

ŁÓDZKIE STUDIA TEOLOGICZNE

18

2009
rocznik

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

ZESPÓŁ NAUKOWY

prof. UKSW dr hab. Artur Andrzejuk
ks. prof. UKSW dr hab. Tomasz Gałkowski
ks. prof. UKSW dr hab. Grzegorz Leszczyński
ks. prof. UKSW dr hab. Andrzej Perzyński
prof. dr hab. Jan Szałański
ks. prof. UKSW dr hab. Piotr Zwoliński

RECENZENCI TEKSTÓW PREZENTOWANYCH W NINIEJSZYM TOMIE STUDIÓW

ks. dr hab. Andrzej Bogdanowicz, ks. dr Grzegorz Dziewulski
ks. prof. dr hab. Władysław Głowa, ks. prof. dr hab. Julian Kałowski
ks. dr Włodzimierz Kujawin, ks. dr Waldemar Kulbat, ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński
prof. dr hab. Elżbieta Olejniczak, ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński, ks. dr Piotr Przesmycki
ks. dr Roman Piwowarczyk, ks. dr Mieczysław Różański, dr Tomasz Siemiński
ks. dr Sławomir Sosnowski, ks. dr Marek Stępniań, ks. dr Marek Wochna
ks. dr Jan Wolski, ks. dr Waldemar Woźniak

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

ks. dr Janusz Lewandowicz (redaktor naczelny)
ks. dr Roman Piwowarczyk (redaktor prowadzący)
ks. dr Dariusz Kucharski

Adres Redakcji

ul. św. Stanisława 14, 90-457 Łódź
tel. 042 6865255, 042 6648800
e-mail: roman_pk@op.pl

Za zezwoleniem władzy duchownej

Redaktor Wydawnictwa
Maria 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: Totem s.c., 88-100 Inowrocław, ul. Jacewska 89

ADAM BARTCZAK
Uniwersytet Łódzki

CZYNNOŚCI PROCESOWE OBROŃCY WĘZŁA MAŁŻEŃSKIEGO
TRYBUNAŁU DIECEZJI ŁÓDZKIEJ
W SPRAWACH O STWIERDZENIE NIEWAŻNOŚCI MAŁŻEŃSTW
W LATACH 1984–2005

OBRONCA WĘZŁA MAŁŻEŃSKIEGO, PROCES, SĄD BISKUPI

Proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa to najbardziej charakterystyczny i najczęściej stosowany proces w prawie kanonicznym. Ze swej natury wymaga udziału wielu biegłych w prawie, aby można było ustalić prawdę o jego przedmiocie, czyli o małżeństwie. Współudział poszczególnych uczestników procesu jest odmienny, tak jak odmienna jest ich rola w poszukiwaniu prawdy o danym małżeństwie. Szczególną w tym względzie rolę ma do odegrania obrońca węzła małżeńskiego, który w swoich działaniach, wskazując argumenty za ważnością związku, współuczestniczy w odkryciu prawdy, która określa dane małżeństwo.

W Trybunale Diecezji Łódzkiej, a następnie Archidiecezji Łódzkiej, urząd obrońcy węzła małżeńskiego pełniło wiele osób, zgodnie z kan. 1435 KPK wypróbowanych w roztropności i gorliwości o sprawiedliwość. Zgodnie z układem norm kodeksowych, a zarazem samym postępowaniem w sprawach małżeńskich, proces małżeński składa się z zasadniczych części, które na ten użytek zastosuję do ukazania szczegółowych kwestii działalności obrońcy węzła małżeńskiego. Będą to cztery fazy procesu: faza wstępna, faza dowodzenia, faza publikacji akt i dyskusji sprawy oraz faza po wydaniu wyroku.

1. FAZA WSTĘPNA

Pierwsza faza procesu małżeńskiego rozpoczyna się wniesieniem skargi, prośby do kompetentnego trybunału przez zainteresowaną stronę. A. Dzięga zauważył, iż obrońca węzła praktycznie pojawia się w procesie w chwili wyznaczenia składu trybunału, natomiast formalnie może działać od momentu powiadomienia go o przyjęciu skargi powodowej, co jest równoznaczne z decyzją o pro-

wadzeniu procesu i z formalnym ukonstytuowaniem stron w procesie¹. A zatem z działania trybunałów wynika, że w niektórych przypadkach udział obrońcy wężła rozpoczyna się w procesie jeszcze przed formalnym przyjęciem przez sędziego skargi powodowej². Dopiero bowiem następnym działaniem trybunału jest wydanie dekretu o przyjęciu bądź odrzuceniu sprawy.

Akta Trybunału w Łodzi o nieważność małżeństwa ukazują najlepiej, jak w praktyce zasady te były stosowane. Zapytanie skierowane do obrońcy o możliwość prowadzenia procesu, obecne w aktach do 1983 r., stało się za rządów KPK z 1983 r. coraz rzadziej stosowane. W najnowszych aktach przestało ono w ogóle być zadawane, a w konsekwencji obrońca nie ustosunkowywał się do prośby przedłożonej przed Trybunał.

W dekrecie przyjmującym skargę powodową przewodniczący powinien wezwać, czyli pozwać przed sąd pozwanego, ustalając, czy ma on odpowiedzieć na piśmie na żądania powoda, czy stawić się przed trybunałem. Jeśli z pisemnych odpowiedzi wynika konieczność wezwania stron, przewodniczący lub ponens może to zarządzić nowym dekretem³. Wtedy oprócz stron również obrońca powinien być o tym poinformowany⁴, zgodnie z kan. 1433 KPK⁵.

Kolejnym etapem pierwszej wstępnej fazy procesu jest określenie formuły wątpliwości, czyli *litis contestatio*. Także tutaj wykonuje swoje obowiązki i uprawnienia obrońca wężła małżeńskiego. Zawiązanie sporu, zgodnie z kan. 1513 § 1 KPK następuje wtedy, gdy dekretem sędziego, na podstawie odpowiedzi stron, zostaje określony zakres sporu. Z badań przeprowadzonych w Trybunale w Łodzi wynika, że nie było problemów z ustaleniem formuły sporu. W celu ustalenia treści formuły sporu wzywano strony, które miały następnie wyrazić swoje opinie co do wniesionych tytułów. Pod każdym protokołem spisany z takiego spotkania, oprócz podpisów przewodniczącego i notariusza znajdziemy także podpis obrońcy wężła małżeńskiego⁶. Jednakże mniej więcej od 1992 r. taką praktykę zakończono⁷.

¹ Por. A. Dzięga, *Zadania procesowe obrońcy wężła małżeńskiego*, w: *Kościelne Prawo Procesowe. Materiały i Studia*, t. 1, Lublin 1999, s. 30–31.

² Por. G. Leszczyński, *Rola obrońcy wężła małżeńskiego w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, PK 49 (2006), nr 3–4, s. 55.

³ Por. kan. 1507 § 1 KPK.

⁴ Por. kan. 1508 KPK.

⁵ Kan. 1433 KPK: „W sprawach, w których wymagany jest udział rzecznika sprawiedliwości lub obrońcy wężła, pominięcie ich wezwania powoduje nieważność akt, chyba że sami, chociaż nie wezwani, faktycznie byli obecni, albo przynajmniej przed wyrokiem przejrząwszy akta, mieli możliwość wypełnić swoje zadania”.

⁶ Por. Acta Iudicii Episcopalis Lodziensis, Nr 6250, s. 19; AIEL, Nr 6251, s. 34; AIEL, Nr 6258, s. 22; AIEL, Nr 6267, s. 23; AIEL, Nr 6269, s. 29; AIEL, Nr 6276, s. 24; AIEL, Nr 6277, s. 24; AIEL, Nr 6287, s. 18; AIEL, Nr 6288, s. 27; AIEL, Nr 6293, s. 26; AIEL, Nr 6295, s. 23; AIEL, Nr 6305, s. 31; AIEL, Nr 6309, s. 22; AIEL, Nr 6314, s. 17; AIEL, Nr 6316, s. 18; AIEL, Nr 6317, s. 25; AIEL, Nr 6323, s. 19; AIEL, Nr 6326, s. 26; AIEL, Nr 6331, s. 19; AIEL, Nr 6337,

A zatem postępowanie obrońcy na etapie zawiązania sporu sprowadza się do kilku możliwości. I tak ma on prawo: prosić o sesję w celu zawiązania sporu; opiniować prośbę stron o zmianę formuły sporu i wreszcie winien być powiadomiony przez sędziego o dekrecie ustalającym formułę sporu⁸.

2. FAZA DOWODZENIA

Faza dowodzenia to niezwykle dynamiczna część procesu małżeńskiego. W niej bowiem gromadzony jest cały materiał dotyczący małżeństwa, który będzie stanowił przedmiot oceny sędziów zmierzających do wyrobienia sobie pewności moralnej przed podjęciem decyzji. Zgodnie z kan. 1526 § 1 KPK *onus probandi incumbit ei qui asserit*. A zatem także działanie obrońcy w tej fazie winno być dynamiczne, albowiem obrońca węzła ma prawo do proponowania dowodów⁹.

Z kan. 1678 § 1 KPK wynika, że obrońca węzła małżeńskiego winien być obecnym podczas przesłuchania stron¹⁰. Co ważne, obrońca ma możliwość przedłożenia sędziemu zagadnień, co do których strona ma być przesłuchana¹¹. Co równie ważne, nie jest to już jego obowiązek, jak miało to miejsce za rządów kodeksu z 1917 r., ale jedynie prawo. Jak zauważa A. Wójcik, w praktyce bardzo często powierza się właśnie obrońcy zadanie sporządzenia pytań dla stron¹². Z drugiej zaś strony G. Leszczyński zauważa, że praktyka sądowa w Polsce sugere-

s. 27; AIEL, Nr 6340, s. 23; AIEL, Nr 6348, s. 22; AIEL, Nr 6350, s. 27; AIEL, Nr 6354, s. 20; AIEL, Nr 6360, s. 21; AIEL, Nr 6365, s. 24; AIEL, Nr 6374, s. 35; AIEL, Nr 6377, s. 21; AIEL, Nr 6383, s. 21; AIEL, Nr 6389, s. 21; AIEL, Nr 6395, s. 23; AIEL, Nr 6397, s. 22; AIEL, Nr 6400, s. 19; AIEL, Nr 6401, s. 27; AIEL, Nr 6422, s. 19; AIEL, Nr 6425, s. 22; AIEL, Nr 6431, s. 46; AIEL, Nr 6432, s. 22; AIEL, Nr 6435, s. 28; AIEL, Nr 6436, s. 22; AIEL, Nr 6440, s. 35; AIEL, Nr 6443, s. 23; AIEL, Nr 6454, s. 29; AIEL, Nr 6471, s. 27; AIEL, Nr 6486, s. 22.

⁷ Por. AIEL, Nr 6490, s. 29; AIEL, Nr 6496, s. 25; AIEL, Nr 6497, s. 52; AIEL, Nr 6500, s. 23; AIEL, Nr 6507, s. 34; AIEL, Nr 6512, s. 19; AIEL, Nr 6517, s. 20; AIEL, Nr 6523, s. 25; AIEL, Nr 6525, s. 22; AIEL, Nr 6531, s. 39; AIEL, Nr 6535, s. 19; AIEL, Nr 6538, s. 21; AIEL, Nr 6542, s. 32; AIEL, Nr 6548, s. 21; AIEL, Nr 6553, s. 24; AIEL, Nr 6559, s. 21; AIEL, Nr 6561, s. 26; AIEL, Nr 6568, s. 24; AIEL, Nr 6574, s. 22; AIEL, Nr 6580, s. 30; AIEL, Nr 6583, s. 33; AIEL, Nr 6588, s. 23; AIEL, Nr 6599, s. 19; AIEL, Nr 6603, s. 16; AIEL, Nr 6607, s. 18; AIEL, Nr 6613, s. 13; AIEL, Nr 6618, s. 18; AIEL, Nr 6624, s. 27; AIEL, Nr 6629, s. 17; AIEL, Nr 6633, s. 19; AIEL, Nr 6637, s. 16; AIEL, Nr 6640, s. 22; AIEL, Nr 6646, s. 18; AIEL, Nr 6651, s. 26; AIEL, Nr 6661, s. 15; AIEL, Nr 6697, s. 15b; Acta Tribunalis Archidioecesis Lodziensis, Nr 6692, s. 15; ATAL, Nr 6803, s. 23; ATAL, Nr 6824, s. 15; ATAL, Nr 6933, s. 15; ATAL, Nr 6984, s. 22.

⁸ Por. A. Dzięga, dz.cyt., s. 31.

⁹ Por. M. Greszata, *Litispendencia w procesie kanonicznym*, Lublin 2003, s. 179.

¹⁰ Por. kan. 1678 § 1 KPK.

¹¹ Por. kan. 1533 KPK.

¹² Por. A. Wójcik, *Rola aktywności obrońcy węzła małżeńskiego w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, w: *Urzędy sądowe – Władza i służba. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 11–12 października 2004 r.*, pod red. T. Rozkruta, Tarnów 2005, s. 96.

ruje, że bardzo często trybunały kościelne korzystają z utartych, określonych wzorów pytań czy zagadnień¹³. Taka jednak postawa obrońcy wskazuje ewidentnie na jego bierność. Nadto nie ma ona nic wspólnego z zaangażowaniem obrońcy w poznanie prawdy, do czego zmierza cały proces małżeński.

Co do charakteru pytań, to kodeks nie podaje szczegółowych wytycznych. W kan. 1565 § 1 KPK Prawodawca podtrzymał zasadę utajnienia pytań, zanim zostaną one postawione¹⁴.

Akta Trybunału w Łodzi dostarczają cennych uwag na temat tworzenia i stawiania pytań przez obrońców wężła. Tak się składa, że w analizowanych sprawach pytania dla stron zawsze układał defensor. Każdy z obrońców, jak można zauważyć, miał swój sposób konstruowania pytań, czy może lepiej zagadnień, co do których strony miały być przesłuchane. I tak jako przykład, pytania składały się najczęściej z dwóch części. Pierwsza – ogólna (*generalia*) – zakładała przedstawienie tożsamości zeznającego i jego stosunku do wiary, praktyki religijnej. Druga część to już pytania szczegółowe (*specialia*) dotyczące relacji pomiędzy stronami zarówno przed jak i po zawarciu małżeństwa. Obrońca w tych pytaniach zatrzymywał się także nad tematyką samej zgody na to małżeństwo (intencji) i wiedzy o małżeństwie. Druga część była zmienna. Zależała przede wszystkim od tytułu (tytułów), z jakiego toczyła się sprawa. W aktach Trybunału w Łodzi można odnaleźć różne tytuły nieważności małżeństwa, a co za tym idzie różne pytania, czy też tezy.

Po zakończeniu przesłuchania oraz po jego spisaniu protokół winien być podpisany przez świadka, sędziego i notariusza¹⁵. Nie ma w tym miejscu mowy o obowiązku podpisania protokołu zeznań przez obrońcę. W Trybunale w Łodzi z badanych akt wynika, że sprawy w przeważającej większości były i tak podpisane przez obrońcę wężła biorącego udział w sprawie. Do wyjątków należą te niepodpisane¹⁶.

Zasadniczo przesłuchanie odbywa się tylko raz. W uzasadnionych wypadkach jednak istnieje możliwość przesłuchania osób już przesłuchanych. Odbywa się ono na żądanie strony bądź z urzędu, jeżeli sędzia uzna to za konieczne lub korzystne, przy czym nie zachodzi żadne niebezpieczeństwo zмовы lub przekupstwa¹⁷. Taka sytuacja miała także miejsce w jednej ze spraw w Trybunale w Łodzi o sygnaturze Nr 6208. Obrońca wężła w tej sprawie, przygotowywał pytania na konfrontacje stron zarządzoną przez przewodniczącego kolegium sędziowskiego.

¹³ Por. G. Leszczyński, dz.cyt., s. 56–57.

¹⁴ Por. kan. 1565 § 1 KPK: „Pytań nie wolno podawać wcześniej świadkom do wiadomości”.

¹⁵ Por. kan. 1569 § 1 KPK.

¹⁶ Por. AIEL, Nr 6558; AIEL, Nr 6559; AIEL, Nr 6568; AIEL, Nr 6599; AIEL, Nr 6624; AIEL, Nr 6633; AIEL, Nr 6656; AIEL, Nr 6667.

¹⁷ Por. kan. 1570 KPK.

Kolejnym środkiem dowodowym wykorzystywanym w procesie jest dowód z dokumentów. W procesach kanonicznych dopuszcza się wszelkiego rodzaju dokumenty pisane, które Prawodawca podzielił na publiczne i prywatne¹⁸.

Zgodnie z generalnym obowiązkiem obrońcy węzła w procesie, jakim jest proponowanie i przedstawienie wszystkiego, co może być przytoczone przeciw nieważności małżeństwa, ma on możliwość a zarazem obowiązek przedłożenia stosownych dokumentów świadczących na rzecz ważności małżeństwa, jeśli tylko takie istnieją¹⁹. Obrońca ma także możliwość zapoznania się ze złożonymi dokumentami w kancelarii sądu. W ten sposób może on ustosunkować się do ich treści²⁰.

W aktach Trybunału Diecezji Łódzkiej w omawianym okresie nie znalazłem żadnych dokumentów przedstawionych przez obrońcę węzła małżeńskiego.

Dowód ze świadków to następny przykład środka dowodowego. Rola obrońcy węzła na etapie przesłuchania świadków zasadniczo nie różni się od wcześniej już omawianego przesłuchania stron. W przeciwieństwie do stron, obrońca węzła może uczestniczyć w przesłuchaniu świadków²¹. Obrońca węzła, który jest obecny podczas przesłuchania może także zadawać świadkowi pytania, które nie zostały uwzględnione wcześniej w przygotowanych zagadnieniach. Powinien jednak je przedstawić najpierw sędziemu lub jego zastępcy, aby sam je postawił²². W przypadku obrońców z Trybunału w Łodzi to również i na tym etapie procesu brali oni czynny udział. W każdej sprawie układali pytania dla świadków²³. Były one podzielone także na dwie części: ogólną i szczegółową.

¹⁸ Por. kan. 1539 KPK.

¹⁹ Por. kan. 1539 KPK.

²⁰ Por. kan. 1678 § 1 KPK.

²¹ Por. kan. 1559 KPK; kan. 1678 § 1 KPK.

²² Por. kan. 1561 KPK.

²³ Por. AIEL, Nr 6250, s. 45; AIEL, Nr 6251, s. 61–62; AIEL, Nr 6258, s. 53; AIEL, Nr 6263, s. 56; AIEL, Nr 6267, s. 47–48; AIEL, Nr 6269, s. 53; AIEL, Nr 6276, s. 47; AIEL, Nr 6277, s. 48; AIEL, Nr 6287, s. 41; AIEL, Nr 6288, s. 54; AIEL, Nr 6293, s. 54; AIEL, Nr 6295, s. 41; AIEL, Nr 6305, s. 65; AIEL, Nr 6309, s. 38; AIEL, Nr 6314, s. 53; AIEL, Nr 6316, s. 49; AIEL, Nr 6317, s. 41; AIEL, Nr 6323, s. 42; AIEL, Nr 6326, s. 46; AIEL, Nr 6331, s. 41; AIEL, Nr 6334, s. 39; AIEL, Nr 6337, s. 41; AIEL, Nr 6340, s. 44; AIEL, Nr 6348, s. 51; AIEL, Nr 6350, s. 56; AIEL, Nr 6354, s. 47; AIEL, Nr 6360, s. 40; AIEL, Nr 6365, s. 48; AIEL, Nr 6369, s. 46; AIEL, Nr 6374, s. 59; AIEL, Nr 6377, s. 43; AIEL, Nr 6383, s. 45; AIEL, Nr 6389, s. 51; AIEL, Nr 6395, s. 60; AIEL, Nr 6397, s. 44; AIEL, Nr 6400, s. 53; AIEL, Nr 6401, s. 51; AIEL, Nr 6417, s. 43–44; AIEL, Nr 6422, s. 41; AIEL, Nr 6425, s. 44; AIEL, Nr 6431, s. 74; AIEL, Nr 6432, s. 50; AIEL, Nr 6435, s. 52; AIEL, Nr 6436, s. 53; AIEL, Nr 6440, s. 96; AIEL, Nr 6443, s. 40; AIEL, Nr 6454, s. 49; AIEL, Nr 6460, s. 42; AIEL, Nr 6467, s. 46; AIEL, Nr 6471, s. 47–48; AIEL, Nr 6486, s. 47–48; AIEL, Nr 6490, s. 52; AIEL, Nr 6496, s. 53–54; AIEL, Nr 6497, s. 43; AIEL, Nr 6500, s. 41; AIEL, Nr 6507, s. 60–61; AIEL, Nr 6512, s. 43; AIEL, Nr 6517, s. 39; AIEL, Nr 6523, s. 56–57; AIEL, Nr 6525, s. 42–43; AIEL, Nr 6531, s. 61; AIEL, Nr 6535, s. 40; AIEL, Nr 6538, s. 47–48; AIEL, Nr 6542, s. 54–55; AIEL, Nr 6548, s. 47–48; AIEL, Nr 6553, s. 44–45; AIEL, Nr 6559, s. 33–34; AIEL, Nr 6561, s. 57–58; AIEL, Nr 6568, s. 49–50; AIEL, Nr 6574, s. 44–45; AIEL, Nr 6580, s. 68–69; AIEL, Nr 6583, s. 57–58; AIEL, Nr 6588, s. 51–52; AIEL, Nr 6599, s. 30–31; AIEL, Nr 6603, s. 29–31; AIEL, Nr 6607, s. 38–39; AIEL, Nr 6613, s. 26–27; AIEL, Nr 6618, s. 29–30;

Zgodnie z kan. 1574 KPK z pomocy biegłych należy skorzystać, ilekroć na podstawie nakazu prawa lub sędziego jest konieczne ich przesłuchanie i opinia, oparte na doświadczeniu lub wiedzy w celu potwierdzenia jakiegoś faktu lub poznania prawdziwej natury jakiejś rzeczy. Co do procesu małżeńskiego Prawodawca podał szczegółową normę, zawartą w kan. 1680 KPK. Czytamy tutaj, iż w sprawach dotyczących impotencji lub braku zgody spowodowanej chorobą umysłową, sędzia powinien skorzystać z pomocy jednego lub kilku biegłych, chyba że z okoliczności wyraźnie wynika, że jest to bezużyteczne. Chodzi więc o fakty (impotencja, choroba umysłowa), których istnienie i natura, a zwłaszcza stopień ciężkości i ich wpływ na rozum i wolę, gdy idzie o zaburzenia psychiczne i psychoseksualne, mogą być ocenione adekwatnie jedynie z pomocą nauk szczegółowych²⁴.

Czynności obrońcy związane z gromadzeniem dowodów pochodzących od biegłych, jak zauważa Jan Paweł II, stają się w procesie małżeńskim szczególnie istotne²⁵. Związane są one przede wszystkim z relacją między przedstawioną przez biegłego ekspertyzą a kanonicznym rozumieniem pojęć impotencji i tak często występującej w trybunałach kościelnych tytułami zawartymi w kan. 1095 KPK. Obrońca wężła dysponuje prawem przedstawienia sędziemu propozycji tematów, co do których ma się wypowiedzieć biegły²⁶. Jest to istotne prawo, albowiem stoi ono na straży dążenia do poznania prawdy w świetle nauki Kościoła o małżeństwie. Obowiązkiem obrońcy jest przede wszystkim, w interesie prawdy obiektywnej, troszczyć się o to, aby pytania kierowane do biegłego były sformułowane w sposób jasny i dotyczyły analizowanej sprawy, tak aby została zachowana jego kompetencja oraz, aby nie oczekiwano od biegłego odpowiedzi w materii kanonicznej²⁷.

Obrońca ma za zadanie czuwać, aby opinia biegłego nawiązywała do antropologii chrześcijańskiej, a w razie jakichkolwiek błędów czy nadużyć interpretacyjnych winien je wskazać sędziemu. W ten sposób zabezpiecza dobro małżeństwa²⁸.

Analiza tekstów akt wykazała, że obrońcy wężła układali również pytania dla biegłych powołanych w sprawach o nieważność małżeństwa, którzy już wcześniej przygotowali swoje opinie lekarskie. Jako przykład należy wskazać, iż obrońca wężła małżeńskiego w sprawie nr 6267 przedłożył swoje pytania.

AIEL, Nr 6624, s. 38–39; AIEL, Nr 6629, s. 28–29; AIEL, Nr 6633, s. 31–32; AIEL, Nr 6640, s. 41–42; AIEL, Nr 6651, s. 35–36; AIEL, Nr 6661, s. 30–33a; AIEL, Nr 6697, s. 29–32; ATAL, Nr 6739, s. 37–38; ATAL, Nr 6835, s. 38–39; ATAL, Nr 6863, s. 36–37; ATAL, Nr 6869; ATAL, Nr 6947, s. 36–37; ATAL, Nr 6969, s. 38–39.

²⁴ Por. *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, pod red. J. Krukowskiego, t. 5, Poznań 2007, s. 349.

²⁵ Por. Ioannes paulus II, *Ad Romanae Rotae Auditores simul cum officialibus et advocatis coram admissos, anno forensi ineunte (die 25.01.1988)*, AAS 80 (1988), nr 3.

²⁶ Por. kan. 1577 § 1 KPK.

²⁷ T. Rozkrut, *Jan Paweł II do Roty Rzymskiej (1979–2003)*, Tarnów 2003, s. 129.

²⁸ Por. Ioannes paulus II, dz.cyt., nr 10.

3. FAZA PUBLIKACJI AKT I DYSKUSJI NAD SPRAWĄ

Po zebraniu dowodów, a przed dyskusją sprawy, sędzia powinien dokonać publikacji akt, czyli dać możliwość stronom i ich adwokatom, by przejrzeni akta sprawy²⁹.

Ogłoszenie akt procesowych powinno nastąpić dopiero wtedy, gdy sprawa będzie dostatecznie przygotowana do rozstrzygnięcia. Oczywiście ta czynność należy do istotnych czynności sądowych, stąd też pominięcie jej spowodowałoby nieważność wyroku. Co się tyczy obrońcy węzła, to jak zostało to już powiedziane, ma on prawo wglądu w akta na każdym stadium procesu. Niemniej wezwanie go przed zamknięciem postępowania dowodowego wydaje się bardzo użyteczne. Obrońca ma bowiem prawo zażądać nowego postępowania dowodowego³⁰. Może to bowiem uchronić trybunał od konieczności wznawiania instrukcji, gdyby dopiero przed wyrokiem obrońca węzła, wcześniej nie powiadomiony, że sąd przystępuje do zamknięcia instrukcji, zażądał dodatkowego postępowania dowodowego³¹. Zgodnie z kan. 1598 § 2 KPK, na skutek przejrzenia akt, strony i obrońca węzła mogą przedstawić nowe wnioski dowodowe w celu uzupełnienia instrukcji sprawy.

Akta Trybunału w Łodzi bardzo dokładnie ukazują ten moment procesu. W każdej sprawie znajduje się zapytanie Trybunału skierowane do obrońcy węzła małżeńskiego, czy można przystąpić do publikacji akt. Najczęściej występuje ono w następującej formie: „Sąd Kościelny Diecezji Łódzkiej uprzejmie zapytuje Przewielebnego Księdza jako Obrońcę Węzła Małżeńskiego, czy w sprawie o stwierdzenie nieważności małżeństwa ... można przystąpić do publikacji akt, czy też należy w dalszym ciągu zmierzać do uzupełnienia materiału dowodowego”³² albo też „Sąd (a później Trybunał) Archidiecezji Łódzkiej uprzejmie prosi o zaję-

²⁹ Por. kan. 1598 KPK.

³⁰ Por. G. Leszczyński, dz.cyt., s. 58.

³¹ Por. A. Dzięga, dz.cyt., s. 35.

³² Por. AIEL, Nr 6213, s. 75; AIEL, Nr 6219, s. 101 i 133; AIEL, Nr 6236, s. 72; AIEL, Nr 6237, s. 74; AIEL, Nr 6243, s. 107; AIEL, Nr 6244, s. 90; AIEL, Nr 6250, s. 65; AIEL, Nr 6251, s. 108; AIEL, Nr 6258, s. 91; AIEL, Nr 6263, s. 101; AIEL, Nr 6267, s. 87; AIEL, Nr 6269, s. 87; AIEL, Nr 6276, s. 77; AIEL, Nr 6277, s. 70; AIEL, Nr 6287, s. 88; AIEL, Nr 6288, s. 93; AIEL, Nr 6295, s. 75; AIEL, Nr 6305, s. 88; AIEL, Nr 6309, s. 62; AIEL, Nr 6314, s. 78; AIEL, Nr 6316, s. 67; AIEL, Nr 6317, s. 81; AIEL, Nr 6323, s. 86; AIEL, Nr 6326, s. 63; AIEL, Nr 6331, s. 68; AIEL, Nr 6334, s. 66; AIEL, Nr 6337, s. 69; AIEL, Nr 6340, s. 60; AIEL, Nr 6348, s. 87; AIEL, Nr 6350, s. 79; AIEL, Nr 6354, s. 72; AIEL, Nr 6360, s. 62; AIEL, Nr 6365, s. 71; AIEL, Nr 6369, s. 71; AIEL, Nr 6374, s. 76; AIEL, Nr 6377, s. 67; AIEL, Nr 6383, s. 76; AIEL, Nr 6389, s. 73; AIEL, Nr 6395, s. 86; AIEL, Nr 6397, s. 74; AIEL, Nr 6400, s. 80 i 105; AIEL, Nr 6401, s. 93; AIEL, Nr 6417, s. 74; AIEL, Nr 6422, s. 58; AIEL, Nr 6425, s. 73; AIEL, Nr 6431, s. 97; AIEL, Nr 6432, s. 75; AIEL, Nr 6435, s. 68; AIEL, Nr 6436, s. 82; AIEL, Nr 6443, s. 51; AIEL, Nr 6467, s. 73.

cie stanowiska w sprawie publikacji akt spraw małżeństwa ...”³³. W odpowiedzi defensor przedkładał pismo o takiej treści: „Uprzejmie powiadamiam Sąd Kościelny Diecezji Łódzkiej, że po zapoznaniu się z aktami sprawy o stwierdzenie nieważności małżeństwa ... nie zamierzam zgłaszać dalszych wniosków. Można przystąpić do publikacji akt sprawy”³⁴ albo „Uprzejmie zawiadamiam Sąd (potem Trybunał) Archidiecezji Łódzkiej, że po zapoznaniu się z aktami sprawy o stwierdzenie nieważności małżeństwa ... nie zgłaszam dalszych wniosków. Proszę przystąpić do publikacji akt sprawy”³⁵. W aktach sądowych omawianego okresu nie znajdujemy żadnego przypadku, w którym obrońca węzła małżeńskiego prosiłby Sąd o uzupełnienie instrukcji dowodowej.

Znacznie ważniejsza od interwencji obrońcy węzła małżeńskiego w sprawie publikacji akt jest jego interwencja w momencie dyskusji sprawy. Czynność tę obrońca podejmuje po zamknięciu postępowania dowodowego³⁶. Po zamknięciu postępowania dowodowego sędzia powinien wyznaczyć odpowiedni okres na przedstawienie obron lub uwag³⁷.

³³ Por. AIEL, Nr 6440, s. 107; AIEL, Nr 6454, s. 95; AIEL, Nr 6460, s. 64; AIEL, Nr 6471, s. 78; AIEL, Nr 6480, s. 57; AIEL, Nr 6486, s. 79; AIEL, Nr 6490, s. 81; AIEL, Nr 6496, s. 69; AIEL, Nr 6497, s. 89; AIEL, Nr 6500, s. 57; AIEL, Nr 6512, s. 79; AIEL, Nr 6517, s. 60; AIEL, Nr 6523, s. 96; AIEL, Nr 6525, s. 66; AIEL, Nr 6531, s. 69; AIEL, Nr 6535, s. 101 i 118; AIEL, Nr 6538, s. 72; AIEL, Nr 6542, s. 92; AIEL, Nr 6548, s. 69; AIEL, Nr 6553, s. 63; AIEL, Nr 6559, s. 56; AIEL, Nr 6561, s. 78a; AIEL, Nr 6568, s. 68; AIEL, Nr 6574, s. 74; AIEL, Nr 6580, s. 134; AIEL, Nr 6583, s. 77; AIEL, Nr 6588, s. 89; AIEL, Nr 6599, s. 73; AIEL, Nr 6607, s. 62; AIEL, Nr 6618, s. 45; AIEL, Nr 6629, s. 40a; AIEL, Nr 6651, s. 73; AIEL, Nr 6661, s. 80.

³⁴ Por. AIEL, Nr 6213, s. 76; AIEL, Nr 6219, s. 102 i 134; AIEL, Nr 6236, s. 73; AIEL, Nr 6237, s. 75; AIEL, Nr 6243, s. 108; AIEL, Nr 6244, s. 91; AIEL, Nr 6250, s. 66; AIEL, Nr 6251, s. 109; AIEL, Nr 6258, s. 92; AIEL, Nr 6263, s. 102; AIEL, Nr 6267, s. 88; AIEL, Nr 6269, s. 89; AIEL, Nr 6276, s. 78; AIEL, Nr 6277, s. 71; AIEL, Nr 6287, s. 89; AIEL, Nr 6288, s. 94; AIEL, Nr 6295, s. 76; AIEL, Nr 6305, s. 89; AIEL, Nr 6309, s. 63; AIEL, Nr 6314, s. 79; AIEL, Nr 6316, s. 68; AIEL, Nr 6317, s. 82; AIEL, Nr 6323, s. 87; AIEL, Nr 6326, s. 64; AIEL, Nr 6331, s. 69; AIEL, Nr 6334, s. 67; AIEL, Nr 6337, s. 70; AIEL, Nr 6340, s. 61; AIEL, Nr 6348, s. 88; AIEL, Nr 6350, s. 80; AIEL, Nr 6354, s. 73; AIEL, Nr 6360, s. 63; AIEL, Nr 6365, s. 72; AIEL, Nr 6369, s. 72; AIEL, Nr 6374, s. 77; AIEL, Nr 6377, s. 68; AIEL, Nr 6383, s. 77; AIEL, Nr 6389, s. 74; AIEL, Nr 6395, s. 87; AIEL, Nr 6397, s. 75; AIEL, Nr 6400, s. 81 i 106; AIEL, Nr 6401, s. 94; AIEL, Nr 6417, s. 75; AIEL, Nr 6422, s. 59; AIEL, Nr 6425, s. 74; AIEL, Nr 6431, s. 98; AIEL, Nr 6432, s. 76; AIEL, Nr 6435, s. 69; AIEL, Nr 6436, s. 83; AIEL, Nr 6443, s. 52; AIEL, Nr 6467, s. 74.

³⁵ Por. AIEL, Nr 6440, s. 108; AIEL, Nr 6454, s. 96; AIEL, Nr 6460, s. 65; AIEL, Nr 6471, s. 79; AIEL, Nr 6480, s. 58; AIEL, Nr 6486, s. 80; AIEL, Nr 6490, s. 82; AIEL, Nr 6496, s. 70; AIEL, Nr 6497, s. 90; AIEL, Nr 6500, s. 58; AIEL, Nr 6512, s. 80; AIEL, Nr 6517, s. 61; AIEL, Nr 6523, s. 97; AIEL, Nr 6525, s. 67; AIEL, Nr 6531, s. 70; AIEL, Nr 6535, s. 102 i 119; AIEL, Nr 6538, s. 73; AIEL, Nr 6542, s. 93; AIEL, Nr 6548, s. 70; AIEL, Nr 6553, s. 64; AIEL, Nr 6559, s. 57; AIEL, Nr 6561, s. 79; AIEL, Nr 6568, s. 69; AIEL, Nr 6574, s. 75; AIEL, Nr 6580, s. 135; AIEL, Nr 6583, s. 78; AIEL, Nr 6588, s. 90; AIEL, Nr 6599, s. 74; AIEL, Nr 6607, s. 63; AIEL, Nr 6618, s. 46; AIEL, Nr 6629, s. 40b; AIEL, Nr 6633, s. 52a; AIEL, Nr 6651, s. 74.

³⁶ Por. kan. 1599 KPK.

³⁷ Por. kan. 1601 KPK.

Obrona to przedwyrokowe pismo obrończe strony, sporządzone przez nią lub jej adwokata, w którym jeszcze raz przedstawia ona swoje stanowisko w celu uzyskania korzystnego dla siebie wyroku³⁸. Uwagi przedwyrokowe zawsze musi sporządzić obrońca węzła, przedstawiając swoje urzędowe stanowisko co do formuły wątpliwości. Jest to jego uprawnienie i bezwzględny obowiązek³⁹. Obrony i uwagi powinny być sporządzone na piśmie, chyba że sędzia, za zgodą stron, uzna za wystarczające ustną dyskusję wobec zasiadającego trybunału⁴⁰. Wtedy to podczas takiej dyskusji winien być obecny notariusz, aby mógł zaprotokołować na prośbę sędziego lub na wniosek strony, lub obrońcy węzła, po uprzednim uzyskaniu zgody od sędziego, o czym była dyskusja oraz odpowiednie wnioski⁴¹. Kanon 1602 § 3 KPK stanowi, że co do obszerności pism obrończych, liczby egzemplarzy i tym podobnych szczegółów, należy zachować zarządzenia trybunału. Mogą to być regulacje ogólne wydane przez biskupa lub oficjała albo decyzje sędziego w poszczególnych przypadkach⁴². Sam układ uwag przedwyrokowych może być podobny do układu wyroku⁴³.

Jeśli chodzi o treść, zawartość uwag przedwyrokowych, to obrońca winien w nich zająć zdecydowane stanowisko co do ważności małżeństwa, w stosunku do którego toczy się proces. Wszak zgodnie z kan. 1432 KPK obowiązkiem obrońcy węzła jest proponowanie i przedstawianie tego wszystkiego, co w sposób rozumny może być przytoczone przeciw nieważności małżeństwa. Obrońca winien zając zdecydowane stanowisko, przedstawiając fakty i argumenty, które świadczą jego zdaniem o ważności małżeństwa⁴⁴. Jednakże w kwestii stanowiska obrońcy w uwagach przedwyrokowych, gdy ważność małżeństwa rzeczywiście można podać w wątpliwość, znajdziemy wśród kanonistów różne zdania. I tak jedni kanoniści twierdzą, że jeśli obrońca węzła po przeprowadzeniu analizy akt spraw widzi, że w zasadzie nie ma istotnych argumentów za ważnością małżeństwa, może zrezygnować z prawa głosu. Oznacza to jednak *de facto* przyznanie, iż nie zauważa on żadnych argumentów za ważnością małżeństwa. W ten sposób obro-

³⁸ Por. *Komentarz do Kodeksu...*, s. 262.

³⁹ Por. W. Wenz, P. Wróblewski, *Urząd obrońcy węzła i procesowe decyzje sędziego na etapie wyrokowania. Zagadnienia wybrane z procesu o nieważność małżeństwa*, Wrocław 2007, s. 102: „sporządzenie uwag przedwyrokowych, będących „specjalistyczną” opinią sformułowaną przez podmiot stający na straży dotarcia do prawdy obiektywnej, przynależy tylko i wyłącznie obrońcy węzła, ewentualnie rzecznikowi sprawiedliwości występującemu w procesie”.

⁴⁰ Por. kan. 1602 § 1 KPK.

⁴¹ Por. kan. 1605 KPK.

⁴² Por. *Komentarz do Kodeksu...*, s. 263.

⁴³ Por. F. D’Ostilio, *Prontuario del Codice di Diritto Canonico. Tavole sinottiche*, Città del Vaticano (b.r.w.), s. 566.

⁴⁴ Por. G. Leszczyński, dz.cyt., s. 58.

na nie byłaby racjonalna⁴⁵. S. Paździor stwierdza, iż w takim przypadku obrońca powinien w swoich uwagach podać, że podczas analizy akt sprawy nie znalazł nic, co mógłby przytoczyć przeciw nieważności małżeństwa⁴⁶. A. Dziega proponuje, iż można napisać, że nie zauważa się w aktach sprawy argumentów, które roztropnie można wskazać przeciwko orzeczeniu nieważności małżeństwa⁴⁷.

Zdaniem innych kanonistów, gdy przeświadczenie obrońcy o ważności małżeństwa nie jest pewne, może on na końcu swoich uwag zdać się na sprawiedliwość sądu⁴⁸. Nie może jednak zupełnie niczego nie wykazać. Zdaniem G. Leszczyńskiego powinien on starać się, nawet jeśli jest przekonany o nieważności małżeństwa, wskazać te argumenty, które przynajmniej podają w wątpliwość wiarygodność dowodową poszczególnych faktów⁴⁹. Pamiętać należy, iż obrońca występuje przeciw w procesie w imieniu Kościoła, upominając się o dobro publiczne Kościoła, którym jest ważność związku małżeńskiego. Dlatego też przysługuje mu prawo zabrania głosu jako ostatniemu, zanim akta sprawy zostaną przekazane sędziom do zawyrokowania⁵⁰. Obrońca niejednokrotnie bowiem staje w procesie po drugiej stronie w opozycji do stron, kiedy to obydwie strony starają się wykazać nieważność zawartego małżeństwa, bądź strona pozwana nie bierze udziału w procesie. Tym samym obrońca wężła staje się swoistą przeciwwagą jednostronnych zeznań stron i świadków⁵¹. Pełni także ważną rolę w stosunku do biegłego, jeśli bierze udział w sprawie. Obrońca musi umieć poprawnie ocenić opinie, o ile są niekorzystne dla wężła, i wskazać w porę sędziemu ryzyko ich niepoprawnej interpretacji, korzystając z przywołanego już prawa do repliki⁵².

Uwagi przedwyrokowe znajdujące się w aktach Trybunału w Łodzi mają bardzo różnorodny charakter. Podaję wszystkie możliwe przykłady, które wcześniej zostały już przedstawione w formie teoretycznej. A zatem znajdziemy w nich dokładną analizę materiału zgromadzonego w sprawie. Najczęściej uwagi podzielone były na kilka części: stan sprawy⁵³, stan prawny, stan faktyczny. Przy

⁴⁵ Por. A. Dziega, dz.cyt., s. 36; M. Greszata, *Z dyskusji nad zadaniem obrońcy wężła*, „Prawo, Administracja, Kościół”, nr 1 (5) 2001, s. 165–166; T. Pieronek, *Udział obrońcy wężła w procesie małżeńskim*, „Kościół i Prawo” 6 (1989), s. 98.

⁴⁶ Por. S. Paździor, *Sędziowska ocena uwag przedwyrokowych obrońcy wężła małżeńskiego*, w: *Kościelne Prawo Procesowe...*, s. 42–45.

⁴⁷ Por. A. Dziega, dz.cyt., s. 38.

⁴⁸ Por. G. Leszczyński, dz.cyt., s. 58; W. Wenz, P. Wróblewski, dz.cyt., s. 116–117.

⁴⁹ Tamże, s. 59; Por. E. Szaftowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 4, Warszawa 1986, s. 394.

⁵⁰ Por. kan. 1603 § 3 KPK.

⁵¹ Por. G. Leszczyński, dz.cyt., s. 59.

⁵² Por. T. Rozkrut, *Zagadnienia procesowe w przemówieniach rotalnych Jana Pawła II*, w: *Urzędy sądowe...*, s. 122.

⁵³ Por. ATAL, Nr 6667, s. 52; AIEL, Nr 6568, s. 85–87; AIEL, Nr 6574, s. 84–85; AIEL, Nr 6613, s. 56–59; AIEL, Nr 6624, s. 64–65; AIEL, Nr 6633, s. 55–57; ATAL, Nr 6739, s. 93; ATAL, Nr 6947, s. 62.

takim układzie obrońca mógł poddać bardzo szczegółowej analizie wszystkie dowody, będące w aktach.

Kolejnym punktem była część prawna (*in iure*). W tym miejscu obrońcy przedkładali rozumienie i pojmowanie konkretnych tytułów, z jakich prowadzona była sprawa oparta na nauczaniu papieży, komentarzach prawnych do norm kodeksowych czy też jurysprudencji rotalnej⁵⁴.

Część trzecia uwag przedwyrokowych to przedstawienie stanu faktycznego, czyli odniesienie się obrońcy do konkretnych środków dowodowych znajdujących się w aktach. Odniesienie to ma oczywiście charakter obrończy. Obrońcy Trybunału w Łodzi starali się z akt sprawy wydobyć to, co przemawiało za ważnością małżeństwa bądź podważało zasadność wniesionej prośby⁵⁵. Dobrym przykładem pracy obrońcy są uwagi ze sprawy Nr 6417, w których autor dowodzi, iż sam powód zaprzecza własnym twierdzeniom ze skargi powodowej: „Strona powodowa w sposób bezwzględny, drastyczny obnaża tajemnice małżeńskiej alkowy. Nie zdaje sobie sprawy, że w ten sposób obala swoje oskarżenia, przyznaje słuszność twierdzeniu pozwanego”⁵⁶.

W kontekście badania uwag przedwyrokowych warte omówienia są również opinie poszczególnych obrońców przedstawione już na sam koniec ich *anima-*

⁵⁴ W sprawie o stwierdzenie nieważności małżeństwa nr 6697 obrońca T. Gałkowski pisze: „Istota małżeństwa polega na »głębokiej wspólnocie życia i miłości«. Ta wspólnota zakłada zdolność do wzajemnego oddania się i przyjęcia, dzięki którym wzajemna miłość małżonków wyraża się, rozwija i dojrzewa (GS 50), i poprzez którą małżonkowie »wielkodusznie dzielą między sobą wszystko, bez niesprawiedliwych wyjątków i egoistycznych rachub« (HV 9). Sprzeciwia się temu egoizm, szukanie siebie, tendencje do panowania i rządzenia, samolubstwo, brak tolerancji. Zdolność do podjęcia obowiązków małżeńskich oznacza zdolność oddania się drugiej osobie tak w sferze fizycznej, jak i duchowej przy zachowaniu autonomii i godności osób, a więc zdolność do przewyżniania własnego egoizmu oraz do dostrzegania wzajemnych niedostatków, zdolność do akceptacji drugiego człowieka oraz do zrozumienia jego cech i upodobań, zdolność do szanowania odrębnego zdania i do udziału w sytuacjach konfliktowych, czyli zdolność do wyjścia poza własny świat”.

Obrońca węzła małżeńskiego D. Markiewicz w sprawie nr 6295 analizuje natomiast rozumienie zgody małżeńskiej: „Zezwolenie pozorne, czyli udane, polega więc na tym, że strona zawierająca małżeństwo zewnętrznie wyraża należycie zgodę, wewnątrznie zaś nie ma tej zgody. Brak wewnętrznej zgody zachodzi wtedy, gdy jedna lub obie strony w sposób pozytywny wykluczają: samo małżeństwo; wszelkie prawo do małżeńskiego pożycia; istotny przymiot małżeństwa. Jak wiemy do istotnych przymiotów małżeństwa zalicza się jedność i nierozzerwalność (kan. 1056). Wykluczenie więc wyraźnym aktem woli jedności, czyli wierności małżeńskiej, albo trwałości, czyli nierozzerwalności małżeństwa, powoduje nieważność tego małżeństwa (kan. 1101 § 2). Aby jednak można uznać małżeństwo za nieważne z tytułu pozornego zezwolenia spowodowanego wykluczeniem istotnego przymiotu musi być udowodniony fakt wykluczenia takiego przymiotu. Jest to sprawa trudna z uwagi na to, że dotyczy wewnętrznych postanowień człowieka. Musimy pamiętać poza tym, że za ważnością małżeństwa przemawiają dwa domniemania prawne, mianowicie z kan. 1060 i 1101 § 1, których nie można inaczej obalić, jak tylko przez dostarczenie pewnych dowodów”.

⁵⁵ Por. AIEL, Nr 6436, s. 92; AIEL, Nr 6454, s. 105; AIEL, Nr 6583, s. 86–88; AIEL, Nr 6593, s. 13–137; AIEL, Nr 6599, s. 93–95; ATAL, Nr 6803, s. 84–86; ATAL, Nr 6869, s. 56.

⁵⁶ Zob. AIEL, Nr 6417, s. 84. Por. także: AIEL, Nr 6408, s. 119–121.

dversiones. Stanowią one bowiem kwintesencję omówionego materiału i niejednokrotnie zawierają prośbę do Trybunału. Ewenementem w skali wszystkich przebadanych akt są uwagi przedwyrokowe jednego z obrońców węzła małżeńskiego w sprawie Nr 6277. Obrońca ten pisze na koniec swoich uwag: „Stwierdzenie tych przeszkód zrywających małżeństwo katolickie jest niewątpliwe. Nie widzę żadnych okoliczności przemawiających za ważnością tego małżeństwa. Nie zgłaszam też żadnych zastrzeżeń”⁵⁷. Jest to zatem przykład szczególny. Na podstawie tej ilustracji widać, że w tym przypadku obrońca, uznając, iż nie ma argumentów za ważnością małżeństwa, zdał się na sprawiedliwość Sądu, stwierdzając jednoznacznie, że prawda o danym małżeństwie jest najważniejsza, nie zaś obrona ważności małżeństwa za wszelką cenę.

W innych sprawach można się spotkać z zupełnie przeciwnym zachowaniem obrońcy. I tak można odnaleźć prośbę o oddalenie powództwa⁵⁸. Obok niej w sprawach już mniej oczywistych, znajdujemy stwierdzenia, iż obrońca zdaje się na sprawiedliwość Sądu⁵⁹. W uwagach przedwyrokowych bardzo dokładnie widać wysiłek, jaki obrońca musi włożyć w studiowanie akt, aby wykazać fakty przemawiające za ważnością małżeństwa, a jednocześnie poszukiwać prawdy o małżeństwie. Jeden z obrońców tak konkluduje swoje uwagi: „Zeznania wszystkich świadków z najbliższej rodziny i kolegów są tej samej treści. Pochodzą z jednego źródła. Należy przyjrzeć się zebranemu materiałowi dowodowemu i wydobyć z niego istotę zagadnienia. Wszędzie jest mowa o szantażu. Co przez to chcieli powiedzieć i powód i za nim bezmyślnie świadkowie. Co to jest szantaż? [...] i tak kobieta, która zdobywała za wszelką cenę męża i to tego męża, poniżając się, nagle zostawia go z dzieckiem bez wieści. A przecież to był mąż upragniony, dobry, litościwy, poświęcający się. Gdzie tu leży prawda? Oto jest pytanie. I chyba kan. 1101 § 1 ma tu w pełni zastosowanie”⁶⁰. W innym miejscu ten sam obrońca podaje rzeczywiste powody rozpadu małżeństwa: „Ani jeden ze świadków powołanych przez powoda dla potwierdzenia prawdziwości zarzutów przeciw ważności jego małżeństwa z pozwaną nie zdołał tego uczynić. Rzecz chyba w tym, że strony zakochały się w sobie pierwszą młodzieńczą miłością, która szybko się skończyła, a młodzi małżon-

⁵⁷ Zob. AIEL, Nr 6277, s. 80.

⁵⁸ Por. AIEL, 6236, s. 82; AIEL, Nr 6276, s. 87; AIEL, Nr 6288, s. 103; AIEL, Nr 6326, s. 74; AIEL, Nr 6331, s. 88–89; AIEL, Nr 6348, s. 97–98.

⁵⁹ Por. AIEL, Nr 6250, s. 75: „Mając na uwadze kan. 1103 oraz fakt, że sakramenty są dla dobra ludzi, a nie odwrotnie, nie zgłaszam żadnych zastrzeżeń w tej sprawie i przyłączam się do stanowiska sędziów”; AIEL, Nr 6334, s. 76–77: „Wobec tego, że w aktach sprawy nie znajduję podstaw do kwestionowania wiarygodności zeznań stron i świadków, nie zgłaszam swoich uwag i zdaje się na sprawiedliwość sądu”; AIEL, Nr 6337, s. 79–80: „W sprawie zeznawało 6 świadków. Wszyscy oni potwierdzili skargę powoda. W tej sytuacji nie zgłaszam uwag przeciwko uznaniu małżeństwa ... za nieważne i zdaje się na sprawiedliwość Sądu”; ATAL, Nr 6763, s. 59; ATAL, Nr 6835, s. 101–102; ATAL, Nr 6859, s. 71–72; ATAL, Nr 6984, s. 56.

⁶⁰ Por. AIEL, Nr 6354, s. 81.

kowie nie byli zdolni poradzić sobie po otrzeźwieniu z euforii z szarzyzną codziennego dnia. I stąd ciągle nieporozumienia i wzajemne oskarżania się o niewierność i zdrady. I w końcu mieli siebie dosyć. W sądach cywilnych sytuacja taka jest określana jako »niezgodność charakterów« i wystarczy do orzeczenia rozwodu. Uprzejmie wnoszę o oddalenie sprawy ... *a limine* z powodu braku podstaw prawnych⁶¹.

Defensor vinculi w sprawie Nr 7002 tak kończy swoje uwagi przedwyrokowe: „Przedstawione powyżej uwagi nie pozwalają mi zająć zdecydowanego stanowiska co do braku podstaw w podjęciu przez powódkę sprawy o stwierdzenie nieważności jej małżeństwa”⁶².

Inny obrońca węzła małżeńskiego na koniec swoich uwag stawia pytania, które ma nadzieję, że Sąd rozwiąże: „Analiza akt sprawy nasuwa następujące pytania? Czy rzeczywiście miał miejsce podstęp ze strony pozwanego, skoro tylko powódka i powołani przez nią świadkowie o tym mówią, a w świetle ostatniej cytowanej wypowiedzi rodzi się wątpliwość, dlaczego powódka dostrzegając jakąś dolegliwość pozwanego mimo wszystko decyduje się na małżeństwo z nim? Wyeksponować należy także inne pytania: jak możliwe było odbywanie zasadniczej służby wojskowej przez pozwanego i to w pełnym wymiarze czasowym, mimo tak widocznej i uciążliwej dolegliwości? Na końcu stwierdzić należy także, że strony w momencie zawierania małżeństwa były pełnoletnie i zdawały sobie sprawę, czym jest małżeństwo katolickie? Przekazując Sądowi niniejsze uwagi, proszę o stwierdzenie czy rzeczywiście w tym wypadku miał miejsce podstęp, czyli rozmyślne działanie pozwanego w celu wyłudzenia zgody małżeńskiej na powódce i wydanie orzeczenia w oparciu o kan. 1098”⁶³. Na innym przykładzie również widać trudności z jakimi spotykają się na co dzień w swojej pracy obrońcy. Tenże defensor zauważa argumenty przemawiające zarówno za tezą powoda, jak i przeciw: „Zeznania świadków można podzielić na dwie grupy: potwierdzające tezę powoda oraz nie potwierdzające tezy powoda. Dziwne jednak może się wydawać to, że świadkowie powołani przez powoda potwierdzają jego tezę, natomiast świadkowie powołani przez pozwaną nie przedstawiają argumentów prowadzących do uznania tezy powoda. Czyżby istniała zmowa w tej sprawie? Uprzejmie proszę Prześwietny Trybunał o rozpatrzenie moich uwag”⁶⁴. W tych uwagach widać właśnie ewidentnie brak zajęcia konkretnego stanowiska w sprawie, co może nasuwać pytanie: czy obrońca zrobił wszystko, aby poznać prawdę o małżeństwie?

Konkludując tę fazę procesu, możemy stwierdzić, iż jest ona dla obrońcy węzła zadaniem bardzo ważnym. Podsumowuje ona bowiem wcześniejsze czynności

⁶¹ Por. AIEL, Nr 6397, s. 84–85.

⁶² Por. ATAL, Nr 7002, s. 57.

⁶³ Por. AIEL, Nr 6525, s. 96–98.

⁶⁴ Por. AIEL, Nr 6548, s. 78–80.

obrońcy i stanowi spoiwo łączące je do wydania wyroku. Uwagi opracowane przez obrońcę w sposób rzetelny i dokładny bez wątplenia są ważnym oparciem dla sędziego w wypracowaniu przez niego pewności moralnej co do konkretnego małżeństwa. Pozwalają one także dostrzec słabe punkty argumentacji stron, czy też świadków i biegłego⁶⁵.

4. FAZA PO WYDANIU WYROKU

Z chwilą ogłoszenia wyroku czynności procesowe obrońcy wężła małżeńskiego nie kończą się. Jak zauważa J. Huber, wyrok powinien być przekazany obrońcy wężła małżeńskiego. Pozwoli to zapoznać się obrońcy z uzasadnieniem decyzji podjętej przez sędziów. W konsekwencji może on wnieść skargę o nieważność wyroku albo złożyć apelację od wyroku⁶⁶.

W aktach Trybunału w Łodzi nie znajdujemy żadnych dokumentów świadczących o wniesieniu w omawianym okresie przez obrońcę wężła małżeńskiego skargi o nieważność wyroku.

Na podstawie badań nad pracą obrońcy w Trybunale w Łodzi należy zauważyć, iż na tym szczeblu nie znajduje się już żadnych działań defensora. W sprawach, w których została udowodniona nieważność małżeństwa i przesłanych, zgodnie z kan. 1682 § 1 KPK, do Trybunału II Instancji nie mamy do czynienia z ani jednym przykładem apelacji złożonej przez obrońcę wężła. W przypadku zaś spraw negatywnych, o ile została złożona apelacja do Trybunału II instancji, została ona złożona przez pokrzywdzoną stronę lub strony.

Niniejsze opracowanie ukazuje czynności obrońcy wężła małżeńskiego w świetle KPK z 1983 r., na podstawie akt spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa prowadzonych w Trybunale Archidiecezji Łódzkiej w latach 1984–2005. Jak wynika z przeprowadzonych analiz obrońca wężła jest ustanawiany po to, by przedstawiać wszystko, co w sposób rozumny może być przytoczone przeciw nieważności małżeństwa. Ku temu zmierzają jego czynności procesowe od samego początku, od momentu złożenia przez stronę prośby w Trybunale kościelnym. Jest obecny we wszystkich etapach procesu. Jego aktywność przejawia się szczególnie na etapie dowodzenia sprawy i dyskusji sprawy. W tym swoistym połączeniu poszukiwania prawdy o małżeństwie i obrony ważności tegoż małżeństwa odnajdujemy urząd obrońcy wężła małżeńskiego.

⁶⁵ Por. G. Leszczyński, dz.cyt., s. 59.

⁶⁶ Por. J. Huber, *Il defensore del vincolo*, „Ius Ecclesiae” 14 (2002), s. 128.

THE DEFENDER OF MARITAL KNOT PROCESS ACTIONS
IN THE TRIBUNAL OF DIOCESE OF ŁÓDŹ ON THE BASE OF CASES
OF THE NULLITY OF A MARRIAGE IN YEARS 1984–2005

Summary

The article analyses the role of the defender of marital knot in the cases of declaration of nullity of marriage on the base of cases in the Tribunal of Diocese of Łódź in years 1984–2005. The author shows the notion of the defender and his rights and obligations in the four phase marriage process according to the Catholic Church in the Code of Canon Law from 1983. The defender of marital knot is appointed to introduce everything what in rational way may be quoted against declaration of nullity of marriage. The defender is active during the four phases of the process, especially during the prove phase and during the discussion of the case.

Słowa kluczowe: prawo małżeńskie, stwierdzenie nieważności małżeńskiej

MARTA BĄCAŁA
Łódź

PODMIOT W CZASOPRZESTRZENI NOKTURALNEJ
– DOŚWIADCZENIE MISTYCZNE W WIERSZU
KS. JANUSZA STANISŁAWA PASIERBA
AVILA KLASZTOR WCIELENIA

*Tu widać jasno
że Bóg jest wolny
nie trzeba mu nawet człowieka
by dać nam odczuć fizycznie
czym jest jego straszna
i niepojęta miłość
która przesywa bezbronych
jak ostrze w ręku anioła
i każe żyć potem na równinach suchych
pod niebem głuchym
w ciemnym milczeniu¹*

Badanie poetyki wybranych utworów lirycznych ks. Janusza Stanisława Pasierba, traktujących o naznaczonej cierpieniem duchowej wędrowce człowieka do Logosu – Słowa², wyłania interesujący problem wartości oraz mocy sprawczej słowa w ogóle. Warto więc na początku postawić pytanie: w którym momencie, doznający cierpienia podmiot zyskuje w sposób konkretny pełną świadomość tragiczności własnej sytuacji? Jak zapatrywał się na to zagadnienie poeta Janusz Stanisław Pasierb, wybitny humanista, teolog i historyk sztuki? [...] *Słowo jest niezbędne, żeby ciało mogło się stać sobą, żeby fakt zaistniał rzeczywiście, tj. żeby dotarł do naszej świadomości. Tuż po zgonie matki musiałem zatelefonować, [...] powiedzieć w domu, co się stało. Musiałem to powiedzieć głośno i wyraźnie, musiałem **ogłosić**. I wtedy moja matka umarła naprawdę [...]*³. Zatem dźwiękowa artykulacja tego, co wydawało się niemożliwe do przyjęcia w rozumowym oglą-

¹ J.S. Pasierb, *Ávila klasztor Wcielenia*, w: tenże, *Kategoria przestrzeni*, Pelplin 2007, s. 90.

² J 1, 1.

³ J.S. Pasierb, *Galęzie i liście*, Pelplin 2002, s. 251.

dzie nowo projektowanej rzeczywistości bólu, sytuuje na poziomie świadomości fakt cierpienia, pełniąc zarazem funkcję denotacyjną i symboliczną, rozumianą przez Pasierbą, w *sferze religijnej* jako zapis *najbardziej intensywnego sposobu trwania* słowa⁴. Słowo ma również dla podmiotu wartość epistemologiczną – z chwilą, gdy fakt, niosący ze sobą komunikat cierpienia, zostanie *ogłoszony*, następuje moment rozpoznania, a więc właściwego przeżywania owego cierpienia⁵. Dokonuje się ono jednak tylko w pośredni sposób na płaszczyźnie werbalnej, proces właściwego osvajania się z nowo przyjętą prawdą odbywa się bowiem we wspomnianej czasoprzestrzeni rozpaczliwego krzyku, znamionującego bunt, oraz pokornego milczenia⁶.

Droga milczenia, śladem cierpienia, stwarza przestrzeń milczenia świętego i jest zarazem nieodzownym warunkiem doświadczenia mistycznego, a więc umożliwiającego całkowitą unię z Bogiem⁷. Dla Janusza Stanisława Pasierbą, osoby duchownej, a jednocześnie człowieka słowa, topos drogi przedstawiał wartość szczególną: *Homo viator – człowiek wędrowiec żyje w każdym z nas. Droga jest czymś dla człowieka, bez czego życie jego byłoby wegetacją tylko*⁸. Sytuacja cierpienia, natury fizycznej bądź psychicznej, wyznacza drogę szczególnej próby własnego człowieczeństwa, tworzy sposobność weryfikacji własnego systemu aksjologicznego, wprowadzając osobę ludzką w swoiście pojmowany wymiar czasu.

Dla jednostki, dotkniętej szeroko rozumianym bólem, czas przestaje mieć wartość obiektywną, staje się natomiast immanentny wobec przestrzeni cierpienia, tworząc z nią nierozzerwalną całość. Zatem własna, zsubiektyzowana czasoprzestrzeń bólu sytuuje się poza rzeczywistością zewnętrzną, nawet wówczas, gdy

⁴ J.S. Pasierb, *Od kaznodziejstwa do homilii*, Pelplin 1984, s. 39.

⁵ Problem zyskania samowiedzy w procesie *wewnętrznego przyznania*, którego rezultatem jest uznanie przez własną świadomość doświadczenia za realnie istniejące, został poruszony w pracy J. Tischnera, *Filozofia i dramat*, Kraków 1998, s. 154. Tischner zauważył, co następuje: *Żadne zewnętrzne uznanie samowiedzy przez samowiedzę nie mają mocy konstytuowania jej rdzenia – jej sobości – jeśli nie zostaną uznane za słuszne przez jej własną, wewnętrzną instancję*. Tak więc nawet, gdy poznający podmiot zyskał pewną wiedzę o danym przedmiocie, bezpośrednia racjonalizacja wszelkiego doświadczenia, możliwa jest w wyniku konfrontacji zewnętrznej prawdy z wolą przyjęcia tej prawdy za aksjomat przez świadomość.

⁶ Krzyk biblijnego Hioba, który zostaje ciężko doświadczony przez Boga, nie daje mu ukojenia bólu. Hiob mówi o sobie: *Wnętrze mi kipi, nie milczy, bo spadły na mnie dni kłęski [...] Stałem się bratem szakali [...] Ma skóra nad piec rozpalona, a kości me – nad wiatr piekący*, zob. Hi 30, 27; 29; 30. Następnie Hiob uzmysławia sobie, że jego nierozumne słowa zaciemniają Boski zamiar względem niego, zob. Hi 38, 2. Decyduje się więc przyjąć odmienną, ascetyczną postawę umartwienia i pokuty. W dialogu z Bogiem staje się przede wszystkim oszczędny w słowach, bierze za nie pełną odpowiedzialność – odwołuje w pokorze to, co wcześniej powiedział. Słowo staje się dla niego nie tyle przeszkodą w zrozumieniu celowości własnego cierpienia, ile źródłem wiedzy, że całkowite rozeznanie własnej sytuacji egzystencjalnej jest niemożliwe, zob. Hi 42, 6; Hi 42, 3.

⁷ W. Stinissen OCD, *Noc jest mi światłem*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Kraków 1993, s. 19.

⁸ J.S. Pasierb, *Skrzyżowanie dróg*, Pelplin 1994, s. 240.

człowiek stara się zachować z nią realny kontakt. Powstała rzeczywistość, która niezależnie od ludzkiej woli tworzy się pod wpływem owego bólu, odbiera człowiekowi możliwość pełnego decydowania o sobie. W tej skomplikowanej przestrzeni egzystencjalnej człowiek – zakładamy tu – przeżywający cierpienie świadomie – postawiony zostaje przed mimowolną koniecznością akceptacji niesłychanie trudnej kondycji własnego istnienia, która niejednokrotnie przekracza jego zdolność świadczenia jako podmiotu o własnej godności.

W wyniku doświadczenia mistycznego, któremu towarzyszy wyjątkowo trudna wędrówka przez cierpienie zarówno duchowe, jak i fizyczne, zostaje przezwyciężona fragmentaryczność realnie istniejącego czasu oraz przestrzeni⁹. Jednocześnie podmiot doznający szczególnej obecności Boga, poznaje otaczającą rzeczywistość w pełni, gdyż jego świadomość, trwając w perspektywie transcendentnej, ulega rozszerzeniu. Podmiot, który doświadcza całkowitego zjednoczenia z Logosem, przyjmuje więc optykę widzenia prawdy, diametralnie różną od ogólnie przyjętej. Oczywiście konsekwencją, w sferze poznania, staje się dla mistyka zniwelowanie wszelkich opozycji, zachodzących w obiektywnie istniejącej rzeczywistości¹⁰.

Ksiądz Pasierb dążył do poznania owej szczególnej istoty ludzkiego powołania, pragnął zgłębić tajemnicę Wcielenia Boga oraz unifikacji człowieka z Bogiem, dostępnej tylko wybranym: *pytasz czy zostałeś wezwany/ [...] nie wiem czy jesteś skaleczony przez anioła*¹¹. Pasierb twierdził, że *dzięki tajemnicy Wcielenia ksiądz [...] może dojść do dojrzałości i do zrozumienia sensu swego powołania i ofiary*¹².

Wędrówka do Logosu, drogą zranienia, wprowadza nas w krąg doświadczeń mistycznych XVII-wiecznych mistyków hiszpańskich: św. Jana od Krzyża i św. Teresy od Jezusa – reformatorów zakonu karmelitańskiego, których duchowość wywarła ogromny wpływ na życie i twórczość ks. Pasierba. Wiersz *Ávila Klasztor Wcielenia* stanowi przykład zainteresowania autora *Czarnej skrzynki* duchowością karmelitańską.

Klasztor Wcielenia Ávila był miejscem szczególnym dla św. Teresy od Jezusa: tam złożyła 3 listopada 1537 r. śluby zakonne, tam też ok. 1540 r. miała mistyczną wizję Chrystusa¹³. W kwietniu 1560 r. Teresa otrzymała łaskę przebicia serca: *widziałam anioła stojącego tuż przy mnie [...] Z twarzy jego [...] znać było, że należy do najwyższego rzędu aniołów. [...] Ujrzałam w rękę tego anioła długą włócznię złotą, a grot jej u samego końca był [...] z ognia. Tą włócznią [...] kilka-*

⁹ Mistrz Eckhart, *Sciote quia prope est*, cyt. za: L. Dupre, *Inny wymiar*, Kraków 1991, s. 384.

¹⁰ L. Dupre, dz.cyt., s. 364.

¹¹ J.S. Pasierb, *powołanie, Kategoria przestrzeni*, w: *Wiersze wybrane*, Warszawa 1988, s. 10.

¹² J.S. Pasierb, *Galęzie i liście...*, s. 55.

¹³ Zob. J. Machniak, *Fenomeny mistyczne w życiu św. Teresy*, w: *Św. Teresa od Jezusa mistrzynią życia duchowego*, red. J.W. Gogola OCD, Kraków 2002, s. 84. Zob. także: T. Machejek, *Wstęp*, w: *Św. Teresa od Jezusa, Dziela*, przeł. H. Kossowski, Kraków 1997, s. 33.

ma nawrotami serce mi przebijał, zagłębiając się aż do wnętrzości¹⁴. W momencie, gdy żelazo przeszywa duszę / i zbliża się do serca¹⁵, człowiek, obdarowany łaską takiego doświadczenia, zostaje całkowicie przemieniony – staje się egzystencjalną częścią życia Trójosobowego Boga, a więc ma w nim udział.

W pierwszym wersie wiersza Pasierba, *tu widać jasno*, podmiot mówiący usytuowany jest na najwyższym etapie duchowej wędrówki. Zaimek wskazujący *tu* nie tylko konkretyzuje miejsce, w którym znajduje się podmiot. Leksem ten sygnalizuje również ostateczny kres dążeń podmiotu, dla którego w jednym momencie rzeczywistość jawi się w zupełnie nowym wymiarze. Mowa tu o poznaniu pełnym, takim, które św. Paweł nazywał w *I Liście do Koryntian* poznaniem *twarzą w twarz*, cechującym się odrzuceniem wszelkiej iluzoryczności, która sprawia, że człowiek poznaje rzeczywistość w sposób fragmentaryczny¹⁶. W tym sensie poeta, poprzez kondensację słowa, wprowadza odbiorcę w przestrzeń, w której właśnie zakończył się pewien proces duchowy, poprzedzony czasem *ciemnego milczenia*. Analogiczny opis znajdziemy *Księdze życia* św. Teresy. Mistyczka, z perspektywy czasowej, opisuje doświadczenie zranienia przez anioła, które jest w rzeczywistości *zranieniem miłości Bożej*¹⁷: *Widzi jasno, że [...] źródłem jej [strzały wysłanej przez Boga] jest miłość nieskończona*¹⁸. Warto zwrócić uwagę, że w obu tekstach jest mowa o *widzeniu*, a nie *wiedzy*. Poznanie nie ma tu charakteru racjonalnego, ani też sensualnego. Warunkiem wiania łaski Bożej miłości, wieńczącej proces mistycznego doświadczenia, jest miłość do Boga poznającego podmiotu. Mistyczna wędrówka jest więc tu rozpatrywana w kategoriach jedynie takiego poznania, które jest poszukiwaniem Boga tkwiącego immanentnie w człowieku. Zatem, jak podkreśla Marek Chmielewski, poznanie to różni się od doświadczenia metafizycznego, którego celem jest odkrycie intelektualnej prawdy¹⁹. Drogę do unii z Bogiem wyznacza szlak cierpienia oraz prawo miłości, które znajduje swój wyraz w języku mistyków. Wspomniany fragment *Księgi życia* św. Teresy: *Widzi jasno, że [...] źródłem jej [...] jest miłość nieskończona*, to typowy przykład sposobu mistycznej wypowiedzi, w którym podmiotem mówiącym jest dusza. Powyższy tok wypowiedzi jest zatem znamieny dla pism św. Jana od Krzyża. Jednakże w wierszu Pasierba leksem *widać* celowo nie występuje w funkcji predykatywnej. Forma bezokolicznika *widać*, określonego za pomocą obrazotwórczego epitetu *jasno*, już na poziomie lingwistycznym impliku-

¹⁴ Św. Teresa od Jezusa, *Księga życia*, w: *Dziela...*, t. 1, s. 384–385.

¹⁵ J.S. Pasierb, *viscera per vulnera. Wiersze religijne*, w: *Wiersze wybrane*, oprac. J. Sochoń, Warszawa 1988, s. 142.

¹⁶ 1 Kor 13, 12.

¹⁷ Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości...*, I, 13, s. 725.

¹⁸ Św. Teresa od Jezusa, dz.cyt., s. 384; Analogiczny fragment znajdujemy u św. Jana od Krzyża. Zob. św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości...*, II, 9, s. 743.

¹⁹ M. Chmielewski, *Chrystus w doświadczeniu duchowym Teresy od Jezusa*, w: *Św. Teresa od Jezusa mistrzynią życia duchowego*, red. J. Gogola OCD, Kraków 2002, s. 38.

je stwierdzenie faktycznego stanu, w którym właśnie znalazł się doświadczający podmiot. Kategoria bezokolicznika pełni tutaj więc szczególną funkcję: wprowadza bowiem nieruchomość oraz pozaczasowość²⁰. W procesie przewycięzania jednostkowości, doznający podmiot przekracza bariery osobowe, ale także granice wyznaczone przez czas, ponieważ jego wszelka aktywność psychofizyczna ulega zawieszeniu. Zatem indywidualizacja zostaje zastąpiona przez wieczność, stopniowo zniesione są relacje ja – świat, ja – ty²¹. Podmiot wyodrębnia z siebie dawne „ja” w celu uzyskania całkowicie czystego stanu ducha²². Na najwyższym etapie duchowego rozwoju podmiot ma bowiem inny status ontologiczny, zniesiona jest więc jego dawna osobowość. Dotychczasowa tożsamość mistyka, z chwilą gdy zostaje zraniony przez anioła, przestaje istnieć, staje się bowiem nowym bytem, w którym panuje jedynie miłość Boga.

Święty Jan od Krzyża tak pisze o tej przemianie: *Dusza ma Tobą zajęta jedynie / Całe moje jestestwo Twa służba pochłania!*²³. W świetle nauki hiszpańskiego mistyka doświadczenie mistyczne stanowi całkowite ukierunkowanie predyspozycji sensualnych, jak i władz umysłowych podmiotu doznającego, a więc rozumu, woli, pamięci²⁴. Opanowanie przez podmiot sfery zewnętrznej, a więc zmysłowej, jak również uwolnienie się od wszelkiego przywiązania do sfery wewnętrznej, duchowej, św. Jan od Krzyża wyraża w *Pieśni duchowej*, w stwierdzeniu: *nie strzegę już stada*²⁵. Ten wers można więc uznać za analogiczny w stosunku do pierwszego wersu wiersza Pasierba: *tu widać jasno*, który w połączeniu z wersem *że Bóg jest wolny* jest przykładem poetyki proklamacyjnej i doksalnej. Doznający podmiot, na skutek łaski Boga, a nie wyłącznie za sprawą samodzielnej pracy nad własnym wnętrzem osobowym, ma możliwość doświadczania Bożej miłości u kresu duchowej wędrówki, a więc widzenia w sposób jasny, pełny.

O tym, że doświadczenie mistyczne wypływa z woli Boga, a nie jest wynikiem jedynie świadomej decyzji człowieka, traktuje wiersz Pasierba: *powołanie*.

²⁰ A. Wilkoń, *Funkcje kategorii gramatycznych w tekstach literackich, cz. 1, Kategoria osoby*, „Język artystyczny”, red. A. Wilkoń, t. 4, Katowice 1980, s. 26.

²¹ Tamże, s. 27.

²² Warto tu przywołać za H. Buczyńską-Garewicz pojęcie samonegacji woli z zakresu metafizyki woli, które znamienne jest dla procesu przewycięzania własnej jednostkowości. Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, Kraków 2003, s. 186 – 187. Negacja woli w doświadczeniu mistycznym odbywa się jednak na zasadzie miłości Boga, która sprawia, że woła duszy jednoczy się z bożą wolą. (Zob. św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, II, 4, 2, w: dz.cyt., s. 455.) Samonegacja nie może tu być rozumiana jako wyraz panteistycznego dążenia podmiotu do stania się uniwersalnością, ponieważ cel drogi – zjednoczenie z Bogiem – sankcjonuje Prawo miłości. Owo prawo z założenia nie destrukuje podmiotowości człowieka, ale go wywyższa.

²³ Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa...*, s. 529.

²⁴ Leksem *jestestwo* u św. Jana od Krzyża ma zawężony zakres semantyczny, odnoszący się wyłącznie do władz zmysłowych, a nie jak powszechnie się przyjmuje do natury człowieka.

²⁵ Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa...*, s. 529.

pytasz czy zostałeś wezwany

*jesteś prosty i jasny
tu ciemność w południe [...]*

*nie wiem czy zostałeś wybrany
nie widzę rany*

W cytowanym utworze Pasierba zdumiewa niesłychana oszczędność poetyckiego słowa. *Poczucie miary i wagi ma dziś znaczenie dosłowne / piszmy na miarę tego co dźwigamy*²⁶. Owo stwierdzenie, obecne w wierszu Pasierba *do młodego poety*, można uznać za istotne założenie poezji autora *Czarnej skrzynki*. Ten poetycki manifest stanowi ciekawe rozwinięcie horacjańskiej zasady *aurea mediocritas*, w oryginale postulującej stoicką postawą życiową²⁷. Dyrektywa złotego środka traktowana jest jednak przez autora *Kategorii przestrzeni* jako swoista norma poetycka, wynikająca ze świadomego użycia słowa, zharmonizowanego z doświadczeniem metafizycznym samego poety²⁸. Dla Pasierba *poezja dzisiaj [...]/musi słowa sądzić [...]/zdzierać odzienie*²⁹, a więc poeta wyraźnie postuluje konieczność docierania do głębi słowa, pozbawionego formy nadanej, mającej jedynie na celu wywołanie przeżycia estetycznego.

Trafność poetyckiej wypowiedzi o pragnieniu pograżenia się w mistycznym doznaniu, pozbawionej więc z samego założenia wyszukanych środków artystycznego wyrazu, odnajdujemy we wspomnianym wierszu pt.: *powołanie*. Lapidarność formy widoczna jest już na płaszczyźnie epitetów: *prosty i jasny*, mających na celu, w swej funkcji prymarnej, zindywidualizowanie bohatera lirycznego utworu³⁰. Epitety te, w warstwie literalnej stanowiące dla odbiorcy element nie-

²⁶ J.S. Pasierb, *do młodego poety*, w: *Puste łąki*, Pelpin 2001, s. 78.

²⁷ Horacy, *Pieśń 2*, 10, 5–8, w: *tenże, Pieśni*, przeł. S. Gołębiowski, Warszawa 1973, s. 181.

²⁸ Pojęcie stoicyzmu chrześcijańskiego, autorstwa A. Sulikowskiego (zob. A. Sulikowski, *Świat poetycki księdza Jana Twardowskiego*, Lublin 1995, s. 182.), który zastosował ów termin, w odniesieniu do „etyki ograniczenia”, za J. Trznadłem (zob. J. Trznadel, „*Dźwigasz mnie – ktoś ty?*” *O poezji Jana Twardowskiego*, w: *Polska liryka religijna*, pod red. S. Sawickiego, Lublin 1983, s. 528.), można rozszerzyć na obszar poetyki ks. J.S. Pasierba. Warto by więc wprowadzić analogiczne terminy, np. stoicyzm poetycki, poetyka ograniczenia rozumiana jako zamierzona rezygnacja z pustej ornamentyki formalnej na rzecz świadomego operowania poetyckim słowem. W tekstach lirycznych o tematyce mistycznej, autora *Czarnej skrzynki*, postawa harmonii wewnętrznej oraz ufności podmiotu w celowość doświadczenia próby wiary, stanowiącego nieodłączny element doświadczenia mistycznego, znajduje wyraz także w konsekwentnym dążeniu do krystalizacji językowej. Strategia skrótowości na poziomie lingwistycznym, a więc językowego oczyszczenia, jest tu równocześnie odzwierciedleniem oczyszczenia sensualnego i duchowego, niezbędnego w doznaniu doświadczenia mistycznego.

²⁹ J.S. Pasierb, *poezja dzisiaj*, w: *Kategoria przestrzeni...*, s. 7.

³⁰ A. Olędzka-Frybesowa, recenzując powyższy wiersz Pasierba, wskazywała na obraz dramatycznego rozdarcia wewnętrznego człowieka, obecny w utworze. Zob. A. Olędzka-Frybesowa, *Przeźrzeć sztuki i przestrzeni w człowieka*, „*Więź*” 1998, nr 9, s. 111. Według Frybesowej człowiek ten

słuchanie komunikatywnego predykatu, pełnią jednocześnie na płaszczyźnie metaforycznej identyczną rolę, jak w wierszu *Ávila klasztor Wcielenia* zaimkujący *tu*. W obu utworach powyższe leksemy konstatują konkretny fakt: obrazują stopień rozwoju duchowego podmiotu lirycznego (*Ávila klasztor Wcielenia*), czy też bohatera lirycznego (*powołanie*). Epitety *prosty* i *jasny* antycypują mianowicie czasoprzestrzeń *nocy ciemnej*, którą św. Jan od Krzyża uznawał za niezbędny warunek wędrówki duchowej mistyka. Czas nokturalny w doświadczeniu mistycznym ukierunkowuje ostatecznie doznający podmiot ku ontologicznej transformacji, wyzwoliwszy go uprzednio od wszelkich skłonności habitualnych, zaciemniających dążenie ku Prawdzie³¹. Warto tu również podkreślić, że Pasierb akcentował epistemologiczny aspekt nocy, rozszerzając zakres semantyczny owego leksemu na doświadczenie cierpienia w ogóle:

*każdy nowy dzień
zaczyna się
głęboką nocą*³²

Dzień rozumiany jest tu jako symbol iluzoryczności rzeczywistości, która nie może być w pełni odkryta aż do momentu nastania nocy³³, oznaczającej zawieszenie pozoru³⁴. Zatem wszelkie poznanie o charakterze metafizycznym, w którym jednostka dąży do rozpoznania prawdy, jest drogą wymagającą trudu, anga-

przeżywa tragizm własnej kondycji egzystencjalnej, w której doświadcza w równorzędny sposób, z jednej strony pragnienia bycia *prostym* i *jasnym*, z drugiej zaś bycia *ciemnością* w *południe*. Uważam jednak, że leksem *tu*, uwytatniający treść poprzez swój ascetyzm formalny, stwarza przed bohaterem lirycznym zupełnie inną perspektywę duchowej drogi, będącej doświadczeniem nocy. W powyższej sytuacji doznający podmiot nie może być nocą, może jedynie noc, rozumianą jako próbę wiary, przeżywać. Tragizm tego jednostkowego doświadczenia, może być rozpatrywany jako trudność w podjęciu nowego, duchowego wyzwania, przekraczającego możliwości samego podmiotu, którego faktyczna wiara ma być sprawdzana w cierpieniu. Dramatyzm sytuacji wyłania się w kulminacyjnym, a zarazem lapidarnym pytaniu retorycznym podmiotu mówiącego: *nie wiem czy zostałeś wybrany*, wprowadzającym do sytuacji atmosferę wątpliwości. Do doświadczenia mistycznego, a więc unii z Bogiem, predysponowani są bowiem nieliczni. Ostatni etap, zwany przez św. Jana od Krzyża „zaślubinami duchowymi” (zob. św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa* 22, 3, w: tenże, *Dziela...*, s. 631.), kształtuje się w człowieku wyłącznie z woli Boga. Stąd w wierszu *Ávila klasztor Wcielenia* podmiot liryczny, dostąpiwszy mistycznego zjednoczenia z Logosem, rozpoznaje wolność Boga jako nadrzędny przymiot Jego istoty, ale i nieodzowny element, warunkujący możliwość odkrycia Boga we własnym wnętrzu.

³¹ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, Kraków 2003, s. 178–179.

³² J.S. Pasierb, *każdy dzień*, *Wiersze religijne*, w: *Wiersze wybrane...*, s. 146.

³³ Nocy przypisywana jest symbolika potencjalności – zapowiada i przygotowuje dzień, ale także znaczenie rozpadu, destrukcji. Tradycja ta związana jest z wierzeniami starożytnych Greków, którzy uważali, że noc jest córką Chaosu. Zob. *Słownik symboli*, red. J.E. Cirolot, przeł. J. Kania, Kraków 2000, s. 272; Zob. także W. Kopaliniński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1987, s. 758.

³⁴ H. Buczyńska-Garewicz, dz.cyt., s. 184.

zującego wszelkie dostępne władze umysłowe i percepcyjne człowieka: *gdyby nie ciemność wokół / kogo byś widział*³⁵.

Można więc stwierdzić, że pole semantyczne epitetu *głęboka*, odnoszącego się do leksemu *noc*, jest analogiczną amplifikacją jak epitet *ciemna* [noc], ukuty przez św. Jana od Krzyża. Pasierb bowiem w podobny sposób, jak autor *Drogi na górę Karmel*, intensyfikuje wartość czasu nokturalnego. Znamienny jest tu również fakt, że treść tematu *noc* nie zostaje uwydatniona poprzez zwielokrotnienie określeń. Pasierb, za pomocą zaledwie jednego epitetu *głęboka* wskazuje na pojemność znaczeniową owego leksemu, który w wierszu pt. *każdy dzień* może aktualizować zarówno długotrwałość samego procesu duchowego rozwoju doświadczającego podmiotu, jak również wskazywać na konieczność ponoszenia nieustannych wyrzeczeń na drodze prowadzącej do poznania Boga, lub też istoty zjawisk rzeczywistości zewnętrznej, jak to następuje w doświadczeniu metafizycznym.

Wartość nocy jawi się w utworze *Ávila Klasztor Wcielenia* jako czas pewnej tajemnicy, trudnej do rozwikłania zagadki Bożej miłości, w którą wpisane zostaje cierpienie.

*Tu widać jasno
że Bóg jest wolny
nie trzeba mu nawet człowieka
by dać nam odczuć fizycznie
czym jest jego straszna
i niepojęta miłość*

Zatem doświadczenie mistyczne odsłania logikę miłości Boga, którą rządzi prawo wolności³⁶. Jednakże doznający podmiot odkrywa obecność Boga nie w konkretnych, empirycznie poznawalnych znakach – ten rodzaj transcendentnego rozpoznania jest właściwy tradycyjnemu doświadczeniu religijnemu³⁷. Istota doświadczenia mistycznego zawiera się natomiast w wersji *nie potrzeba mu nawet człowieka/by dać nam odczuć fizycznie/czym jest jego [...] miłość*. Mistyk zyskuje świadomość doświadczanej obecności Boga jako danej, a więc drogą oczyszczającego cierpienia, w zsubiektyzowanej czasoprzestrzeni odkrywa ostatecznie Boga. W czternastowiecznej *Theologia germanica* odnajdujemy następujący komentarz: *jeśli moje oko ma cokolwiek zobaczyć, musi być oczyszczone lub stać się oczyszczonym ze wszelkich innych rzeczy. Jeśli ma wejść ciepło i światło, zimno i*

³⁵ J.S. Pasierb, *gdyby*, w: *Wiersze religijne...*, s. 144.

³⁶ Zob. J.W. Gogola OCD, *Teologia mistyczna św. Teresy od Jezusa*, w: św. Teresa od Jezusa, red. J.W. Gogola OCD, dz.cyt., s. 67–68. Gogola, w myśl nauki św. Jana od Krzyża pojmuję wolność Boga jako: możliwość Boskiej interwencji w życie duchowe człowieka. Naturalnie świadomość tej interwencji odbywa się pozapojęciowo.

³⁷ K.W. Kraj, *Szkic inspirowany świadectwem św. Teresy od Jezusa o swoim z Nim spotkaniu*, „Zeszyty Karmelitańskie”, 2000, nr 1, s. 39.

*ciemność muszę odejść*³⁸. Doświadczenie przez mistyka wspomnianej transformacji ontologicznej musi się więc odbywać na drodze oczyszczającej nocy ciemnej, w której zostanie przewyciężona zarówno własna jednostkowość, jak i czas obiektywny³⁹.

W literalnym odbiorze może zdumiewać sposób zobrazowania miłości Boga w wierszu Pasierba *Ávila klasztor Wcielenia* za pomocą epitetów wartościujących: *straszna* i *niepojęta*, które odwołują się zarówno do sfery emocjonalnej, jak i racjonalnej. Na obu tych płaszczyznach miłość Boga jest trudna do zaakceptowania przez człowieka na wstępnym etapie duchowej wędrówki i właśnie taką początkową optykę widzenia przyjmuje podmiot liryczny na przestrzeni tych dwu epitetów. Miłość Boga jest dla duszy niepojęta, ponieważ ma ona świadomość utraty wszystkiego. Pierwsza sytuacja przeżycia mistycznego jawi się jako groźna, tragiczna.

Egzystencja duchowa w wymiarze wertrykalnym, pełna pokory i ufności w Boże miłosierdzie, a więc przyjęcie postawy bycia *prostym* i *jasnym*, znamiennej dla bohatera lirycznego wiersza Pasierba *powołanie*, może zostać poddane próbie wiary: *tu ciemność w południe*. Paradoks ten łączy w sobie wykluczające się sfery światła i ciemności, niosące ze sobą sens miłości i cierpienia. W wierszu Pasierba *viscera per vulnera*, w wersji *gdy żelazo przeszywa duszę / i zbliża się do serca*⁴⁰, strzała miłości Boga, wysłana w doświadczeniu mistycznym św. Teresy przez anioła, zobrazowana została za pomocą synekdochy *żelazo*. Poeta celowo posłużył się synekdochą *pars pro toto*, a więc tropem ekonomizacji językowej, uwydatniającym detal. Pasierb dążył bowiem do skoncentrowania uwagi odbiorcy na tym jedynym elemencie, który ewokuje konieczność przeżywania bólu fizycznego, towarzyszącego w nieodłączny sposób doświadczeniu mistycznemu⁴¹. Jednocześnie perspektywa widzenia miłosierdzia Boga, który *objawia / nieubłagane oblicze*, przez podmiot liryczny w wierszu Pasierba, jest bliska człowiekowi, który nie podjął wędrówki w czasoprzestrzeni *nocy ciemnej*⁴². W tym właśnie sensie Boża miłość jest *straszna* i *niepojęta* (*Ávila klasztor Wcielenia*). Sytuacja doświadczenia mistycznego sprawia, że obie wartości: miłości i cierpienia, są na

³⁸ *Theologia germanica*, tłum. ang., New York 1949, s. 114, cyt. za: L. Dupre, dz.cyt., 393–394.

³⁹ H. Buczyńska-Garewicz, dz.cyt., s. 186.

⁴⁰ J.S. Pasierb, *viscera per vulnera*, w: *Czarna skrzyńka*, Warszawa 1985, s. 31.

⁴¹ Św. Jan od Krzyża także posługiwał się synekdochą, nazywając strzałę miłości Boga *grotem miłosnym*. Zob. św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa* 8, w: *Dziela...*, s. 526.

⁴² Epitet *nieubłagane oblicze* może przywoływać na myśl obraz Boga ukazanego w Starym Testamencie. Nie jest to bynajmniej wizja Boga wyłącznie karzącego, jak zwykle się uważać. W Księdze Psalmów odnajdujemy obraz Boga, który jest nieubłagany tylko wobec tych, którzy łamią Prawo. Boży gniew nie świadczy zatem o okrucieństwie Stwórcy, ale jest wyrazem Jego sprawiedliwości, wpisanej w Boże miłosierdzie. Zob. np. Ps 11, 6–7; Ps 89, 33; Ps 103, 8–9; Ps 145, 8. W Księdze proroka Ozeasza odnajdujemy fragment, w którym Bóg wprost mówi, że gniew zsyłający *zatrącenie* jest jedynie właściwy człowiekowi. Ostatecznie nad ludzkim grzechem *zwycięży Boża miłość*, zob. Oz 11, 9.

drodze *nocy ciemnej* znaczeniowo równorzędne, mimo pozornej sprzeczności wzajemnie się dopełniają⁴³. Święty Jan od Krzyża mówi o miłości Boga, jako o *ogniu miłości, który mając nieskończoną siłę, może strawić nad wszelkie pojęcie i przeobrazić siebie duszę, którą ogarnie*⁴⁴. Ekwiwalentyzacja⁴⁵ epitetów *straszna* i *niepojęta* uwydatniona spójnikiem „i”, występującym tu w funkcji łącznej⁴⁶. Treści powiązanych ze sobą członów wypowiedzi współlistnieją w czasoprzestrzeni początkowego etapu drogi *nocy ciemnej*. Spójnik „i” pełni więc tutaj analogiczną rolę jak we frazie *jesteś prosty i jasny*, w wierszu *powołanie*, gdzie za pomocą orzecznika określany zostaje podmiot pragnący doznania doświadczenia mistycznego, w wierszu zaś *Ávila klasztor Wcielenia* mamy podmiot w tej samej, wstępnej fazie duchowej wędrówki określający miłość Boga. Spójnik „i” wnosi pewną stałość semantyczną, która ustanawia podmiot na konkretnym poziomie duchowego rozwoju, jest zatem wyznacznikiem formalnym kondensacji lirycznej wypowiedzi.

Inne znaczenie niesie ze sobą spójnik „i” we frazie *i każe nam żyć potem na równinach suchych*, gdzie stanowi wskaźnik zespolenia tekstu⁴⁷. Metafory *równiny suche, niebo głuche / ciemne milczenie* stanowią konsekwencję zranienia przez Anioła, które jest faktycznym zranieniem miłości Bożej. Sam leksem *równina* jest tutaj równocześnie znakiem trwania w nowej, Bożej perspektywie i metonimią w pełni dojrzałej duchowości. Do kształtowania duchowego wnętrza Pasierb, podobnie jak Starym Testamencie prorok Izajasz, a w Nowym Jan Chrzciciel⁴⁸, zachęcał nie tylko ludzi, których pragnieniem jest doświadczenie mistyczne: *Jeśli świat, jeśli nasze życie, wydaje się pustynią nie zapominajmy, że właśnie na pustkowiu mamy budować drogę Panu. Niech się wyrównają wzgórza naszej wyniosłości i pychy, niech się podniosą doliny naszych załamań i zniechęceń, niech strome zbocza naszej szorstkości [...] staną się gładką równiną*⁴⁹.

⁴³ Zasada jedności elementów dysharmonijnych, charakterystyczna dla poezji baroku, właściwa jest poetyce Pasierba.

⁴⁴ Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, II, 2, w: *Dzieła...*, 740. Pasierb akcentuje także unię z Bogiem przez oczyszczający ogień: *przez ogień: z Bogiem mnie nie połączy / obłok chłodny czy powietrze / tylko ogień*. Zob. J.S. Pasierb, *przez ogień, Kategoria przestrzeni*, w: *Wiersze wybrane...*, s. 11.

⁴⁵ A. Okopień-Sławińska, *Jak opisać znaczenie słowa?*, w: *Semantyka wypowiedzi poetyckiej (preliminaria)*, Wrocław 1985, s. 163.

⁴⁶ J. Wajszczuk, *Spójnik jako zobowiązanie*, w: *Teoria tekstu*, red. T. Dobrzyńska, Wrocław 1986, s. 118.

⁴⁷ Należy tu wykluczyć inne znaczenie leksemu „i”, proponowane w klasyfikacji J. Wajszczuk (zob. J. Wajszczuk, *Spójnik jako zobowiązanie...*, s. 124.) jako oznaczenie relacji czasowej, w której ów spójnik wymieniałby się na „następnie”, „potem”. Wówczas byłby to element tautologiczny w stosunku do leksemu *potem*, znajdującym się w obrębie tego samego wersu *i każe żyć potem na równinach suchych*.

⁴⁸ Iz 40, 3–4; Łk 3, 3–6.

⁴⁹ J.S. Pasierb, *Skrzyżowanie dróg*, Pelplin 2002, s. 241.

Wskazany postulat, „ja” liryczne w wierszu *Ávila klasztor Wcielenia* już zrealizowało. Jednakże równiny, na których przebywa, nie są gładkie, ale *suche*, co łączy się tu z pojęciem *oschłości*, tak jak, posługując się metaforą św. Jana od Krzyża, *oschłe i uciśnione są władze* [duszy, M.B.], *niezdolne do żadnego ćwiczenia duchowego*⁵⁰. Zatem oschłość reprezentowana jest w wierszu Pasierba przez epitet *suche*, natomiast „ucisk” wyrażony jest w orzeczeniu *każe*, które odwołuje się tu do pojęcia woli. Miłość Boga, uobecniona w akcie zranienia, powoduje, że na tym etapie wola stopniowo jednoczy się z wolą Bożą. W leksemie tym uwydatniony został jednak dramat cierpienia, wywołany koniecznością istnienia w rzeczywistości ziemskiej, podczas gdy podmiot pragnie rozkoszować się wyłącznie Bożą miłością.

Doświadczenie doznającego podmiotu wprowadza nas więc w obszar *Nocy ciemnej ducha*, konkretnie *Nocy biernej ducha*, którą przeżył i opisał św. Jan od Krzyża. Owa czasoprzestrzeń zostaje otwarta poprzez wspomniany predykat *każe*, zakładający nieuniknioną bierność podmiotu. Rezultatem tego trwania, a zarazem najwyższym szczęściem, będzie widzenie jasno, oczami Boga. Ów najwyższy etap doświadczenia mistycznego został zobrazowany we frazie inicjującej utwór Pasierba: *Tu widać jasno*. W antycypowanej tu rzeczywistości *Nocy ciemnej ducha* leksem *każe*, aktualizujący statyczność podmiotu, pełni tu równocześnie funkcję modalizującą formę następującego po nim czasownika *żyć* do formy bezokolicznika. Warto więc zauważyć, że w wierszu Pasierba, już na poziomie językowym, leksem *każe* stanowi istotny wyznacznik, narzucający znaczenie bezruchu, zawieszenie *na równinach suchych*. Owa statyczność jest więc niejako koniecznością podmiotu, którego duch musi zostać całkowicie oczyszczony ze wszelkich odczuć naturalnych, aktualnych, jak i habitualnych⁵¹, ponieważ tylko wtedy dusza może zaznać pociechy duchowej. Należy tu jednocześnie podkreślić, że predykat *każe* rozpatruje się, w omawianym kontekście, nie jako przejaw surowości Boga, ale przeciwnie jako dowód łaski, której ekonomia zawiera się w stopniowym odbieraniu człowiekowi działania ludzkiego, aby zastąpić je wyższym⁵².

Epitet *suchy*, analogicznie do *oschłości*, może również oznaczać całkowity brak przywiązania dyspozycji wewnętrznych do wszelkich upodobań, które wyznaczane są przez rozum, pamięć i wolę. W dziele św. Jana od Krzyża, w *Drodze na górę Karmel*, odpowiadają im kolejno cnoty teologiczne: wiara, nadzieja i miłość⁵³. Zawieszenie działania władz somatycznych miało natomiast miejsce w etapie *Nocy ciemnej zmysłów*. Leksem *suchy* nie dowodzi jednak faktycznej nieobecności Boga, mimo że dusza w czasoprzestrzeni *Nocy ciemnej ducha* może

⁵⁰ Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, II, 16, 7, w: dz.cyt., s. 492.

⁵¹ Tamże II, 9, 1, s. 469.

⁵² O. Norbert Cumminis OCD, *Wprowadzenie do nauki św. Jana od Krzyża*, przeł. T. Kieniewicz OCD, Kraków 1992, s. 84.

⁵³ Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, II, 6, 1, w: dz.cyt., s. 200–201.

odczuwać osamotnienie⁵⁴. Zagubienie i poczucie nieobecności Boga wyrażone jest w wierszu Pasierba we frazie *niebo głuche*, które jest synekdochą milczenia osobowego Boga. Jednocześnie epitet *głuchy* antropomorfizuje, abstrakcyjnie tu rozumiany, leksem *niebo*. Cała fraza *niebo głuche*, będąca świadectwem intelektualnego rygoru Pasierba, odwołuje się także do wyrażenia „głucha noc”, które w tradycyjnym ujęciu oznacza „głęboką noc”⁵⁵. Frazeologizm ten jest więc w składni głębokiej, formalnym nawiązaniem do leksemu „noc”, mimo że nie został on przez poetę zwerbalizowany. Finalny wers *ciemne milczenie* stanowi amplifikację strukturalnego składnika *niebo* poprzedzającej frazy i wraz z epitetem *ciemne* tworzy złożony związek syntagmatyczny, odnoszący się na poziomie formalnym do *nocy ciemnej*.

Metafora *równiny* może być interpretowana jako metonimia rozległej płaszczyzny, a więc ogólnie pojmowanego leksemu „ziemia”. *Równiny* są więc znakiem przestrzeni chthonicznej, w której musi zanurzyć się i trwać podmiot, do momentu całkowitego uwolnienia ducha, aby dostąpić Wcielenia. Jednocześnie, jak podkreśla Ryszard Przybylski, w owym procesie przestrzeń ta ulega sakralizacji⁵⁶. Metafora *równiny*, rozumiana z kolei jako szczególny rodzaj obszaru o płaskiej powierzchni, a więc przenośnia odnosząca się do ziemi, ale o konkretnym, a nie generalizującym znaczeniu, może być pojmowana jako *pars pro toto* aktualnego etapu, na którym znalazł się podmiot. Zatem figura ta wyłania rzeczywistość *Nocy ciemnej ducha*, w jakiej znalazł się podmiot, jednak poprzez epitet *suche* skupia szczególną uwagę odbiorcy na rzeczach materialnych, które wiążą jeszcze podmiot z ziemią na tym etapie i są źródłem jego cierpienia. Zakres semantyczny leksemu *równiny* został więc zawężony poprzez epitet *suche*, który akcentuje jednocześnie trud doświadczenia ziemi.

Życ na równinach suchych konotuje pojęcie pustyni duchowej. Święta Teresa, opisując doświadczenie mistyczne, w *Księdze życia* mówi o rodzaju zniechęcenia do wszelkich rzeczy ziemi, które są przyczyną wewnętrznego cierpienia⁵⁷. Mistyczka, by oddać własny stan ducha, porównuje, za psalmistą, własną duszę do *ptaka samotnego na dachu*⁵⁸. Leksem *dach* można uznać za metonimiczny do leksemu *równiny*, w wierszu Pasierba, gdyż w sensie metaforycznym mówi on jednocześnie o wyżynach duchowości, *szczyście własnej istności*⁵⁹ i poczuciu samotności, pustyni, aktualizowanej w utworze *Ávila klasztor Wcielenia* przez epitet *suchy*.

Warto więc zwrócić tu uwagę na jeszcze inne znaczenie leksemu *suchy*, odwołując się zarazem do rozbudowanego porównania, którym św. Jan od Krzyża w

⁵⁴ Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, II, 16, 7, w: tenże, dz.cyt., s. 492.

⁵⁵ *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, red. S. Skorupka, Warszawa 1974, s. 247.

⁵⁶ R. Przybylski, *Poezja wiary tragicznej*, w: J.S. Pasierb, *Wiersze wybrane...*, s. 379.

⁵⁷ Św. Teresa od Jezusa, *Księga życia*, 20, 8–10, w: dz.cyt., s. 277–279.

⁵⁸ Ps 102, 8.

⁵⁹ Św. Teresa, dz.cyt., s. 279.

dziele *Noc ciemna* obrazuje duchowe oczyszczenie. Mistyk mówi o nim, posługując się parabolą drzewa, które pod wpływem oczyszczającego ognia ulega osuszeniu, staje się ciemne, następnie zaczyna samo ogrzewać i świecić, uwolnione od tego, co było przedtem⁶⁰. W omawianym wierszu *Ávila klasztor Wcielenia*, Pasierb bardzo precyzyjnie, zachowując konsekwencję czasową, wyraża obraz mistycznego doświadczenia, w którym, jak można stwierdzić, na podstawie pism mistyków karmelitańskich, strzała Anioła jest *ognista*⁶¹. Jednakże autor *Doświadczenia ziemi* przemilcza metaforę „ognia”, zamiast niej stosuje złożoną synekdochę *równiny suche*, która, poza funkcjami wspomnianymi we wcześniejszej części pracy, dodatkowo wyłania, w epitecie *suche*, skutek działania Bożej miłości, symbolizowanej jako ogień. Pasierb zastosował tu więc figurę przemilczenia, nie zwerbalizował bezpośrednio przyczyny, dla której *równiny* są *suche*. Poeta jedynie w sposób pośredni odwołał się do symboliki ognia, obecnej u św. Jana od Krzyża. Pełna fraza *żyć/na równinach suchych* tworzy zatem skomplikowaną całość semantyczną, która reprezentuje Pasierba poetykę ograniczenia. Poeta w ten sposób aktywizuje odbiorcę, wprowadza go w rzeczywistość najwyższego wymiaru duchowości, od finalnego etapu mistycznego doświadczenia, następnie konsekwentnie ilustruje poziomy pośrednie.

Omówione zabiegi artystyczne wybranych wierszy mistycznych Pasierba są nie tylko znakiem ascezy słownej Pasierba, ale dowodem na bardzo świadome posługiwanie się *opisem pośrednim*, a więc szczególną formą literacką, praktykowaną przez św. Jana od Krzyża i św. Teresę od Jezusa. Założeniem twórcy tego rodzaju opisu jest przedstawienie skutków, jakie w procesie doświadczenia mistycznego wywołała w kontemplatyku miłość Boga⁶². Taka forma wypowiedzi umożliwiała mistykom karmelitańskim przede wszystkim zyskanie dystansu w komunikowaniu własnych doświadczeń mistycznych, trudnych do rozumowego pojęcia przeciętnego odbiorcy. Pasierb jednak mistykiem nie był, a jego utwory, oscylujące wokół mistyki Doktorów Kościoła, są jedynie dramatycznym pragnieniem poety do bycia powołanym właśnie do takiego doświadczenia. Stanowią więc niekiedy soliloquia, w których autor *Czasu otwartego* dąży do rozeznania własnej postawy duchowej, prowadząc z samym sobą monolog liryczny. Zatem w wewnętrznej dyskusji, podmiot sam czyni się głównym obiektem obserwacji⁶³. Przykładem może być tutaj wspomniany już wiersz: *powołanie*⁶⁴.

⁶⁰ Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna* II, 10, 1, w: tenże, dz.cyt., s.474.

⁶¹ Zob. np. św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, 2, 9, w: tenże, dz.cyt., s. 743.

⁶² S.F. Ruiz OCD, *Mistyka i jej język*, w: tenże, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz – pisma – nauka*, przeł. J. E. Bielecki, Kraków 1998, s. 140.

⁶³ *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 2000, s. 517.

⁶⁴ J.S. Pasierb, *powołanie*, *Kategoria przestrzeni*, w: tenże, dz.cyt., s.10.

*pytasz czy zostałeś wezwany
jesteś prosty i jasny
tu ciemność w południe
nie wiem czy jesteś
skaleczony przez anioła
ugryziony przez węża
naznaczony*

nie wiem czy zostałeś wybrany

nie widzę rany

Pragnienie duchowej postawy, które zawsze będzie celem niemożliwym do realizacji, znajduje szczególny wyraz w opisie pośrednim, rozumianym tu jednak jako charakteryzowanie nie wprost stanów duszy podmiotu. Istnieje więc zasadnicza różnica między opisem pośrednim omówionych wierszy Pasierba a ową formą literacką, którą posługiwali się przywołani tu mistycy karmelitańscy. Doświadczenie, które nie było nigdy udziałem autora opisu, musi oznaczać się obiektywizmem.

Strategia bezstronności opisu poznania kontemplacyjnego, której źródłem jest formalne zdyscyplinowanie, zawiera się w niekonwencjonalnych rozwiązaniach poetyckich. W kluczowym, do pełnego ogarnięcia doświadczenia mistycznego, wierszu: *Ávila klasztor Wcielenia*, przykładem jest choćby złożony schemat pojęciowy⁶⁵ *żyć [...]na równinach suchych/pod niebem głuchym/w ciemnym milczeniu*, który charakteryzuje się strukturalnym uporządkowaniem poszczególnych elementów syntaktycznych, wiążących się w wyżej zorganizowaną całość semantyczną. Ponadto ważną funkcję w analizowanym utworze, aktualizującą unieruchomienie formy, a tym samym zagęszczenie treści, pełni kategoria infinitivu, będącego również wyznacznikiem obiektywizacji tekstu lirycznego. Warto zauważyć, że Pasierb, korzystając w bardzo oszczędny sposób z poetyckiej ornamentyki, szczególną rolę przypisywał detalowi o metaforycznym znaczeniu np. *rana* we frazie *nie widzę rany* (powołanie), *ogień* w strofie: *i z Bogiem mnie nie połączy / obłok chłodny czy powietrze / tylko ogień (przez ogień)*, kategoria *nocy i dnia* w wierszu: *każdy nowy dzień / zaczyna się / głęboką nocą* (*Wiersze religijne*). Najczęstszą figurą poetycką, która eksponuje w omówionych wierszach Pasierba konkretny szczegół, jest synekdocha *pars pro toto*. Jej celem jest pozostawienie w sferze językowego niedopowiedzenia większej całości intelektualnej, na którą składa się najczęściej skomplikowane pojęcie abstrakcyjne, np. *noc* w wierszu: *Ávila klasztor Wcielenia*. W utworze tym Pasierb posłużył się efektami konceptualnymi, np. we frazie *ciemne milczenie*, którą charakteryzuje jednocześnie poetyka paradoksu. Niezgodność, zachodząca między dwoma wyznacznikami

⁶⁵ J. Ślósarska, *Jak ostrze w ręku anioła. Doświadczenie mistyczne jako składnik „sytuacji doświadczonego”*, w: *Studia z poetyki antropologicznej*, Warszawa 2004, s. 33.

strukturalnymi: *ciemne* i *milczenie*, których dodatkową cechą jest niespotykany rodzaj synestezji, zostaje zawieszona w wymiarze *nocy*, który wyłania się po odszyfrowaniu powyższego schematu, łączącego tropy: synekdochę i metonimię. Warto jednak podkreślić, że paradoks, np. w przytoczonej frazie *ciemne milczenie*, również cechuje obiektywizm, gdyż łączy on na zasadzie sprzeczności prawdy jawne: tu głębię milczenia, niosącego poczucie wyobcowania, a tym samym cierpienia, z prawdami ukrytymi. Istotą przerośniętego znaczenia powyższego paradoksu jest fakt, możliwy do odczytania w perspektywie doświadczeń mistycznych św. Jana od Krzyża i św. Teresy Wielkiej, że *noc ciemna* jest najwyższym rodzajem duchowego wyzwania, w którym Bóg przez długi czas milczy – fraza *niebo głuche* – tak długo, jak milczał, gdy biblijny Hiob, był doświadczany niewypowiedzianymi cierpieniami. Dusza natomiast, której powołaniem jest przekroczenie czasoprzestrzeni *nocy ciemnej ducha*, zmuszona jest milczeć. W zbiorze esejów: *Czas otwarty* Pasierb również akcentował, że powołaniem każdego człowieka jest przekraczanie czasu kosmicznego⁶⁶, które jest warunkiem wyzwolenia z zamkniętego kręgu wyznaczanego przez prawo cykliczności.

Każdy przeżyty świadomie rok stanowi szansę posunięcia się naprzód [...], każdy prowadzi nas – wedle słów Newmana [...] z cieni i obrazów do prawdy. [...] Nasz czas przewija się przez obracające się kręgi czasu zamkniętego, tworząc z nich zwoje spirali wspinającej się ku górze.

Góra, szczyt duchowego rozwoju, którego dynamika najpełniej wyznaczona jest w wierszu Pasierba *Ávila klasztor Wcielenia*, poprzez gradację zamyka się w kluczowym leksemie *twierdza*, którą był klasztor Wcielenia, wybudowany na równinie o skalistym ukształtowaniu terenu, gdzie w pobliżu wnoszą się góry Gredos, a wokół panuje surowa cisza⁶⁷. Właśnie taki obraz, odtworzony niemal z fotograficzną dokładnością, ale za pomocą bardzo subtelnych środków artystycznego wyrazu, wyłania się nam z utworu *Ávila...* Wcielenie Logosu jest więc kressem duchowej wędrówki, dotknięciem Słowa⁶⁸. Wyciszenie duchowe, które jest niejako etapem przygotowawczym do Wcielenia Słowa, nie oznacza tu pustki. Wreszcie samotność, źródło wewnętrznego cierpienia, okazuje się w rezultacie dowodem miłości Boga, zranionego właśnie tą samotnością duszy, która musi w niej trwać aż do momentu mistycznego Zjednoczenia⁶⁹.

Znaczenia poszczególnych leksemów, za pomocą których opisywane jest mistyczne doświadczenie, muszą konotować wartość wewnętrzną słowa, oznaczającego przestrzeń duchową, w której świat zostaje podmiotowi zadany. Obiektywizm, zawierający się w wierszu *Ávila klasztor Wcielenia*, np. w zawieszeniu jednostkowości podmiotu, konkretyzowanym poprzez formy bezokolicznikowe,

⁶⁶ J.S. Pasierb, *Czas otwarty*, Pelplin 1992, s. 25.

⁶⁷ M.D. Poinset, *Stroną ścieżką. Święty Jan od Krzyża*, przeł. I. Augustynowicz, Kraków 1991, s. 61.

⁶⁸ Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, II, 2, 20, w: tenże, dz.cyt., s. 747.

⁶⁹ Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, 35, 7, w: tenże, dz.cyt., s. 689.

stanowi akt pokory samego autora. Poetycki dystans jest dramatycznym wycofaniem autorskiego „ja”, a zarazem głębokim wyrazem czci dla tych, którzy zostali powołani, by doświadczyć *mistycznych zaślubin*. W ten sposób została oddana przez Pasierba wielkość Słowa.

THE SUBJECT IN THE NOCTURNAL SPACETIME
– THE MYSTIC EXPERIENCE IN THE POEM BY JANUSZ STANISŁAW PASIERB
AVILA THE MONASTERY OF THE INCARNATION

Summary

The author of the article confronts Polish Priest Janusz Stanisław Pasierb selected poems with the Carmelite masterpieces of two great catholic mystics: St John of the Cross and St Teresa of Jesus.

The main aspect of analysis is the implication of the economical use of words in these Pasierb's poems that refer to mystical experience, which was however only his great spiritual desire. The impossibility of unequivocal verbalization of aspiration for 'union with God' makes the necessity to limit the decorative figures in the poetics.

Therefore, the poetic limitation of words is the key to understand the poetic value of soliloquium that is the sign of the particular dialog between the Priest Janusz Stanisław Pasierb, recognizing his spiritual vocation, and God.

Słowa kluczowe: poezja, Janusz Pasierb, mistyka a poezja, doświadczenie mistyczne

KS. TADEUSZ BĄK
KAZIMIERZ JACEK ZABŁOCKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

CIERPIENIE DUCHOWE W UJĘCIU ANTONIEGO KĘPIŃSKIEGO

WPROWADZENIE

Twórczość Antoniego Kępińskiego (1918–1972) obfituje w różnorakie wątki. Był on nie tylko wybitnym polskim psychiatrą, rozwijającym własne poglądy na temat schizofrenii, nerwicy, depresji i innych zaburzeń psychicznych; był także, a może nawet przede wszystkim wielkim humanistą, zainteresowanym ludzkim losem i jego zagrożeniami. To nie przypadek, że właśnie Kępiński wysunął postulat podmiotowego traktowania pacjentów psychiatrycznych. Chory psychicznie jest po prostu naszym bliźnim, któremu się nie powiodło. Postawę taką nie tylko propagował w swej twórczości, ale także dawał jej bezpośredni wyraz w swej praktyce terapeutycznej. Potwierdzają to jednoznacznie jego byli współpracownicy, jak też byli pacjenci. Przeciwwstawiał się stanowczo wszelkim próbom traktowania chorych psychicznie jako rzeczy.

Jest zrozumiałe, że nie mógł pominąć w tej sytuacji kwestii cierpienia. Jest ono trwałą stroną naszej egzystencji, a w przypadku chorych psychicznie pojawia się w szczególnie zmaksymalizowanej postaci. Jest to nie tylko cierpienie fizyczne, które rzuca się w oczy i przyciąga uwagę. Dotyczy to przede wszystkim cierpienia duchowego. Bywa ono często ukryte, ale tym bardziej dotkliwie i dolegliwie. Kępiński nie pominął żadnej okazji, by wskazać na przypadki cierpienia duchowego we wszelkich rodzajach i przejawach zaburzeń psychicznych.

Trzeba pamiętać, że Kępiński to wybitny analityk, który w swoich opisach i wyjaśnieniach wykorzystuje różnorodne dyscypliny – od fizyki i biologii, poprzez medycynę i psychologię, socjologię aż po filozofię ogólną i etykę. W jego koncepcji można znaleźć odpowiedzi na wiele współcześnie nurtujących pytań.

Cierpienie duchowe ma swe różne oblicza. Przybierać ono może postać lęku, depresji, autyzmu, jak również poniżenia i podeptania godności ludzkiej. Te najogólniejsze formy mają jeszcze dodatkowo swoje wielorakie odmiany i mody-

fikacje. Czym innym jest np. lęk w obliczu niepowodzeń życiowych i starości, a czym innym lęk o charakterze egzystencjalnym, który wypływa z samej natury ludzkiego istnienia (jego skończoności i przygodności). Antoni Kępiński w swej twórczości doskonale wyczuwał i odróżniał te sytuacje. W publikacjach przywoływał myśli Pascala na temat *nędzy ludzkiej*. Nie było mu obce również socjologiczne i filozoficzne spojrzenie na człowieka.

Mitem jest przekonanie o monolitycznym charakterze cierpienia duchowego. Jest ono podobnie zróżnicowane, jak cierpienie fizyczne. Mimo to istnieje pewien wspólny rys, który przenika wszystkie formy i jego odmiany. Cierpiący duchowo człowiek utracił wiarę w siebie, w świat i w przyszłość. Niejednokrotnie człowiek cierpiący duchowo traci również wiarę w Boga¹. Tak dotkniętego (doświadczonego przez życie) człowieka przestaje ożywiać nadzieja i jej życiodajna moc. W jego przekonaniu wyschły jak gdyby wszystkie źródła, które utrzymują człowieka w ruchu. Wszystko inne jest tylko następstwem tego stanu rzeczy.

Droga do uleczenia prowadzi przez przywrócenie utraconej nadziei. A na to nie ma jakiejś gotowej recepty. Pozostaje tylko cierpliwy kontakt z chorym, uporczywe przełamywanie barier i jego wewnętrznego zamknięcia. To tu objawia się cała doniosłość i wielkość podejścia, jakie proponuje A. Kępiński. Jest to podejście podmiotowe i osobowe. W terapii spotkać się muszą ze sobą dwie osobowości – osobowość cierpiącego i terapeuty. Jeśli do takiego spotkania nie dojdzie, losy terapii są przesądzone negatywnie. Podstawą do spotkania z cierpiącym duchowo człowiekiem jest zrozumienie godności osoby ludzkiej i istoty cierpienia. W kontekście omawianego zagadnienia zwróćmy się w kierunku istoty cierpienia. Postarajmy sobie dać odpowiedź na pytania: *Czym jest cierpienie? I dlaczego w ogóle jest?* Pytania te nie przestają nas absorbować. Stały się również podstawą rozległych dociekań naukowych i filozoficznych od czasów starożytnych po dzień dzisiejszy.

Czym zatem jest cierpienie w swej najogólniejszej naturze? Jest ono niewątpliwie pewnym *doświadczeniem*, a więc czymś przeżywanym. Nie ma cierpienia bez jego przeżywania. Dotyczy to wszystkich jego typów i przypadków. A więc zarówno cierpienia fizycznego, jak moralnego i duchowego.

Tak brzmią na ogół psychologiczne definicje cierpienia. Według *słownika* cierpienie to *odczuwanie, przeżywanie, znoszenie bólu fizycznego lub moralnego*². A oto wypowiedź innego autora: *cierpienie jest negatywnym stanem emocjonalnym, który destrukcyjnie wpływa na osobowość człowieka i obniża poziom jego funkcjonowania. Ten stan emocjonalny można sprowadzić do głębokiej, skrajnej przykrości trwającej na ogół dłuższy czas*³.

¹ Por. W. Woźniak, *Przemoc a konflikt wewnętrzny i męstwo bycia*, „Studia Teologiczne – Białystok–Drohiczyń–Łomża” 22, 2004, s. 232.

² *Uniwersalny słownik języka polskiego*, pod red. S. Dubisza, t. 1, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2003, s. 467.

³ J. Koziński, *Człowiek wielowymiarowy*, Wydawnictwo Żak, Warszawa 1996, s. 223.

Cierpienie nie jest po prostu doświadczeniem – jest *złem*. A to znaczy czymś, co nas dotkliwie dotyka, czego chcemy się pozbyć, przeciwko czemu buntuje się całe nasze ciało i osobowość. Cierpienie jest *złem doznawanym; ono na nas spada za sprawą działania innych ludzi, przeciwności natury fizycznej, chorób i ułomności ciała, śmierci najbliższych itp.*⁴.

Cierpienie należy więc do kategorii zła. A ze złem trzeba walczyć. Nie należy przy tym mieszać możliwych skutków cierpienia z samą jego istotą. Skutki cierpienia mogą się niekiedy okazać dobroczynne dla naszej postawy moralnej – wyczulić nas na cierpienie innych, pomóc nam w pozbyciu się pewnych defektów, uzbroić nas w większą cierpliwość i tolerancję itp. Ból bywa sygnałem choroby. Cierpienie duchowe może wskazywać na nasze nierozwiązane konflikty wewnętrzne czy głos sumienia⁵.

Nie ma to jednak nic wspólnego z istotą cierpienia. Nie przestaje ono być złem. Jak fałsz nie przestaje być fałszem, mimo iż – jak poucza nas logika – każdy fałsz pociąga za sobą jakieś prawdy.

Dochodzimy zatem do trzeciej charakterystyki. Cierpienie jest nie tylko pewnym doświadczeniem i złem. Jest faktem *egzystencjalnym*, trwale i w sposób nieusuwalny związanym z naszym istnieniem. Jest tak i pozostanie mimo naszych wysiłków. Nigdy nie usuniemy wszystkich chorób. Nigdy nie pozbędziemy się całkowicie cierpienia i zła. Należą one do naszych sposobów bycia w świecie.

Różnie definiowano w dziejach byt ludzki – jako *homo sapiens*, *homo faber* czy *zoon politykon*. Możliwe jest jednak również inne określenie: człowiek to po prostu *homo patiens*. Tak patrzy na człowieka Victor Frankl – neurolog i psychiatra z Wiednia (1905–1997), twórca logoterapii i analizy egzystencjalnej. Wysuwał on w związku z tym hasło: *pati aude* (odważ się cierpieć). Jest ono o wiele donioślejsze niż analogiczne hasło: *sapere aude* (odważ się być mądrym), którego autorem będzie Immanuel Kant.

Max Scheler mówi o sześciu postawach wobec cierpienia. Są to: uprzedmiotowienie i rezygnacja; ucieczka; przytępienie, apatia; tłumaczenie cierpienia; usprawiedliwianie (cierpienie jako kara); błogie cierpienie i dokonujące się w nim wyzwolenie, dzięki miłości Boga.

Każda z tych postaw ma swoje defekty i stronę pozytywną. Sam Scheler będzie podkreślał walory ostatniego podejścia. Związane jest ono z chrześcijańską wizją świata i ma moc oczyszczającą. Jak zauważył: *bóle i niedole życia coraz bardziej kierują spojrzenie naszego ducha na centralne, duchowe dobra życia i na dobra zbawienia, przede wszystkim na te wszelkie dobra, które zgodnie z wiarą*

⁴ J. Maciuszek, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*, Wydawnictwo Leopoldinum Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996, s. 189.

⁵ Por. W. Woźniak, *W poszukiwaniu istoty wsparcia psychologicznego w stanie choroby*, „Acta Clinica et Morphologica” 6 (Suplement), 2003, s. 7.

*chrześcijańską są nam ofiarowane w łasce i zbawieniu Chrystusa*⁶. W podobnym duchu wypowiedział się często Jan Paweł II.

Szczególnie dotyka nas cierpienie niezawinione. Przeszpecę spotyka kara. Jest ona cierpieniem i złem, ale ma swoje usprawiedliwienie w ludzkim porządku społecznym. Nie da się tego powiedzieć o cierpieniach biblijnego Hioba. Spadają one na niego jak gdyby znikąd. Wszystkie jego pytania i skargi zawisają w próżni. Sprawa się w końcu wyjaśnia, ale to czego doświadczył Hiob, nie da się już przekreślić.

Dla osób wierzących cierpienie niezawinione będzie szczególnym wyzwaniem. Cierpią niewinne niemowlęta, dotyka ono także zwierząt. Skąd ten ogrom zła? Jak uzgodnić jego obecność z nieskończoną dobrocią i wszechmocą Boga? Dla Epikura, skoro świat jest pełen zła, to Bóg jest albo zły, albo bezsilny, albo jednocześnie zły i bezsilny. Nie może przyjąć tej argumentacji chrześcijanin. Dlatego w filozofii i teologii chrześcijańskiej podejmuje się różne próby, by rozstrzygnąć ów dylemat. Najczęściej przywołuje się tu pojęcie grzechu i grzechu pierwotnego.

Według buddystów zło wynika z naszego oddzielenia od reszty wszechświata. Akt narodzin jest aktem takiego oddzielenia. Zło osadzone byłoby w samym fakcie, że jesteśmy ujednostkowieni i indywidualni. Przytoczymy teraz słowa przypisywane Buddzie:

Oto jest bracie, Prawda Ariów o Cierpieniu. Narodziny są Cierpieniem, Utrata Sił jest Cierpieniem, Choroba jest Cierpieniem, Śmierć jest Cierpieniem, podobnie Troska, Smutek, Niedola, Lament i Rozpacz. Złączenie z rzeczami, których nie lubimy i oddzielenie od rzeczy, które lubimy – to także Cierpienie. Nieotrzymanie tego, czego się pragnie – to też Cierpienie. Jednym słowem, to Ciało, ta pięcioraka masa, która opiera się na Zachłanności, oto jest Cierpienie.

A oto, bracia, prawda Ariów o Pochodzeniu Cierpienia. To Pragnienie ściągga nas ku narodzinom, razem z Pokusą i Namiętnością, które błakają się tęsknie to tu, to tam: mianowicie Pragnienie Doznawania, Pragnienie powtórnych Narodzin, Pragnienie przzerwania kręgu wcieleń. Taka jest, bracia, Prawda Ariów o Pochodzeniu Cierpienia.

*A oto, bracia, Prawda Ariów o Uśmierzeniu Cierpienia: Zaiste, jest to całkowicie beznamiętne wygaśnięcie, porzucenie i uwolnienie się bez żalu od tego Pragnienia*⁷.

Antoni Kępiński wprowadza ważną **ideę dwóch metabolizmów – energetycznego i informacyjnego**. Idea ta wiąże się ściśle z kwestią cierpienia i jego źródeł.

⁶ M. Scheler, *O sensie cierpienia*, „Znak” 384–385, 1996, s. 39.

⁷ Za: L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Aneks, Londyn 1987, s. 25.

Metabolizm energetyczny jest zjawiskiem powszechnie znanym w biologii. Inaczej jest ze sprawą metabolizmu informacyjnego. *Świat ożywiony składa się jakby z dwóch warstw: wewnętrznej – jądra życia, w którym jest metabolizm energetyczny i spełnienie dwóch praw biologicznych, i warstwy zewnętrznej – metabolizmu informacyjnego, stwarzającego wokół jądra życia sferę symboli, a więc sferę w jakimś sensie duchową*⁸. Co kryje się jednak bliżej za tymi określeniami?

Metabolizm energetyczny, to stała wymiana energii między organizmem a środowiskiem. Rządzą nim dwa prawa biologiczne: a) prawo zachowania własnego życia; b) prawo zachowania gatunku.

*Pierwsze prawo wyzwała często negatywne uczucia wobec otoczenia; by żyć trzeba inne istoty życia pozbawić, a jednocześnie bronić siebie przed atakami otoczenia*⁹.

Rzeczywistość stwarza ciągle zagrożenie dla jednostki. Toczyć się zatem musi walka o przetrwanie, która wyzwała nienawiść i zło. Obecny tu będzie także mechanizm ucieczki i lęku: aby nie ulec zniszczeniu, trzeba niekiedy wycofać się z konfrontacji ze światem. Dominuje w tym przypadku postawa od otoczenia. *Nigdy nie wiadomo, co będzie, jak się nasze ciało zachowa, co nam przyniesie, jak odebrane zostanie przez otoczenie, czy nie zawiedzie w decydującym momencie, czy wreszcie nie ulegnie zagładzie, gdy najmniej się tego spodziewamy*¹⁰.

Drugie prawo z kolei – prawo zachowania gatunku – nasycone jest bardziej pozytywnymi uczuciami. Musimy zwrócić się tu ku światu, ku innym przedstawicielom własnego gatunku, aby zespolić się z nimi w miłości, zwłaszcza macierzyńskiej. *Reprodukcja seksualna zapewnia powstanie wciąż nowych planów genetycznych i dzięki temu jest przyczyną indywidualizacji panującej w przyrodzie ożywionej w przeciwieństwie do przyrody nieorganicznej i techniki, gdzie panuje seryjność*¹¹.

Drugie prawo odpowiedzialne jest zatem za postawę *ku otoczeniu*. Łącznie z pierwszym tworzy ono swoistą sytuację jedności i walki przeciwieństw. To wzajemne uzupełnianie się i opozycja obu tych praw określa istotę życia.

Żaden organizm nie może istnieć bez wymiany energetycznej z otoczeniem. Żaden nie mógłby również istnieć bez wymiany informacyjnej. Informacja jest pojęciem, które nabiera obecnie znaczenia w biologii, w psychologii i socjologii. Wprowadzając pojęcie metabolizmu informacyjnego, Kępiński wyprzedził w pewnym sensie aktualne trendy.

W ramach metabolizmu informacyjnego Kępiński wyróżni odpowiednio dwie fazy. Pierwszą określał będzie jako *sferę życia uczuciowo-nastrojowego*. Obejmowałaby ona dziedzinę podświadomości. Jej warstwa wewnętrzna (endogenna) jest ściśle związana z ciałem i wspomnianymi wyżej prawami biologicznymi. Decyduje

⁸ A. Kępiński, *Lęk*, PZWL, Warszawa 1987, s. 53.

⁹ A. Kępiński, *Melancholia*, PZWL, Warszawa 1979, s. 157.

¹⁰ A. Kępiński, *Lęk...*, s. 37.

¹¹ A. Kępiński, *Psychopatologia nerwic*, PZWL, Warszawa 1986, s. 100.

ona o charakterze i poziomie naszej emocjonalności, a więc o jej dodatnim lub ujemnym znaku. Koloryt uczuciowy naszego życia jest zmienny. W zależności od niego odbieramy również świat w ciemnych lub jasnych barwach. Warstwa zewnętrzna (egzogenna) tego metabolizmu będzie wyrazem naszej indywidualnej postawy wobec świata i samego siebie. Różnimy się bowiem pod tym względem między sobą. Jedni skłaniać się będą ku postawie optymistycznej, gdy drudzy pozostaną mniej lub bardziej zdecydowanymi pesymistami. Nie mamy w tej sprawie wyboru. Decyzje zapadają tu bowiem poniżej progu świadomości. Kępiński mocno akcentuje tę okoliczność: *Brak możliwości wyboru i kierowania każe nam zaliczyć struktury czynnościowe pierwszej fazy procesu metabolizmu informacyjnego do struktur podświadomych, gdyż ich właśnie zasadniczą cechą jest ananke – w sensie przymusu i konieczności; nie można tu dokonać swobodnego wyboru*¹².

Druga faza metabolizmu informacyjnego to po prostu świadomość. Tu otwierają się przed nami możliwości wyboru. Wytwarzamy własne myśli i idee o świecie. Możemy więc świadomie kształtować swoje życie. Nic nie jest tu z góry określone; [...] *w drugiej fazie metabolizmu informacyjnego istnieje wiele możliwości wyboru różnorodnych modeli rzeczywistości i własnego zachowania się, w przeciwieństwie do fazy pierwszej, w której wybór ogranicza się do alternatywy do i od*¹³.

Świadomość nie jest tylko faktem psychicznym lub biologicznym. Jest pewną rzeczywistością symboliczną i duchową. Ma więc swój wymiar społeczny. Określają ją wartości i inne fakty kulturowe. Człowiek nie istnieje poza społeczeństwem. To społeczeństwo i kultura pozostawiają swój trwały ślad na naszych sposobach myślenia i postępowania. *Człowiek jest istotą społeczną, która bez więzi z innymi ludźmi, bez wymiany na poziomie emocji (I faza metabolizmu informacyjnego), bądź myśli (II faza metabolizmu informacyjnego), skazana jest na chorobę psychiczną, będącą czymś na kształt śmierci społecznej*¹⁴.

Koncepcja metabolizmu Kępińskiego spotyka się niekiedy z mniej lub bardziej surowymi krytykami. Zarzuca się jej w szczególności niejasność i nieokreśloność wielu pojęć. Według niektórych krytyków tej koncepcji, ma ona nie spełniać wszystkich warunków stawianych teoriom naukowym. Nie opisuje, nie wyjaśnia i nie pozwala na przewidywania. Niejasne i nieostre ma być samo rozróżnienie obu postaci czy form metabolizmu. Podobnie sztuczny byłby podział metabolizmu informacyjnego na dwie wspomniane fazy. Przenikają się one wzajemnie i zachodzą na siebie. *Dotychczasowe rozważania i konfrontacje propozycji Kępińskiego z osiągnięciami współczesnej biologii molekularnej i biocybernetyki, upoważniają do stwierdzenia, że koncepcja tzw. metabolizmu informacyjnego nie jest teorią naukową, lecz raczej bardzo ogólną wizją człowieka, szerokim metafo-*

¹² A. Kępiński, *Melancholia...*, s. 183

¹³ Tamże, s. 218.

¹⁴ E. Stawnicka, *Filozofia człowieka Antoniego Kępińskiego*, Wyd. WSP im. Tadeusza Kotarbińskiego, Zielona Góra 1999, s. 56.

*rycznym uogólnieniem i to nawet zbyt dowolnym z naukowego punktu widzenia, jak słusznie podkreślają niektórzy autorzy*¹⁵.

Krytyki te mogą być słuszne. Nie należy jednak zapominać, iż każda idea zanim przybierze postać naukową musi przejść fazę swoistego wykluwania się. Obecna postać koncepcji Antoniego Kępińskiego byłaby tylko zapowiedzią i punktem wyjścia przyszłości. Zresztą nawet krytycy nie odmawiają jej dużych walorów popularyzatorskich. *Aczkolwiek koncepcja metabolizmu informacyjnego nie uprawnia do traktowania jej jako teorii naukowej, to jednak można jej przypisać dużą wartość popularyzatorską, a więc zgodną z intencjami Profesora, które towarzyszyły nieustannie procesowi tworzenia jego dzieł książkowych*¹⁶.

Odnosząc się do powyższych poglądów prof. A Kępińskiego, należy zauważyć, że cierpienie duchowe zdaje się w większym stopniu formować na płaszczyźnie metabolizmu informacyjnego, chociaż z drugiej strony oba metabolizmy – informacyjny i energetyczny – wzajemnie się przenikają.

SPIRITUAL SUFFERING ACCORDING TO ANTONI KĘPIŃSKI

Summary

The following article presents the views of spiritual suffering expressed by a distinguished Polish psychiatrist and grand humanist, professor Antoni Kępiński (1918–1972). According to the author, spiritual suffering is a multi-faced problem which, for instance, may be linked to one's fear of life failures or old age. Just as physical suffering, spiritual suffering does not have a monolithic character. A person suffering spiritually often loses his or her self-confidence, his or her faith in the world, the future, even in God. Suffering itself ought to be categorised as evil though in the Christian vision of the world it may also have the purifying, and even saving power. Professor Kępiński distinguishes between two types of metabolism – energetic and informational. The former, constituting the „core of life”, refers to the constant exchange between the organism and the environment. Informational metabolism, in turn, creates a sphere of symbols around the *core of life* which, in a way, becomes a spiritual sphere.

The formation of spiritual suffering seems to be dependent to a larger extent on informational metabolism although, on the other hand, both metabolisms – informational and energetic – are mutually permeable.

Słowa kluczowe: Antoni Kępiński, cierpienie duchowe, metabolizm energetyczny, metabolizm informacyjny

¹⁵ A. Jakubik, *Dzielo*, w: A. Jakubik, J. Masłowski, *Antoni Kępiński – człowiek i dzieło*, PZWL, Warszawa 1981, s. 374.

¹⁶ Tamże.

PAWEŁ JAN CHMURA
Studium Apostolstwa Świeckich
Kraków

PRAKTYKI RELIGIJNE W NAUCZANIU KOŚCIOŁA OSTATNICH LAT

WPROWADZENIE

Religijność jest nastawieniem życiowym człowieka, przez które wyraża on oraz realizuje swój stosunek do Boga. W przeciwieństwie do obiektywnego, możliwego do łatwej weryfikacji pojęcia religii, religijność ma przede wszystkim charakter subiektywny, indywidualny i odnosi się zwykle do pojedynczego człowieka. Obserwując ludzką religijność, trzeba mieć świadomość jej wielowymiarowości. Co prawda, każdy człowiek ma szczególną zdolność do bycia religijnym, jednak ostatecznie religijność – jako akt ludzki – jest wynikiem własnego wyboru¹. Jak przypomina *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, w sercu każdej osoby, podobnie jak i w kulturze każdego narodu, zawsze jest obecny wymiar religijny. Każda bowiem wspólnota ludzi dąży do poznania bądź odniesienia swojego życia do całkowitej, jednoczącej transcendencji nie tylko poprzez wyrażane poglądy, ale i przez czynności kultyczne². Religijność, a więc w szerokim znaczeniu praktyczne odniesienie zasad wyznawanej religii do codziennego życia, jest zjawiskiem dynamicznym. Najbardziej wymiernym empirycznie i widocznym przejawem religijności człowieka jest jego udział w wypełnianiu praktyk religijnych. I choć praktyki te nie są najważniejszym wykładnikiem religijności w aspekcie społeczno-wspólnotowym, to ze względu na ścisły związek z życiem religijnym stanowią jednak ważną sferę oceny religijności³. Niniejszy artykuł jest próbą lapidarnego ukazania istoty, sensu i potrzeby wypełniania praktyk religijnych zarówno obowiązkowych, jak i nieobowiązkowych – niekiedy nazywanych pobożnymi.

¹ Por. P. Brańka, *Religijność a percepcja Jana Pawła II przez młodzież*, Sosnowiec 2002, s. 17.

² Por. DPLL, nr 10.

³ Por. J. Mariański, *Religijność w procesie przemian*, Warszawa 1991, s. 31.

1. OBOWIĄZKOWE PRAKTYKI RELIGIJNE

Istotnym elementem postawy religijnej człowieka jest jego uczestnictwo w praktykach religijnych nakazanych bądź zalecanych przez Kościół. Udział ten jest stosunkowo łatwym do zaobserwowania przejawem religijności. Nie należy jednak przy tym zapominać, że obok wypełniania praktyk religijnych ogromne znaczenie w życiu religijnym chrześcijanina ma również ich duchowe przeżycie, systematyczność bądź intensywność uczestnictwa oraz intencja praktykujących.

1.1. Współuczestnictwo we mszy świętej oraz praktyka Komunii świętej

Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* Soboru Watykańskiego II nazywa Eucharystię „źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego”⁴. Jan Paweł II w Encyklice *Ecclesia de Eucharistia* nie wahał się nawet orzec, iż „Kościół żyje dzięki Eucharystii”⁵. Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego* msza święta to liturgia Eucharystii, w której dokonuje się misterium zbawienia. Ponieważ Eucharystia jest celebrowana w zgromadzeniu wiernych jako widzialnym znaku Kościoła, określa się ją także mianem zgromadzenia eucharystycznego⁶. Kościół dostrzega w przystępowaniu do Komunii Świętej przyjmowanie samego Chrystusa, który ofiarował się za ludzi⁷. Praktyka współuczestniczenia we mszy świętej oraz przyjmowanie Ciała Chrystusa powinny stanowić jedność określaną mianem pełnego udziału w Liturgii Eucharystycznej. Brak poczucia jedności udziału w Uczcie Eucharystycznej z przystępowaniem do Stołu Pańskiego może być przyczyną stopniowego zatracenia sensu i w konsekwencji zaniedbania udziału w tych praktykach religijnych. Nauczanie Kościoła uświadamia nam, iż: „Msza święta jest równocześnie i nierozdzielnie pamiątką ofiarną, w której przedłuża się ofiara Krzyża, i świętą ucztą Komunii w Ciele i Krwi Pana. Sprawowanie Ofiary Eucharystycznej jest nastawione na wewnętrzne zjednoczenie wiernych z Chrystusem przez Komunię”⁸.

Celebracja Eucharystii jest nazywana niejednokrotnie mszą, „ponieważ liturgia, w której dokonuje się misterium zbawienia, kończy się posłaniem wiernych (*missio*), aby pełnili wolę Bożą w codziennym życiu”⁹. Udział we mszy świętej zarówno w niedzielę, jak i w wyznaczone uroczystości kościelne jest podstawowym obowiązkiem członka wspólnoty Kościoła – ucznia Chrystusa. Wypełnianie tego obowiązku powinno być szczególnie akcentowane w całym procesie forma-

⁴ LG, nr 11.

⁵ EdE, nr 1.

⁶ Por. KKK, nr 1328–1332.

⁷ Tamże, nr 1382.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, nr 1332.

cji religijnej. W soborowej Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* czytamy: „liturgia, przez którą – szczególnie w boskiej Ofierze Eucharystycznej – «dokonuje się dzieło naszego Odkupienia», w największym stopniu przyczynia się do tego, aby wierni życiem swoim wyrażali oraz ujawniali innym misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła. Jest on bowiem ludzki i jednocześnie boski, widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne, żarliwy w działaniu i oddany kontemplacji, obecny w świecie, a jednak pielgrzymujący»¹⁰.

Eucharystia niedzielna – jak zauważa Jan Paweł II w Liście apostoelskim *Dies Domini* – sama w sobie ma takie samo znaczenie, jak sprawowana w inne dni tygodnia. Jednak Eucharystia odprawiana w niedzielę, łącząca się z obowiązkiem uczestniczenia w niej całej lokalnej społeczności wiernych, odznacza się szczególnie uroczystym charakterem, gdyż jest sprawowana w dniu zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią. W tym dniu ukazuje ona szczególnie wyraźnie swój wymiar eklezjalny jako pierwowzór innych liturgii eucharystycznych¹¹.

Kościół ma czuwać nad niezmiennością zasadniczej części liturgii, ponieważ pochodzi ona z ustanowienia Bożego. Jednakże w celebracji liturgicznej istnieje możliwość zmieniania pewnych jej elementów, zatem Kościół może, a nawet czasem powinien dostosowywać je do kultury regionalnej oraz do możliwości pojmowania niektórych, aktualnie ewangelizowanych grup ludzi¹².

1.2. Praktyka sakramentu pojednania

Systematyczne przystępowanie do sakramentu pokuty jest jednym z ważniejszych faktów weryfikujących praktykę życia religijnego¹³. Życie z czystym sumieniem, bez grzechu stanowi znak dążenia do świętości, czyli realizację podstawowego dla wszystkich chrześcijan powołania. Celem i skutkiem sakramentu pojednania jest „pojednanie z Bogiem. U tych, którzy przyjmują sakrament pokuty z sercem skruszonym i z religijnym nastawieniem, zwykle nastają po nim pokój i pogoda sumienia wraz z wielką pociechą duchową. Istotnie, sakrament pojednania z Bogiem daje prawdziwe zmartwychwstanie duchowe, przywrócenie godności i dóbr życia dzieci Bożych. Najcenniejszym z tych dóbr jest przyjaźń z Bogiem”¹⁴. Przystępowanie do sakramentu pojednania – pokuty ma bezpośredni związek z praktyką pełnego uczestnictwa we mszy świętej. Soborowa Konstytucja o Kościele podkreśla: „Ci zaś, którzy przystępują do sakramentu pokuty, otrzymują od miłosierdzia Bożego przebaczenie zniewagi wyrządzonej Bogu i

¹⁰ SC, nr 2.

¹¹ Por. DD, nr 34.

¹² Por. SC, nr 21; por. KKK, nr 1205.

¹³ Por. W. Zawadzki, *Pokuta*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 650.

¹⁴ KKK, nr 1468.

równocześnie dostępują pojednania z Kościołem, któremu, grzesząc, zadali ranę, a który przyczynia się do ich nawrócenia miłością, przykładem i modlitwą”¹⁵. Sakrament ten, obok innych określeń, jest nazywany także sakramentem pojednania, gdyż udziela on grzesznikowi prawdziwej miłości, dającej pojednanie z Bogiem¹⁶. Natomiast w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „Wyznanie grzechów (spowiedź), nawet tylko z ludzkiego punktu widzenia, wyzwala nas i ułatwia nasze pojednanie z innymi. Przez spowiedź człowiek patrzy w prawdzie na popełnione grzechy, bierze za nie odpowiedzialność, a przez to na nowo otwiera się na Boga i na komunie z Kościołem, by umożliwić nową przyszłość. Wyznanie grzechów wobec kapłana stanowi istotną część sakramentu pokuty”¹⁷.

Spowiednik jako sługa Bożego przebaczenia powinien cierpliwie prowadzić penitenta do jego uzdrowienia z grzechu i do osiągnięcia przez niego pełnej dojrzałości duchowej¹⁸. Człowiek chcący udoskonalać się wewnątrznie, może poddać się kierownictwu duchowemu doświadczonego kapłana¹⁹. Kierownika duchowego wybiera się w sposób dobrowolny, aby powierzyć mu swoją osobę w drodze do Boga. Jego zadaniem jest świadczenie konkretnej pomocy w rozwiązywaniu duchowych problemów pojawiających się w drodze do Boga²⁰. Można przypuszczać, iż spowiedź odbywana stale u tego samego kapłana jest pragnieniem, choć nie zawsze do końca uświadomionym, poszukiwania kierownictwa duchowego. Sytuacja taka może wynikać też z innych uwarunkowań, na przykład niedostępności innego spowiednika w małej parafii.

Skutkiem i celem sakramentu pojednania jest prawdziwy powrót ze śmierci grzechu do życia z Bogiem. Zwykle taka przemiana następuje u tych penitentów, którzy przyjmują sakrament ze skruszonym sercem i odpowiednim nastawieniem wewnętrznym. Takie nastawienie wobec tajemnicy sakramentu daje człowiekowi grzeszącemu możliwość pełnego powrotu do wspólnoty Kościoła²¹. Niebagatelną pomocą w odpowiednim przeżyciu sakramentu pojednania oraz zapoczątkowaniu procesu nawrócenia jest sama osobowość spowiednika, który przez odpowiednie pouczenie ukierunkowuje penitenta. Z drugiej strony, także spowiadający się powinien otworzyć się na rady penitencjarza. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „Udzielając sakramentu pokuty, kapłan wypełnia posługę Dobrego Pasterza, który szuka zagubionej owcy; posługę dobrego Samarytanina, który opatruje rany; Ojca, który czeka na syna marnotrawnego i przyjmuje go, gdy powraca; sprawiedliwego Sędziego, który nie ma względu na osobę i którego sąd jest

¹⁵ LG, nr 11.

¹⁶ Por. 2 Kor 5, 20; KKK, nr 1424.

¹⁷ KKK, nr 1455–1456.

¹⁸ Por. tamże, nr 1466.

¹⁹ Por. tamże, nr 2690.

²⁰ Por. J. Misiurek, *Kierownictwo duchowe*, w: *Leksykon duchowości...*, s. 415.

²¹ Por. 1 Kor 12, 26; por. KKK, nr 1468–1469.

sprawiedliwy, a równocześnie miłosierny. Krótko mówiąc, kapłan jest znakiem i narzędziem miłosiernej miłości Boga względem grzesznika²².

1.3. Praktyka kościelnego ślubu

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II określa małżeństwo sakramentalne mianem nieodwołalnego przymierza. Przymierze to, dopełnione przez osobistą zgodę kobiety i mężczyzny, konstytuuje nową wspólnotę życia i miłości opartą na prawach Stwórcy oraz stanowi akt wzajemnego ofiarowania się sobie przez małżonków. W ten sposób powstaje instytucja, trwała również wobec społeczeństwa, której fundament stanowi sakrament małżeństwa²³. „Przymierze małżeńskie, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury na dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu²⁴”.

Według myśli Jana Pawła II, zawartych w Liście do rodzin *Gratissimam sane*, małżeństwo jest specyficzną komunią osób. Na fundamencie tej komunii rodzina ma stawać się prawdziwą wspólnotą osób²⁵. Tak określone zadanie podejmują nowożeńcy „wobec Boga i Kościoła”, o czym przypomina im celebrans, w momencie składania przysięgi małżeńskiej²⁶. Świadcami tej sakramentalnej przysięgi są wszyscy obecni przy ślubie. To właśnie w nich obecny jest niejako cały Kościół, a także całe społeczeństwo, w którym konkretna rodzina zaczyna egzystować²⁷. Zawarcie ślubu kościelnego jest jedną z tych praktyk, które świadczą o poziomie świadomości religijnej danej społeczności. Z tego też względu zawarcie ślubu kościelnego jest zaliczane do religijnych praktyk obowiązkowych.

1.4. Pogrzeb chrześcijański

Soborowa Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* zwraca uwagę, iż: „Obrzęd pogrzebowy powinien jaśniej wyrażać paschalny charakter śmierci chrześcijanina²⁸”. Ta ostatnia posługa chrześcijańska ma wyrażać łączność wspólnoty Kościoła ze zmarłym w wierze oraz głosić zgromadzonym wierzącym prawdę o życiu wiecznym. Pogrzeb chrześcijański, jako obrzęd liturgiczny wspólnoty Kościoła, „nie udziela zmarłemu ani sakramentu, ani sakramentaliów;

²² KKK, nr 1465.

²³ GS, nr 48.

²⁴ KKK, nr 1601; zob. również GS nr 7–11.

²⁵ GsS, nr 10.

²⁶ Rytuale Romanum, *Ordo celebrandi matrimonium*, nr 61, editio typica altera 1991, s. 17.

²⁷ GsS, nr 10.

²⁸ SC, nr 81.

zmarły znajduje się już poza porządkiem ekonomii sakramentalnej²⁹. *Kodeks Prawa Kanonicznego* orzeka: „Wierni zmarli powinni otrzymać pogrzeb kościelny, zgodnie z przepisem prawa. Pogrzeb kościelny, w którym Kościół wyprasza duchową pomoc zmarłym, okazuje szacunek ich ciału i równocześnie żywym niesie pociechę nadziei, należy odprawiać z zachowaniem przepisów liturgicznych. Kościół usilnie zaleca zachowanie pobożnego zwyczaju grzebania ciał zmarłych³⁰”.

1.5. Modlitwa chrześcijańska

Do praktyk obowiązkowych możemy zaliczyć również modlitwę chrześcijańską, która jest swoistym potwierdzeniem żywego związku dzieci Bożych z ich nieskończonego Ojcem, z Jego Synem – Jezusem Chrystusem i z Duchem Świętym³¹. Członkowie pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej „trwali w nauce Apostołów i we wspólnocie w łamaniu chleba i w modlitwie³²”. Życie modlitwy polega zatem na stałym trwaniu w obecności trzykroć świętego Boga i w komunii z Nim. Modlitwa powinna ożywiać nas w każdej chwili, dlatego Kościół ukazuje wiernym pewien rytm modlitwy, tworzący modlitwę nieustanną. Najczęstszą formą modlitwy powinna być modlitwa codzienna – poranna i wieczorna³³. Ojciec Święty Jan Paweł II w Encyklice *Dominum et Vivificantem* zauważa, iż: „Naszej trudnej epoki szczególnie potrzebna jest modlitwa. Jeśli na przestrzeni dziejów – w przeszłości i teraz – wielu ludzi, mężczyzn i kobiet, dawało świadectwo ważności modlitwy, [...] to w ostatnich latach zwiększyła się również liczba osób, które w obrębie rosnących ciągle ruchów i grup, na miejscu naczelnym stawiają modlitwę i w niej szukają odnowy życia duchowego. Jest to objaw znamienny i pocieszający, gdyż doświadczenie takie wpływa skutecznie na ożywienie modlitwy wśród wiernych, co dopomaga im lepiej dostrzegać w Duchu Świętym – Tego, który budzi w sercu głębokie pragnienie świętości³⁴”.

1.6. Uczestnictwo w różnorodnych formach katechezy

Wydane w 1997 r. *Dyrektorium ogólne o katechizacji* definiuje aktualne rozumienie pojęcia katechezy. „Katecheza stanowi środek szczególnie skuteczny do zrozumienia we własnym życiu planu Bożego i poszukiwania ostatecznego sensu egzystencji i historii tak, że życie poszczególnych ludzi oraz społeczności widzia-

²⁹ KKK, nr 1684.

³⁰ KPK, nr 1176.

³¹ Por. H. Wejman, *Modlitwa*, w: *Leksykon duchowości...*, s. 546.

³² Dz 2, 42.

³³ KKK, nr 2697–2698.

³⁴ DV, nr 65.

ne jest w świetle Królestwa Bożego, podporządkowując się jego wymaganiom i poznawalna staje się tajemnica Kościoła jako wspólnota tych, którzy wierzą w Ewangelię³⁵. Zatem, aby człowiek mógł w pełni odpowiedzieć na wezwanie ewangeliczne, powinien nawiązać wspólnotę z Bogiem i braćmi poprzez pełnienie obowiązków swojego powołania. Wezwanie to jest aktualne dla ludzi wierzących niezależnie od ich wieku, jednak aktywny i systematyczny udział w katechezie parafialnej i szkolnej winien być obowiązkiem szczególnie istotnym dla tych, którzy poddani są jeszcze procesowi wychowania chrześcijańskiego. Również wypełnianie innych obowiązków własnego powołania powinno przybliżać i wspomagać udział w katechezie, stając tym samym w rzędzie obowiązkowych praktyk religijnych³⁶.

Celem katechezy – na co zwrócił uwagę Jan Paweł II w Adhortacji apostołskiej *Catechesi tradendae* – jest rozwijanie wiary oraz codzienne wspieranie życia chrześcijańskiego w osobach wierzących, niezależnie od ich wieku. W procesie ewangelizacji katechizowanie ma być etapem wprowadzania i rozwoju, co oznacza, iż dzięki katechezie początkowy dar wiary udzielony nam przez chrzest ma wzrastać zarówno na płaszczyźnie poznania Objawienia Bożego, jak i w praktyce codziennego życia³⁷. „Ponieważ katecheza jest częścią lub aspektem ewangelizacji, jej treść nie może być inna aniżeli ta, która jest właściwa całej i integralnej ewangelizacji: to samo orędzie – Dobra Nowina zbawienia – raz, a nawet sto razy usłyszane i przyjęte całym sercem, jest w katechezie bezustannie odkrywane przez rozważanie i systematyczne badanie, przez coraz bardziej wiążącą, odnowioną świadomość jego wpływu na osobiste życie każdego, jak i przez włączenie w organiczną i harmonijną całość, jaką stanowi życie chrześcijańskie w społeczeństwie i w świecie”³⁸.

Niemal od czasów Apostołów nazywano „katechezą całość wysiłków podejmowanych w Kościele dla powoływania uczniów i dla pomagania ludziom w uwierzeniu, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym, aby przez wiarę mieli życie w imię Jego, aby ich wychowywać i uczyć tego życia, budując w ten sposób Ciało Chrystusa. Kościół nigdy nie przestał temu poświęcać swoich sił”³⁹. Ojciec Święty Jan Paweł II, mówiąc o katechezie, widzi w niej szerokie spektrum wysiłków Kościoła realizowanych w celu pomocy ludziom pragnącym odkryć Chrystusa oraz przygotowania ich do życia z Bogiem we wspólnocie Kościoła⁴⁰.

Podstawowym miejscem katechezy różnych grup wiekowych jest parafia jako wspólnota eucharystyczna oraz ośrodek życia liturgicznego⁴¹. Ponadto we

³⁵ DOK, nr 21.

³⁶ Por. tamże, nr 23.

³⁷ Por. CT, nr 20.

³⁸ Tamże, nr 26.

³⁹ Tamże, nr 1.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. KKK, nr 2226.

wspomnianej już wcześniej Adhortacji *Catechesi tradendae* czytamy: „Obok rodziny i w łączności z nią szkoła stwarza katechezie możliwości nie do pogardzenia. W tych krajach, niestety coraz rzadszych, gdzie istnieje możliwość prowadzenia wychowania w wierze na terenie samej szkoły, Kościół ma obowiązek uczynić w tej sprawie wszystko, co tylko może”⁴². Przemiany społeczne, jakie zaszły w naszym kraju po 1989 r., stworzyły możliwość powrotu do szkół nauczania religii, usuniętego stamtąd prawie trzydzieści lat wcześniej.

W procesie ciągłej odnowy katechezy ważne jest poszukiwanie stosownego języka przekazu jej orędzia oraz wykorzystywanie do tego nowych środków skutecznego oddziaływania. Nie zawsze taka odnowa ma jednakową wartość. Pewne niedociągnięcia, a nawet braki w nieustannym unowocześnianiu przekazu katechetycznego stają się szczególnie poważne, gdy zagrażają nienaruszalności głoszonej nauki. Utrwalone przyzwyczajenia oraz rutyna rodzą zobojętnienie i wszelkiego rodzaju przeszkody. Nierozważna improwizacja powoduje zamęt u katechizowanych, stając się przyczyną wszelkiego typu błędów, rozprężenia i w końcu całkowitego zniszczenia jedności. Dlatego ważne jest, aby współczesny Kościół wykazywał mądrość, odwagę i wierność ewangeliczną w poszukiwaniu oraz wprowadzaniu nowych sposobów nauczania katechetycznego⁴³.

1.7. Udział w rekolekcjach wielkopostnych

Wspomniane już *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* przypomina, iż okres Wielkiego Postu to czas przygotowujący nas do obchodzenia święta Wielkiej Nocy. Ma to być okres szczególnego słuchania Słowa Bożego oraz czas nawrócenia⁴⁴. Wielki Post jest w Kościele specjalnym czasem praktyk pokutnych i ćwiczeń duchowych o tym charakterze. Jedną z form takich ćwiczeń są rekolekcje wielkopostne⁴⁵. Czwarte przykazanie kościelne wyznacza okresy ascezy i pokuty w życiu chrześcijanina. Dają nam one okazję do ćwiczenia woli, opanowania popędów i odnajdywania na nowo wewnętrznej wolności. W ten sposób mamy możliwość przygotowania się do należytego przeżycia uroczystości liturgicznych⁴⁶.

W świetle obowiązującego prawodawstwa polskiego młodzież szkolna ma możliwość przeżywania trzydniowych rekolekcji wielkopostnych w trakcie zajęć szkolnych⁴⁷. Taka sytuacja nie tylko daje możliwość wykorzystania wyznaczone-

⁴² CT, nr 69.

⁴³ Tamże, nr 17.

⁴⁴ Por. DPLL, nr 124.

⁴⁵ Por. KKK, nr 1438.

⁴⁶ Por. tamże, nr 2043.

⁴⁷ 14 kwietnia 1992 r. wydane zostało Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej w sprawie warunków i sposobu organizowania lekcji religii w szkołach publicznych (Dz.U. z 1992 r. nr 36, poz. 155). Rozporządzenie to zostało nieco zmodyfikowane przez Rozporządzenie Ministra

go czasu dla jeszcze lepszego i pełniejszego przeżycia opisywanej praktyki religijnej, ale stwarza szczególną okazję do dawania świadectwa o swojej wierze we własnym środowisku. Z tego względu niejako naturalną konsekwencją tegoż faktu jest upatrywanie w uczestnictwie w szkolnych rekolekcjach wielkopostnych szczególnego obowiązku koniecznego do podjęcia przez młodych ludzi.

Według myśli Ojca Świętego Pawła VI, wyrażonej w Adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi*, rekolekcje wielkopostne są szczególną formą katechizacji oraz w pewien sposób również ewangelizacji, nie tylko w przypadku młodego pokolenia. Dlatego obok doniosłości treści, jakie za sobą niosą, wielkie znaczenie ma właściwy dobór sposobów, jakimi są one poprowadzone⁴⁸. Aby rekolekcje osiągnęły swój prawdziwy cel, konieczne jest stosowanie różnorodnych i skutecznych metod ich organizacji. Metody takie winny być dostosowane do konkretnych warunków lokalnych oraz możliwości percepcji osób biorących udział w praktykach rekolekcyjnych⁴⁹. „Przepowiadanie Ewangelii – jak zauważa Paweł VI – może przybierać wiele form. Żarliwe staranie o dusze podda je i pomnoży prawie nieskończenie”⁵⁰.

1.8. Zachowywanie postów

Przez praktykę postu w szczególny sposób naśladujemy Chrystusa, który sam pościł wiele razy⁵¹. Przykazanie kościelne traktujące o zachowywaniu postów wyznacza okresy pokuty i ascezy, przez które przygotowujemy się do uroczystości liturgicznych. Czas ascezy i postu przyczynia się do zdobywania „wolności serca” i opanowania naszego ciała⁵². Wydany w 1983 r. *Kodeks Prawa Kanonicznego* przypomina, iż post jest najważniejszym z nakazów umartwiania siebie, które obowiązują w czasie dni pokuty. Do tego umartwiania prawo Boże zobowiązuje wszystkich wierzących, natomiast prawo kościelne określa jego formy⁵³.

2. NIEOBOWIĄZKOWE PRAKTYKI RELIGIJNE

Obok nakazanych praktyk religijnych istnieje w Kościele szereg form praktykowania własnej religijności wypływających z ducha pobożności wierzących.

Edukacji Narodowej z 30 czerwca 1999 r. „zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania lekcji religii w szkołach publicznych” (Dz.U. z 1999 r. nr 67, poz. 753).

⁴⁸ Por. EN, nr 40.

⁴⁹ Por. CT, nr 51.

⁵⁰ EN, nr 43.

⁵¹ O fakcie tym wspominają Ewangelisci: Mt 4, 1–2; Łk 4, 1–2. Także sam Chrystus wskazywał na potrzebę postu: Mt 6, 16–18; Mt 9, 14–15; Mk 2, 18–20; Łk 5, 33–36.

⁵² W. Zyzak, *Post, w: Leksykon duchowości...*, s. 683.

⁵³ Por. KPK, nr 1249.

Praktyki te, nierzadko mające bardzo dawny rodowód, są wypełniane przez wierzących z własnej wewnętrznej potrzeby. Pogłębiają one prawdziwe życie religijne, o ile mają swój punkt odniesienia w liturgii Kościoła. Kościół otacza szczególną troską religijne praktyki nieobowiązkowe, czuwając nad wzajemną relacją liturgii oraz różnorodnych form pobożności ludowej⁵⁴. Wspomniane praktyki ze względu na swoją zewnętrzną formę, pozwalają w dużym stopniu na określenie ducha pobożności wypełniających je ludzi. Spośród obecnych aktualnie we wspólnocie Kościoła licznych form praktyk pobożnych wybrano do omówienia w tym artykule jedynie udział w nabożeństwach, kultywowanie zwyczajów religijnych, zamawianie intencji mszalnych, praktykę wizyty duszpasterskiej – kolędy, pogłębianie wiedzy religijnej, udział w rozmowach o tematyce religijnej oraz uczestnictwo w spotkaniach grup parafialnych i innych inicjatywach duszpasterstwa parafialnego.

2.1. Udział w nabożeństwach

Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii nazywa nabożeństwami m.in. teksty modlitw lub zwyczaje, które łącząc się z wewnętrzną postawą wiary wyrażają szczególną łączność wiernych z Osobami Bożymi⁵⁵. Sobór Watykański II zaleca praktykowanie nabożeństw chrześcijańskich zgodnie z przepisami oraz zasadami Kościoła. Nabożeństwa takie powinny korelować z poszczególnymi okresami roku liturgicznego i jednocześnie przybliżać te okresy wiernym, prowadząc ich do głębszego przeżywania Bożych tajemnic. Tak rozumiane nabożeństwa są wyrazem życia liturgicznego w Kościołach lokalnych i łączą się ściśle z potrzebami indywidualnych członków Kościoła na danym terenie⁵⁶. Spośród licznych nabożeństw w Kościele, zwróćmy uwagę na te najpopularniejsze.

Nabożeństwo majowe poświęcone jest Matce Syna Bożego, której szczególną rolę w dziele zbawienia ludzkości podkreślił Ojciec Święty Paweł VI w Adhortacji apostołskiej *Marialis cultus*. Natomiast w innym swoim dokumencie – Encyklice *Mense maio* w sprawie modłów do Matki Bożej w maju – tenże papież zauważa, iż: „W tym bowiem miesiącu chrześcijanie, i w świątyniach i w domach, składają Bogurodzicy Dziewicy z tradycji przejęte hołdy czci i miłości. A w zamian za zwyczaj w tym czasie spływają z tronu naszej Matki częstsze i obfitsze dary Bożego zmiłowania”⁵⁷.

⁵⁴ Por. DPLL, nr 1, 58 i 94; por. S. Araszczyk, *Język i formy pobożności ludowej*, „Seminare” 20/2004, s. 163–164.

⁵⁵ Por. DPLL, nr 8.

⁵⁶ Por. SC, nr 13; por. I. Werbiński, *Nabożeństwo*, w: *Leksykon duchowości...*, s. 557.

⁵⁷ Mm, nr 1; por. MC, nr 30.

Nabożeństwo różańcowe jest modlitewną refleksją nad tajemnicami życia Chrystusa i Jego Matki. Przypomina ono ważne treści ewangelicznego przesłania i powinno stanowić punkt wyjścia do pogłębionej refleksji nad własnym życiem⁵⁸.

Nabożeństwo Drogi krzyżowej wywodzi się z początków chrześcijaństwa i polega na rozpamiętywaniu poszczególnych etapów drogi Zbawiciela, podążającego na miejsce ukrzyżowania i męki. Ponieważ wielu wierzących nie ma możliwości, by odbyć pielgrzymkę do Jerozolimy, dlatego Kościół zezwolił odprawiać takie nabożeństwa w miejscach do tego odpowiednich – przy krzyżach zwanych stacjami lub w kościołach⁵⁹.

Nabożeństwo Gorzkich Żalów odprawiane jest zwykle w kolejne niedziele Wielkiego Postu oraz w czasie Triduum Paschalnego. Wywodzi się ono z ducha polskiej ludowej pobożności i łączy z Bractwem św. Rocha przy kościele św. Krzyża w Warszawie, które je rozpowszechniło. Celem nabożeństwa jest rozpamiętywanie cierpienia Chrystusa i Jego Matki w czasie Ofiary Krzyżowej, a także roli odkupienia w życiu wierzących⁶⁰.

2.2. Kultywowanie zwyczajów religijnych

Do praktyk religijnych nieobowiązkowych można zaliczyć również kultywowanie zwyczajów religijnych, które są zakorzenione w tradycji naszej narodowej religijności. Są one po części wspomniane w formularzach mszalnych, wchodzi jednocześnie w skład tzw. pobożności ludowej, o której wspomniano już wcześniej. Epizody z życia Chrystusa, Jego Matki i Apostołów opisane w Ewangeliach, a także łączące się z nimi wydarzenia liturgiczne w życiu Kościoła oddziaływały na wyobraźnię wiernych, sprawiając, że naukę Kościoła wzbogacano elementami kultury lokalnej. Często elementy te podbudowane wiarą, utrwalane przez pokolenia, zapadały głęboko w pamięć i serca członków lokalnych społeczności, by stać się pomocą w kształtowaniu postaw ludzi wierzących. Zwyczaje te mają pewien wpływ na mentalność obecnego pokolenia i stanowią dziedzictwo kulturowe, którego nie sposób odrzucić⁶¹.

Dzielenie się opłatkiem przy wigilijnym stole w przeddzień Bożego Narodzenia wywodzi się z czasów starożytnych Kościoła. Chleb ten stanowił wtedy część darów przynoszonych przez chrześcijan na Eucharystię, aby go poświęcić i zanieść potem do tych, którzy nie mogli być obecni w trakcie sprawowania Ofiary⁶². Również zwyczaj śpiewania kolęd bożonarodzeniowych i wspólnych

⁵⁸ Por. MC, nr 42–55, por. DPLL, nr 197.

⁵⁹ Por. DPLL, nr 132; por. *Agenda liturgiczna Diecezji Opolskiej*, Opole 1981, s. 127.

⁶⁰ Por. J. Misiurek, *Gorzkie żale*, w: *Leksykon duchowości...*, s. 301.

⁶¹ Por. E. Ferenc, *Polskie tradycje świąteczne*, Poznań 1986, s. 5–7.

⁶² Por. J. Wysocki, *Rytuał rodzinny*, Olsztyn 1984, s. 70–71.

modlitw rodzinnych wywodzi się z naszej rodzimej, polskiej tradycji⁶³. Podobnie jak oplątkiem w wigilię Bożego Narodzenia, członkowie rodzin dzielą się w Niedzielę Wielkanocną jajkiem – symbolem Zmartwychwstałego i odrodzonego życia. Jajko to, wraz z innymi pokarmami, jest święcone w Wielką Sobotę⁶⁴. Z okresem Wielkiego Postu wiąże się zwyczaj posypywania głów wiernych popiołem przygotowanym z gałązek palm poświęconych w roku poprzednim na znak przemijania życia ludzkiego. Według wydanego w 1984 r. *Mszалу rzymskiego dla diecezji polskich* obrzęd ten jest sprawowany w Środę Popielcową i łączy się z przypomnieniem przez Kościół konieczności nawrócenia⁶⁵. Poświęcane w święto Ofiarowania Pańskiego – 2 lutego, świece – gromnice są symbolem światłości Bożej⁶⁶. Świece te zapalano zawsze wtedy, gdy wzywano opieki Opatrzności Bożej – w chorobach, w czasie klęsk żywiołowych, przeciw siłom nieczystym czy w godzinę śmierci⁶⁷. Z Niedzielą Palmową, czyli Męki Pańskiej, łączy się zwyczaj święcenia palm mających przypomnieć gałązki użyte w czasie wjazdu Zbawiciela do Jeruzolimy⁶⁸. Palmy te w tradycji ludowej często robiono z gałązek rodzimych roślin przyozdobionych przepięknie przez lokalnych twórców. Upiększono je kolorowymi wstążeczkami, łączono z bukietami barwionych traw i suszonych kwiatów⁶⁹.

2.3. Zamawianie intencji mszalnych

Katechizm Kościoła Katolickiego przypomina, iż „w Eucharystii Ofiara Chrystusa staje się także Ofiarą członków Jego Ciała. Życie wiernych, składane przez nich uwielbienie, ich cierpienia, modlitwy i praca łączą się z życiem, uwielbieniem, cierpieniem, modlitwami i pracą Chrystusa i z Jego ostatecznym ofiarowaniem się oraz nabierają w ten sposób nowej wartości”⁷⁰. W polskich rodzinach znany jest i praktykowany zwyczaj zamawiania intencji mszalnych. Ta pobożna praktyka świadczy o intensywności życia religijnego w rodzinie oraz jej związku ze wspólnotą Kościoła⁷¹.

⁶³ Por. tamże, s. 98.

⁶⁴ Por. E. Ferenc, dz.cyt., s. 110; por. J. Wysocki, dz.cyt., s. 188.

⁶⁵ Por. MRDP, s. 62; por. E. Ferenc, dz.cyt., s. 83.

⁶⁶ Por. MRDP, s. 13’–15’; por. DPLL 120.

⁶⁷ Por. E. Ferenc, dz.cyt., s. 80.

⁶⁸ Por. DPLL, nr 139; por. MRDP, s. 106–111.

⁶⁹ Por. E. Ferenc, dz.cyt., s. 108–109.

⁷⁰ KKK, nr 1368.

⁷¹ Por. R. Rak, *Co z intencjami mszalnymi, w: Umiłować Chrystusa: program duszpasterski na rok 2002/2003*, Katowice 2002, s. 306–315.

2.4. Wizyta duszpasterska – kolęda

W okresie Bożego Narodzenia kultywowany jest zwyczaj przyjmowania odwiedzin duszpasterskich nazywanych potocznie „kolędą”. Wywodzi się on z dawnej polskiej tradycji. Celem praktykowania tego obyczaju jest bezpośredni kontakt duszpasterza z członkami rodziny chrześcijańskiej. Odwiedzający rodzinę kapłan ma możliwość poznania prywatnego oraz rodzinnego życia parafian i w miarę potrzeby może przyjść im z pomocą, zwłaszcza duchową⁷². Właściwie potraktowana kolęda może stać się bardzo ważną formą dialogu kapłana i wiernych, szczególnie gdy jest to spotkanie z ludźmi wątpięcymi i tracącymi wiarę⁷³.

2.5. Pogłębianie wiedzy religijnej

Wspólnota Kościoła w ramach swojej nauczycielskiej posługi zwraca uwagę na znaczenie środków społecznego przekazu dla życia religijnego wiernych. Jak przypomina *Kodeks Prawa Kanonicznego* wszyscy członkowie Kościoła, zarówno duchowni jak i świeccy, powinni starać się, aby środki społecznego przekazu myśli i informacji były przepojone duchem ludzkim i chrześcijańskim⁷⁴. Jeszcze niedawno do najpopularniejszych środków przekazu treści religijnych należały książki i czasopisma katolickie. Mają one nadal duże znaczenie informacyjne i formacyjne, pomagają w identyfikacji z religijną wspólnotą oraz sprzyjają poszerzeniu wiedzy religijnej i umocnieniu wiary. Obecnie rolę najpopularniejszego źródła informacji, w dużej mierze również informacji religijnej, stopniowo przejmuje światowa sieć internetowa. Wobec coraz łatwiejszego dostępu do tej stosunkowo nowej zdobyczy technologicznej, konieczne staje się wykorzystywanie jej jako narzędzia do celów ewangelizacji współczesnego świata⁷⁵.

2.6. Rozmowy o tematyce religijnej

Zakładając zdolność rozumu ludzkiego do poznania Boga, Kościół zwraca uwagę na możliwość mówienia o Bogu wszystkim ludziom – również niewierzącym i ateistom. Ponieważ nasze poznanie Boga jest ograniczone, ograniczony jest

⁷² Por. Z. Kmieć, *Kolęda w naszej rodzinie*, Poznań 1988, s. 11.

⁷³ Por. R. Kamiński, *Parafia miejscem realizacji duszpasterstwa*, w: *Teologia pastoralna*, red. P. Kamiński, t. II, Lublin 2002, s. 69–77.

⁷⁴ Por. KPK, nr 822.

⁷⁵ „Dzięki Internetowi na milionach monitorów na naszej planecie pojawiają się miliardy obrazów. Czy z owej galaktyki obrazów i dźwięków wyłoni się twarz Chrystusa i da się słyszeć Jego głos? Świat pozna Dobrą Nowinę o zbawieniu tylko wówczas, gdy będzie mógł zobaczyć twarz Chrystusa i usłyszeć Jego głos”, Jan Paweł II, *Internet: nowe forum głoszenia Ewangelii*. Orędzie na XXXVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, „L'Osservatore Romano” edycja polska 23 (2002) nr 4 (242), s. 7.

podobnie nasz język. Dlatego możemy mówić o Bogu, tylko biorąc za punkt wyjścia Jego dzieło stwórcze. Mimo iż słowa ludzkie są nieadekwatne do tajemnicy Boga, to jednak mamy starać się nieść słowo o Bogu tym, którzy potrafią być stroną dialogu z nami⁷⁶. Zapewne głębsza refleksja nad własną reakcją na poruszanie tematów religijnych w codziennych rozmowach stanowić może dodatkowy bodziec do dalszej formacji religijnej w tej kwestii.

2.7. Uczestnictwo w spotkaniach grup parafialnych

Grupy parafialne są znakiem wspólnoty i jedności Kościoła w Chrystusie, który powiedział: „Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich”⁷⁷. Udział w spotkaniach małych grup wierzących odpowiada społecznej naturze człowieka i może stać się swoistą szkołą apostołstwa, do którego wszyscy jesteśmy powołani. Poprzez ściśle zespolenie sił członków małych wspólnot można skuteczniej osiągać cele dzisiejszego apostołstwa i bronić jego owoców⁷⁸. Na fakt ten zwrócił uwagę Ojciec Święty Jan Paweł II w Adhortacji apostołskiej *Christifideles laici*: „Grupy, stowarzyszenia i ruchy mają swoje miejsce w formacji świeckich. Każde bowiem z tych zrzeszeń przy pomocy sobie właściwych metod umożliwia formację głęboko wszczepioną w doświadczenie życia apostołskiego, a równocześnie dają okazję dla integracji, ukonkretnienia i bliższego określenia formacji otrzymywanej przez ich członków od innych osób i wspólnot”⁷⁹.

2.8. Udział w innych inicjatywach duszpasterstwa parafialnego

Obok wspomnianych wcześniej systematycznych form oddziaływania katechetycznego istnieją w praktyce duszpasterskiej Kościoła inicjatywy o charakterze bardziej okazjonalnym. Jan Paweł II w Adhortacji apostołskiej *Catechesi tradendae* wskazał na zbiorowe pielgrzymki diecezjalne, regionalne lub narodowe jako na szczególne i doniosłe okoliczności, w których dokonuje się katecheza. Te oraz inne okolicznościowe działania duszpasterskie będą się rozwijały tym pomyślniej i owocniej, im bardziej będzie w nich uwzględniany wymiar katechetyczny. Przy pomocy wspomnianych inicjatyw katechizowanie może być rozwijane oraz modyfikowane nie tylko przez „słowo i wspomnienie”, a więc nauczanie i obrzędy liturgiczne, ale również przez spełnianie obowiązków życiowych czyli świadectwo⁸⁰.

⁷⁶ KKK, nr 39–43.

⁷⁷ Mt 18, 20.

⁷⁸ Por. AA, nr 18.

⁷⁹ ChL, nr 62.

⁸⁰ CT, nr 47.

Ludzką umysłowość kształtują między innymi: nabywana przez lata wiedza, środowisko społeczne oraz wszelkie rozrywki. Działalność duszpasterska musi brać pod uwagę te, często ześwieczone, czynniki życiowe. Obecna sytuacja społeczna domaga się, aby działalność tego rodzaju nie sprowadzała się jedynie do przekazywania Ewangelii w powiązaniu z innymi dziedzinami nauki i wykształcenia, ale także by blask Dobrej Nowiny przenikał oraz harmonizował całą kulturę tworzoną i wchłanianą przez ludzi⁸¹.

Kościół lokalny, oprócz swojej podstawowej funkcji duszpasterskiej, powinien jednocześnie pełnić rolę środowiska kulturowego. Parafia wtedy spełnia swoją funkcję kulturotwórczą, gdy jej działalność duszpasterska osadzona jest zarówno w kulturze narodowej, jak i w kulturze lokalnego środowiska. Budynki parafialne (plebanie, domy katolickie, oratoria) powinny stawać się ośrodkami kultury katolickiej, w których rozwijano by kulturę duchową i fizyczną⁸².

Jednym z istotnych zadań Kościoła powinno być rozpoznawanie zmieniających się okoliczności czasu, miejsca i kultury tworzonej przez ludzi po to, aby przystosowywać do nich swoje metody ewangelizowania. Jednocześnie ważne jest poszukiwanie nowych, jak najbardziej przydatnych i skutecznych, sposobów przekazywania Ewangelii⁸³. W ramach działań duszpasterskich winny być podejmowane różnorodne akcje o charakterze formacyjnym, apostołskim, charytatywnym bądź społecznym. Wszystkie te działania pełniej osiągną swoje cele, a także lepiej przysłużą się wspólnocie Kościoła, jeśli w swym sposobie działania uwzględnią potrzebę formacji uczestników w wierze⁸⁴.

Ważność treści zawartych w ewangelizacyjnym orędziu nie może przesłaniać niebagatelnego znaczenia metod, sposobów i środków, jakimi posługuje się działanie ewangelizujące. Sprawa ta pozostaje stale aktualna, gdyż sposoby ewangelizowania zmieniają się w zależności od okoliczności życiowych i społecznych. Dynamika codzienności domaga się od ewangelizatorów wyraźnego określenia sytuacji, w której przychodzi działać współczesnemu Kościołowi i przystosowania doń skutecznych środków pasterskiego oddziaływania⁸⁵.

3. REFLEKSJA KOŃCOWA

Chociaż religijności nie można redukować tylko do udziału w praktykach religijnych, jednak „wiarą bez obrzędów jest jak dusza bez ciała”⁸⁶. Ojciec Święty

⁸¹ Tamże, nr 69.

⁸² *Ewangelizacja kultury i środków społecznego przekazu*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999). Dokumenty*, Warszawa 2001, nr 63–64.

⁸³ Por. EN, nr 40.

⁸⁴ Por. CT, nr 70.

⁸⁵ Por. EN, nr 40.

⁸⁶ Por. J. Mariański, dz.cyt., s. 23–24.

Paweł VI w dokumencie *Evangelii nuntiandi* przypomniał, iż istotą oraz celem działalności wspólnoty Kościoła jest urzeczywistnienie Królestwa Bożego w świecie, a w konsekwencji zbawienie każdego człowieka⁸⁷. W tym kontekście, na początku trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa Jan Paweł II zachęcił do pogłębienia własnej religijności zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i w zewnętrznych jej przejawach.

Według myśli Listu apostołskiego *Novo millennio ineunte* istotą osobistej religijności ma być poznawanie, umiłowanie oraz naśladowanie Jezusa Chrystusa w naszym codziennym życiu⁸⁸. Na tym fundamencie Ojciec Święty wyznacza aktualne priorytety formowania własnej religijności. Pierwszym z nich ma być wychowywanie do osiągnięcia świętości w codziennym życiu, rozumiane jako naturalna konsekwencja uwierzenia Bogu i przyjęcia chrztu. Cała działalność Kościoła ma się dokonywać w perspektywie ciągłego uświęcania jego członków⁸⁹. Podłożem wychowania do świętości należy uczynić nie tylko pamięć czy świadomość obecności Boga, ale pedagogikę nieustannej modlitwy zaspokajającej obserwowaną współcześnie potrzebę poszukiwania pełnej miłości i duchowego dialogu⁹⁰. Innym istotnym punktem praktykowania religijności – o czym przypomina Jan Paweł II w Encyklice *Redemptor hominis* – powinno być uświadamianie sobie potrzeby udziału w niedzielnej Eucharystii jako wspólnym dziękczynieniem Bogu za wszystko⁹¹. Z obowiązkiem tym łączy się zarówno uzewnętrznienie Bożej wspólnoty, jak i specyfika chrześcijańskiego świętowania⁹². Chrześcijańska droga do świętości jest jednocześnie drogą wybaczenia przez ożywienie praktyki sakramentu pojednania⁹³. Zagadnienie to ma związek ze szczególnie ważnymi wezwaniem obecnej doby, jakimi są: przeciwdziałanie kryzysowi własnej świadomości popełniania grzechów oraz formowanie postawy gotowości do przebaczenia innym⁹⁴. Na drodze formacji chrześcijańskiej nie może zabraknąć duchowego pokarmu Słowa Bożego. Słuchanie tegoż Słowa ma udoskonalać człowieka do ciągłego pogłębiania świadomości wspólnoty ze wszystkimi ludźmi w duchu Chrystusowej miłości⁹⁵. Osobiste przyję-

⁸⁷ Por. EN, nr 10.

⁸⁸ Por. NMI, nr 29; por. A. Przybecki, *Duszpasterstwo w Polsce. Poszukiwanie nowych form obecności*, Poznań 2001, s. 130–132.

⁸⁹ Por. NMI, nr 30–31; por. A. Przybecki, dz.cyt., s. 132–133.

⁹⁰ Por. NMI, nr 32–34; por. A. Przybecki, dz.cyt., s. 134–136.

⁹¹ Por. RH, nr 7; por. *Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999). Dokumenty*, Warszawa 2001, nr 40.

⁹² Por. NMI, nr 35–36; por. A. Przybecki, dz.cyt., s. 142–143.

⁹³ W treści ósmego dokumentu II Polskiego Synodu Plenarnego zwrócono uwagę na potrzebę formowania sumienia poprzez częste przystępowanie do sakramentu pojednania i korzystanie z kierownictwa duchowego. Ma to doprowadzić do zlikwidowania rozłamu pomiędzy wyznawaną wiarą oraz codziennym życiem. Por. *Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich*, w: *II Polski Synod Plenarny...*, nr 50.

⁹⁴ Por. NMI, nr 37; por. A. Przybecki, dz.cyt., s. 136–140.

⁹⁵ Por. NMI, nr 39; por. A. Przybecki, dz.cyt., s. 140–141.

cie Chrystusowego Orędzia pociąga za sobą integralną konsekwencję przekazywania go innym ludziom. Takie głoszenie Ewangelii powinno obejmować osoby w każdym wieku, uwzględniając różnorodność oraz niepowtarzalność ich doświadczeń i postaw życiowych. Jan Paweł II w szczególny sposób zachęcił do prezentowania propozycji Chrystusa młodemu pokoleniu, dostrzegając w nim „nowy talent, który Pan dał w nasze ręce, abyśmy go pomnażali”⁹⁶.

Od przemian związanych z przełomem 1989 r. polskie społeczeństwo zaczęło doświadczać pluralizmu. Coraz mocniejsza konfrontacja z prądami myślenia niezwiązanego z chrześcijaństwem zaczęła stanowić ważny problem polskiej, tradycyjnej religijności. Kościół stawał się stopniowo jedną z wielu sił społecznych i nie musiał już pełnić funkcji opiekuńczo-integracyjnych. Natomiast nasilająca się od początku lat dziewięćdziesiątych sekularyzacja życia zmieniała stopniowo nastawienie poszczególnych pokoleń naszego narodu do własnego uczestnictwa we wspólnocie Kościoła⁹⁷. Pojawiły się problemy związane z relatywizmem moralnym oraz przenoszeniem odpowiedzialności za swoje postawy życiowe na czynniki społeczne⁹⁸. Niektórzy katolicy, niejednokrotnie pod wpływem różnych czynników zewnętrznych, zaczynają traktować praktyki religijne jako indywidualny wybór, a nie jako dar zobowiązujący do konkretnej odpowiedzi swoim życiem. Powodem tego jest często niewielka świadomość bogactwa wiary oraz brak wystarczających, adekwatnych do okoliczności działań apostolskich i duszpasterskich, które mogłyby stanowić odpowiedź na zjawiska kulturalnego postmodernizmu czy neopogaństwa. Dobrą stroną takiej sytuacji jest rodząca się niejako „przy okazji” szansa personalizacji wiary oraz pełniejszego, bardziej osobistego przeżywania praktyk religijnych⁹⁹. W tej sytuacji pojawia się potrzeba przekształcania dotychczasowej, często tradycyjnej religijności w religijność pogłębianą i umocnioną¹⁰⁰. Konieczność takiego działania jest widoczna szczególnie w niektórych dziedzinach życia religijnego oraz w odniesieniu do pewnych środowisk katolickich w naszym kraju¹⁰¹.

⁹⁶ NMI, nr 40; por. A. Przybecki, dz.cyt., s. 145–148.

⁹⁷ Por. *Świętość. Dar i zadanie*, w: *II Polski Synod Plenarny...*, nr 33; por. K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jego realizacja w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 1995, s. 137–140.

⁹⁸ Por. *Świętość. Dar i zadanie*, w: *II Polski Synod Plenarny...*, nr 29.

⁹⁹ Por. tamże, nr 32; por. J. Mariański, *Kościół w warunkach radykalnych zmian społecznych*, w: *Metodologiczne problemy badań nad religijnością*, red. J. Mariański, S.H. Zaręba, Ząbki 2002, s. 17–18.

¹⁰⁰ Por. J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991, s. 24–25.

¹⁰¹ „Nieocenione wprost usługi dla rozeznania aktualnej sytuacji duszpasterskiej może oddać socjologia. Chociaż wiemy, że dane statystyczne nie wyczerpują prawdy o życiu wiary, a proces nawrócenia wewnętrznego i całe przeżycie religijne wymyka się cyfrom, to przecież wiara musi formować również postawy zewnętrzne i przez zachowanie człowieka bywa obiektywizowana. Stąd przydatność lektury znaków czasu poprzez obserwację zachodzących procesów”. J. Michalik, „Stare i nowe” w *duszpasterstwie młodzieży*, „Communio” edycja polska 12 (1992) nr 3 (69), s. 127.

RELIGIOUS PRACTICES ACCORDING TO CATHOLIC TEACHING**Summary**

Religiosity is a kind of lifestyle, which expresses a human's attitude to God. Both individuals and whole communities desire to know and devote their lives to a supernatural quality not only through their views, but religious activities as well. Although religiosity can't be reduced to religious practices, faith without rituals is like soul without flesh. A man's participation in religious practices is a visible sign of his religiosity. For religious practices are closely connected with a religious lifestyle, they can be used to evaluate and estimate a man's level of religiosity. This article attempts to present the main idea and basic needs for religious practices (both voluntary and obligatory) in terms of the Catholic Teaching. Religiosity has not only its practice dimension, but spirituality dimension as well. Participating in the liturgical life of the church is as important as the practitioners' religious engagement and devotion.

Słowa kluczowe: Sobór Watykański II, praktyki religijne, uczestnictwo we mszy świętej, uczestnictwo w katechezie szkolnej, zwyczaje religijne, pogłębianie wiedzy religijnej, uczestnictwo w spotkaniach grup parafialnych

PIOTR DRZEWIECKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

NIE LĘKAJCIE SIĘ NOWYCH TECHNOLOGII!
EDUKACYJNO-MEDIALNE PRZESŁANIE
LISTU APOSTOLSKIEGO *SZYBKI ROZWÓJ* JANA PAWŁA II

WPROWADZENIE

List apostolski *Szybki rozwój* jest ostatnim dokumentem Jana Pawła II skierowanym do osób odpowiedzialnych za środki społecznego przekazu¹. Znaczący dorobek Ojca Świętego w dziedzinie teologii mediów obejmuje m.in. 27 orędzi na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu, kilkadziesiąt przemówień do dziennikarzy i artystów, częste nawiązania do problematyki medialnej w tekstach encyklik i adhortacji². Ważna w tym dorobku jest również postawa Ojca Świętego wobec środków przekazu i ludzi mediów, postawa szczególnej otwartości i życzliwości dla ich pracy, zrozumienie reguł funkcjonowania środków przekazu. Żaden z wcześniejszych papieży nie poświęcił zagadnieniom kultury i komunikacji medialnej tyle uwagi i troski, choć z pewnością trzeba uwzględnić znaczny dorobek Pawła VI i Piusa XII.

Jan Paweł II wiele uwagi poświęcił również edukacji medialnej, kształtowaniu postawy świadomego, odpowiedzialnego i rozumnego odbioru przekazów medialnych. Według niego wychowanie do mediów jest jednym z obowiązków rodzicielskich. Papież kieruje do rodziców kilka cennych rad i wskazówek wychowawczych. „Rodzice winni najpierw zasięgnąć informacji o treści danego programu, aby następnie podjąć na tej podstawie świadomą decyzję – kierując się dobrem rodziny – czy go obejrzeć, czy też nie” – czytamy w Orędziu *Telewizja – kryteria właściwego doboru programów* z 1994 r. „Nawet małe dzieci można nauczyć czegoś istotnego na temat środków przekazu, a mianowicie, że tworzą je ludzie pragnący nieść przekaz, że przekaz ten zachęca często do zrobienia czegoś. Rodzice muszą też wprowadzić reguły w korzystaniu ze środków przekazu. Ro-

¹ Jan Paweł II, List apostolski *Szybki rozwój*, 24 stycznia 2005.

² Zob. *Jan Paweł II naucza o środkach komunikacji społecznej*, red. J. Góral, Warszawa 1989.

dzice muszą dać dzieciom dobry przykład – pisze Ojciec Święty w Orędziu *Media w rodzinie – ryzyko i bogactwo* z 2004 r.

Według Jana Pawła II edukacja medialna powinna przede wszystkim docierać tam, gdzie odbieramy i korzystamy z mediów, a więc w domu³. Edukacja medialna to przede wszystkim samowychowanie i wychowanie do mediów w rodzinie. W dalszej kolejności obowiązek wychowawczy przejmują inne instytucje, tj. szkoła, państwo i Kościół, pełniące rolę pomocniczą. Ma to związek z chrześcijańską koncepcją wychowania, które za pierwszych wychowawców zawsze uznaje rodziców, wtórnie inne instytucje społeczne⁴. W edukacyjno-medialny wysiłek powinny być jednak zaangażowane różne podmioty: szkolnictwo powszechne i wyższe, stowarzyszenia społeczne, organy administracji rządowej, Kościoły i same media, których celem ma być wspomaganie rozwoju osobistego i rodziny.

Ostatni dokument można określić jako przesłanie edukacyjno-medialne Jana Pawła II. Papież dostrzega gwałtowny rozwój technik komunikacyjnych, którym może towarzyszyć poczucie lęku u współczesnych. Znamienne, że Ojciec Święty nawiązuje w liście do słów, którymi rozpoczynał swój pontyfikat. *Nie lękajcie się!*⁵ Przesłanie to powtarza m.in. podczas homilii w Turynie zatytułowanej *W obliczu lęku dzisiejszego świata*⁶. W ostatnim „medialnym” dokumencie Jana Pawła II zostaje ono użyte w kontekście nowych technologii. Możemy zapytać: co to znaczy lękać się nowych technologii, czym się objawia ten lęk technologiczny? Jan Paweł II nie tylko próbuje podnieść na duchu załęcznionych współczesnym postępem techniki, ale daje konkretny program przeciwdziałania.

W odniesieniu do technologii społecznego przekazu tym programem jest edukacja medialna, którą Ojciec Święty formułuje w trzech zadaniach: formacja, uczestnictwo i dialog. Papież nie używa określenia edukacja medialna. Wymowa listu nie pozwala wątpić, że jego przekaz ma charakter wychowawczo-medialny. W szerokim sensie każde kościelne nauczanie o środkach przekazu można uznać za edukacją medialną.

W ponadstuletnim nauczaniu Kościoła na temat środków społecznego przekazu widać wyraźną przemianę: od wypowiedzi, które przede wszystkim przestrzegały przed medialnymi zagrożeniami⁷ po pozytywne ujęcie problematyki medialnej i postulat wychowania w tym zakresie. Jest to również przejaw ewolucji kulturowych postaw wobec mediów. Na początku koncentrowano się głównie

³ P. Drzewiecki, *Jan Paweł II o edukacji medialnej*, „Gazeta Szkolna” nr 17, 26 kwietnia 2005.

⁴ Taką koncepcję wychowania odnajdujemy m.in. na kartach Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 1965. We wcześniej pisze o niej Pius XI w Encyklice *Divini illius magistri*, 1929.

⁵ Jan Paweł II, *Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi*, Przemówienie na rozpoczęcie pontyfikatu, 22 października 1978.

⁶ Jan Paweł II, *W obliczu lęku dzisiejszego świata*, Homilia przed katedrą w Turynie, 13 kwietnia 1980.

⁷ M. Sokołowski, *Kościół wobec mediów. (Re)konstrukcja odniesień*, http://www.uz.zgora.pl/kmti/konferencje/media_a_educacja/referaty/sokolowski.pdf

na obronie przed szkodliwym wpływem nowych technologii komunikacyjnych. Dopiero współcześnie następuje kulturowa adaptacja mediów, której wyrazem jest pozytywne postrzeganie zmiany technologicznej i rozwój edukacji w tym zakresie. Dowodem tej przemiany jest ostatni list Jana Pawła II do osób odpowiedzialnych za media. Do nas wszystkich, bo za media współodpowiedzialni są również odbiorcy.

1. LĘK TECHNOLOGICZNY

Każdy nowy wynalazek techniczny może wywoływać na początku niepokoje. W czasach rodzącej się rewolucji przemysłowej robotnicy niszczyli maszyny w obawie przed bezrobociem (tzw. ruch luddystów)⁸. Umberto Eco uważa, że taki sam odruch przerażenia musiał mieć człowiek, który jako pierwszy zobaczył koło. Pomyślał pewnie, że zatracimy umiejętność chodzenia⁹. Podobne obawy żywił król Tamuz opisany przez Platona w *Fajdrosie* dostrzegał zarówno szanse, jak i zagrożenia wynalazku pisma. Jego zdaniem pismo odczyty ludzi zdolności zapamiętywania¹⁰. Poczucie niepokoju w związku z nowymi technologiami przewija się w historii od dawna.

Lęk jest rodzajem stanu emocjonalnego, szczególną formą strachu pojawiającą się wtedy, gdy sygnały niebezpieczeństwa są niewyraźne. Osoba nie wie, co i skąd jej grozi oraz nie ma sposobów obrony. Zagrożenia technologiczne wydają się właśnie subtelne i ledwie zauważalne na początku. Ich konsekwencje kulturowe i antropologiczne pojawiają się dopiero później. Amerykański socjolog William F. Ogburn nazwał to zjawisko opóźnieniem kulturowym (ang. *cultural lag*)¹¹.

Nasze obawy potęguje fakt, że nowe technologie dotyczą bezpośrednio naszego życia – zwłaszcza w jego sferze zawodowej. Bez ich znajomości możemy mieć trudności w znalezieniu pracy, utrzymaniu siebie i rodziny, jak obecnie zdarza się w przypadku osób, które nie potrafią sprawnie korzystać z komputera. Nowe technologie mogą budzić inne niepokoje egzystencjalne. Wywierają wpływ na kondycję człowieka – na to, kim jest, jak myśli i czuje, jak przeżywa siebie, świat wartości i relacje z Bogiem. Obawiamy się o osobisty i społeczny rozwój, o wychowanie naszych dzieci i uczniów. Inny problem, to często podnoszona kwestia manipulacji czy szkodliwego wpływu mediów na naszą psychikę, postawy moralne, tradycyjny system wartości czy wiarę religijną.

Nowe technologie implikują nowy rodzaj myślenia, co może zakłócać kulturowy i pokoleniowy przekaz wartości. Jay David Bolter, profesor Georgia Institu-

⁸ Luddyzm, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Luddyzm>

⁹ U. Eco, *Dlaczego książki przedłużają nam życie*, w: *Drugie zapiski na pudelku od zapalek*, Poznań 1994, s. 25–26.

¹⁰ Platon, *Fajdros*, 247 d–275 b.

¹¹ W.F. Ogburn, *On Culture and Social Change*, Chicago 1964.

te of Technology, twierdzi, że nowe środki komunikacji w subtelny sposób modelują nasze myśli, niekiedy narzucają ograniczenia. Żyjąc z komputerami stajemy się innymi ludźmi, tworzymy inną kulturę¹². Nowe technologie nie tylko wprowadzają nowe pojęcia, ale co ważniejsze dokonują redefinicji starych. Dotyczy to również pojęć religijnych. Jak zauważa Neil Postman, nowojorski teoretyk mediów: „Duchowny, który zastanawia się, w jakiej mierze dany środek przekazu zwiększy liczbę jego słuchaczy, pomija ważną kwestię: w jaki sposób nowe media zmieniają znaczenie religii, Kościoła, a nawet Boga. Pytanie duchownego »czy przez telewizję i radio dotrę do większej liczby ludzi« ma wartość praktyczną, ale odwraca uwagę od poważnych kryzysów społecznych, intelektualnych i instytucjonalnych, którym sprzyjają nowe środki przekazu”¹³. Wydaje się to wprost nie do pomyślenia, że stosowane przez nas narzędzia pracy i rozrywki, mają taki wpływ na to, w jaki sposób myślimy i jakimi wartościami się kierujemy. Dlatego w początkowej fazie osvajania się z nową technologią może towarzyszyć poczucie niepokoju i zagrożenia.

W znacznej mierze za lęk technologiczny odpowiedzialne są media. Zauważono, że spośród innych technologie komunikacyjne szczególnie wpływają na kulturę. Media upowszechniają nowe typy kultury, kolejno kultury oralnej, piśmiennej, kultury druku i kultury audiowizualnej. Można powiedzieć, że media są katalizatorem przemian kulturowych, przyspieszają i wzmacniają procesy w kulturze, analogicznie jak zachodzi to w reakcjach chemicznych.

2. EDUKACJA MEDIALNA

– ODPOWIEDŹ NA TECHNOLOGICZNE NIEPOKOJE WSPÓŁCZESNOŚCI

Wychodząc naprzeciw współczesnych niepokojom o kulturę i technikę, Jan Paweł II apeluje do współczesnych: „Nie lękajcie się nowych technologii! Należą one do tych »wspaniałych rzeczy *inter mirifica*«, które Bóg oddał do naszej dyspozycji, abyśmy odkryli, wykorzystali i głosili prawdę o naszej godności i naszym przeznaczeniu Jego dzieci”¹⁴. Papież dostrzega zjawisko lęku technologicznego. Przypomina, że technologia jest jedynie narzędziem i nie może w żaden sposób nas determinować. Technologia jest neutralna. Technologia jest darem Boga i ma pomóc w stawaniu się doskonalszym człowiekiem, ale może wskutek złych zamiarów stać się „niszczącą bronią”¹⁵. Takie stanowisko, które można określić mianem chrześcijańskiego indeterminizmu technologicznego, akcentuje wolną wolę człowieka i właściwy technologiom status neutralnych ideologicznie narzędzi, które mogą i mają służyć postępowi kulturowemu, a nie odwrotnie.

¹² J.D. Bolter, *Człowiek Turinga. Kultura Zachodu w wieku komputera*, Warszawa 1990, s. 33–34.

¹³ N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, Warszawa 1995, s. 29–30.

¹⁴ Jan Paweł II, List apostolski *Szybki rozwój*, nr 14.

¹⁵ Tamże, nr 11.

Pierwszym krokiem do eliminacji technologicznego lęku jest wiedza o tym, co i w jaki sposób nam grozi, w jaki sposób nowe technologie wpływają na naszą kulturę i społeczeństwo. Dlatego edukacja wydaje się najwłaściwszą formą przeciwdziałania lękowi technologicznemu. W odniesieniu do technologii komunikacyjnych określamy ją jako edukację medialną. Polega na kształtowaniu cnoty mądrego i roztrzonego korzystania z nowych technologii komunikowania oraz na odnowie podstawowych wartości, które mogą ulegać kulturowym redefinicjom.

Jan Paweł II formułuje w swoim liście trzy najważniejsze zadania edukacji medialnej (nr 11), tzw. opcje podstawowe. Są nimi: formacja, uczestnictwo i dialog.

a. Formacja, aby korzystanie z mediów było świadome i odpowiedzialne

Zdaniem Jana Pawła II młodzi ludzie lubią technologiczne innowacje i są bardzo sprawni technicznie. Brakuje im jednak mądrości korzystania z tych środków właściwej dorosłym (ang. *media wisdom*). Dlatego potrzebują wychowania nakierowanego przede wszystkim na takie wartości i sprawności moralne, jak: krytyczne sądenie, odporność na szkodliwy wpływ innych, dokonywanie świadomych wyborów i ponoszenie odpowiedzialności za wybór. Bez takiej formacji utrzymujemy zagrożenie instrumentalizacji i manipulacji. Przeciwwagą ma być również poznawanie języka nowych mediów, tzw. medialna piśmienność (ang. *media literacy*) zgodnie z propozycją kanadyjskiego jezuitę o. Johna Culkina.

b. Uczestnictwo, abyśmy byli współodpowiedzialni za media

Jednym z elementów *media literacy* jest działanie na rzecz większej dostępności odbiorców do środków społecznego przekazu (to *have access*). Nie chodzi jedynie o dostępność do ich bogatej współcześnie oferty. Tę mamy raczej zapewnioną. Ma to być również dostęp do tworzenia i zarządzania mediami, wykształcenie kultury współodpowiedzialności za środki komunikacji, także podejmowanie inicjatyw gospodarczych (przedsiębiorczość medialna) i prawnych w tym zakresie (obywatelska inicjatywa ustawodawcza). Formacji medialnej ma zatem towarzyszyć szeroki ruch społeczny odbiorców. Istotną zmianę przynoszą tzw. nowe media. W koncepcji kultury masowej i mass mediów, odbiorca pozostawał biernym uczestnikiem przekazu. Nowe interaktywne media wymuszają na odbiorcy aktywność i współuczestnictwo w przekazie. Współczesne zmiany technologiczne mogą zatem ułatwić rozwój edukacji medialnej. Rodzi się dziennikarstwo obywatelskie. Dzięki Internetowi możemy w większym stopniu uczestniczyć w debacie publicznej. Poziom tej debaty wskazuje jednak na konieczność dosko-

nalenia umiejętności wypowiedzi. W przeciwnym razie grozi nam kultura amatorów, jak przestrzega Andrew Keen, krytyk Internetu¹⁶.

c. Dialog, aby media stały się nośnikiem wzajemnego zrozumienia, solidarności i pokoju

Technologię mediów charakteryzuje szybki rozwój ilościowy i jakościowy. Głównym problemem jest jednak dysproporcja z rozwojem intelektualnym i emocjonalnym, ponieważ postęp techniki nie przekłada się bezpośrednio na postęp kulturowy. Komunikacja ma służyć poznawaniu, przeżywaniu i wyrażaniu naszych wartości, w której media pełnią funkcję narzędzi. Głównym przedmiotem tej komunikacji są wartości.

Jan Paweł II wskazuje na główne problemy współczesnej kultury medialnej: brak sensu, tymczasowość i nietrwałość. Charakter wartości jest skrajnie odmienny – są nośnikami sensu, wieczności i są trwałe. Jan Paweł II podkreśla również międzynarodowy wymiar komunikacji medialnej. Wartości mają charakter ogólnoludzki i są płaszczyzną porozumienia między ludźmi różnych kultur, szerokości geograficznych i epok. Komunikacja, media i edukacja medialna, którą możemy pojmować jako nowoczesną postać nauczania retoryki, mają pełnić funkcję służebną względem wartości. Aksjologia jest ważnym odniesieniem dla wychowania medialnego, które nie może być jedynie technicznym kształceniem czy wzbogaconą formą dydaktyki.

3. TEOLOGICZNE ODNIESIENIE

Dlaczego Kościół zajmuje się edukacją medialną? Krytycy uważają, że Kościół obawia się władzy mediów, która podważa jego pozycję społeczną, dlatego tak często wypowiada się na ich temat. A przecież Kościół jest z natury komunikowaniem¹⁷. Komunikuje Ewangelię, dobrą nowinę, dobry przekaz o człowieku. Kościół nie może nie komunikować i nie doskonalić środków komunikacji. Komunikacja Kościoła ma określony cel i zadanie. Ma zmierzać do komunii z Chrystusem, pomiędzy nami samymi i w nas samych. Do komunii interpersonalnej, jaką charakteryzuje wspólnota świętych, do intrapersonalnej komunii człowieka, a więc tego, co w nim cielesne i tego, co duchowe.

Krytycy zapominają o misyjnym nakazie Chrystusa: idźcie i nauczajcie wszystkie narody (Mt 28, 19). Kościół jest nauczycielem ludzkości – stwierdza

Jan Paweł II. Nauczanie to dotyczy wszystkich sfer naszego życia. Dlatego Ko-

¹⁶ A. Keen, *Kultura amatora. Jak Internet niszczy kulturę*, Warszawa 2007.

¹⁷ A. Dulles, *The Church is communication*, „Catholic Mind” 69, 1971, s. 13.

ściół „poczuwa się do obowiązku wniesienia własnego wkładu w lepsze zrozumienie perspektyw i odpowiedzialności związanych z aktualnym rozwojem społecznego przekazu”¹⁸. Dla Kościoła szczególnie ważne, bo związane z jego istotą i przesłaniem, są zatem i komunikacja, i nauczanie.

„Posługiwanie się techniką i technologią współczesnej komunikacji jest integralną częścią misji Kościoła w trzecim tysiącleciu”¹⁹ – podkreśla Papież. Wskazuje na trzy obszary zastosowania mediów w misji Kościoła. Są nimi: informacja religijna, ewangelizacja i katecheza oraz formacja duszpasterzy i wiernych, „wychowanie do dojrzałej odpowiedzialności użytkowników i adresatów rozmaitych narzędzi komunikacji”. Edukacja medialna staje się zatem jednym z elementów współczesnej misji Kościoła i ważnym zadaniem duszpasterskim. O tym zadaniu czytamy m.in. w dokumencie *Etyka w środkach społecznego przekazu*, w którym wprost wzywa się do podejmowania inicjatyw duszpasterskich w tym zakresie²⁰.

Teologia może być cenną inspiracją i odniesieniem w wychowaniu do mediów, nie tylko ze względu na podkreślaną aksjologię. Jan Paweł II nazywa Pismo Święte „wielkim kodeksem”²¹, który dokumentuje historię komunikowania się Boga z człowiekiem, komunikowania, które osiągnęło swoją doskonałość w Słowie, które stało się Ciałem (J 1, 14). W Eucharystii komunikacja staje się pełnią komunii. Dzięki Odkupieniu zdolność komunikowania zostaje uzdrowiona i odnowiona. Chrześcijańska perspektywa mediów i edukacji medialnej bierze swój początek w komunikacji Boga z ludźmi, nie ogranicza się wyłącznie do aspektów technicznych i nie stawia ich w centrum. W takiej perspektywie lęk przed nową technologią nabiera charakteru przejściowego doświadczenia. Pełni nadziei i teologicznej inspiracji powtórzmy na koniec za Janem Pawłem II słowa jego wychowawczo-medialnego przesłania (nr 14):

Nie lękajcie się nowych technologii.
Są dane od Boga do naszej dyspozycji,
Aby odkrywać, używać i zapoznawać się z prawdą,
Także z prawdą o naszej godności i przeznaczeniu,
Nie lękajcie się!

¹⁸ Jan Paweł II, List apostolski *Szybki rozwój*, nr 10.

¹⁹ Tamże, nr 2.

²⁰ Papieska Rada ds. Środków Przekazu, *Etyka w środkach społecznego przekazu*, 2000, nr 25–26.

²¹ Jan Paweł II, List apostolski *Szybki rozwój*, nr 4.

DO NOT BE AFRAID OF NEW TECHNOLOGIES!
THE MEDIA-EDUCATIONAL MESSAGE OF APOSTOLIC LETTER
OF JOHN PAUL II *THE RAPID DEVELOPMENT*

Summary

In article I present the phenomenon of fear of technology. Media education helps to overcome the technological concerns of humanity. Technology does not determine us, but we need “three fundamental options: formation, participation and dialogue”. This is the last apostolic letter of John Paul II. He started and he ended His pontificate, saying: do not be afraid.

Słowa kluczowe: mass media, Jan Paweł II a mass media, nowe technologie medialne

O. TOMASZ GAŁKOWSKI CP
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

MOC WIĄŻĄCA USTAW „CZYSTO KOŚCIELNYCH” W STOSUNKU DO OSÓB WYSTĘPUJĄCYCH Z KOŚCIOŁA

WSTĘP

Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych (PRTP) 13 marca 2006 r. wydała *List okólny* dotyczący formalnego aktu wystąpienia z Kościoła, który został skierowany do przewodniczących poszczególnych Konferencji Episkopatów¹. W ślad za tym dokumentem Konferencja Episkopatu Polski na swoim 345. Zebraniu Plenarnym 27 września 2008 r. wydała *Zasady postępowania w sprawie formalnego aktu wystąpienia z Kościoła*². Moją intencją nie jest analiza wymienionych powyżej dokumentów, których opracowania pojawiły się już w polskiej literaturze kanonistycznej³. Zamierzam sięgnąć do kwestii poruszanej podczas redakcji obecnego kan. 11, która dotyczyła możliwości wystąpienia z Kościoła i ewentualnego uwolnienia się od konieczności przestrzegania ustaw czysto kościelnych. Po raz kolejny można postawić pytanie dotyczące słusznej *ratio legis* kan. 11.

Obecne sformułowanie i interpretacja kan. 11 nie budzą wątpliwości. Norma zawarta w kanonie stwierdza, że wszyscy, którzy zostali „ochrzczeni w Kościele katolickim lub do niego przyjęci” podlegają ustawom czysto katolickim. Do tego kryterium eklezjologicznego dołączone są, na zasadzie jednoczesnego warunku ich spełnienia, kryterium psychologiczne (posiadanie wystarczającego używania rozumu) oraz kryterium chronologiczne (ukończenie siódmego roku życia, o ile

¹ PRTP, *Litterae circulares missae omnibus Conferentiis episcopalibus (variis linguis exaratae), quoad verba «actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica»* (Cann. 1086 §1; 1117; et 1124 CIC) et quaedam epistulae respicientes ipsarum litterarum (13.03.2006), w: *Communicationes* 38 (2006) 2, s. 170–172.

² Por. strona internetowa KEP: www.episkopat.pl w dziale: Dokumenty.

³ Por. np. P. Steczkowski, *Wystąpienie z Kościoła katolickiego aktem formalnym w świetle dokumentu Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych z 13 marca 2006 r.*, „*Annales Canonici*” 2 (2006), s. 179–194; W. Góralski, *Formalny akt odstąpienia od Kościoła katolickiego w świetle Listu okólnego Papieskiej Rady do Spraw Tekstów Prawnych*, „*Prawo Kanoniczne*” 51 (2008) 3–4, s. 15–28.

ustawa nie zastrzega czegoś innego). Punkt zainteresowania w niniejszym opracowaniu stanowi jedynie kryterium eklezjologiczne. Dotyczy ono osób, które opuszczają Kościół katolicki. Nie stawiam jednak pytania o to, czy osoby te są zobowiązane do przestrzegania ustaw czysto kościelnych, gdyż odpowiedź pozytywna zawarta jest w normie kanonu, lecz stawiam pytanie: dlaczego i czy słusznie są nadal zobowiązane do przestrzegania ustaw czysto kościelnych⁴. Poruszane zagadnienie koncentruje się zatem wokół dwóch problemów: ustawa czysto kościelna oraz konieczność jej przestrzegania przez osoby występujące z Kościoła⁵.

MOTYWY WYSTĄPIENIA Z KOŚCIOŁA

Dwa wspomniane na początku dokumenty świadczą przede wszystkim o tym, że zjawisko odejścia z Kościoła zatacza, zwłaszcza w Europie, coraz szersze kręgi. Z drugiej strony samo odejście z Kościoła niekoniecznie umotywowane jest względami wiary, czego przykładem może być np. niechęć wiernych do uiszczania należnego podatku na związek wyznaniowy, do którego należą⁶. Zaprzestanie płacenia podatków nie jest jednoznaczne z wystąpieniem z Kościoła, chociaż w kategoriach moralnych jest oceniane negatywnie. Wystąpienie z Kościoła aktem formalnym, zgodnie z *Listem okólnym* PRTP, jest aktem bilateralnym, w którym wewnętrzna intencja wystąpienia z Kościoła zostaje wyrażona w zewnętrznym akcie i następnie przyjęta przez kompetentną władzę kościelną. Trudno sobie wyobrazić, by stwierdzenie, że jest się osobą niewierzącą, dokonane przed przedstawicielem władzy kościelnej, nie było publicznym aktem wyzbycia się wiary. Niewyobrażalna jest także sytuacja, gdy ktoś prosi o stwierdzenie aktu wystąpienia z Kościoła, będąc jednocześnie przekonany, że manifestacja zewnętrzna

⁴ Schemat nowego kodeksu z 1980 r. zawierał w proponowanym nowym kanonie dodatkowo §3, w którym czytamy: «Firmo praescripto §2, eadem leges iis applicantur qui ab Ecclesia catholica defecerint, nisi aliud iure expresse caveatur». Por. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutum vitae consecratae recognitum*, Libreria Editrice Vaticana 1980. W «Schema novissimum» z 1982 r. nie było już powyższego stwierdzenia. Por. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema Novissimum post consultationem S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutum vitae consecratae recognitum, iuxta placita Patrum Commissionis deinde emanatum atque SUMMO PONTIFICI praesentatum*, Ex Civitate Vaticana, 25 martii 1982. Sformułowanie zawarte wcześniej w §3 było niejako dodatkowym wyjaśnieniem tego, co zawierało się w §1 obydwu schematów, który wyraźnie określał w sposób pozytywny, kto podlegał ustawom czysto kościelnym. Paragraf 3 był zatem zbędny zgodnie z zasadą *inclusio unius est exclusio alterius*.

⁵ Istnieją sytuacje, w których KPK zwalnia z obowiązku przestrzegania ustaw czysto kościelnych (kan. 1086 §1, 1117, 1124).

⁶ Por. M. Kosek, *Podatek kościelny w prawie niemieckim. Analiza wybranych zagadnień*, „Forum Iuridicum” 2 (2003), s. 233–258.

woli wystąpienia z Kościoła jest jedynie aktem symulacji w stosunku do wewnętrznego przekonania. Dziwna, by nie stwierdzić w kategoriach psychicznych patologii, to sytuacja, w której osoba wypisuje się z Kościoła, będąc jednocześnie przekonana, że do niego należy. O podobnej jednak możliwości wspomina *List okólny*, stwierdzając, że akt prawno-administracyjny opuszczenia Kościoła nie jest tożsamy z formalnym aktem wystąpienia zgodnie z KPK, gdyż może pozostać wola trwania we wspólnocie wiary (nr 3.1). Ocena wewnętrznej woli wystąpienia z Kościoła dokonywana jest zgodnie z normami dotyczącymi aktu prawnego, które zawarte są w kan. 124–126, a więc dokonane w sposób osobisty, wolny i świadomy. Wewnętrzny akt woli wystąpienia z Kościoła suponuje akt apostazji, herezji lub schizmy, gdyż poprzez niego następuje prawdziwa separacja od elementów konstytuujących życie Kościoła, wspólnoty połączonej więzami wiary, sakramentów i pasterskiego zwierzchnictwa (nr 2).

Wspomniany *List okólny* wprowadza także pewne utrudnienie związane z wystąpieniem z Kościoła. Decyzja o wystąpieniu z Kościoła musi zostać przyjęta przez kompetentną władzę kościelną (nr 1c). Dotychczasowa praktyka dotycząca formalnego aktu wystąpienia z Kościoła pozwalała na ocenę tego faktu w kategoriach aktu prawnego zgodnie z kan. 124–126. Obecnie przedstawiciel władzy kościelnej osądza, czy rzeczywiście istnieje wola wystąpienia z Kościoła i poprzez jej przyjęcie decyduje o faktycznym akcie wystąpienia. Zatem brak czy niechęć ze strony przedstawiciela władzy kościelnej przyjęcia w uzewnętrznionym akcie wewnętrznej woli wystąpienia z Kościoła, nie powoduje skutków prawno-administracyjnych przewidzianych dla tych, którzy aktem formalnym wystąpili z Kościoła. Osoby te nadal zobowiązane są do przestrzegania kan. 1086 §1, 1117, 1124. Powstaje zatem sytuacja, w której osoba nadal znajduje się formalnie w pełnej jedności Kościoła, będąc jego członkiem, pozostaje jednak „w łonie Kościoła ciałem, ale nie sercem”⁷. Jednak poprzez akt publiczny może dokonać przestępstwa herezji lub apostazji, zaciągając karę ekskomuniki. Nie wydaje się zatem najszcześniejszym rozwiązaniem pozostawienie ostatecznej oceny czy decyzji wystąpienia z Kościoła osobie zewnętrznej w stosunku do tej, która podejmuje decyzje wewnętrznym aktem woli i zewnętrznie ją manifestuje. Przypomina to sytuację opisaną powyżej, w której osoba opuszczająca Kościół wewnętrznie jest przekonana, że nadal w nim trwa. Obecnie osoba nadal pozostaje w Kościele, ale postępuje tak, by temu trwaniu zaprzeczyć, a w konsekwencji uwolnić się od niego. Nie jest to sytuacja pozytywna dla samego Kościoła. Kościół jednak wierzy w możliwość nawrócenia i pojednania. Ale ta sama wiara dotyczy także tych, którzy nie są członkami Kościoła katolickiego z woli własnej lub nie.

Wśród innych motywów wystąpienia z Kościoła wymieniane są następujące: niechęć do bycia członkiem organizacji (wspólnoty), która nie reprezentuje uznanego światopoglądu; chęć udowodnienia, głównie sobie, że nie trzeba być

⁷ KDK 14.

członkiem Kościoła katolickiego, jak rodzice i dziadkowie (tradycja wiary); chęć bycia wolną i niezależną jednostką; naprawienie błędu, który wbrew woli dziecka popełnili rodzice, prosząc o chrzest dla dziecka; równoważne traktowanie wiary w inne rzeczy i istoty nieludzkie na równi z wiarą w Boga; zmiana wiary⁸. Przedstawione motywy odwołują się do motywacji wykraczającej poza praktyczną sferę życia wiernego w Kościele. Wkraczają w sferę rozumu teoretycznego, który podejmuje wiążące dla człowieka decyzje dotyczące sposobu jego istnienia, oparte na świadomie wyrażonych przekonaniach.

USTAWA CZYSTO KOŚCIELNA

Kanon 11 przedstawia jedną z najważniejszych zmian w odniesieniu do postanowień poprzedniego KPK. Zmiana kan. 12 KPK/1917 nie ma charakteru jedynie formalnego, lecz ma znaczenie doktrynalne⁹. Zmiana postanowień normatywnych zawartych w tym kanonie jest znacząca. Dokonana została w duchu soborowych ustaleń, zwłaszcza w odniesieniu do działalności ekumenicznej Kościoła. Opierała się na soborowej nauce o wolności religijnej (DWR 2), jak również na stwierdzeniu istnienia elementów prawdy Kościoła Chrystusa w chrześcijańskich a niekatolickich Kościołach i Wspólnotach kościelnych (DE 3, 8, 15, 16). W stosunku do poprzednio obowiązującej normy, zgodnie z którą ustawy czysto kościelne obowiązywały wszystkich ochrzczonych, obowiązujący kanon obejmuje zakresem osobowym przestrzegania norm jedynie ochrzczonych w Kościele katolickim lub przyjętych do niego. Nie zobowiązuje zatem do przestrzegania ustaw czysto kościelnych tych, którzy zostali ochrzczeni poza Kościołem katolickim i do niego nie wstąpili. Ustawy kościelne wiążą zatem jedynie tych, dla których zostały wydane, zgodnie z postanowieniem kan. 1 KPK/1983¹⁰. Skoro Kościół rezygnuje z nakładania obowiązku na akatolików nie należących do Kościoła katolickiego, oznacza to, że ten stan rzeczy jest konsekwencją pozytywnego postanowienia, co nie jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że Kościół nie może ich zobowiązać. Kościół w ten sposób szanuje przekonania tych, którzy przynależą do innych Kościołów chrześcijańskich czy Wspólnot kościelnych i zgodnie z własnym sumieniem, poszukują prawdy w dziedzinie wiary. Nieustanne głoszenie Ewangelii, świadectwo chrześcijańskiego życia, działalność ekumeniczna oraz wspólnie wypracowane stanowiska zbliżającego chrześcijan do siebie są poza-

⁸ Więcej na ten temat można znaleźć na stronach internetowych poświęconych tematyce wystąpienia z Kościoła, np. www.apostazja.pl.

⁹ Podobny charakter, w ramach tytułu poświęconego ustawom kościelnym, mają zmiany dokonane w stosunku do innych kanonów KPK 1917: usunięcie kan. 21, przeniesienie postanowień kan. 24 do tytułu poświęconego aktom administracyjnym, wprowadzenie nowego kan. 22.

¹⁰ „Kanonu tego Kodeksu dotyczą jedynie Kościoła łacińskiego”.

prawną formą oddziaływania Kościoła, teologalnego zbliżenia i dyscyplinarnych unormowań w kwestiach wspólnego zainteresowania¹¹.

Kryterium rozstrzygającym o konieczności przestrzegania ustaw czysto kościelnych jest fakt przynależności do Kościoła katolickiego czy to przez przyjęcie w nim chrztu św., czy też przez wstąpienie do niego po przyjęciu chrztu w innych Kościołach czy Wspólnotach kościelnych. Te ustawy obowiązują zatem także tych, którzy aktem formalnym opuścili Kościół katolicki. Chrześcijanie dokonujący tego aktu uszczuplają się zatem w prawach, które mieli we wspólnocie, ale zachowują względem niej dotychczasowe obowiązki. Kryterium zobowiązującym do przestrzegania ustaw czysto kościelnych nie jest zatem fakt wystąpienia z Kościoła, którego konsekwencją miałoby być uwolnienie się od zachowywania tychże ustaw. Powody, dla których Kościół zobowiązuje opuszczających go aktem formalnym do zachowywania ustaw czysto kościelnych, zostaną poddane analizie w dalszej części opracowania. W ten sposób dokonane w KPK zmiany w znacznej mierze zawężyły zakres osób zobowiązanych do przestrzegania ustaw czysto kościelnych. Czy jednak Kościół zrezygnował z prawa, które dotychczas sobie rościł, a mianowicie objęcia wszystkich ochrzczonych swoją jurysdykcją?

Sięgając do uzasadnień komentatorów KPK/1917, odpowiedź wydaje się negatywna. Otóż F.X. Wernz i P. Vidal, analizując normę kan. 12, która zobowiązuje do zachowania ustaw czysto kościelnych wszystkich, którzy przyjęli chrzest, stwierdzają, że jest to norma obowiązująca z prawa Bożego¹². Stwierdzenie to w dużej mierze jest wynikiem powszechnie akceptowalnej eklezjologii, zgodnie z którą Kościół katolicki jest jedynym i prawdziwym Kościołem Chrystusa obecnym na tym świecie. To przekonanie znalazło swój wyraz w KPK 1917 w nazywaniu chrześcijan innych Kościołów chrześcijańskich, tzw. akatolików materialnych, heretykami, apostatami i schizmatykami na równi z tymi, którzy popełnili przestępstwo herezji, apostazji i schizmy (akatolicy formalni), zaciągając tym samym kary kościelne. Decydującą rolę w takiej argumentacji odgrywa nieutralny charakter sakramentu chrztu świętego, który sprawia, że osoba ochrzczona nie może pozbyć się swojej osobowości prawnej¹³. Innymi słowy można powiedzieć, że osoba ochrzczona nie posiada prawa do zerwania jedności wspólnoty kościelnej, która chroni tę jedność także za pomocą instrumentów prawnych, jakimi są sankcje karne. Chrześcijanin jest zobowiązany do dawania świadectwa

¹¹ T. Gałkowski, *Eklezjologia i prawo a działalność ekumeniczna Kościoła katolickiego*, „Prawo Kanoniczne” 51 (2008) 3–4, s. 29–77.

¹² F.X. Wernz, P. Vidal, *Ius Canonicum ad Codicis normam exactum*, Romae 1938, s. 197–199. Taką samą opinię wyraża G. Michiels, *Normae generales iuris canonici. Commentarius libri I Codicis Iuris Canonici*, t. 1, Lublin 1929, s. 289–290.

¹³ „Gdyby ktoś mówił, że ochrzczeni są wolni od wszelkich przykazań Kościoła świętego, spisanych lub przekazanych [ustnie], tak że nie są zobowiązani do ich zachowania, chyba że dobrowolnie chcą się im poddać – niech będzie wyklęty”. Sobór Trydencki, *Dekret o sakramentach. Kanony o sakramencie chrztu, kan. 8*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tekst łaciński i polski, Kraków 2005, t. 4, s. 363.

wierze. Nie może zatem zrezygnować z obowiązku, który na nim spoczywa ze względu na przyjęty sakrament chrztu świętego. Należy podkreślić, że takie podejście Kościoła nie wynika jedynie z postanowień czysto prawnych. Prawo Kościoła jest podporządkowane realizacji wspólnoty kościelnej, a więc rzeczywistość teologalna jest uprzednia w stosunku do prawnej, która z kolei tę pierwszą wyraża i chroni¹⁴.

Czy zatem Kościół zrezygnował z prawa, które dotychczas sobie rościł, a mianowicie objęcia wszystkich ochrzczonych swoją jurysdykcją? Można wskazać na dwa kierunki formułowania odpowiedzi. Przykładem negatywnej odpowiedzi może być kierunek myślenia odwołujący się do kan. 1075 §2, w którym podkreśla się kompetencję władzy kościelnej do ustanawiania przeszkód małżeńskich w stosunku do wszystkich ochrzczonych, nie tylko do katolików¹⁵. W kontekście tego postanowienia można dokonać próby odczytania motywów rezygnacji Kościoła z objęcia nakazem zachowania ustaw czysto kościelnych osób ochrzczonych, które nigdy nie należały do Kościoła katolickiego. Kościół, w celach praktycznych decyduje, że w wielu przypadkach osoby ochrzczone nie będące katolikami zwolnione są z obowiązku przestrzegania ustaw czysto kościelnych. W niektórych przypadkach, jak w sytuacji unormowanej w kan. 1075 §2, możliwość nieprzestrzegania ustaw czysto kościelnych nie istnieje. Co jest zatem normą, a co wyjątkiem?

Odwołanie się w odpowiedzi do źródeł historyczno-prawnych kanonu poprzedniego kodeksu, jak i obecnego wskazuje, że zmiana, która nastąpiła w obecnie obowiązującym kodeksie ma charakter wyjątku¹⁶. Nie jest ona nagłym zerwaniem z dotychczasowym przekonaniem Kościoła, lecz jedynie pewną formą ustępstwa w ściśle zakreślonych ramach możliwości. Rozwiązanie znajduje się, moim zdaniem, w wyjaśnieniu kan. 1075 §2, który dotyczy władzy ustanawiania nowych przeszkód małżeńskich. Postanowienie kanonu ma na celu ochronę uprawnień osób zawierających związek małżeński, który, jeśli został ważnie zawarty, między ochrzczonymi jest sakramentem i jest nierozzerwalny. Dlatego też najwyższa władza kościelna rezerwuje sobie tę kompetencję, gdyż poprzez prawa uniezdalniające – choć ogranicza indywidualne uprawnienia – chroni przyszłość osób decydujących się na zmianę dotychczasowej formy życia, poprzez przyjęcie odpowiedzialności za innych. Ochrona konkretnych osób w nowych sytuacjach jest wyznacznikiem nieustannej troski o tych, którzy poprzez chrzest należą do Chrystusowego Kościoła, który trwa w Kościele katolickim (kan. 96, 204). Wyrazem tej troski jest zawieranie małżeństw mieszanych w formie kanonicznej zgod-

¹⁴ R. Sobański, *Problem samookreślenia się osoby w ramach struktur Kościoła*, w: *Kościół i prawo*, t. 2, Lublin 1982, s. 116–117.

¹⁵ L. Chiapetta, *Il Codice di Diritto Canonico*, t. 1, Napoli 1988, s. 23.

¹⁶ Benedykt XIV, *Singulari*. Epistula (9 II 1749): „illos quidem ab Ecclesiae unitate repelli, iisque bonis orbari omnibus, quibus fruuntur in Ecclesia versantes, non tamen ab eius auctoritate, et legibus liberari” (§14), w: P. Gasparii, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, t. 2, Romae 1924, s. 197.

nie z przepisami kanonów KPK. W tej dziedzinie osoby ochrzczone, które nie należą do Kościoła katolickiego zobowiązane są do przestrzegania ustaw czysto kościelnych. Zatem charakter dóbr i uprawnień osób ochrzczonych decyduje o ich zobowiązaniu do przestrzegania ustaw czysto kościelnych. Wyłączenie chrześcijan niekatolików od obowiązku zachowania ustaw czysto kościelnych jest raczej wyjątkiem od ogólnej reguły, która jest zachowywana w sytuacjach o ważnej doniosłości dla wszystkich ochrzczonych.

Zagadnienie przedstawione powyżej ma jednak drugą stronę. Można postawić pytanie dotyczące słuszności odwoływania się do kan. 1075 §2, w celu uzasadnienia ogólnej reguły, nieustannie obecnej w podejściu Kościoła do ochrzczonych. Trudność polega na tym, że przeszkoda małżeńska ustanowiona przez najwyższą władzę kościelną jest prawem uniezdalniającym osobę do dokonania czynności wywołującej skutki prawne. Pytanie dotyczy tego, czy ustawa uniezdalniająca jest ustawą czysto kościelną. Według niektórych autorów (J. Otaduy) ustawy uniezdalniające i unieważniające należą do norm konstytuujących akty prawne i instytucje, a te nie utożsamiają się z ustawami czysto kościelnymi nawet wtedy, gdy są wynikiem pozytywnej działalności legislacyjnej, na mocy której powstają ustawy nie mające odniesienia do innego źródła (prawo Boże lub naturalne) niż wola prawodawcy. Zatem ustawy konstytuujące akty prawne nie podpadają pod postanowienia kan. 11. Przyjmując ten punkt widzenia, zatem trudno jest potwierdzić pogląd o pewnej ciągłości doktrynalnej praktyki Kościoła zobowiązującej do zachowania ustaw czysto kościelnych tych, którzy aktem formalnym z niego występują. Argumentacja powołująca się na kan. 1075 §2 upada wobec innej próby określenia ustawy czysto kościelnej, która nie obejmuje ustaw uniezdalniających, jakimi są ustawy określające przeszkody małżeńskie. Cechą charakterystyczną ustawy czysto kościelnej jest jej charakter nakazujący, zakazujący lub pozwalający. Wynika to z kanonu 11 KPK, który określa tych, którzy ustawom tym podlegają, określając warunki, w których adresat normy jest zobowiązany do jej zachowania. Różnica między ustawą czysto kościelną a ustawą konstytuującą akt prawny lub instytucję prawną dotyczy ich skuteczności. Skuteczność ustawy uniezdalniającej czy unieważniającej uzależniona jest od warunków, jakie porządek prawny ustanawia niezależnie od osobistej zgody osoby dokonującej akt prawny. W odniesieniu do nich prawo nie zabrania ich dokonywania, ale sprawia, że ich dokonanie, o ile nie zostaną zachowane wszystkie wymagania, nie powoduje skutków prawnych. Ustawy te odwołują się do sfery poznania ich adresata i jego subiektywnego zobowiązania do podejmowania lub nie działania¹⁷. W ścisłym zatem znaczeniu kan. 11 dotyczy jedynie ustaw zakazujących lub nakazujących, bo one generują nakaz lub zakaz postępowania. Opierając

¹⁷ J. Otaduy, *Komentarz do kan. 11*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, t. 1, Pamplona 1995, s. 322. Podobnie stwierdza F. Cappello, *Summa Iuris Canonici*, t. 1, Romae 1961, s. 68, który uważa za prawa czysto kościelne „leges mere disciplinares, non autem leges liturgicas et ordinis publici, quae cultum divinum et sacramento ac generatim res sacra attingunt”.

się zatem na analizie ustawy czysto kościelnej, trudno jest przekonująco uzasadnić tezę, że kan. 1075 §2 świadczy o pewnej kontynuacji jurysdykcji Kościoła nad wszystkimi ochrzczonymi w odniesieniu do ustaw czysto kościelnych. Raczej należałoby mówić o zmianie podejścia Kościoła do ochrzczonych akatolików, którzy podlegają prawom związków wyznaniowych, do których należą. Stwierdzenie Wernza i Vidala o kompetencji Kościoła w stosunku do wszystkich ochrzczonych wynikające z prawa Bożego należy odczytać w duchu soborowej nauki o „pełni zbawczych środków, które można osiągnąć jedynie w katolickim Kościele Chrystusowym” (DE 3) oraz o elementach prawdy „obecnych poza widocznym obrębem Kościoła Chrystusowego” (DE 3). Istnienie, poznawanie, urzeczywistnianie tych elementów prawdy w akatolickich wyznaniach chrześcijańskich opiera się także na istniejących w nich przepisach nakazująco-zakazujących.

Charakterystyka ustawy czysto kościelnej wskazuje zatem na słuszność postanowień obecnego KPK, zwalniających chrześcijan niekatolików od ich przestrzegania. Ustawy dyscyplinarne regulują bowiem sposób zachowania się w obrębie wspólnoty, do której dana osoba należy, w tym wypadku do własnego związku wyznaniowego. Zmienione postanowienia normatywne nie mają zatem jedynie charakteru praktycznego. Odwołują się do sposobu życia gwarantującego porządek współistnienia w obrębie określonej wspólnoty, a co za tym idzie, uznania jej praw. Obowiązujące prawa ukierunkowują człowieka do działania w obrębie wspólnoty, do której należy. Taki człowiek nie potrzebuje zatem praw, które istnieją w innej wspólnotcie. Żyje i kieruje się prawem własnej wspólnoty w obrębie Kościoła Chrystusowego, nie zaś prawem wspólnoty tego Kościoła w jego widocznej strukturze.

Kościół w zakresie ustaw czysto kościelnych zachowuje kompetencję jedynie w stosunku do tych, którzy należą do niego nawet wtedy, gdy występują z niego aktem formalnym. Ci z kolei są zwolnieni z obowiązku przestrzegania norm zawartych w kan. 1086 §1, 1117, 1124. Zgodnie z przytoczonym określeniem ustawy czysto kościelnej, norma kan. 1086 §1 do takich ustaw nie należy, gdyż dotyczy przeszkody małżeńskiej. Świadczy to jednak o tym, że Kościół, zwalniając osobę ochrzczone od przeszkody zrywającej, nadal utrzymuje swoje prawo do obejmowania w tym zakresie wszystkich ochrzczonych, ustanawiając dla nich przeszkody małżeńskie lub wyjmując spod obowiązku ich przestrzegania. Norma kan. 1117 jest normą unieważniającą. Zatem zwolnienie ochrzczonych, którzy aktem formalnym opuszczają Kościół z obowiązku jej przestrzegania, nie jest tym samym, co zwolnienie od ustawy czysto kościelnej. O tej ostatniej możemy mówić jedynie w odniesieniu do normy kan. 1124, która jest normą o charakterze zakazującym, której opuszczający Kościół katolicki nie podlegają.

Jeśli zatem nastąpiły zmiany w stosunku do chrześcijan niekatolików, co do których poprzedni kodeks też stosował wyjątki, to w takim razie można zapytać o to, czy nie może zwiększyć się zasięg wyjątków w odniesieniu do tych, którzy

aktem formalnym występują z Kościoła? Na taką możliwość wskazywać mogłaby przedstawiona powyżej koncepcja ustawy czysto kościelnej. Osoby, które aktem formalnym występują z Kościoła katolickiego, niekoniecznie chcą zerwać całkowitą więź z Kościołem Chrystusowym, chociażby przez fakt wstąpienia do innego chrześcijańskiego związku wyznaniowego, mającego jakiś stopień komunii z Kościołem katolickim. Sytuacja tych osób jest inna od tych, którzy całkowicie chcą zerwać więź z Kościołem Chrystusowym, aczkolwiek ontycznie jest to niemożliwe poprzez niezatarty charakter sakramentu chrztu świętego. Tworzą oni wspólnotę chrześcijańską w ramach Kościoła Chrystusowego, w której istnieją elementy prawdy, takie jak: „spisane słowo Boże, życie w łasce, wiara, nadzieja, miłość oraz inne wewnętrzne dary Ducha Św. Oraz widzialne elementy: wszystko to, co pochodzi od Chrystusa i do Niego prowadzi, należy słusznie do jedyne Kościoła Chrystusowego” (DE 3).

MOC WIĄŻĄCA USTAW CZYSTO KOŚCIELNYCH

Pierwsza z zasad, którymi kierowano się podczas reformy KPK, dotyczyła „bezwzględnego zachowania charakteru prawniczego” kodeksu, ale „z własnym duchem”. Dlatego też w odniesieniu do przepisów kanonicznych zostało unaocznione przekonanie, że w nich „winien chrześcijanin odnaleźć sposób ułożenia życia religijnego, gdy pragnie stać się uczestnikiem dóbr, które zaofiarowuje Kościół w celu osiągnięcia życia wiecznego”¹⁸. Przekonanie o możliwości osiągnięcia zbawienia poprzez realizację dóbr oferowanych wierzącemu przez Kościół znalazło swoje ucieleśnienie w przełożeniu na język prawny soborowej nauki o Kościele. Wymogi życia we wspólnocie są obowiązujące, gdyż ujęte w formę przepisów prawnych styl życia kościelnej wspólnoty służy przede wszystkim realizacji tejże wspólnoty. Przepisy istniejące wewnątrz wspólnoty mają charakter zobowiązujący, co jest cechą normy prawnej. Skoro jest ona normą obowiązującą wewnątrz wspólnoty, wyrażającą jej specyficzny charakter istnienia i działania, należy jej przestrzegać. Normy prawne mają zatem charakter obligatoryjny. Wyrażają to sformułowania obecne w samych kanonach¹⁹.

„[...] ustawy kanoniczne z samej swej natury wymagają przestrzegania”²⁰. Na uwagę zasługuje to, iż sformułowanie dotyczy ustaw kanonicznych, bez jakiegokolwiek rozróżnienia na różne ich rodzaje. Ponadto, konieczność ich przestrze-

¹⁸ *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. III, Warszawa 1971, z. 3, s. 8–9.

¹⁹ Poszczególne kanony używają różnorodnych sformułowań na określenie ich obligatoryjnego charakteru. I tak spotykamy: tenentur (kan. 11, 12 §1), adstringit (kan. 12 §2), subicit (kan. 12 §3), obligat (kan. 12 §3); urget (kan. 14). Szerzej na temat sposobu wyrażania przez kanony obowiązku przestrzegania prawa kościelnego por. P. Erdö, *Expressiones obligationis et exhortationis in Codice Iuris Canonici*, „Periodica” 76 (1987), s. 3–27.

²⁰ Jan Paweł II, *Sacrae disciplinae leges*. Konstytucja Apostolska (25 I 1983), w: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Pallottinum 1984, s. 15.

gania wynika nie tyle z woli ustawodawcy, ile z samej ich natury. Kodeks Prawa Kanonicznego, jak pisał Jana Paweł II, nie ma zamiaru „zastąpienia w życiu wiernych wiary, łaski, charyzmatów a zwłaszcza miłości. Przeciwnie, w Kodeksie raczej chodzi o to, aby rodził taki porządek społeczności kościelnej, który – przyznając główne miejsce miłości, łasce i charyzmatom – jednocześnie ułatwiałby ich uporządkowany postęp w życiu czy to społeczności kościelnej, czy to poszczególnych ludzi, którzy do niej należą”²¹. Rzeczywistość prawna Kościoła podporządkowana jest rzeczywistości teologalnej. Istniejący w Kościele porządek prawny, z woli samego Chrystusa, poprzez działalność ustawodawczą kościelnej władzy, prowadzi wierzącego do osiągnięcia tych celów, dla których Kościół istnieje w świecie. Takie pragnienie wyraził Jan Paweł II, promulgując KPK, słowami: „Niech sprawi to Bóg, aby radość i pokój ze sprawiedliwością i posłuszeństwem polecały ten Kodeks i – co jest nakazane przez głowę – było zachowane w ciele”²².

Prawa są promulgowane po to, by były przestrzegane. Uzasadnione zdaje się jednak pytanie dotyczące mocy zobowiązującej wszystkich przepisów prawnych istniejących w jakimkolwiek porządku prawnym, w tym także kościelnym. Czy ich moc obowiązująca jest taka sama, czy uzależniona od różnych okoliczności i rodzajów normatywnych sformułowań?

Długa tradycja kanonistyczna wskazywała na moralny obowiązek zachowania prawa. Obowiązek ten wynikał nie z fizycznej konieczności, lecz narzucał się jako konieczność moralna, samorzutnie uznana przez rozum²³. Zgodnie z tym przekonaniem wszystkie ustawy kościelne obowiązują w sumieniu²⁴. W okresie obowiązywania poprzedniego KPK rozróżniano na obowiązywanie ustaw pod grzechem (*ad culpam*) i pod karą (*ad poenam*). Gdy przepisy dotyczyły rzeczy ważnych obowiązywały pod grzechem ciężkim, gdy zaś dotyczyły materii mniej ważnych, obowiązywały pod grzechem lekkim (*vis directiva legis*). Jeśli chodzi o ustawy kościelne, to one nigdy nie obowiązywały pod samą karą (*vis coactiva legis*). Brak ich przestrzegania zaciągał zatem na człowieka grzech lekki lub ciężki²⁵. I rzeczywiście prawo Kościoła, którego zadaniem jest ujmowanie w normach prawnych wymagań pochodzących ze Słowa Bożego oraz sakramentów tworzących wspólnotę i urzeczywistniających realizację powołania, nakłada na wierzących obowiązek jego przestrzegania, który można określić w kategoriach poważ-

²¹ Tamże, s. 11.

²² Tamże, s. 15.

²³ F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Opole 1957, s. 10. Jest to wyraźne odwołanie się do Tomasza z Akwinu (I–II q. 96, art. 4), który twierdził, że prawa sprawiedliwe („ze względu na swój cel, kiedy mianowicie zmierzają do dobra wspólnego, nie przekraczają uprawnień pracodawcy i według współmiernej równości nakładają podwładnym obowiązki dla dobra wspólnego”) obowiązują w sumieniu.

²⁴ Np. kan. 117 §2 KPK/1917 używał sformułowania „...ordinarius autem dimmittens, **gravi-ter onerata eius conscientia**, advigilare debet...”

²⁵ Tamże, s. 193. M. Conte a Coronata, *Institutiones Iuris Canonici*, t. 1, Marietti 1950, s. 30.

nych. Obowiązek przestrzegania prawa dotyczy poszczególnego chrześcijanina w jego drodze ku zbawieniu, ale także ma swoje odniesienie do wspólnoty jako całości, gdyż przyczynia się do jej wzrostu, jak i poszczególnych wyznawców Chrystusa. Przestrzeganie prawa nie ma zatem jedynie jednostkowego odniesienia we wspólnocie Kościoła. Dzięki jednemu wierzącemu buduje się całe Ciało Chrystusa wraz z jego wszystkimi członkami, by mogły się w nim „rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11, 52).

Jan Paweł II w *Sacrae disciplinae leges* wskazał na jeszcze jeden ważny aspekt prawa kościelnego, który należy wziąć pod uwagę, gdy podkreśla się jego obligatoryjny charakter. Jest nim związek z Przymierzem, które Bóg zawarł z narodem wybranym. Prawo, które wtedy istniało, a którego Chrystus nie zniósł, lecz przyszedł je wypełnić, miało charakter profetyczny. Prawo Kościoła nawiązuje zatem do starotestamentalnej tradycji, po której odziedziczyło rzeczywistość znaku Przymierza i wierności Boga swojemu ludowi oraz ludu swojemu Bogu. Bóg, objawiając się człowiekowi, nadawał mu jednocześnie prawa, których przestrzeganie było znakiem wierności i prowadziło do Boga. Dlatego Jan Paweł II pisze: „Tak więc pisma Nowego Testamentu pozwalają, abyśmy znacznie lepiej rozumieli doniosłość dyscypliny i abyśmy głębiej mogli pojąć więzy, które ją w sposób wznioślejszy łączą ze zbawczym charakterem samego Orędzia Ewangelii”²⁶.

Obowiązujący Kodeks, w odróżnieniu od poprzedniego, nie określa kwalifikacji moralnej obowiązku przestrzegania prawa, co jest zgodne z założeniami Komisji, opracowującej nowy Kodeks. Stwierdziła ona, że KPK należy do porządku prawnego Kościoła, dlatego też nie powinien wypowiadać się na temat grzechu. Kodeks ustanawia bowiem prawa, a nie obowiązek przestrzegania ich pod grzechem²⁷. Kanonista powinien się poruszać w obrębie normatywnej struktury Kościoła i nie wkraczać w zakres teologii moralnej. Z drugiej strony Komisja nie sprzeciwiła się jednoznacznie uświęconej tradycji kanonistycznej, co do obowiązywania prawa w sumieniu. Dał też temu wyraz Jan Paweł II w swoich sformułowaniach zawartych w konstytucji promulgującej Kodeks, które należy mieć na uwadze ilekroć mówimy o obowiązywalności prawa kanonicznego. Ponadto w samym kodeksie znajdujemy sformułowania, które powinny być odczytywane zgodnie z ich znaczeniem oraz z uwzględnieniem „powszechnej i stałej opinii uczonych” (kan. 19)²⁸. To, co służy realizacji wspólnoty i wyraża sposób jej istnienia, a jednocześnie stanowi zobowiązanie do dawania świadectwa, zgodnie z Chrystusowym nakazem „idźcie i nauczajcie ...”, nie może stanowić materii o niewielkim znaczeniu. Jest to poważna i zobowiązująca forma życia ze względu na obciążającą odpowiedź na Boże wezwanie, które jest także wezwaniem normatywnym.

²⁶ Jan Paweł II, *Sacrae disciplinae leges*, s. 11.

²⁷ „Communicationes” 16 (1984), s. 144, nr 5.

²⁸ Przykładem jest sformułowanie, które nakłada na rodziców „bardzo poważny obowiązek i prawo” (*gravissima obligatione tenentur*) wychowania własnych dzieci (kan. 226 §2).

Przestrzeganie praw jest zatem poważnym obowiązkiem spoczywającym na wszystkich członkach Kościoła katolickiego. Z drugiej jednak strony nie można zapomnieć o innym i ważnym elemencie kanonistycznej tradycji związanej z obowiązawalnością prawa w Kościele. Jest nim słusność kanoniczna, możliwość dyspensowania, gdy istnieje słusna i racjonalna przyczyna udzielenia dyspensy (kan. 90) czy niemożliwość zachowania prawa i to w sensie fizycznym, jak również moralnym zgodnie z zasadą *ad impossibilia nemo tenetur*²⁹. Ta zasada została wyrażona w wielu kanonach KPK (por. np. 859, 1065 §1, 1116 §1). Ocena trudności czy poważnej niedogodności zachowania prawa uzależniona jest w dużej mierze od materii, którą prawo reguluje. Stąd też spotykamy w KPK ustawy, których waga ciężkości co do materii przez nie normowanej jest bardzo zdywersyfikowana. Ponadto nie sądzę, że opierając się na powyższej przytoczonych przykładach, należałoby abstrahować od każdego indywidualnego przypadku i w stosunku do każdego wymagać spełnienia zobowiązania w ten sam sposób. Co prawda, ustawy czystko kościelne mają charakter generalności, ale właśnie ze względu na specyfikę prawa kanonicznego możliwość ich spełnienia, zwłaszcza w odniesieniu do ustaw nakładających zobowiązania wewnętrzne, powinna dokonywać się indywidualnie w zakresie habitualnego obowiązku zachowania ustaw. O wiele bardziej doniosłe co do materii będą te ustawy, które będą dotyczyły obowiązku wzrastania w świętości i przyczyniania się do rozwoju wspólnoty kościelnej, jak np. obowiązku mszy św. w dni świąteczne, obowiązku zachowania dni postnych³⁰, obowiązku odmawiania Liturgii Godzin. O materii ciężkiej czy poważnej można mówić ilekroć mamy do czynienia z ustawami karnymi, które chronią ważnych dóbr istniejących w Kościele, czy z ustawami unieważniającymi i uniezdalniającymi ze względu na doniosłość aktu, którego ważność uzależniona jest od spełnienia określonych warunków. Inaczej należałoby oceniać wagę ustaw czysto kościelnych organizujących chociażby praktykę procesową czy administracyjną w kościelnej wspólnotie. Istnieje zatem zróżnicowanie postanowień prawnych pod względem materii, którą regulują, sankcjonując przypadki, w których obowiązek zachowania prawa nie może zostać spełniony. Takie sytuacje rzucają pewne światło na konieczność zachowania ustaw czysto kościelnych przez tych, którzy aktem formalnym opuszczają Kościół katolicki.

ZA I PRZECIW OBECNEJ REGULACJI

Obecne unormowania prawne w odniesieniu do przedstawianej problematyki są jasne z punktu widzenia metody wykładni językowo-logicznej, wzmocnionej

²⁹ R.J. 6.

³⁰ Istotowe zachowanie pokutnego charakteru dni pokutnych, a szczególnie piątków całego roku, Środy Popielcowej, obowiązuje pod grzechem ciężkim. Por. Paweł VI, *Penitemini*. Konstytucja Apostolska (17 II 1966), II §2, w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, Warszawa 1969, s. 99.

metodą celowościową, odwołującą się do celu, który przyświecał prawodawcy (*ratio legis*) i historyczną, która odwołuje się do historii obecnego stanu prawnego unormowania. Obecna doktryna w zakresie obowiązku przestrzegania ustaw czysto kościelnych przez tych, co aktem formalnym występują z Kościoła, odwołuje się do neutralnego charakteru chrztu świętego oraz jego obiektywnych skutków. Pomimo doktrynalnych zmian w obecnym Kan. 11 w odniesieniu do kan. 12 KPK/1917 r., regulacje prawne w stosunku do osób opuszczających Kościół nie zostały zmienione. Podczas prac nad rewizją Kodeksu pojawiły się głosy (kard. L.I. Suenens) sugerujące, że takie zobowiązanie nie jest uprawnione i wydaje się sprzeczne z duchem Ewangelii³¹. Ponadto taki przepis stanowi formę przymusu, który zobowiązuje do zachowania prawa tych, którzy okazali swoją wolę wystąpienia z Kościoła, co jest niezgodne z treścią przedstawioną w kan. 707 §2 (obecny kan. 748 §2³²) oraz nie odpowiada duchowi Ewangelii. Odpowiedź sekretariatu była stanowczo przeciwna takim propozycjom. Opierała się na następujących argumentach:

- 1) w propozycji obecna jest błędna eklezjologia proponowana przez J. Kleina, według której wspólnota kościelna jest przedstawiana jako Kościół wolnego wyboru (Kirche der Freigefolgschaft), z którego każdy może swobodnie wystąpić;
- 2) taka eklezjologia prowadzi do absurdalnych konkluzji, a mianowicie:
 - a) formalna deklaracja opuszczenia Kościoła wystarczy, by uwolnić się od obowiązku przestrzegania prawa;
 - b) przestrzeganie prawa uzależnione jest od woli osoby prywatnej;
 - c) apostazja przestaje być przestępstwem karalnym;
- 3) odwołanie się w argumentacji do kan. 707 § 2 nie jest możliwe, gdyż kanon ten dotyczy wolności wstąpienia do Kościoła, a nie wolności opuszczenia Kościoła³³.

Argumentacja Sekretariatu była ostateczna i przyczyniła się do obecnego brzmienia kan. 11. Choć postanowienie kanonu jest jednoznaczne, nie oznacza jednak, że nie pojawiły się interpretacje doktrynalne, które podają w wątpliwość jego moc wiążącą³⁴. Podkreśla się przede wszystkim fakt, że kanon ten dotyczy jedynie ustaw czysto kościelnych, czyli praw dla wspólnoty kościelnej, na co

³¹ „Questio poni potest utrum talis norma sit legitima et conformis spiritui Evangelii”, w: Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Recognoscendo, *Relatio complectens syntheses animadversionum ab Em. mis atque Ex. mis patribus commissionis ad novissimum schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis*, Typis Polyglottis Vaticanis 1981, s. 23.

³² „Ludzie nie mogą być przez nikogo zmuszani do przyjęcia wiary katolickiej wbrew własnemu sumieniu”.

³³ *Relatio complectens...*, s. 23.

³⁴ B. Gangoiti, *De las normas generales*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe, Fuentes y comentarios de todos los cánones*, red. A. Benlloch Poveda, EDICEP, Valencia 1993, s. 19; F.X. Urrutia, *Les normes générales*, Paris 1994, s. 53–55.

chyba sekretariat nie zwrócił należytej uwagi, traktując zobowiązanie opuszczających Kościół do przestrzegania ogółu praw Kościoła³⁵. Argumenty dotyczą przede wszystkim sprzeciwu wobec racji uzasadniających słusność rozwiązań prawnych podanych przez sekretariat, które nie wydają się nieodwołalne.

W odniesieniu do pierwszego sformułowania Sekretariatu podkreśla się, że faktycznie obiektywnie nikt nie może opuścić Kościoła, co wynika z obiektywnego charakteru skutków, które wywołuje chrzest święty. Sprawa jednak wygląda inaczej z punktu widzenia osoby, która nie odczuwa w sobie obiektywnego charakteru chrztu świętego i wynikającego z niego zobowiązania do zachowywania praw Kościoła³⁶. O ile jednak ktoś może zaakceptować naukę o nieutralnej mocy skutków chrzcielnych, to jednak niekoniecznie jest to równoznaczne z przekonaniem o nieutralnej mocy zobowiązań prawnych, zwłaszcza tych, które swoje źródło mają w woli kościelnego ustawodawcy.

Drugi rodzaj argumentacji Sekretariatu zdaje się nie zwracać uwagi na charakter czysto kościelny niektórych ustaw. Problem tychże ustaw dotyczy tych, którzy za wszelką cenę chcą opuścić wspólnotę kościelną i poprzez formalny akt wystąpienia z niej, nie czują z nią żadnych więzów, jakby znajdowali się poza *communio* Kościoła na równi z tymi, którzy zostali ochrzczeni i do Kościoła katolickiego nigdy nie wstąpili. Zobowiązanie do przestrzegania ustaw czysto kościelnych uzależnione jest od woli ustawodawcy, który nakłada te ustawy na określone podmioty. Trudności pojawiają się wtedy, gdy osoby występujące z Kościoła nie odczuwają stosunku władzy i podporządkowania w odniesieniu do władzy kościelnej. Czy zatem osoba, która nie uznaje władzy kościelnej nie może czuć się zwolniona z przestrzegania prawa ustanawianego przez tę władzę?³⁷ Ponadto chociaż samo formalne wystąpienie z Kościoła nie jest karalne, to jednak odstępstwo od wiary, herezja czy apostazja są karane ekskomuniką (kan. 1364). Nie wydaje się jednak słuszne by karę ekskomuniki można było traktować jedynie jako ustawę czysto kościelną, od której ktoś, gdy ją zaciągnął w Kościele, chce się uwolnić, występując z Kościoła lub nie narażać się na nią w Kościele i dlatego z niego występuje³⁸. Kara nie ma na celu jedynie pozbawienie pewnych dóbr osoby ekskomunikowanej, ale służy ona przede wszystkim obronie integralności samej wspólnoty. Ekskomunika nie jest przeciwieństwem kościelnej komunii. Ten, kto znajduje się w pełnej komunii (kan. 205) może być ekskomunikowany, jak również ten, kto nie jest w pełnej komunii z Kościołem niekoniecznie musi być ekskomunikowany. Ekskomunika jest koncepcją prawną, a komunია jest koncepcją teologalną. Nie należy zatem traktować kary ekskomuniki jedynie jako prawo czysto kościelne. Stąd ci, którzy aktem formalnym opuszczają Kościół, i jeśli dokonali przestępstwa apostazji, herezji lub schizmy, podlegają należytych karom. Argumentacja Sekretariatu jest zatem nie do

³⁵ F.X. Urrutia, dz.cyt., s. 53.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 54.

³⁸ Tamże.

utrzymania. Podobna sytuacja może dotyczyć tych, którzy, będąc w Kościele katolickim, popełniają grzech apostazji, herezji czy schizmy (kan. 751), ale nie popełniają przestępstwa (kan. 1330), a tym samym nie zaciągają kary (kan. 1364).

W odniesieniu do trzeciego rodzaju argumentacji stawiane jest następujące pytanie: dlaczego stosuje się przymus w stosunku do tych, którzy chcą opuścić Kościół, a nie stosuje się go w stosunku do tych, którzy powinni do niego wstąpić?³⁹

Na kwestię ewentualnego braku obowiązku przestrzegania ustaw czysto kościelnych przez tych, którzy formalnie występują z Kościoła, można spojrzeć nie tylko przez pryzmat negowania argumentacji Sekretariatu, ale wychodząc od soborowego nauczania, dotyczącego wolności religijnej⁴⁰. Kościół, domagając się wolności religijnej w odniesieniu do społeczności cywilnej (DWR 1.3), powinien również zastosować ten wymóg wobec siebie samego, skoro „wszyscy powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej” (DWR 2.1). Ustawy czysto kościelne są prawami pozytywnymi, ustanawianymi przez władzę ludzką. Kościół w stosunku do władzy społeczności świeckiej domaga się respektowania wolności religijnej. Wydaje się zatem słuszne domaganie się wolności religijnej w stosunku do władzy ludzkiej w Kościele w zakresie zwolnienia z obowiązku przestrzegania ustaw czysto kościelnych przez nią stanowionych. Dodatkowy argument dotyczy wolności religijnej i konieczności uszanowania jej nawet wtedy, gdy ludzie „nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej” (DWR 2.3). Ponadto „nakazy Bożego prawa człowiek dostrzega i rozpoznaje za pośrednictwem swego sumienia, do którego jest obowiązany wiernie się stosować w całym swym postępowaniu (DWR 3.3). Jeśli zatem człowiek ma obowiązek postępowania zgodnie z własnym sumieniem w odniesieniu do poznanych nakazów prawa Bożego, to dlaczego nie może tego uczynić w stosunku do ustaw czysto kościelnych? „Praktykowanie bowiem religii polega z samej jej istoty przede wszystkim na wewnętrznych aktach dobrowolnych i swobodnych, przez które człowiek bezpośrednio ustosunkowuje się do Boga; aktów tego rodzaju żadna władza czysto ludzka nie może ani nakazywać, ani zabraniać” (DWR 3.3).

Dodatkowy argument dotyczy tych, którzy występują z Kościoła katolickiego i wstępują do innych wyznań chrześcijańskich, w których istnieją elementy prawdy (DE 3.2, 3.4). Znajdują się w ten sposób poza pełną komunią kościelną. Ich status teologalny podobny jest do tych, którzy zostali ochrzczeni poza Kościołem katolickim. Różnice teologalne powinny zatem uwidocznic się również w aspekcie prawnym. Ich życie regulowane jest przez normy chrześcijańskiej wspólnoty, do której należą. Konieczność przestrzegania ustaw czysto kościelnych, które poprzez pozytywne stanowienia regulują stosunki wewnątrz wspólnoty kościelnej, w tym wy-

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 54–55.

padku będzie odczytywana jako rzeczywistość niezgodna z duchem ewangelicznym, gdyż jawi się jako przymus stosowany przez władzę, której się nie uznaje.

WNIOSKI

1. Argumenty przytoczone przez zwolenników interpretacji doktrynalnej, zgodnie z którą osoby opuszczające aktem formalnym Kościół katolicki nie powinny być zobowiązane do przestrzegania prawa, podlegają ocenie i krytyce.

2. Powoływanie się na władzę ludzką w Kościele, która powinna przestrzegać zasady wolności religijnej na tej samej zasadzie, jak w społecznościach cywilnych nie jest argumentem adekwatnym. Kościół nie zmusza do postępowania wbrew własnemu sumieniu osoby ludzkiej ani nie przeszkadza, by postępowała zgodnie z nim (DWR 3.3). Jednocześnie naucza, że każdy ma obowiązek poszukiwania prawdy i trwania w niej (DWR 3.2) oraz sam towarzyszy poprzez magisterium w jej poznawaniu i kształtowaniu (DWR 3.2). Władza w Kościele służy zatem prawdzie. Jest z Chrystusowego ustanowienia i ten, który sprawuje ją jako następca św. Piotra i namiestnik Chrystusa na ziemi uczestniczy w zadaniach powierzonych mu przez Chrystusa w celu integracji całego Ludu i prowadzenia go ku zbawieniu. Ustanawiane przez niego prawa, nawet czysto kościelne, odnoszą się do kościelnej komunii. Nawet wtedy, gdy stanowi ustawy czysto kościelne na mocy swojej władzy ustawodawczej nie działa on jako władza czysto ludzka, lecz ma nieustanne odniesienie do Chrystusowej prawdy, którą głosi, do której prowadzi poprzez organizację życia wspólnotowego. Ustawy czysto kościelne, o charakterystyce zmienności, służą zatem celowi, jakim jest realizacja komunii kościelnej. Nie należy zatem utożsamiać władzy czysto ludzkiej w społeczności cywilnej i kościelnej. Powoływanie się na podobieństwa między władzą ludzką kościelną i cywilną, jako kryterium stanowienia ustaw czysto kościelnych, nie jest do końca przekonujące. Ta właśnie „władza ludzka” w Kościele ogłasza ustawy, które mają swe źródło w prawie Bożym czy naturalnym. Czy jednak Kościół nie jest zobowiązany do przestrzegania zasady wolności religijnej?

3. Dekret o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II wskazał, że wolność religijna przysługuje osobie niezależnie od jej przynależności do Kościoła (DWR 2). Podmiotami zobowiązanymi do przestrzegania i zachowywania oraz ochrony wolności religijnej są jednostki, grupy społeczne i wszelka władza ludzka (DWR 2). Kościół jest podmiotem aktywnym tejże wolności, którego prerogatywy zostały określone w DWR 4. Kościół w odniesieniu do zasady wolności religijnej pełni zupełnie inną funkcję niż społeczności cywilne. Nie można zatem powoływać się na analogię w uznaniu zasady wolności religijnej między Kościołem i innymi organizacjami społecznymi, w ramach których Kościół funkcjonuje. Zasada wolności religijnej nie wydaje się zatem argumentem przemawiającym za brakiem obowiązku przestrzegania prawa przez osoby opuszczające Kościół. Zasada oraz

konieczność zachowania ustaw czysto kościelnych nie stanowią kompatybilnego zestawienia argumentacyjnego.

4. Kryterium, które powinno decydować o konieczności zachowania ustaw czysto kościelnych przez tych, którzy występują aktem formalnym z Kościoła powinno znajdować się w rzeczywistości pełnej komunii. Ci, którzy wystąpili znajdują się w sytuacji braku pełnej komunii kościelnej, podobnie jak ci, którzy zostali ochrzczeni poza Kościołem katolickim. Subiektywne odczucie powoduje jednocześnie obiektywną sytuację. Nie dotyczy ona obiektywnych skutków chrztu świętego, ale obiektywnego braku pełnej komunii. Zmiana, która nastąpiła w porównaniu z KPK/1917 w odniesieniu do ochrzczonych akatolików co do zachowywania przez nich ustaw czysto kościelnych, daje możliwość takiej interpretacji obowiązującego prawa, według której istnieje możliwość zmiany sytuacji ochrzczonych opuszczających wspólnotę katolicką. Konieczność zachowywania przez nich ustaw czysto kościelnych nie jest niczym innym niż formą przymusu, która stoi w sprzeczności z duchem prawa kościelnego.

5. Obowiązek zachowania ustaw czysto kościelnych przez tych, którzy opuszczają Kościół, można naświetlić w kontekście cytowanego na początku Listu okólnego Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych i wyjaśnień przez nią dokonanych w odniesieniu do pojęcia aktu formalnego wystąpienia z Kościoła. W numerze 3 znajdujemy wyjaśnienie, że sam akt prawno-administracyjny wystąpienia z Kościoła nie może być utożsamiany z formalnym aktem wystąpienia z Kościoła. W drugim przypadku musi zaistnieć wewnętrzna wola wystąpienia z Kościoła polegająca na zerwaniu więzów wspólnoty kościelnej. Dostrzegając tę różnicę można stwierdzić, że istnieje obowiązek przestrzegania praw czysto kościelnych przez tych, którzy wystąpili z Kościoła aktem prawno-administracyjnym, ale nie zerwali z nim więzów wspólnoty kościelnej. Obowiązek ten nie powinien dotyczyć tych, którzy dokonali wystąpienia aktem formalnym, gdyż zerwali w tym momencie więzy komunii. Zakres osób związanych obowiązkiem zachowania ustaw czysto kościelnych po ich wystąpieniu z Kościoła aktem formalnym można określić poprzez odwołanie się do istoty samego aktu formalnego, poprzez który została wyrażona wola zerwania więzów komunii kościelnej.

6. Rozważania dotyczyły ustaw czysto kościelnych jako ustaw nakazujących i zakazujących z wyłączeniem ustaw unieważniających i uniezdalniających, których moc wiążąca jest niezależna od subiektywnego zaangażowania. Zgodnie z przedstawioną koncepcją ustawy czysto kościelnej nie jest nią norma kan. 1086 §1 i 1117, gdyż są to ustawy uniezdalniające i unieważniające. Skoro te ustawy konstytucyjne nie obowiązują opuszczających Kościół katolicki, to dlaczego mają obowiązywać ustawy czysto kościelne, z których jedynie norma kan. 1124 nie obowiązuje?

7. W akatolickich wspólnotach chrześcijańskich istnieją elementy prawdy. Przynależność do nich też daje możliwość korzystania z dóbr, które Kościół ofiarowuje w celu osiągnięcia zbawienia. Stąd przynależność do nich powinna opierać się na zasadach przez nie uznawanych.

THE BINDING FORCE OF PURE ECCLESIASTICAL LAW WITH RESPECT
TO PEOPLE WHO LEAVE THE CATHOLIC CHURCH

Summary

In the view of explanation of „formal act” term, the author of the revised text tried again to find an answer for a question concerning the obligation to obey the pure ecclesiastical law by people who leave the Catholic Church by „formal act”. He makes the clear distinction between „administrative act” and formal act of leaving the Catholic Church. According to him, only with the reference to the first act there is obligation to obey the pure ecclesiastical law. It does not refer to the second situation because bonds of ecclesiastical community are broken. As per author these bonds are the decisive criteria to obey ecclesiastical law by people who leave the Catholic Church.

Słowa kluczowe: wystąpienie z Kościoła, akt formalny, przestrzeganie ustaw czysto kościelnych

KS. STANISŁAW GRAD
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

BISKUP JÓZEF ROZWADOWSKI – DUSZPASTERZ I OBROŃCA LUDZI PRACY

19 marca 2009 r. minęła setna rocznica urodzin księdza biskupa Józefa Rozwadowskiego. Człowieka, który przyszedł do robotniczej Łodzi dzięki nominacji Ojca Świętego Pawła VI i tutaj przez kilkanaście lat kierował Kościołem łódzkim. Jego patron – św. Józef, który jest patronem ludzi pracy, spowodował, że z tym środowiskiem Ksiądz Biskup bardzo mocno się związał, a w latach jego pasterzowania działo się w tym środowisku bardzo wiele. Dlatego wspominając jego osobę, należy ukazać także działalność jako duszpasterza i opiekuna środowiska ludzi pracy.

Biskup Józef Rozwadowski urodził się 19 marca 1909 r. w Krakowie. Rodzicami jego byli Franciszek i Regina z domu Drewniak. W latach 1915–1919 uczył się w szkole powszechnej, a w 1919 r. rozpoczął naukę w Państwowym IV Gimnazjum im. Henryka Sienkiewicza w Krakowie. Tam też zdał maturę. Po jej uzyskaniu w 1927 r. wstąpił do Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Krakowie. W czasie trwania studiów seminaryjnych studiował jednocześnie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Święcenia kapłańskie otrzymał 11 października 1931 r. z rąk arcybiskupa Adama Sapiehy z kilkumiesięcznym wyprzedzeniem w stosunku do swoich seminaryjnych kolegów. Ten wcześniejszy termin święceń związany był z zamiarem Księcia Metropolity wysłania ks. Józefa na studia specjalistyczne z zakresu teologii moralnej do Rzymu. Studiował tam na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza pod kierunkiem o. prof. Jacka Woroniciego. Na tym uniwersytecie otrzymał tytuł naukowy doktora teologii¹.

¹ Archiwum Kurii Metropolitalnej Krakowskiej (dalej AKMK), Akta Personalne, sygn. A 1593; Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie (dalej ArUJ), Wydział Teologiczny, sygn. II 51, II 57, II 182, II 183, II 184, II 252, II 273; Archiwum Archidiecezjalne w Łodzi (dalej AAL), Akta Biskupa J. Rozwadowskiego, b.sygn.; „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” 43 (1969), nr 1–2; „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie” 40 (1966), nr specjalny; M. Różański, *Rozwadowski Józef (1909–1996)*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1994–2003*, t. 9, Warszawa 2006, s. 560.

Po powrocie do Polski w 1933 r., zgodnie z przyjętą zasadą w archidiecezji krakowskiej, został skierowany do pracy duszpasterskiej na wikariat do wiejskiej parafii Lubień na Podhalu. Pracował w niej przez rok. Następnie skierowany został do pracy w parafii w Oświęcimiu, gdzie duszpasterzował w latach 1934–1938. W 1938 r. został prefektem szkół średnich w Bielsku-Białej, a od 1939 r. był ojcem duchownym w Krakowskim Seminarium Metropolitalnym. Posługę tę pełnił przez cały czas trwania II wojny światowej. Jednocześnie był wykładowcą teologii moralnej i ascetycznej w Seminarium². W 1943 r. został odznaczony przywilejem noszenia rakiety i mantoletu i w tym samym roku otrzymał godność szambelana papieskiego³. W pierwszym roku po wojnie został prefektem studiów w krakowskim Seminarium, a równocześnie w latach 1945–1948 był kapelanem akademickim studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego i innych uczelni krakowskich. W 1946 r. uzyskał tytuł naukowy doktora nauk teologicznych na Uniwersytecie Jagiellońskim. Pełnił także obowiązki dyrektora *Caritas Academica* i pracował naukowo na stanowisku asystenta na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego⁴.

Od 1953 r. był wykładowcą katechetyki i psychologii rozwojowej w trzech diecezjalnych Seminarium Duchownych: krakowskim, katowickim i częstochowskim. Był również referentem kurialnym do spraw katechetycznych. W 1957 r. doszły mu nowe obowiązki. Został członkiem Komisji Szkolnej przy Konferencji Episkopatu Polski. Był również wizytatorem religii w archidiecezji i egzaminatorem jurysdykcyjnym księży archidiecezji krakowskiej. Od 1962 r. pełnił również obowiązki profesora katechetyki i psychologii na fakultecie Teologicznym w Krakowie, a w 1965 r. został proboszczem parafii św. Floriana w Krakowie⁵.

29 października 1968 r. przez papieża Pawła VI został mianowany ordynariuszem diecezji łódzkiej⁶. Sakrę biskupia przyjął 24 listopada 1968 r.⁷ z rąk kardynała Karola Wojtyły w sanktuarium Matki Bożej na Jasnej Górze. 29 listopada nowy biskup przyjechał do Łodzi. Program przyjazdu był tak zorganizowany, aby nowy pasterz już w pierwszym dniu mógł spotkać się z wiernymi. Do spotkania z tysiącami wiernych doszło na trasie przejazdu. „Uroczyste spotkanie odbyło się w

² Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej, Księga wydażeń (Dziennik Rektorów za lata 1931–1961); *Seminarium Duchowne w Krakowie 400-lecie*, Kraków 2001, s. 341.

³ AKMK, Akta Personalne, sygn. A 1593.

⁴ Tamże; ArUJ, Wydział Teologiczny, S II 619; AAŁ, Akta Biskupa J. Rozwadowskiego, b.sygn.; M Różański, *Kalendarium życia biskupa Józefa Rozwadowskiego*, w: *Biskup Józef Rozwadowski (1909–1996)*, red. M. Różański, Łódź 2005, s. 12; tenże, *Rozwadowski Józef (1909–1996)*..., s. 560.

⁵ AKMK, Akta Personalne, sygn. A 1593; Akta szkolne 1940–1953 (b.sygn.); Archiwum PAT Kraków, Akta personalne, sygn. 120; M. Gawlik, J. Szczepaniak, *Księża katecheci diecezji krakowskiej 1880–1939*, Kraków 2000, s. 201.

⁶ „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” (dalej WDŁ) 43 (1969) nr 1–2, s. 3–4.

⁷ *Konsekracja na Jasnej Górze*, WDŁ 43 (1969) nr 1–2, s. 8–12.

Piotrkowie Trybunalskim, gdzie przed miejscową farą zgromadziła się rzesza wiernych z wszystkich piotrkowskich parafii. W czasie powitania przedstawiciel młodzieży powiedział: »przybywasz Pasterzu z królewskiego Krakowa – Kraków zachowaj w pamięci, ale serce daj nam«⁸. Biskup w swojej odpowiedzi nawiązał do tego przemówienia, takie jest przeznaczenie biskupa, aby mógł z siebie dawać wszystkim, zarządzać i pomagać wszystkim⁸. Tej wypowiedzianej dewizie pozostawał wierny do końca swojego życia.

Następnie odwiedził kościoły parafialne w Sroczku, Tuszynie, Rzgowie, oraz łódzkie świątynie stojące przy trasie przejazdu – św. Wojciecha i Przemienienia Pańskiego. Wszędzie tam gorąco witano nowego pasterza⁹. W pierwszą niedzielę Adwentu – 1 grudnia 1968 r. odbył się ingres nowego Biskupa Łódzkiego do wypełnionej po brzegi łódzkiej katedry. Biskup Rozwadowski zaskakiwał wszystkich swoim nowatorskim stylem bycia. Nie pozwalał, aby zwracano się do niego „wasza Ekscelencjo”, zachęcał, aby zwracać się do niego „ojcze”. Nie nosił kapełusza (jak to było w zwyczaju), ale zwykły beret. Miał drewniany pastorał i drewniany krzyż biskupi. Był otwarty na wszystkich, dostępny. Od pierwszych dni stał się łodzianinem, jakby jego ojczystą ziemią był nie królewski Kraków, ale właśnie łódzka ziemia obiecana.

Mimo zbliżającego się 60. roku życia nowy biskup ordynariusz był człowiekiem bardzo dynamicznym. W duszpasterstwie narzucał bardzo szybkie tempo pracy. Sam był przykładem wielkiej pracowitości. Przemierzał diecezję wzdłuż i wszerz, niejednokrotnie był z posługą duszpasterską w kilku parafiach w ciągu jednego dnia. Poznawał nowe zagadnienia, nowe problemy, którymi żyły poszczególne wspólnoty parafialne¹⁰.

Pontyfikat biskupa Józefa Rozwadowskiego rozpoczął się w trzy lata po zakończeniu Soboru Watykańskiego II. Choć sam nie uczestniczył w jego obradach, to z niezwykłą energią wprowadzał jego postanowienia. Bardzo bliskie było jego sercu duszpasterstwo rodzin, duszpasterstwo akademickie oraz katechizacja dzieci i młodzieży, a w każdym z nich przebiegała wielka troska o człowieka.

Serdeczną troską otaczał kandydatów do kapłaństwa przez należytą formację duchową i intelektualną. W pierwszych latach swojego pasterzowania zawarł umowę z Wydziałem Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, w którym alumni kończący Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi mogli uzyskać magisterium na podstawie prac napisanych pod kierunkiem seminaryjnych profesorów. Dążył do stworzenia lepszych warunków bytowych dla alumnów. Wyrazem tej troski była rozbudowa gmachu seminaryjnego¹¹. W parafiach zaprowadził duszpasterstwo rodzin, katechizację przedmażeńską oraz katechizację rodziców i

⁸ *Przyjazd z Krakowa do Łodzi*, WdŁ 43 (1969) nr 1–2, s. 14.

⁹ Tamże, s. 15–20.

¹⁰ S. Grad, *Z niezwykłą energią wprowadzał postanowienia Soboru Watykańskiego II*, w: *Biskup Józef Rozwadowski...*, s. 358.

¹¹ P. Zwoliński, *Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi 1921–2001*, Łódź 2001, s. 48–51.

chrzestnych przed udzieleniem sakramentu chrztu. W Łodzi i większych miastach powołał do istnienia 40 ośrodków akademickich, w myśl idei, aby duszpasterstwo akademickie działało w każdej parafii miejskiej¹². W większych miastach zaprowadzał duszpasterstwo nauczycieli i duszpasterstwo służby zdrowia.

W celu ułatwienia młodzieży właściwego wyboru drogi życiowej zaprowadził rekolekcje dla maturzystów oraz doroczną pielgrzymkę maturzystów na Jasną Górę. Rekolekcje te odbywały się w kilku miejscach w Łodzi (w Seminarium, w domach zakonnych) oraz w siedmiu ośrodkach poza Łodzią. W pierwszych latach duszpasterzowania był obecny na wszystkich tych rekolekcjach. Sprawował dla młodzieży msze św., głosił Słowo Boże, a także spotykał się na rozmowach. Podczas tych spotkań widać było łatwość w nawiązywaniu kontaktu, naturalność i serdeczność, czym zyskiwał sympatie młodzieży.

Pielgrzymka maturzystów na Jasną Górę odbywała się każdego roku we wtorek po uroczystości Wielkanocnej. Przez wszystkie lata Biskup Ordynariusz przewodniczył mszy św. w bazylice jasnogórskiej i głosił Słowo Boże. Następnie uczestniczył w konferencjach w dwóch grupach, głoszonych w sali, która później otrzymała nazwę papieskiej. Po obiedzie przewodniczył Drodze krzyżowej i końcowym modlitwom w kaplicy Cudownego Obrazu¹³.

Wydawać by się mogło, że był niezmordowany, a jednak bardzo utrudzony wracał do domu, aby następnego dnia ze zdwojoną energią podejmować nowe wyzwania.

Obok dbałości o formację religijną dzieci i młodzieży wiele troski poświęcał ludziom chorym i starszym. Zainicjował w poszczególnych parafiach zespoły charytatywne, których członkowie opiekowali się osobami chorymi, niepełnosprawnymi i w podeszłym wieku. Troska o tych ludzi, którzy zostali skrzywdzeni przez los spędzała mu sen z oczu.

Z domu rodzinnego wyniósł umiłowanie Boga i drugiego człowieka, a także umiłowanie Ojczyzny. Z wielkim szacunkiem przytaczał wypowiedzi swoich rodziców naznaczone życiową mądrością. Z rozrzewnieniem wspominał pierwszy dzień niepodległości, gdy ojciec zaprowadził go na wypełniony po brzegi Rynek Główny w Krakowie i w momencie proklamowania niepodległości pochwycił 9-letniego wówczas chłopca i wykrzyknął z całym siłą: „Synu – jest Polska”.

Rodzice, chociaż nie należeli do miejscowego establishmentu, potrafili zabezpieczyć dostatek w domu. Dali dzieciom odpowiednie wychowanie i wykształcenie. Siostra Zofia była nauczycielką, a brat Kazimierz inżynierem. Ksiądz biskup Józef, wielokrotnie wspominając tamte czasy, mówił, że w domu rodzinnym nigdy nie zaznał biedy, ale był na nią uwrażliwiony przez rodziców. Z prawdziwą biedą spotkał się już jako młody ksiądz na swojej pierwszej placówce duszpasterskiej w Lubieniu na Podhalu. Te doświadczenia wyniesione z tamtych

¹² M. Przybysz, *Wyspy wolności*, Łódź 2008, s. 50–58.

¹³ S. Grad, art.cyt., s. 360.

czasów, a potem w trudnych czasach II wojny światowej i latach powojennych, gdy był duszpasterzem akademickim i prowadził Caritas Academica owocowały w dalszej pracy duszpasterskiej. Po wielu latach mówił z bólem o niezapomnianym widoku młodych ludzi chcących się uczyć, których trawiła gruźlica nabyta w obozach koncentracyjnych. Dokonywał olbrzymiego wysiłku z grupą wolontariuszy, aby zdobyć leki i żywność, aby tym ludziom przywrócić zdrowie. Wielu uratował, ale nie wszystkich się udało. Jak wdzięczny był swoim kolegom proboszczom wiejskich parafii, którzy na jego prośbę w tamtych trudnych czasach zaopatrywali Caritas w najpotrzebniejsze artykuły.

To doświadczenie zaowocowało także w czasie całej jego drogi biskupiej, kiedy spieszył spontanicznie z pomocą skierowaną do wiernych i kiedy zachęcał do praktykowania dobroczynności przez kapłanów. To zaowocowało powoływaniem zespołów charytatywnych, odwiedzał chorych, osoby niepełnosprawne, kiedy brał udział w rekolekcjach i pobytach wakacyjnych niepełnosprawnych w Łązniewie¹⁴.

W sposób szczególny otoczył troską i opieką ludzi potrzebujących, pokrzywdzonych w czasie stanu wojennego, ludzi więzionych, internowanych, zwolnionych z pracy, pozostawionych bez środków do życia i ich rodziny. Tych wspierał nie tylko moralnie, ale i finansowo, przeznaczając na ten cel własne oszczędności¹⁵.

Ten czas był dla Biskupa Józefa także smutnym doświadczeniem, gdyż widział, w jaki sposób deptane są podstawowe prawa człowieka. Pewnie każdego z tych dni przypominała mu się ta wypowiedziana na początku pasterzowania w diecezji prośba z piotrkowskiej fary „Pasterzu serce swe daj” i dawał.

Niech mi będzie wolno podać moje własne doświadczenie pierwszego dnia stanu wojennego. Zostałem obudzony przez jednego z księży, bliskich współpracowników biskupa Józefa około godziny 4,30. Poproszony, abym udał się do Biskupa Ordynariusza, bo wydarzyło się coś strasznego. Przemierzyłem drogę z Seminarium do rezydencji w pośpiechu i zastałem Księdza Biskupa, jego najbliższych współpracowników i jednego z przedstawicieli władz regionalnych „Solidarności”, który ostrzeżony poinformował Księdza Biskupa o stanie wojennym i poszukiwał schronienia przed aresztowaniem. Biskup Józef udzielił mu schronienia w pałacu biskupim¹⁶.

W pierwszy dzień stanu wojennego 13 grudnia 1981 r., zgodnie z planem, wierny swojemu powołaniu, pojechał do Pabianic, do parafii św. Maksymiliana Kolbego, aby poświęcić sztandar NSZZ „Solidarność” Przed wyjazdem mówił, że

¹⁴ AAL, Akta Kurii Biskupiej Łódzkiej (dalej AKBL), Komisja Charytatywna, b.sygn.

¹⁵ Przez cały okres duszpasterzowania diecezją łódzką kierował Słowo Pasterskie z okazji Tygodnia Miłosierdzia. Treść ich zamieszczona w publikacji *Biskup Józef Rozwadowski (1909–1996)*..., s. 35–36, 47–48, 61–62, 79–81, 94–95, 111–112, 129–130, 145–146, 163–164, 184–185, 191–192, 209, 232–233, 245–246, 269–271.

¹⁶ Podobne wspomnienie podał J. Kenic, *Ojciec Józef – brat naszego Boga*, w: *Biskup Józef Rozwadowski (1909–1996)*..., s. 382.

nie wie, czy dojedzie, czy go wypuszczą, ale musi być ze swoimi wiernymi, którzy go tam w oczekują, zwłaszcza w tych trudnych chwilach. Pojechał, odprawił msze świętą, wygłosił Słowo Boże, podtrzymujące zebranych na duchu, i poświęcił sztandar¹⁷. Ten gest dokonany w tamtych trudnych chwilach pokazał licznie zebranych, że w narodzie są jeszcze siły, które nie ugięły karku przed siłą bezprawia wymierzona przeciw narodowi i że jest z nimi Biskup Łódzki.

Po południu tego dnia Biskup przyjął „gościa” zapowiedzianego kilka godzin wcześniej przez dyrektora Wydziału ds. Wyznań. Był nim komisarz wojenny. Wówczas, według naocznego świadka, Biskup miał powiedzieć komisarzowi, że „Dzisiejszy dzień należy do najczarniejszych dni w powojennej historii naszego kraju” i potem, pokazując mu to, co działo się za oknem Kurii, na ulicy Piotrkowskiej, gdzie na odcinku między gmachem Zarządu Regionu Ziemi Łódzkiej „Solidarność” a katedrą trwały utarczki między uzbrojoną milicją a młodymi ludźmi. Na tej wymianie zdań wizyta zakończyła się¹⁸. Podziwialiśmy odwagę Biskupa, który nie bał się, w godny sposób przyjmował przedstawicieli władzy, a jednocześnie w innych pomieszczeniach swojego domu udzielał schronienia osobie poszukiwanej i chroniącej się przed aresztowaniem.

Kolejne dni przynosiły nowe informacje o aresztowaniach, zgłaszali się ludzie szukający swoich bliskich, których zabrano z niewiadomych powodów i nie informowano, dokąd są wywożeni. Zgłaszano przypadki zatrzymań osób chorych, którym nie pozwolono zabrać ze sobą koniecznych leków. To wszystko budowało poczucie zagrożenia i przypominało te chwile, jakie panowały w latach pięćdziesiątych, w najcięższych latach komunistycznego terroru. Ordynariusz i biskupi pomocniczy ustalili pewną taktykę działania, która miała służyć pomocy poszkodowanym¹⁹.

W tej sytuacji biskup Rozwadowski zdecydował się na napisanie listu z żądaniami do prezydenta Łodzi Józefa Niewiadomskiego. W jego treści znajdowały się postulaty dotyczące ustalenia i podania do publicznej wiadomości pełnej liczby osób internowanych, zwolnienia ich z miejsca internowania, zwłaszcza ojców, matek i chorych, a także umożliwienie odwiedzin internowanych w czasie zbliżających się Świąt Bożego Narodzenia²⁰.

Już 18 grudnia 1981 r. biskup Rozwadowski wydał dekret, mocą którego otworzono Ośrodek Pomocy Internowanym, Uwięzionym i ich Rodzinom przy

¹⁷ A. Dąbrowski, *Byliśmy świadkami wydarzeń bardzo dramatycznych*, w: *Biskup Józef Rozwadowski (1909–1996)*..., s. 336.

¹⁸ Tamże; P. Stępień, *Pomoc Kościoła łódzkiego dla represjonowanych i ich rodzin w okresie stanu wojennego (1981–1983)*, Łódź 2009, s. 35.

¹⁹ AAL, AKBŁ, Stan wojenny, b.sygn., b.pag.; A Lepa, *Człowiek naturalnej dobroci*, w: *Biskup Józef Rozwadowski (1909–1996)*..., s. 317.

²⁰ AAL, AKBŁ, b.sygn., b.pag.; List bpa J. Rozwadowskiego do prezydenta m. Łodzi Józefa Niewiadomskiego, 16 XII 1981.

kościół Najświętszego Imienia Jezus w Łodzi (jezuici)²¹. Biskup Ordynariusz objął swoim patronatem akcję niesienia pomocy, którą prowadził o. Stefan Miecznikowski TJ. W końcu grudnia biskup Rozwadowski mianował go diecezjalnym referentem do spraw duszpasterstwa w zakładach karnych, aresztach śledczych, ośrodkach przystosowania społecznego oraz w zakładach poprawczych i schroniskach dla nieletnich²². Ta nominacja umożliwiała o. Stefanowi występowanie do władz o prawo do wizyt duszpasterskich w miejscach odosobnienia, internowania i uwięzienia.

21 lutego 1982 r., po długim okresie starań, Biskup Łódzki mógł odwiedzić internowanych w Zakładzie Karnym w Łowiczu²³. Czynił również próby, aby odwiedzić także inne miejsca internowania, ale odpowiedź władz była jednoznacznie negatywna, tłumaczono, że skoro są kapelani, to wizyta biskupa nie jest konieczna, a w uzasadnieniu negatywnej odpowiedzi pisano, że nie ma takiej praktyki²⁴. W tej sytuacji biskup Rozwadowski czynił wszystko, aby działalność o. Miecznikowskiego jako przedstawiciela diecezjalnego duszpasterstwa więziennego była jak najbardziej skuteczna i by mógł bez komplikacji poruszać się po całym kraju. W tym celu o. Stefan otrzymywał z Kurii Biskupiej delegacje służbowe i pisma kierujące do poszczególnych zakładów karnych. Oto kilka z nich. 12 stycznia 1982 r. wystawiono delegację dla o. Stefana do Zakładu Karnego w Łowiczu. 28 lutego delegacje do Zakładu Karnego w Hrubieszowie²⁵. Z tych wizyt o. Miecznikowski przywoził szczegółowe informacje i przekazywał je Biskupowi. Takie informacje składali także inni odwiedzający internowanych i więźniów politycznych, najczęściej członkowie ich rodzin. W Archiwum Archidiecezjalnym zachowało się kilka grypsów, napisanych przez internowanych, w których informowali księdza biskupa Rozwadowskiego o swojej sytuacji w zakładzie karnym²⁶.

Działający pod patronatem Biskupa Łódzkiego Ośrodek przy kościele Ojców Jezuitów niósł pomoc więzionym, internowanym i ich rodzinom. Działanie tego ośrodka wspomagały transporty z darami, które nadchodziły do diecezji z różnych stron Europy. Ta pomoc, kiedy nic nie było w sklepach, była dobrodziejstwem szczególnie dla tych, którzy zwolnieni byli z pracy lub internowany był jedynym żywicielem rodziny, albo gdy całe rodziny były szykanowane za działalność związkową. W końcu stycznia 1982 r. biskup Rozwadowski wydał specjalną instrukcję w sprawie rozdawnictwa darów otrzymanych przez Kościoł w Polsce. W instrukcji tej podkreślał, że nie wolno w akcji niesienia pomocy pomijać ludzi nie związanych z Kościołem, ludzi innych wyznań czy o innym światopoglądzie.

²¹ AAL, AKBŁ, Parafia Najświętszego Imienia Jezus w Łodzi, b.sygn., b.pag.

²² Tamże; P. Stępień, dz.cyt., s. 42.

²³ P. Stępień, dz.cyt., s. 39.

²⁴ AAL, AKBŁ, b.sygn., b.pag.

²⁵ Tamże, Parafia Najświętszego Imienia Jezus, b.pag.

²⁶ Tamże, Uwięzieni w Zakładzie Karnym w Barczewie, b.pag.

Jednak prasa partyjna szkalowała Kościół, oskarżając o niesprawiedliwe rozdawnictwo. Oczywiście fakt, że Kościół cieszył się autorytetem za granicą i był adresem darów był solą w oku władz państwowych, które niechętnie były takiej formie działalności Kościoła, ale z powodu kryzysu nie mogły z niej zrezygnować. Dlatego przygotowano całą akcję o tym, jak to Kościół źle i niesprawiedliwie rozdziela dary i że nie trafiają one do najbardziej potrzebujących. Zdesperowane pustymi pułkami społeczeństwo, niejednokrotnie kierowane zazdrością, ulegało partyjnej propagandzie, co szczególnie boleło Biskupa Ordynariusza. Nie oznacza to, że czasami nie mogły się zdarzyć jakieś nieprawidłowości, ale wynikały one bardziej z braku należytego rozeznania niż ze złej woli rozdających.

Na te ośrodki spadł wielki ciężar odpowiedzialności, a działali tam ludzie nie zawsze odpowiednio przygotowani, a także było ich zbyt mało, a coraz większa była liczba osób potrzebowała pomocy. Wydawałoby się, że powinno być coraz więcej wolontariuszy udzielających pomocy tym, którzy potrzebują, ale nie zawsze tak było. Tym bardziej że udzielanie takiej pomocy należało ukrywać, aby nie spotykać się z szykanami i represjami w miejscu pracy. Zniechęcał fakt, że zamiast uznania za ogrom pracy ze strony obdarowanych, wolontariusze często spotykali się z pretensjami podyktowanymi postawą roszczeniową.

Wśród osób poszkodowanych oprócz internowanych i uwięzionych znaleźli się ludzie zwalniani z pracy, z dnia na dzień pozbawieni środków do życia. Biskup Rozwadowski stworzył dla nich ośrodek opieki – Ośrodek Pomocy Osobom Pozbawionym Pracy. Funkcjonował on przy kościele Najświętszego Zbawiciela w Łodzi. Kierownikiem tego ośrodka został ks. Andrzej Głowa, wikariusz tamtejszej parafii. Działalność ośrodka opierała się w głównej mierze na finansowaniu i rzeczowym wspieraniu osób pozbawionych pracy²⁷.

Jeszcze inną bardzo potrzebną działalnością Biskupa było zabezpieczenie pomocy prawnej osobom poszkodowanym. Taka pomoc była bardzo potrzebna zwłaszcza tym, którym groziło wieloletnie więzienie za prowadzenie działalności niepodległościowej. Od pierwszych dni stanu wojennego Biskup szukał prawników, adwokatów, którzy podjęliby się udzielania porad prawnych, a w razie potrzeby uczestniczyli w procesach. Odpowiedź środowiska prawniczego przyszła bardzo szybko. Już w końcu grudnia 1981 r. biskup spotkał się z Eugeniuszem Sindlewskim – ówczesnym dziekanem Okręgowej Rady Adwokackiej i Andrzejem Kernem – sekretarzem tejże Rady. Biskup z radością przyjął zaoferowaną przez nich pomoc prawną dla poszkodowanych i zdecydował, że będzie działał jeden centralny ośrodek pomocy prawnej. Znalazł on swoją siedzibę przy kościele Ojców Jezuitów w Łodzi. Do pracy w tym ośrodku zgłosiło się wielu prawników i adwokatów, którzy pomagali wielu poszkodowanym i ich rodzinom²⁸.

²⁷ Tamże, Stan wojenny, b.pag.

²⁸ P. Stępień, dz.cyt., s. 43.

Z inicjatywy biskupa Rozwadowskiego były interwencje u władz PRL w obronie zatrzymanych, aresztowanych po 13 grudnia 1981 r. Te interwencje były w formie pisemnej i ustnej i odbywały się na różnych szczeblach władzy. Przykładem niech będzie protest biskupa Józefa u komendanta wojewódzkiego Milicji Obywatelskiej w Łodzi Bronisława Moczковского, w sprawie internowania w dniu 12 maja 1982 r. Jarosława Daszkiewicza, Pawła Lipskiego, Janusza Tomaszewskiego i Aleksandra Staniaka, pracowników środka Pomocy Osobom Pozbawionym Pracy. Ponieważ interwencja na tym szczeblu nie przyniosła spodziewanych rezultatów Biskup interweniował u ministra Janusza Kuberskiego, a także informował i prosił o pomoc Prymasa Polski. Ta interwencja doprowadziła do zwolnienia zatrzymanych 29 maja 1982 r.²⁹ Interweniował również 14 kwietnia 1984 r. u ministra sprawiedliwości doktora Lecha Domerackiego w sprawie Andrzeja Słowika i Jerzego Kropiwnickiego, aby złagodzą im warunki odbywania kary. Ta interwencja odbywała się na podstawie informacji, jakie przesłał do niego w grypsie Andrzej Słowik³⁰. W piśmie tym biskup Józef pisał m.in. „Tu-

²⁹ AAL, Dziennik Korespondencji Kurii Biskupiej w Łodzi, p. 1001.

³⁰ AAL, AKBL, Uwięzieni w Zakładzie Karnym w Barczewie, b.pag.; Treść grypsu wysłana przez Andrzeja Słowika z Zakładu Karnego w Barczewie 6 kwietnia 1984 r. „Drogi Ojczy, Tak jak podejrzewałem, dobra wola deklarowana przez naczelnika, okazała się cyniczną grą. Po kilku spotkaniach Jurka Kr.[opiwnickiego] z z-cą naczelnika dowiedzieliśmy się, że administracja nie ma nic do zaoferowania, oczywiście poza represjami. Obecnie sytuacja wygląda następująco: od 22 marca wraz z Jurkiem Kr.[opiwnickim] przyłączyliśmy się do głodówki, którą Edmund Bałuka rozpoczął w Gdańsku 12 marca. Powodem jego protestu było pobicie, w wyniku, czego doznał urazu żebra i nerek. Do Gdańska wywieziono go pod pozorem protezowania uzębienia. Po wizycie adwokata, prokuratora i sędziego penitencjarnego w dn. 30 marca Bałuka zakończył głodówkę. Natomiast my w dalszym ciągu głodujemy, dziś mija 16 dzień, gdyż w piśmie do naczelnika postawiliśmy wiele innych żądań dotyczących warunków w jakich obecnie przebywamy. W dniu 29 marca po okrzykach przez okno do cywilnych pracowników wychodzących do domu m.in. żądaliśmy przybycia prokuratora, i prosiliśmy wychodzących o przekazanie tych żądań na zewnątrz, nastąpiła pacyfikacja całego oddziału. Wszyscy kryminalni zostali zabrani do innych oddziałów, zostało nas tylko 9 rozrzuconych pojedynczo, co druga cela. Przez pierwsze dwa dni tzn. 29 i 30 część była zakuta w kajdanki. J. Kropiwnicki, W. Frasyński, T. Stański i R. Szeremietiew otrzymali karę 1 miesiąca izolacji, ale praktycznie wszyscy jesteście izolowani, gdyż siedzimy samotnie. Spacerki zostały zabrane, więc cały dzień w celi bez powietrza i ruchu. We wtorek 3 kwietnia naczelnik Lutrzykowski rozmawiał z Jurkiem i ze mną o przerwaniu głodówki, znów deklarował chęć rozwiązania problemu, miał być następnego dnia i do dziś nie pokazał się. W rozmowie zaproponował mi, żeby obrońcy wystąpili o warunkowe zwolnienie, gdyż on sam nie może ze względu na moje zachowanie, ale nie będzie się sprzeciwiał. Nie wiem dlaczego chciał mieć odpowiedź do końca tygodnia. Taka propozycja jest dla mnie nie do przyjęcia. To wszystko co się tu dzieje od grudnia pozbawiło nas również dopływu informacji, gdyż nie dostajemy prenumerowanej »Rzeczpospolitej« ze stenogramami z konferencji dla dziennikarzy zagranicznych a widzenia jeżeli ktoś już nawet ma to pod bezpośrednim nadzorem funkcjonariuszy. Tak więc straciłem orientację w aktualnej sytuacji i nie bardzo wiem co w tej chwili byłoby lepsze? Za każdym rozwiązaniem przemawiają różne racje, ale co jest słuszne? Na razie trwamy w głodówce. Jurek idąc przez korytarz powiedział mi dziś, że czuje się jeszcze znośniej, ja tego nie mogę powiedzieć o sobie, odczuwam już bardzo mocne osłabienie i bezsenność co jest w połączeniu bardzo uciążliwe gdyż większość czasu leżę w odrętwie-

tejsze społeczeństwo kierowało do mnie wielokrotnie prośby o pomoc dla wspomnianych więźniów, o pośrednictwo w rozwiązaniu konfliktów z władzami zakładu karnego oraz o interwencję na rzecz złagodzenia warunków odbywania ich kary. Moje działania okazywały się do tej pory bezskuteczne [...]. Zwracam się z uprzejmą prośbą do Szanownego pana Ministra o spowodowanie poprawy warunków odbywania kary i złagodzenia nałożonych im rygorów. Zgłaszam gotowość pośredniczenia w rozmowach na rzecz przerwania protestu głodowego, jaki prowadzą w chwili obecnej Andrzej Słowik i Jerzy Kropiwnicki. Deleguje w tej sprawie księdza doktora Andrzeja Dąbrowskiego, Kanclerza Kurii Biskupiej w Łodzi. Jestem przekonany, że umożliwienie więźniom korzystania z książek i czasopism, posług religijnych, umożliwienie częstych kontaktów z osobami bliskimi, a także leczenia szpitalnego pozwoli rozwiązać nabrzmiałe problemy³¹.

Poszkodowani byli pewni pomocy udzielanej przez Biskupa, dlatego tak chętnie zwracali się z własnych przeżyć. Mieli do niego bezgraniczne zaufanie. Również wcześniej, jeszcze w 1981 r., gdy zdeponowano u Biskupa pieniądze Zarządu Regionalnego NSZZ „Solidarność”, tak teraz deponowali u księdza Biskupa swoje pisma, dzienniki, przemyślenia, aby nie wpadły w niepowołane ręce³².

Takich interwencji u różnych dygnitarzy PRL biskup Rozwadowski czynił wiele. Nie zawsze przynosiły one pozytywny skutek, ale ciągle przypominały rządzącym, że są jeszcze w kraju grupy społeczne oraz Kościół, upominający się i nie zapominający o tych, którzy są więźniami sumienia. Z polecenia biskupa Rozwadowskiego od 20 września 1982 r. ośrodek pomocy przy kościele Ojców Jezuitów prowadził szczegółową dokumentację tych działań. Trudno wymienić wszystkie przypadki represji ze strony władzy oraz ostrego sprzeciwu ze strony Kościoła łódzkiego. Jednym z przykładów ostrego sprzeciwu Biskupa Łódzkiego była interwencja po aresztowaniu 12 stycznia 1982 r. łódzkiego adwokata Karola Głogowskiego, który podczas procesu Ryszarda Kostrzewy zakwestionował legalność dekretu o stanie wojennym. Po czterech miesiącach mecenas Głogowski został zwolniony i włączył się czynnie w niesienie pomocy prawnej w Ośrodku u Ojców Jezuitów³³.

niu. Ma to tylko tę zaletę, że czas mija. Odmówiłem badań lekarskich i analiz gdyż to nie są ludzie godni zaufania i tak piszą i robią to co im naczelnik każe, bez względu na fakty. Będę się także bronił przed przymusowym dokarmianiem. Myślę, że będą musieli dopuścić lekarzy z wolności lub umieścić mnie w szpitalu wolnościowym. Kończę już Ojczy, bardzo chciałbym z Ojcem porozmawiać, ale wiem, że jest to niemożliwe nawet pośrednio, gdyż w dalszym ciągu nie mamy Mszy św. w niedzielę, nie wiem, jakie są powody, czy nie ma chętnego na funkcję kapelana, czy administracja więzienia nie chce nikogo dopuścić, a przecież już niedługo Wielkanoc, ostatni raz mieliśmy Mszę w Nowy Rok. Cale szczęście, że można wysłuchać transmisji radiowej w niedzielę. Ojczy, bardzo dziękuję za pisma i zbieranie podpisów w naszej sprawie oraz za modły i pamięć, którym w dalszym ciągu się polecam. Przesyłam najlepsze pozdrowienia /-/ Andrzej Słowik”.

³¹ AAL, AKBŁ, b.syg., b.pag.; pismo nr 668/84.

³² J. Kenic, art.cyt., s. 381.

³³ P. Stępień, dz.cyt., s. 45.

5 czerwca 1982 r. biskup Józef zwrócił się do pułkownika Bronisława Mocz-kowskiego o zwolnienie z internowania 11 chorych osób. Do pisma tego dołączył szczegółowy opis ich stanu zdrowia oraz sytuacji rodzinnej. Interweniował także w sprawie pobicia 14 sierpnia 1982 r. w Zakładzie Karnym w Kwidzynie internowanych z regionu łódzkiego. Biskup w piśmie z 26 sierpnia 1982 r. domagał się wyjaśnień zaistniałej sytuacji i zapewnienia internowanym opieki lekarskiej. Domagał się także w tym liście uwolnienia z internowania siedmiu studentów, którzy 1 października powinni rozpocząć kolejny rok akademicki. Niestety te akcje, interwencje nie przynosiły wiele odczuwalnych i natychmiastowych rezultatów, ale powodowały, że władza nie mogła już zatuszować aktów bezprawia. Ich nagłaśnianie było dla władzy bardzo niewygodne, a to powodowało zahamowanie bezkarności reżimu i było moralnym wsparciem poszkodowanych³⁴.

Wsparcie moralne i materialne, jakie Kościół łódzki z inicjatywy swojego Ordynariusza udzielał poszkodowanym w czasie stanu wojennego, pozwoliło zarówno członkom „Solidarności”, jaki ich rodzinom przetrwać trudny czas stanu wojennego.

BISHOP JÓZEF ROZWADOWSKI – SPIRITUAL LEADER AND DEFENDER OF LABOURERS

Summary

Bishop Józef Rozwadowski was born on 19 March 1909. After graduating from the Seminary in Cracow, he studied at the St Thomas University in Rome, Italy and at the Jagiellonian University in Cracow, where he was conferred on the PhD degree. In 1968 he became an Ordinary of the Lodz Diocese. In his work he did his best to help others, especially the disadvantaged people. During the time of Martial Law in Poland, he inspired others to provide material aid and spiritual assistance to the repressed, imprisoned political opponents and their families. For that purpose he created centers providing material aid and legal advice to the ones in need. The Bishop himself was involved in all those actions as well as he interceded for the political prisoners with the state authorities.

Słowa kluczowe: biskup J. Rozwadowski, historia diecezji łódzkiej

³⁴ Tamże, s. 46.

KRZYSZTOF KAMIŃSKI
Łódź

STWORZENIE CZŁOWIEKA
NA OBRAZ I PODOBIENSTWO BOGA U ORYGENESA
PRZYCZYNEK DO NADZIEI NA APOKATASTAZĘ

WPROWADZENIE

Człowiek, pochylając się przez wieki w intelektualnym namyśle nad swym sobą, zawsze obcował z nieodgadnioną tajemnicą. To także dlatego pytanie o człowieka nigdy się nie zdezaktualizowało. Często, w tym kontekście, centralnym miejscem rozważań było przekonanie, iż człowiek został stworzony przez Boga na Jego *obraz i podobieństwo*. Owa relacyjność człowieka i Boga nie może być pretekstem umniejszania *stworzonego*, wręcz przeciwnie. Człowiek jest olbrzymią, niepowtarzalną wartością właśnie dzięki owemu odniesieniu. I chyba nawet nie ma tu miejsca na poszukiwanie paradoksów, przynajmniej z chrześcijańskiego punktu widzenia.

W pierwszych zdaniach Pisma Świętego, odnoszących się do początków człowieka, możemy przeczytać słowa przypisane Bogu: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1, 26). Bóg stworzył człowieka, by ten przeżywał stan szczęścia. Człowiek jednak popadł w grzech i ogród Eden stał się dla niego z jednej strony prehistorią, z drugiej – nadzieją na powrót do rzeczywistości zwanej rajem. Szukanie drogi prowadzącej do pierwotnego stanu szczęścia okazało się mozolnym, długotrwałym procesem, który znaczył i znaczy człowieka swym piętnem aż po dzień dzisiejszy. Człowiek wierzący, w swoim poszukiwaniu ma przeświadczenie obecności Boga, który dla niego jest wartością absolutną, jego początkiem i jego celem, punktem odniesienia wszelkiej rzeczywistości, Tym, bez którego człowiek nic nie może.

W zakreślonym kręgu tematycznym ważne miejsce zajmuje nauka Orygenesesa z Aleksandrii (ok. 185-254). Jego myśl jest znamienym etapem w powszechnej tradycji interpretacji biblijnego opisu stworzenia. Człowiek ze stali, jak mawiano o Orygenesie, często był oskarżany o nieortodoksyjność swojego ujęcia. Pamiętać jednak należy, że za jego czasów prawowierność chrześcijańska nie była jeszcze

usystematyzowana. Doktryna dopiero się tworzyła. System antropologiczny Orygenes formował się głównie w konfrontacji z pogańską kulturą grecką. Aleksandryczyk twierdził, iż ta kultura nie jest zła, trzeba tylko oczyścić ją z błędów i wtedy może służyć doskonalszemu poznawaniu prawd chrześcijańskich.

* * *

Później z dorobku Orygenes obficie czerpała cała chrześcijańska teologia grecka, a następnie także zachodnia. Stał się on inspiracją wielu myślicieli. Henri Crouzel, znawca Orygenes, pokusił się nawet o stwierdzenie, że Orygenes był największym teologiem, jakiego wydał Kościół Wschodni, a dorównują mu jedynie Augustyn i Tomasz z Akwinu¹.

1. DZIEJE CZŁOWIEKA JAKO BYTU ROZUMNEGO

Problematyka związana ze stworzeniem, w szczególności ze stworzeniem człowieka na obraz i podobieństwo Boże, często towarzyszy Orygenesowi w jego wędrownych teologicznych. Komentuje on teksty biblijne w sobie właściwy sposób, gdzie istotne miejsce zajmuje metoda alegoryczna. Spektrum teologicznych zainteresowań jest tu bardzo szerokie. Jednym z najczęściej powracających problemów jest zdecydowanie kwestia człowieka: jego pochodzenie, istota, eschatologia. Ważnym wymiarem człowieka, według Orygenes, jest jego rozumność i wolność woli. Wszystko to bezpośrednio lub pośrednio związane jest właśnie z faktem stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże.

1.1. Stworzenie człowieka na obraz Boga

Opis stworzenia świata zawarty w Rdz 1, 1–28 Orygenes odczytuje, jak większość tekstów biblijnych, w podwójnym sensie: literalnym oraz duchowym. W swoich zaś komentarzach koncentruje się głównie na drugim z wymienionych. Nim jednak będziemy zastanawiać się co znaczyło, iż *w swoim Słowie stworzył*, i nim poszukiwać tu będziemy, idąc za myślą Orygenes, obrazu Boga zapisanego w człowieku, przyjrzymy się komentarzom opisu stwarzania świata (pierwszym pięciu dniom) – jest to o tyle ważne, że Orygenes ten akt Boskiej działalności tłumaczy antropologicznie². Znaczy to, iż każdy dzień stworzenia odnosi analo-

¹ H. Crouzel, *Orygenes*, Bydgoszcz 1996, s. 19.

² Por. Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wjścia, Kapłańskiej*, Warszawa 1984, dalej *Hom Rdz I*, 1–17.

gicznie do natury człowieka. Jest to konsekwencją pojmowania człowieka jako mikrokosmosu³.

Opis stworzenia zawarty w Księdze Rodzaju, komentowany przez Orygenesa metodą alegoryczną, wskazuje, jakie elementy mogą przyozdobić mniejszy świat, czyli człowieka. Orygenes poprzez swój komentarz do pierwszych pięciu dni stwarzania, chce dojść prawdy o istocie człowieka, by następnie wskazać na jego godność, która wyraża się w stworzeniu go na obraz Boży.

1.1.1. Antropomorfizm pięciu dni stwarzania świata

W potocznym rozumieniu, stworzenie nieba w pierwszym dniu i sklepienia w drugim dniu (por. Rdz 1,1–8) często wydają się synonimami jednego wydarzenia. Gdy Bóg w pierwszym dniu stworzył niebo i ziemię, Pismo mówi, że ciemności zalegały nad otchłanią. Bóg jednak rozproszył ciemności i stała się światłość. Dnia drugiego sprawił powstanie sklepienia i rozdzielił wody pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem. Poprzednio Bóg stworzył już niebo, teraz tworzy sklepienie. Wcześniej stworzył niebo, to, o którym mówi: *niebo jest moim tronem*. Potem tworzy sklepienie, to znaczy niebo cielesne. Otóż wszystko, co Bóg miał stworzyć musiało się składać z ducha i ciała⁴.

Orygenes sugeruje, iż *na początku* zostało stworzone przede wszystkim niebo, to znaczy wszelka substancja duchowa, na którym niczym na tronie spoczywa Bóg. Łatwo tutaj znaleźć analogię między niebem duchowym a bytem rozumnym; duchowym wymiarem stworzenia. Orygenes pisze, że „Niebem duchowym jest nasz umysł, który też sam jest duchem, a więc jest to nasz człowiek duchowy, który widzi i ogląda Boga. Natomiast niebem cielesnym, które zwie się sklepieniem, jest nasz człowiek zewnętrzny, który patrzy w sposób cielesny”⁵. Sklepienie często jest nazywane niebem, gdyż rozdziela wody: te które są pod nim, od tych, które są nad nim. Podobnie człowiek, choć jest w ciele, potrafi dzielić wyższe wody, które są ponad sklepieniem, czyli wartości duchowe, od wszystkich pozostałych. W gestii człowieka leży też przyłgnięcie do jednych z nich, po dokonanych w wolności wyborze. Przyłgnięcie do wód ponad sklepieniem jest opowiedzeniem się po stronie tego co duchowe, po stronie Boga. Przyłgnięcie zaś do wód pod sklepieniem, symbolizuje pójście za tym co skończone, materialne.

Jak powszechnie wiadomo, w trzecim dniu aktu stwórczego, Bóg rozkazuje zebrać się wodom spod nieba⁶ w jedno miejsce, aby mogła ukazać się sucha powierzchnia. Jak poprzednio, tak i w tym przypadku, Orygenes dostrzega wymiar

³ Przywołana idea ma swe zakorzenie w myśli greckiej, wyrażającej przekonanie, że świat stanowi makrokosmos, a człowiek jest w stosunku do niego mikrokosmosem.

⁴ Por. *Hom Rdz I, 2*.

⁵ Tamże.

⁶ Chodzi tu oczywiście o niebo – sklepienie.

antropologiczny ukazanego opisu. Apeluje, byśmy starali się zebrać wodę, która jest pod niebem i byśmy ją oddzielili od siebie, aby ukazała się *sucha powierzchnia*. Mamy tu więc do czynienia z inną symboliką wód, niż było to przy opisie stwarzania dnia drugiego. W dniu trzecim, przy stwarzaniu suchej powierzchni, wody mają oznaczać grzeszność, a nawet sam grzech ludzki, który należy odrzucać. Odrzucając wodę, czyli grzechy i występki naszego ciała, które stanowią materię grzechów, przyczynimy się do ukazania *suchej powierzchni*, która, jak się okaże, otrzyma nazwę ziemi, ponieważ będzie mogła przynosić owoc. Od człowieka i jego pilności jednak zależy, czy owa ziemia będzie żyzna, czy też przeciwnie – nie przynosząca żadnego owocu, lecz tylko *osty i ciernie*⁷.

Bóg nie pozostawił człowieka w ciemności, przyozdobił sklepienie niebieskie światłami. Bóg uczynił dwa duże ciała jaśniejące: większe, by rządziło dniem, i mniejsze, aby rządziło nocą, oraz gwiazdy. Owe światła oddzielają dzień od nocy. To samo może stać się i w nas, gdy postaramy się, byśmy zostali nazwani niebem: wtedy będziemy mieli w sobie światło. Jak słońce i księżyc są dwoma dużymi światłami na sklepieniu nieba, tak dla nas takimi światłami są: Jezus Chrystus i Kościół. Na wzór gwiazd jaśnieją dla nas ci wszyscy, którzy podobali się Bogu. Jak bowiem gwiazda różni się od gwiazdy światłością, tak każdy ze świętych wylewa na nas światłość swoją wedle swej wielkości⁸.

Dzień piąty był czasem stwarzania płazów, ptactwa i istot pływających, które Bóg błogosławił i nakazał im być płodnymi, by zapełniły wody morskie i ziemię. Odnosząc do człowieka wspomniane wydarzenia Orygenes pisze, iż „umysł nasz otrzymuje nakaz, aby z wód, które są w nim, wywiódł płazy i fruwające ptaki, to znaczy wydał dobre albo złe myśli po to, żeby zaistniał podział między nimi”⁹. Umysł człowieka zadanie ma ułatwione, gdyż został oświecony przez Chrystusa – słońce, które wspiera nas w odrzucaniu od siebie tego, co pełza po ziemi.

1.1.2. Wyjątkowość stworzenia człowieka w dniu szóstym

Źródłem tematu o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże są trzy fragmenty zaczerpnięte z Księgi Rodzaju: 1,26–27; 5,1–3; 9,6. Septuaginta pojęcia obraz i podobieństwo tłumaczy odpowiednio zwrotami *eikon* i *homoiosios*¹⁰, zaszczerpiając w tekście biblijnym filozoficzne spekulacje, które w tych właśnie słowach dochodzą do głosu. Oba zwroty nie były bowiem obce już platonikom, choć rozważane były poza kontekstem biblijnym. *Eikon* miało określać byty materialne uczynione na obraz boskich i najwyższych rzeczywistości, nazwanych

⁷ Por. *Hom Rdz* 1, 2.

⁸ Por. tamże, I, 5–7.

⁹ Tamże, I, 8.

¹⁰ *Septuaginta*, Gen E, 1–2.

przez Platona ideami. *Homoiosios* zaś to podobieństwo do bóstwa, którego urzeczywistnienie uważali za cel ludzkiego życia¹¹.

U Orygenesza możemy spotkać zbliżone rozumienie pojęć *eikon* i *homoiosios*. Widoczne jest to szczególnie w słowach Aleksandryjczyka, gdy mówi: „W chwili pierwszego stworzenia człowiek otrzymał godność *obrazu Bożego*, natomiast doskonale *podobieństwo* do Boga zostało zachowane dla niego na koniec; chodzi o to, by człowiek zdobył je własnym wysiłkiem, przez naśladowanie Boga”¹². W wypowiedzi tej możemy doszukać się wręcz ostatecznego rozstrzygnięcia odnośnie do omawianego zagadnienia.

Orygenes, śledząc tekst Pisma odnoszący się do stworzenia, dostrzegł prawidłowość, z której wynika, że tylko w przypadku nielicznych stworzeń jest napisane, że są dziełem samego Boga. Zdecydowana większość powstała na rozkaz Boga. „Jedynie niebo i ziemię, słońce, księżyc i gwiazdy i teraz człowieka uczynił Bóg [...]. Człowiek więc posiada godność nieba, bo obiecano mu królestwo niebieskie. Posiada godność ziemi, ponieważ ma nadzieję, że wejdzie do ziemi płynącej mlekiem i miodem. Posiada też godność słońca i księżyca, bo obiecano mu, iż będzie jaśniał jak słońce w Królestwie Boga”¹³. Na tym jednak nie kończy się wyróżnienie człowieka spośród innych dzieł Bożych. Bóg tak ukochał człowieka, że w jego przypadku można mówić o wyróżnieniu totalnym, bo jedynym w swoim rodzaju. „Nigdzie indziej, pisze Aleksandryjczyk, nie znajduje się stwierdzenia: *I stworzył Bóg człowieka, na obraz Boga go stworzył*. Nie znajdziemy, iżby coś podobnego zostało zapisane w odniesieniu do nieba, ziemi, słońca czy księżyca”¹⁴.

W tym kontekście kluczowe dla Orygenesza pozostaje słynne *uczynimy* (por. Rdz 1, 26), wyrażone w liczbie mnogiej, co sugeruje rozmowę między Ojcem i Synem. A zatem człowiek jest stworzony na obraz Boga, który jest Słowem, zarazem sprawcą i wzorem stworzenia człowieka. Tak więc Orygenes jedynie Syna będzie nazywał *obrazem Boga*, człowiek zaś będzie u niego tylko *na obraz* albo *obrazem obrazu*¹⁵.

Jedynym obrazem Boga jest więc Jego Syn, który jest pierworodnym wszelkiego stworzenia, Ten o którym napisano, że jest blaskiem wiekuistej światłości i odbłaskiem istoty Boga, Technieniem Mocy Bożej. Chodzi tu więc o tę moc, za pomocą której Bóg ustanawia i obejmuje wszystkie byty. Podstawą tej działalności jest miłość i dobroć Ojca. „Ojciec jest niewątpliwie dobrocią pierwotną, z niej narodził się Syn, który pod każdym względem jest obrazem Ojca [...]. Jeśli zaś jest mowa o innych *dobrach* takich jak między innymi człowiek, to wiemy, że zawierają one w sobie dobroć udzieloną przypadkowo, a nie dobroć substancjalną”¹⁶.

¹¹ Por. H. Crouzel, dz.cyt., s. 138.

¹² Orygenes, *O zasadach*, Kraków 1996, dalej *O zas* III, 4, 1.

¹³ *Hom* Rdz I, 12.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. H. Crouzel, dz.cyt., s. 139.

¹⁶ *O zas* I, 2, 13.

Nie kwestionuje to jednak faktu, iż człowiek uczestniczy w Synu, co wiąże go z licznymi *epinoiai* Syna. Te tytuły nadane Chrystusowi, szczególnie w Nowym Testamencie, odpowiadają rozmaitym atrybutom ludzkim. „W owym *na obraz*, udziela nam w pierwszym rzędzie synostwa; za sprawą Syna Jednorodzonego stajemy się przybranymi synami Ojca. Daje nam też to, czym jest: Mądrość, Prawdę, Życie, Światło, etc. Wreszcie jako Logos sprawia, iż stajemy się istotami, które są *logica*, tzn. rozumnymi, choć to określenie nie oddaje w pełni jego znaczenia”¹⁷. Syn więc jest *obrazem* doskonałym Ojca, którego *na obraz* stworzony został człowiek.

Charakterystyczny jest też fakt, iż tego człowieka, który zgodnie ze słowami Pisma został stworzony *na obraz*, Orygenes nie pojmuje jako istoty cielesnej. Istota cielesna bowiem nie zawiera w sobie obrazu Boga, a o człowieku cielesnym nie powiedziano, że *został stworzony*, lecz że *został ulepiony*¹⁸. Dlatego dwa opisy stworzenia, zawarte w Księdze Rodzaju, dla Orygenesusa nie stanowią komplementarnej całości, lecz są pojmowane jako dwa odrębne akty stwórcze. Pierwszy z nich odnosi się do wyższej części duszy – umysłu, która jest stworzona *na obraz*; jest niecielesnym i niewidzialnym obrazem niecielesnego i niewidzialnego Słowa. Drugi zaś odnosi się do ciała, które jest tylko naczyniem zawierającym *obraz*¹⁹.

Drugi akt stwórczy człowieka, w czasie którego preegzystujący umysł otrzymał ciało materialne, był konsekwencją odejścia bytu rozumnego od miłowania i kontemplowania Boga. Było to jednoznaczne z opowiedzeniem się przeciw Bogu i przeciw jego obrazowi zapisanemu w stworzeniu posiadającym wolną wolę. Przyobleczenia w ciało nie należy jednak interpretować jedynie w kategoriach kary. Fakt ten stwarzał okazję umożliwiającą powrót upadłych bytów do pierwotnej jedności z Bogiem. Widzimy tu wyraźnie, iż Bóg nie rezygnuje ze swych stworzeń, nie pozostawia ich samym sobie, ale troszczy się o nie.

Najdoskonalszym przejawem troski Boga o ludzi będzie posłanie Chrystusa – Słowa Odwiecznego, które stanie się ciałem. W Nim człowiek będzie miał najbardziej dostępny i jednocześnie najdoskonalszy wzór do naśladowania. Opowiedzenie się za Jezusem będzie otwierać przed człowiekiem perspektywę zbawienia, którego zrealizowanie Orygenes widzi w osiągnięciu podobieństwa.

¹⁷ H. Crouzel, dz. cyt., s. 141.

¹⁸ Por. *Hom Rdz I*, 13.

¹⁹ Por. H. Crouzel, dz.cyt., s. 139.

1.2. Człowiek podobieństwem Boga

1.2.1. Doskonałość podobieństwa a doskonałość obrazu

Godność *obrazu Bożego* człowiek otrzymał zatem w chwili pierwszego stworzenia, natomiast doskonale podobieństwo zostało zachowane dla niego na koniec i człowiek ma je zdobyć własnym wysiłkiem, naśladowując Boga. Wynika stąd, iż doskonale upodobnienie się do Boga jest warunkowane jakością ludzkich zasług. „Człowiek drogą wypełniania dobrych uczynków, ma udoskonalic w sobie *podobieństwo*”²⁰. Możemy też u Orygenesa przeczytać: „Zawsze koniec podobny jest do początku”²¹. Gdzie indziej pisze: „Stwierdzenie, że Syn jest poddany Ojcu, wskazuje na doskonałą odnowę całego stworzenia, tak samo gdy mówimy, że nieprzyjaciele są poddani Synowi Bożemu, dostrzegamy w tym dobro poddanych i odkupienie zgubionych”²². Pojęcie *odnowa* sugeruje, że powracamy do jakiejś doskonałości, która była wcześniej, została następnie naruszona i teraz konieczna jest jej naprawa. Taki schemat można przyjąć także w naszym konkretnym przypadku. Przegzystujące byty rozumne, stworzone przez Boga, były dobre, bo *wszystko, co stworzył Bóg było dobre*. Owe stworzenia jednak, obdarzone wolnością upadły. Ich kondycja wymaga teraz odnowy, która umożliwi im powrót do pierwotnego stanu.

Grzechy, będące wizerunkami szatańskimi, znamionują odwróconego od Stwórcy człowieka. Nie mogą one jednak unicestwić w człowieku obrazu Boga. Przetrwają on pod nimi tak, jak woda w studni Abrahama, którą Filistyni napelnili błotem. Obraz malowany przez Syna Bożego jest niezniszczalny. Ale tak jak Izaak musiał oczyścić studnie, tak Chrystus może oczyścić dusze z nieczystości nagromadzonych za sprawą naszych grzechów, ażeby znowu mogła popłynąć życiodajna woda. Trwałość owego *na obraz* w człowieku, mimo jego win, stwarza możliwość nawrócenia²³.

Terminy: oczyszczenie, nawrócenie, odnowa i to, co się z nimi łączy, sugerując powrót do pierwotnego stanu, nie stanowią jedynej hipotezy odnośnie do doskonałości *podobieństwa* w pismach Orygenesa. Można doszukiwać się też przekonania, że doskonałość podobieństwa u kresu, przewyższa wręcz doskonałość obrazu wpisanego w naturę człowieka na początku. Przypuszczenie to nie musi być sprzeczne z przedstawioną wyżej hipotezą, ale może stanowić jej logiczne *continuum*.

Zakładając wyższość *podobieństwa* względem *obrazu* w aspekcie doskonałości, Orygenes zastanawia się, co powstrzyma istotę rozumną, obdarzoną wolną

²⁰ *O zas* III, 4, 1.

²¹ Tamże, I, 4, 2.

²² Tamże, III, 5, 7.

²³ Por. H. Crouzel, dz. cyt., s. 142–143.

wolą, aby ponownie nie popadła w grzech w wiekach przyszłych. Szukając odpowiedzi, powołuje się na św. Pawła, który poucza nas w krótkiej wypowiedzi, stwierdzając: *Miłość nigdy nie ustaje*. Dlatego miłość, podkreśla Orygenes, została nazwana większą od wiary i nadziei. Jedynie dzięki niej nie będzie można więcej grzeszyć. Jeżeli bowiem dusza wzniesie się na taki stopień doskonałości, że z całego serca, z całej duszy i ze wszystkich swych sił miłować będzie Boga, a bliźniego swego, jak siebie samą, to gdzie znajdzie się miejsce dla grzechu? Zresztą także dlatego w Prawie powiedziano, że jest to pierwsze przykazanie, a w Ewangelii przykazanie miłości stoi ponad wszystkimi innymi przykazaniami²⁴.

Powyższe słowa stanowią argument broniący hipotezy, iż doskonałość podobieństwa przewyższa doskonałość obrazu. Tak więc droga od obrazu, przez grzech, do podobieństwa jest nie tylko drogą powrotu do pierwotnego stanu, ale wiedzie dalej, ku większej doskonałości. Czynnikiem gwarantującym ów rozwój jest miłość, w której człowiek się udoskonali. Na początku bowiem miłość nie była na tyle silna, aby zdeterminować człowieka do niegrzeszenia, w przeciwieństwie do miłości udoskonalonej na końcu. Tak więc miłość u kresu jest zasadniczo różna od miłości, jaką człowiek miał na początku; przewyższa ją swą doskonałością.

1.2.2. Chrystus a człowiek na podobieństwo Boże

Jak wiadomo, Bóg pierwotną i preegzystującą naturę niebieską człowieka złączył z naturą ziemską. Było to konsekwencją upadku rozumu z powodu braku żarliwości w kontemplacji i miłowaniu Boga. Teraz urzeczywistnienie utraconego pierwotnego stanu ma się dokonywać poprzez świętość życia. „Orygenes stale i z uporem podkreśla, że u sprawiedliwych i świętych natura ziemską i materialną podporządkowuje się naturze niebieskiej. Żyje wedle ducha a nie ciała. Podporządkowanie duchowi a nie ciału najbardziej widoczne jest u Chrystusa. Z tego względu naśladowanie Chrystusa wysuwa się w tym względzie na pierwsze miejsce”²⁵.

Orygenes powyższe poglądy wypowiada między innymi w liście do przyjaciół. Cytuje on z pełną odpowiedzialnością kłopotliwy fragment z Ewangelii (Łk 10, 26). Przytacza słowa Jezusa: „Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i siostr, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem”. Dlatego Orygenes pisze przyjaciołom: *Jezus uczy nas nienawidzić nienawiścią piękną i zbawienną*. Chcąc im dopomóc w postępowaniu zgodnym z Ewangelią, mówi, że synowie ciała nie są synami Boga²⁶. Życie według wartości ewangelicznych wymaga dużego zaangażowania i dlatego nie zawsze jest łatwe. Bóg jednak, jak już wiemy, nie pozostawia nas samym sobie, ale daje nam swojego Syna, który jest światłem na naszej drodze. Drodze, która

²⁴ Orygenes, *Komentarz do listu św. Pawła do Rzymian*, Warszawa 1993, dalej *Kom Rz*, s. 302.

²⁵ E. Stanuła, *Nauczyciel życia duchowego*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju...*, s. 19.

²⁶ Por. Orygenes, *Korespondencja*, Kraków 1997, s. 15.

wiedzie w górę. O istocie tego zmagania w pięknych słowach wypowiada się Hans Urs von Balthasar, charakteryzując jednocześnie egzystencję Orygenesesa. Píše on: „Patos wyjścia, wędrówki, ciągłego na nowo wychodzenia od materii litery w stronę ducha, napór, pośpiech, niepowstrzymane przebijanie się przez wszystko, co przygodne [...], aby przybliżyć się do tego, co istotne, a coraz bardziej ogarniające [...]. Ta ścieżka na pustyni bez końca, to nic innego jak Chrystus – Droga, któremu trzeba ślepo oddać się na tej drodze”²⁷.

Chrystus jest *Światłością Świata* i On swoją światłością oświeca Kościół; oświeca wszystkich, którzy przebywają pośród nocy niewiedzy. Oświecając Kościół za pośrednictwem swoich nauk i znaków, chce, aby człowiek potrafił uniknąć *nadchodzącego gniewu*. Chrystus oświeca nasze umysły, pod warunkiem że nie jesteśmy ślepi na umyśle. Ślepi powinni przede wszystkim pójść za Jezusem i głośno wołać: *Synu Dawida zmiłuj się nad nami*, by otrzymawszy od Niego wzrok, mogli później zostać oświeceni blaskiem Jego światłości. Co się zaś tyczy tych co widzą, to nie wszystkich jednakowo oświeca Jezus Chrystus. Każdy bywa oświecony na tyle, na ile potrafi przyjąć do siebie potęgę światłości²⁸. Oczywiście jest, że jeśli ktoś bardziej otworzy się na światłość, na Jezusa, ten będzie więcej z Niego czerpał.

Bóg nigdy nie pozostaje głuchy na ludzki głos, nigdy się od niego nie odwraca. Jedynym warunkiem jest chęć człowieka zaufania Bogu. „Słowo Boże obiecuje przychodzącym do Niego, że zabierze *serce kamienne* – jednakże nie tym, którzy Go nie słuchają, lecz tym, którzy przyjmują jego nauki”²⁹. Widać stąd, że fakt przyjęcia i uwierzenia Jezusowi jest dziełem samych ludzi, natomiast to, że zostanie im zabrane *serce kamienne* jest już dziełem samego Zbawiciela.

Często, jak widzimy, bywa tak, że zło jest bardzo mocno zakorzenione w człowieku, wtedy bliskie są nam myśli, że dla tych ludzi nie ma już ratunku i jedno co ich czeka to wieczne potępienie. Orygenes jednak, jako człowiek nadziei, przedstawia inną teorię. Mówi: „Niektórzy popadają w tak wielkie zło i dochodzą do takiego rozwoju grzechów, że miarą niegodziwości dorównują nawet wrogim mocom, ale jeśli wskutek wielu kar zdołają wreszcie odzyskać rozum i spróbują powoli szukać lekarstwa na swe rany, mogą po ustąpieniu zła powrócić do dobra. [...] Dusza, która jest wieczna, może więc w ciągu nieskończonych okresów czasu, w ciągu niezmiernych i różnorodnych wieków zstąpić ze szczytów dobra w najniższą głębię zła albo z otchłani zła powrócić na szczyt dobra”³⁰. Przed nikim nie jest zamykana droga powrotu do dobra. Nikt nie stoi na z góry straconej pozycji, co przekreślałoby późniejsze przybliżenie się z powrotem do Dobra Największego.

²⁷ Orygenes, *Duch i Ogień*, red. Hans Urs von Balthasar, Kraków 1995, s. 69.

²⁸ Por. *Hom Rdz I*, 5–7.

²⁹ *O zas III*, 1, 15.

³⁰ Tamże, III, 1, 23.

2. APOKATASTAZA JAKO WIZJA ESCHATOLOGICZNA

Odzyskanie przez stworzenie utraconego podobieństwa do Boga wiąże się u Orygenesusa z teorią apokatastazy. *Apokatastasis* jest wręcz doskonałą formą osiągnięcia podobieństwa. Trzeba jednak wiedzieć, że wspomniany termin miał w swej historii wiele znaczeń. Do bardziej charakterystycznych należy zaliczyć między innymi: powrót do poprzedniego stanu, uzdrowienie, cykliczny powrót pór roku czy gwiazd na *swoje* miejsce. W takich też znaczeniach występuje w tekstach Pisma Świętego i u Ojców Kościoła³¹.

Powszechnie za twórcę teorii apokatastazy uchodzi Orygenes. Na ile to jest zgodne z prawdą, pozostaje kwestią dyskusyjną. Niewątpliwie prawdą jest, iż Aleksandryczyk podejmował ten problem w swoich dziełach niejednokrotnie.

Przekazanie w pełni zgodnego z rzeczywistością sądu Orygenesusa na temat apokatastazy jest dziś raczej niemożliwe. Wynika to z faktu, iż jego dzieła w oryginale nie przetrwały do naszych czasów; są one albo tłumaczeniami Rufina, albo Hieronima. I tu rodzi się problem. Rufin, jako zwolennik Orygenesusa, przekładał jego teksty pod kątem dostosowania do czwartowiecznej ortodoksji kościelnej. Hieronim zaś starał się przedstawić Orygenesusa jako heretyka, koncentrując się na tekstach nieostrych doktrynalnie, nadając im wydźwięk oficjalnej nauki Orygenesusa. „Według Hieronima, Orygenes upierał się, by nikogo nie potępić, także diabła. Tego u Rufina nie ma, a Orygenes występuje w charakterze całkiem niewinnie i kłamliwie oskarżonego”³².

Sam Orygenes, podobnie jak i w innych drażliwych kwestiach, podchodził do tematu bardzo ostrożnie. Zdawał sobie sprawę z trudności podejmowanego zagadnienia. Już na początku w *O zasadach*, koncentrując się na *rzeczach ostatecznych*, pisał: „Ja też mówię o tym z dużą obawą i ostrożnością, zastanawiam się raczej i rozmyślam, niż twierdzę cokolwiek na pewno [...] o sprawach, które stanowią obecny przedmiot moich rozważań, w miarę możliwości będę mówił w formie hipotezy, a nie stanowczego twierdzenia”³³.

Aleksandryczyk nie rozwinął systematycznej nauki o apokatastazie. Wzmianki o niej pojawiają się wielokrotnie w toku rozwijania innych wątków. Źródłem dodatkowych trudności stało się później to, że w jego poglądach myśl o apokatastazie łączy się z teorią o preegzystencji dusz i upadku istot duchowych³⁴.

Mówiąc o początku świata, Orygenes powołuje się na grecki wyraz *katabole*, który miałby oznaczać *zrzucenie z góry*. Według Orygenesusa, to słowo w swej wewnętrznej treści zawiera przekonanie, iż stworzenia miały początek podobny

³¹ Por. H. Pietras, „*Apokatastasis*” według Ojców Kościoła – nadzieja nawrócenia czy powszechna amnestia?, CT 62 (1992), z. 3, s. 21.

³² Orygenes, *Korespondencja...*, s. 33.

³³ *O zas* I, 6, 1.

³⁴ Por. W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1990, s. 39.

do swego końca. A jeśli miały początek taki sam, jakiego końca oczekują, to niewątpliwie były na początku tym, czego nie widać i co jest wieczne. Skoro więc określenie *katabole* oznacza, jak się wydaje, jednakowe dla wszystkich zstąpienie z góry w dół, zatem całe stworzenie nosi w sobie nadzieję, że zostanie wyzwolone z niewoli skażenia³⁵.

Orygenes, mówiąc o stworzeniach żyjących w nadziei na wyzwolenie i zjednoczenie z Bogiem, ma na myśli upadłe byty rozumne: aniołów, wrogie moce, to znaczy diabła i tych, którzy się przyłączyli do jego apostazji, oraz ludzi. Podstawą takiego wyodrębnienia bytów jest przekonanie, że „wszystkie stworzenia rozumne mają jedną naturę”³⁶.

Jednakowa natura bytów rozumnych zakorzeniona jest w stworzeniu ich *na obraz* Boży. Owo *na obraz* dotyczy, jak już mówiliśmy, nie ciała, ale duszy – czy raczej wyższego elementu duszy – umysłu. *Na obraz* jest uczestnictwem w Ojcu jako źródle istnienia. Uczestnictwo w Bogu jako Bogu – stworzenia rozumne, nawet przy całej przypadkowości swego bytu jako stworzeń, bez względu na swe ograniczenie, dopuszczone są do boskości i za sprawą Syna stają się bogami³⁷, których ubóstwienie spełni się dopiero w życiu wiecznym, gdy *na obraz* rozwinie się w doskonale *podobieństwo*³⁸.

2.1. Zasługiwanie bytów rozumnych na jedność z Bogiem Problem kary

O aniołach Orygenes mówi stosunkowo niewiele. Stwierdza, iż nauka Kościoła podaje, że istnieją aniołowie Boga i dobre moce, które Mu służą ku zbawieniu ludzi³⁹. Fakt, że nauka nie podaje szczegółów o tych bytach: o czasie ich stworzenia, sposobie i charakterze istnienia, oraz fakt, że tematyka ta nie wzbudza większych kontrowersji, spowodowało prawdopodobnie, iż Orygenes nie koncentruje zbyt dużo uwagi na tematyce związanej z aniołami. Z kontekstu jego wypowiedzi można jednak przypuszczać, iż to właśnie aniołowie są stworzeniami najbliższymi Bogu. Za takim przekonaniem zdają się przemawiać zdania, w których Orygenes mówiąc o metamorfozie bytów rozumnych ukierunkowanych na dobro, wskazuje jako na cel tychże przemian właśnie stan anielski.

W ujęciu Orygenesesa apokatastazę odnośnie ludzi należy rozpatrywać w szerokim kontekście ich życia, odnoszącym się do preegzystencji, upadku, doświadczenia ziemskiego, śmierci i zmartwychwstania. Preegzystujące byty rozumne, obdarzone wolną wolą, odstąpiły od Boga, konsekwencją czego był upadek. Bóg

³⁵ Por. *O zas* III, 5, 3.

³⁶ Tamże, IV, 5, 4.

³⁷ O czym mówi *Księga Psalmów*. Por. Ps 82, 6.

³⁸ Por. H. Crouzel, dz.cyt., s. 140–141.

³⁹ Por. *O zas*, I, 9.

jednak nie pozostawił ich bez opieki. Przejście przez śmierć było jednak już nieuniknione. Orygenes tłumaczy fakt śmierci, używając klasycznej definicji mówiącej o rozłączeniu duszy i ciała. Śmierć traktowana tylko jako granica, była więc zapowiedzią kontynuacji życia. Źródeł nieśmiertelności należy doszukiwać się w człowieczym pragnieniu zaspokojenia poznania dzieł Bożych. Skoro Bóg wyposażył człowieka w te pragnienia, nie mogą one pozostać daremne, a więc muszą się ziścić. A to zakłada nieśmiertelność ludzkiej zdolności poznawczej – umysłu. Jest ona oczywiście darem Bożym, wpisanym w stworzenie tak aniołów, jak i człowieka, darem związanym z uczestnictwem w obrazie Boga. Twierdzenie więc, że ludzka dusza zdolna do pojmowania Boga mogłaby w swej substancji doznać śmierci, byłoby bluźnierstwem przeciw Bogu. Podstawą nieśmiertelności duszy jest jej bezcielesność, a co się z tym wiąże i niezniszczalność⁴⁰.

Orygenes, odwołując się do siebie współczesnej doktryny kościelnej, wskazuje na istnienie Diabła – nieprzyjaciela Boga i jego aniołów. Mówi, że doktryna nie sprecyzowała wystarczająco wyraźnie charakteru nieprzyjacielskich potęg oraz ich pochodzenia. Podkreśla, że przeważa wszakże pogląd, iż Diabeł był kiedyś aniołem, ale zbuntował się i pociągnął za sobą wielu aniołów⁴¹. Powyższe słowa były więc argumentem na to, że natura wrogich potęg jest podobna do natur wszystkich pozostałych bytów rozumnych, gdyż ma swe źródło w Bogu, a co za tym idzie nie ma zamkniętej drogi do Boga. Orygenes podkreśla, iż dla Wszchemogącego nie ma rzeczy niemożliwych. Stwórca potrafi wszystko uleczyć. Także ostatni wróg, śmierć, zostanie zniszczony. Zagłady ostatniego nieprzyjaciela nie należy jednak pojmować w tym sensie, że zginie jego substancja stworzona przez Boga; zginie raczej nieprzyjacielska chęć i wola, która od niego samego, a nie od Boga pochodzi. Wróg więc zostanie zniszczony nie po to, aby go wcale nie było, ale po to, by nie był nieprzyjacielem i śmiercią. Bóg przecież wszystko stworzył, aby istniało. Dlatego też byty stworzone mogą wprawdzie podlegać przekształceniom i zmianom oraz stosownie do swych zasług przebywać w lepszym lub gor-

⁴⁰ Por. H. Crouzel, dz.cyt., s. 318–319. Rodzi się tu pytanie o ciało. Na czym będzie polegał jego udział w zmartwychwstaniu, czego spełnienie przecież Jezus wyraźnie zapowiedział. Orygenes mówi, że „po zniszczeniu świata będą ci sami ludzie, chociaż nie w tym samym stanie” (Pamfil z Cezarei, *Obrona Orygenesesa*, Kraków 1996, s. 87). Orygenes próbuje niejednokrotnie określić ciało zmartwychwstałe. Mówi, że materialne ziemskie ciało przekształci się w ciało eteryczne, niezniszczalne, chwalebne, duchowe; na wzór chwalebnego ciała Jezusa Chrystusa (por. tamże, s. 89). Ciało śmiertelne – co podkreśla Crouzel, odnosząc się do Orygenesesa – *przyoblecze się* w nieśmiertelność w czasie zmartwychwstania, zmieniając jedynie swoją jakoś, nie zaś substancję. W momencie zmartwychwstania to dusza *przyodzieje* ciało jakościami nieśmiertelności i niezniszczalności, które należą do natury duszy. Dlatego Orygenes, paradoksalnie, duszę nazywa odzieniem ciała, a nie ciało odzieniem duszy – jak to zwykle się powszechnie czynić (Por. H. Crouzel, dz. cyt., s. 315). Zatem tajemnica zależności między ciałem ziemskim a ciałem chwały polega na ich tożsamości i zarazem ich odmienności.

⁴¹ Por. *O zas* I, 7.

szym stanie, jednakże to, co Bóg stworzył, by istniało i trwało, nie może doznać substancjalnej zagłady⁴².

Kontynuacją tych myśli, czy raczej stosownym komentarzem, zdają się słowa współczesnego teologa Wacława Hryniewicza. Pisze on: „Wieczne piekło byłoby wielką nieudaną całego stworzenia, ontologiczną sprzecznością w samych podstawach bytu, oraz oznaką bezsilności Boga w obliczu zła. Wieczność jest synonimem Boskości i życia Bożego [...]. Niebo i piekło nie mogą być jednakowo wieczne. Niebo jest wieczne mocą niewyczerpalności Boga, siłą nieskończonego dobra, zaś piekło jest wiecznością ułudną i skończoną”⁴³.

Kościół potępił naukę o zbawieniu diabłów i bezbożnych ludzi już na Soborze Konstantynopolitańskim II w 553 r. Anatematyzm przedstawia bowiem apokatastazę jako powszechną amnestię, obejmującą wszystkie istoty, bez żadnych zasług z ich strony. Taka myśl jednak nie przystaje do całości teologii Orygenes⁴⁴.

W tekstach Orygenes⁴⁵ można odnaleźć fragmenty, gdzie autor zastanawia się, czy demony za sprawą swej wolnej woli będą mogły kiedyś nawrócić się na dobro, czy też zatwardziałe i uporczywe zło stanie się ich naturą. W tym kontekście słuszne jest oburzenie Orygenes⁴⁵, który skarży się, że przypisano mu pogląd, jakoby Diabeł miałby być zbawiony; mówi on, że nawet szaleniec nie mógłby czegoś takiego powiedzieć. Rzecz nie w tym, iż Orygenes – ze strachu przed gromami biskupa – nieszczerze odwołał swój pogląd, wszak nie byłoby to zgodne z charakterem *człowieka ze stali*. Orygenes skarży się tylko, że formę kategorycznego stwierdzenia nadano akapitowi, który należy ocenić jedynie w kontekście teologii poszukiwania, w kontekście nadziei na jedność stworzenia ze Stwórcą.⁴⁵

Jeśli na początku była jedność, a preegzystujące byty za karę zostały strącone z *wysoka*, to rodzi się pytanie, jaki charakter ma kara i jak ma ona się do jedności mającej być na końcu, a która teraz leży w gestii nadziei?

Orygenes czasu kar nie ograniczył do ziemskiego życia. Gorąco zachęca jednak, by wręcz modlić się w intencji o kary za grzechy już tu na ziemi, byśmy w przyszłym życiu mogli spocząć na łonie Abrahama. *Przyszłe* nie musi jednak, zdaniem Orygenes⁴⁵, znaczyć *wieczne* z powodu wieloznaczności tego terminu. Grecki słowo *aion* znaczy *wieczność*, ale także *dlugie trwanie*, o którym nikt nie twierdzi, że jest absolutnie wieczne. Jeśli więc kary są w Piśmie Świętym zwane *wiecznymi*, to trzeba znać właściwe tego słowa znaczenie. Zakładając, że istnieją liczne wieki, logicznie rzecz ujmując, *wieczny* nie musi ich obejmować wszystkich, ale np. tylko jeden z nich. Gdy mówimy o Ojcu, Synu i Duchu Świętym, jak pisze Orygenes, należy rozumieć w sensie przekraczającym wszelki czas, wszelkie wieki. Całą resztę można szacować w wiekach i czasach. Albowiem *wiecz-*

⁴² Por. tamże, III, 6, 5.

⁴³ W. Hryniewicz, dz. cyt., s. 46.

⁴⁴ Por. H. Pietras, dz. cyt., s. 28.

⁴⁵ Por. H. Crouzel, dz. cyt., s. 348.

ność możemy odnieść tylko do Boga, dlatego Orygenes w odniesieniu do wieczności Bożej używa innego słowa, a mianowicie *aidios*. Wszystko bowiem, co w Bogu i tylko w Bogu jest absolutne, to o stworzeniach orzeka się relatywnie. Dotyczy to także pojęć czasu i wieczności. Przez takie pojmowanie *wieczności* Boga wyjaśnia częściowo Orygenes niewystarczalność kar. Kary zwane wiecznymi mogą być dłuższe lub krótsze, w zależności od *wieku*, jaki ma się na myśli. Pojęcie wieczności było więc dla Orygenesesa argumentem przeciw niewystarczalności kar piekielnych⁴⁶.

Karę często Orygenes nazywa też *wiecznym ogniem*, przez który trzeba przejść, chcąc osiągnąć nowe duchowe ciało. Każdy grzesznik sam sobie zapala własny płomień ognia i pogrąża się w nim, a nie w płomieniu zapalonym przez kogoś innego. Zarzewiem tego ognia są nasze grzechy⁴⁷. Innymi słowy, prawdziwa kara dla złych polega na ich własnej wewnętrznej udręce, ich poczuciu oddalenia od Boga, który winien być ich najwyższym dobrem. Orygenes pisze, że „Sumienie jest prześladowane i dręczone przez własne udręki i samo jest swym oskarżycielem”⁴⁸. W innym miejscu zaś dodaje: „Dla odzyskania zdrowia cielesnego, przy różnych chorobach potrzebujemy niekiedy koniecznie przykrego i ostrego lekarstwa [...], a jeśli choroba posunie się zbyt daleko, wówczas dopiero ogień zupełnie ją wypala, czyż więc nie powinniśmy sądzić, że nasz Lekarz-Bóg, chcąc oczyścić błędy dusz naszych, powstałe w wyniku różnorodnych grzechów i występków, używa takich właśnie środków karnych, a ponad to stosuje nawet karę ognia wobec tych, którzy utracili zdrowie duszy”⁴⁹.

Hryniewicz podkreśla, o czym już wcześniej mówiliśmy, iż takich określeń biblijnych jak *ogień wieczny*, *wieczna męka*, *wieczna zatrała*, nie można rozumieć w tym samym sensie co *życie wieczne*. Są to określenia jakościowe, wyrażające myśl o długim i raczej intensywnym cierpieniu, spowodowanym brakiem podobieństwa do Boskiego prawzoru. Tych określeń nie można więc interpretować dosłownie. Wyrażają one istotną myśl o męce nieurzeczywistnionej miłości, która pali jak ogień. Słowa: *Idźcie precz ode mnie przekłęci w ogień wieczny*, wypowiada Zbawiciel, który nikogo nie pozbawia swej miłości⁵⁰. Jest lekarzem dusz, który mówi: „Nie jest wolą Ojca waszego, żeby miał zginąć jeden z tych małych” (Mt 18, 14).

Logika zarysowanej powyżej hipotezy domaga się stwierdzenia, iż cała kara, nawet *ogień wieczny* muszą mieć koniec. Otwiera się przestrzeń nadziei na to, że męki piekielne muszą kiedyś ustać, gdy wszystko zostanie przywrócone do swego pierwotnego początku. To właśnie w teorii apokatastazy Orygenes dochodzi do szczytu swej eschatologii.

⁴⁶ Por. H. Pietras, dz. cyt., s. 29–31.

⁴⁷ Por. *O zas* II, 10, 4.

⁴⁸ Pamfil z Cezarei, *Obrona...*, s. 94.

⁴⁹ Tamże, s. 94–95.

⁵⁰ Por. W. Hryniewicz, *Nadzieja...*, s. 46–47.

W odnowieniu wszystkiego Orygenes widział spełnienie się Bożego planu zbawienia. Wszystko, co Bóg robi, robi dobrze w absolutnym sensie. Dlaczego więc dzieło Chrystusa miałyby być ograniczone? Czyż nie świadczyłby to o przewadze Szatana nad Bogiem?⁵¹

Poddanie wszystkiego Synowi ma swą kontynuację w poddaniu Ojcu. Orygenes, odwołując się do 1 Kor 15, 28, mówi: „A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi wszystko podda.” Chrystus przekazuje Ojcu nie tylko całość poznania i władania, które naprawił w całym stworzeniu, ale również poprawione i odnowione zasady posłuszeństwa i poddania. Stwierdzenie, że Syn jest poddany Ojcu, wskazuje na doskonałą odnowę całego stworzenia, tak samo, gdy mówimy, że nieprzyjaciele są poddani Synowi Bożemu, dostrzegamy w tym dobro poddanych i odkupienie zbawionych⁵². Poddanie wszystkiego Ojcu jest według Orygenesa, warunkiem koniecznym, do stwierdzenia, iż w końcu czasów „Bóg będzie wszystkim we wszystkich”⁵³.

Orygenes sądzi, że Bóg będzie wszystkim w poszczególnych istotach, w tym sensie, że dla duszy rozumnej uwolnionej z występku, Bóg będzie wszystkim, co on może czuć, rozumieć czy myśleć. Bóg będzie wszystkim: nie będzie już dusza rozróżniać między dobrem i złem, bo zła już wcale nie będzie. Jeśli przeto koniec doprowadzimy do początku, tzn. do stanu, gdzie kres wszechrzeczy zrównamy z ich zaraniem po to, aby po usunięciu wszelkiego zła i przywróceniu uczciwości i czystości jedyny dobry Bóg stał się dla niego wszystkim, i to nie w nielicznych, czy nawet w wielu istotach, ale *we wszystkich*, to Bóg naprawdę będzie *wszystkim we wszystkich* wówczas, gdy już nigdzie nie będzie ani ościenia śmierci, ani w ogóle żadnego zła⁵⁴.

W tym miejscu rodzi się zasadnicze pytanie. Mianowicie, jak możliwe jest powszechne zbawienie, powszechny powrót do jedności bez naruszenia wolności woli bytów rozumnych? Czy owa cykliczność wieków, o której wyżej pisaliśmy, będzie miała koniec, a jeśli tak, to co będzie ostatecznym motywem jej kresu?

Orygenes nie daje nam pewnych wyjaśnień na formułowane pytania. Sam zмага się z tym problemem. Próbę odpowiedzi znajdujemy w jego komentarzu do Listu do Rzymian. Mianowicie tym, co w przyszłych wiekach powstrzyma wolną wolę, aby nie popadła znowu w grzech, jest Miłość, która nigdy nie ustaje – co już sygnalizowaliśmy. Od miłości Boga nie może nas nic odłączyć, także wolna wola – podkreśla Orygenes⁵⁵.

Możemy tu mówić o nadziei powszechnego zbawienia, którą Orygenes wywodził z wiary w dobroć Boga oraz z wiary w moc miłości, która bez pogwałcenia wolnej woli przełamie w końcu wszelki opór.

⁵¹ Por. H. Pietras, dz. cyt., s. 34.

⁵² Por. *O zas* III, 5, 7.

⁵³ H. Crouzel, dz. cyt., s. 342.

⁵⁴ Por. *O zas* III, 6, 3.

⁵⁵ Por. J. Słomka, *Rehabilitacja Orygenesa*, TP (1997) 33.

* * *

Powtórzmy! Orygenes, do żadnego ze swoich sądów nie rości statusu wypowiedzi doktrynalnej. Tak jest w przypadku interpretacji biblijnych tekstów o stworzeniu. Tak jest tym bardziej w przypadku apokatastazy. Pewne w jego myśli jest tylko przekonanie, że źródeł godności ludzkiej należy szukać w fakcie relacyjności Bóg – człowiek: przede wszystkim właśnie w akcie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże, a także w obdarowaniu człowieka wolnością woli, rozumnością oraz nadzieją na powrót wszechrzeczy do pierwotnego źródła, czyli Boga. Nadzieja pokładana w Bogu ma dopełnić ludzką szczęśliwość poprzez urzeczywistnienie miłości, której już nie będzie końca.

THE CREATION OF MAN IN GOD'S OWN IMAGE FROM ORIGEN'S PERSPECTIVE.
THE CONTRIBUTION TO HOPE OF APOCATASTASIS

Summary

Origen attempts to interpret the biblical texts about the creation. The crucial words for him are those saying that God created man in His own image. The creation of man in God's own image guarantees him involvement in God. A rational being, even in all contingency of its being, regardless of its limitations (particularly resulting from sin) is allowed to divinity and can develop in it by reason of Jesus Christ. Rational beings may become gods, of whom Psalm 82 says (Ps 82, 6), and whose deifying will only be fulfilled in everlasting life, as the divinizing will develop into perfect likeness in image. Thus, the involvement in God is a dynamic term – the image aspires after a certain connection with the model and then regenerates it. The perfect fulfillment of the likeness would be apocatastasis. The doctrine itself is the subject of hope of universal salvation, and not exactly a doctrinal certainty.

Słowa kluczowe: Orygenes, stworzenie, byty rozumne, wolność woli, apokatastaza

O. IGNACY KOSMANA OFMConv.
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

POEZJA W SŁUŻBIE SŁOWU BOŻEMU

WSTĘP

Jeśli „na początku było Słowo” i „wszystko się przez Nie stało” (por. J 1, 1.3), to było to Słowo niezwykle, wykraczające poza prozę ludzkiej rzeczywistości. W rzeczy samej była to Boska poezja – piękna i skuteczna. Niczym refren pochwalnego hymnu, natrętny i życiodajny, brzmią słowa Księgi Rodzaju: „Rzekł Bóg i stało się” (por. Rdz 1, 3). Oto siła Słowa Bożego, siła Boskiej poezji.

Poezja nierozzerwalnie związana jest z przepowiadaniem Prawdy. Już św. Paweł w Liście do Efezjan pisze: „napelniajcie się Duchem, przemawiając do siebie wzajemnie w psalmach i hymnach, i pieśniach pełnych ducha, śpiewając i wysławiając Pana w waszych sercach” (5, 18.19). O tym, że już pierwsi chrześcijanie parali się poezją zaświadcza pośrednio Pliniusz Młodszy, namiestnik Bitynii (111–113), gdy donosi do imperatora w Rzymie: (chrześcijanie) „mieli zwyczaj schodzić się w oznaczonym dniu przed świtem i śpiewać wspólnie pieśni do Chrystusa jako Boga”¹.

Niestety, nie mamy praktycznie żadnego „dowodu” na istnienie poezji chrześcijańskiej w postaci jakiegokolwiek utworu poetyckiego pochodzącego z tamtego czasu. Jedynym dziełem, które dotrwało do czasów obecnych, jest pieśń wieczorna *O pogodna światłości* przekazana potomnym przez Klemensa Aleksandryjskiego († przed 215). Otóż, zważywszy na fakt, że chrześcijanie w pierwszych trzech wiekach żyli w ukryciu, w katakumbach, dlatego i ten katakumbowy los dzieliła z nimi również poezja chrześcijańska. Słowo Boże zajaśniało w przekazie poetyckim w IV w., gdy wyszło z ukrycia wraz z chrześcijaństwem².

Zamiarem autora niniejszego opracowania jest przedstawienie roli poezji w służbie Słowu Bożemu. Jest oczywiste, że krótki artykuł nie jest w stanie pomieścić całego zagadnienia; ma jedynie zasygnalizować i uzasadnić potrzebę posłu-

¹ J. Bober, *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 482.

² Tamże.

giwania się poezją we współczesnym kaznodziejstwie i homiletyce. W tym celu zostaną przedstawione pokrótce najznakomitsze przykłady poezji „homiletycznej”, poczynawszy od autorów biblijnych, a skończywszy na współczesnych twórcach żywego słowa.

W poezji chrześcijańskiej miejsce bogów zajął Chrystus, Matka Boża, święci, szczególnie męczennicy. Poeci chrześcijańscy natchnienia szukali w Biblii. Niejednokrotnie poezja ich jest jakby „coverem” biblijnego tekstu. *Ars poetica christianorum* i jej prawdziwe źródła znajdują się w Piśmie Świętym i w nauczaniu Kościoła: są nimi Boże stworzenia i Boże słowo, które je opisuje³.

FORMY POEZJI

W okresie starożytnym chrześcijanie trzymali się z reguły zasad poetyki klasycznej. Poezja była oparta na iloczasię zgłosek (krótkie i długie). Posługiwano się heksametrem, dystychem elegijnym (heksametr połączony z pentametrem), trymetrem jambicznym itd. Jeśli chodzi o układ strof, to treści religijne przedstawiano za pomocą strof czterowierszowych: safickich⁴ alcejskich⁵, asklepiadejskich⁶ i innych. Wkrótce jednak zaniechano metryki klasycznej i zaczęto pisać według prostych zasad, zrozumiałych dla przeciętnego słuchacza. Zasadą nowej poezji chrześcijańskiej było formowanie wersów według akcentu słownego i określonej liczby zgłosek, bez rozróżniania zgłosek krótkich i długich. Główną rolę w wierszu odgrywał rytm akcentowy. Przechodzenie z formy iloczynowej na rytmiczną datuje się od Grzegorza z Nazjanzu († ok. 390), który pod koniec swojej twórczości zarzucił formę klasyczną na rzecz poezji rytmicznej. Na Zachodzie przejście to dokonało się dopiero w średniowieczu.

Poezja chrześcijańska stworzyła własny rodzaj literacki; jest nim hymn – nieznan w świecie poezji pogańskiej. Hymn szczególnie rozwijał się od czasów św. Ambrożego († 397) i w życiu liturgicznym Kościoła trwa do dzisiaj. Na prze-

³ Zasady poezji chrześcijańskiej sformułował św. Paulin z Noli († 431) w liście do Jowiusza oraz w utworze z życzeniem pomyślnej podróży dla Nicetasa, tamże, s. 484.

⁴ Wiersz saficzny składa się z trzech wersów jedenastozgłoskowych i jednego pięcizgłoskowego. Nazwa pochodzi od greckiej poetki Safony (Safo), VIII w. p.n.e. *Encyklopedia powszechna PWN*, t. 4, Warszawa 1976, s. 115.

⁵ Alcejska strofa złożona jest z dwóch wierszy jedenastozgłoskowych, jednego dziewięcizgłoskowego i jednego dziesięcizgłoskowego. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1989, s. 24.

⁶ Nazwa wersu asklepiadejskiego pochodzi od poety greckiego Asklepiadesa z Samos (IV/II w. p.n.e.); wers asklepiadejski ma metrykę klasyczną, *Encyklopedia powszechna PWN*, t. 1, Warszawa 1973, s. 144.

łomie V i VI w. pojawiają się nowe gatunki poezji na Wschodzie: tropariony⁷, kondakiony⁸ i kanony⁹. Kondakiony zdobyły sobie niezwykłą popularność w Bizancjum i panowały wszechwładnie przez VI i VII w. Były to metrycznie ułożone kazania oparte na Piśmie Świętym i służyły do przedstawiania głębokich treści religijnych. Obok partii narracyjnych w kondakionach można wyróżnić apostrofy, pytania i wezwania litanijne; w tych ostatnich rozwijano nieprzebrane bogactwo inwencji literackiego kunsztu. Wezwania dotyczące Matki Bożej zaczynały się od słowa *chaire* (zdrowaś) i nazywane były chairetyzmami¹⁰. W IX w. kondakiony ustąpiły miejsca jeszcze bardziej rozbudowanym i kunsztownym kanonom¹¹.

POEZJA W BIBLI

Przykłady poezji w Biblii stanowią o jej pięknie i literackim kunszcie. W Starym Testamencie można znaleźć wiele utworów poetyckich. Wystarczy wymienić choćby Księgę Psalmów, Pieśń nad pieśniami, poemat z Księgi Hioba, aforyzmy Księgi Przysłów, cykl „kazań” pomieszczonych w Księdze Mądrości Syracha czyli Eklezjastyka, Pieśni Sługi Jahwe u Izajasza, Lamentacje Jeremiasza... To tylko pierwsze „z brzegu” przykłady poezji biblijnej Starego Testamentu. Nie sposób wymienić wszystkich poetyckich w formie tekstów Biblii. Posługiwali się nimi zarówno „pierwszy” Abraham, jak i „ostatni” Zachariasz.

Podobnie w Nowym Testamencie nie brakuje poezji. *Magnificat* (Łk 1, 46n), *Benedictus* (1, 68n), *Gloria* (2, 14), *Nunc dimittis* (2, 29), czy też *Pieśń Nowa* z Apokalipsy (5, 9n), *Hymn o miłości* (1 Kor 13, 1n) – to tylko najznamiensze przykłady. Do nich należy dodać jeszcze inne fragmenty Listów św. Pawła do Efezjan (1, 3n), Filipian (2, 5n), Kolosan (1, 15n), do Tymoteusza (1 Tm 3, 16n). Pełne poetyckiego wyrazu są św. Jana Prolog Ewangelii (1, 1n) i jego trzy Listy. Poetyckie jest też pierwsze wystąpienie św. Piotr0a (Dz 2, 17n).

Można powiedzieć, że poezja jest uprzywilejowaną formą literacką Biblii; wyraża najpełniej i najpiękniej *mysterium fidei*.

⁷ Tropariony, krótkie pieśni wplatanie między lekcje w modlitwach chórowych. Chodziło w nich nie o wywołanie pobożnego nastroju, lecz o pouczenie i wyjaśnienie prawd wiary. J. Bober, *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 510.

⁸ Kondakion to pieśń składająca się z 18–24 zwrotek. Poszczególne zwrotki zaczynają się zwykle od kolejnych liter alfabetu greckiego, tworząc akrostych alfabetyczny (abecedariusz); lub też pierwsze litery dawały jakieś imię, słowo lub zdanie (akrostych słowny). Każda strofa kończy się identyczna aklamacją, J. Bober, dz.cyt., s. 483, 510.

⁹ Twórcą kanonów jest Andrzej z Krety, tamże, s. 510, 535.

¹⁰ Tamże.

¹¹ J. Bober, dz.cyt., s. 483.

POEZJA WSCHODU

Pierwszymi poetyckimi utworami chrześcijańskimi w języku greckim są: anonimowa pieśń wieczorna *O pogodna światłości* i *Hymn do Chrystusa Zbawiciela* Klemensa Aleksandryjskiego. Obydwa utwory pochodzą z przełomu I i II w. Pełna zadumy, ale i treści teologicznej (dogmatycznej) jest pieśń chrześcijańskiego *Anonima*.

O pogodna Światłości Ojca świętej chwały,
Nieśmiertelnego Pana niebiosów i ziemi,
Jezu Chryste! – Pod zachód dzień nam dobiegł cały
I gwiazdę już wieczorną oczami naszymi
Oglądamy w niebie. Ku czci Twojej, Boże,
Ojcze, Synu i Duchu świętości, śpiewamy¹²...

Pelen zaskakujących nieraz porównań jest *Hymn do Chrystusa Króla i Zbawiciela*, w którym nazwany jest On przez poetę wędzidłem nieujeżdżonych źrebców, ptaków niezabłąkanych skrzydłem, okrętów sterem niezwodnym i pasterzem królewskich jagniąt. Kwintesencję hymnu stanowi stwierdzenie: „Ślady Chrystusa – drogą do nieba”¹³.

Poetycka przenośnia o zachodzie pojawia się również w *Modlitwie wieczornej* św. Makarego Egipcjanina († 390). Pełny metafor i teologicznej treści wiersz, stanowi jakby klamrę spinającą Stary i Nowy Testament z jednoczesnym odniesieniem do losu indywidualnego człowieka:

Boże, coś przyszedł o zachodzie czasów,
Aby nas nędznych zbawić i ocalić.
Tyś o zachodzie dnia z Rajskiego Lasu
Wygnał Adama, gdy go grzech przywalił,
Tyś mu przywrócił Dziedzictwo wieczorem,
Kiedyś na krzyżu, Panie, w męce konał –
Miej miłosierdzie nade mną, bo gore
Zorza zachodu mojego czerwona...¹⁴.

Wcześniejszy tekst, bo z II lub III w., to *Epitafium Pektoriusza*. To akrostych alfabetyczny. Pierwsze litery poszczególnych wersów układają się w napis: *Ichtys*:

I ty, boski rodzaju, sercem wielkodusznym
Chłoń pokarm Ryby z nieb i nieśmiertelny zdroj.
Twą duszę, drogi, niechaj boskie żywią wody
I niechaj wiecznych fal pośród śmiertelnych rzesz
Spłynie na ciebie z góry mądrość bogająca.

I znów mamy do czynienia z bardzo trafnymi teologicznie określeniami – chrześcijaństwa jako „boskiego rodzaju”, chrztu jako „nieśmiertelnego zdroju” oraz

¹² Tamże, s. 486.

¹³ Tamże, s. 487–488.

¹⁴ Tamże, s. 491.

Eucharystii jako „chleba Zbawcy”¹⁵. Poezja i w tym wypadku przysłużyła się Słowu Bożemu, wyrażając Je w sposób prosty i precyzyjny, objawiając chrześcijańskie dogmaty wiary o Chrystusie, Kościele, sakramentach chrztu św. i Eucharystii.

Słynnym poetą na całym Wschodzie był św. Efreem Syryjczyk, diakon i doktor Kościoła († 373). Pisał w języku syryjskim. Zostawił po sobie hymny oraz słynne *Pieśni Nissybijskie*. Większość jego poezji poświęcił Maryi Dziewicy. Był bez wątpienia pierwszym poetą maryjnym, ojcem nabożeństwa i kultu Maryi, prekursorem poezji mariologicznej Romanosa. Jego liturgiczne hymny były już w tamtym czasie tłumaczone na języki: grecki, ormiański i łaciński¹⁶. Szczególnie poruszająca i odkrywczą jest jego poezja poświęcona Matce Boga. Maryję nazywa „Matką Przedziwną”¹⁷, a „światłem w oku” Chrystusa w Maryi¹⁸.

Znamienne i jakże prawdziwe w swej treści są słowa *Pieśni Maryi do swego Dziecięcia* (1):

„W Tobie pragnę zacząć,
przekonana, że i w Tobie skończę”.
Jestem rolę. Ty rolnikiem.
Siej we mnie głos,
Co sam się zasiewa w ciele swej Matki!¹⁹

Głębokie myśli mariologiczne kryją się w drugiej *Pieśni Maryi do swego Dziecięcia*, w których zawarta jest refleksja na temat relacji pomiędzy Maryją-człowiekiem a Chrystusem, Jej Synem, Bogiem i człowiekiem:

Jestem dla Ciebie Siostrą z domu Dawida,
który jest dla nas drugim ojcem,
i Matką Ci jestem, bo nosiłam Cię w łonie,
i Oblubienicą, bo jesteś czysty,
Sługą i Córką krwi i wody, bo odkupiłeś mnie i ochrzciłeś²⁰.

I wreszcie przedstawione w formie poetyckiej teologiczne przeciwstawienie dwóch niewiast – Ewy i Maryi:

Oto świat! Dwoje ma oczu:
Lewe ślepe – to Ewa,
Prawe świecące – to Maryja²¹.

¹⁵ Greckie *ypsylon* zastąpiono w tłumaczeniu literą „i”, jako że w języku polskim nie ma wyrazu zaczynającego się na „y”. Tamże.

¹⁶ W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, Łódź 1982, s. 308–309.

¹⁷ *Teksty o Matce Bożej. Kościoły przedchalcedońskie*, w: *Beatam me dicent...*, t. 9, red. Napiórkowski C.S., Niepokalanów 1995, s. 170 (wiersz pt. *Maryja Przedziwna*).

¹⁸ Tamże, *Światło w oku – Chrystus w Maryi*, s. 168.

¹⁹ Tamże, s. 172.

²⁰ Tamże, s. 175.

²¹ Tamże, *Ewa i Maryja*, s. 167.

Chciałoby się powiedzieć: nic dodać, nic ująć. Taka jest właśnie poezja św. Efrema. W sposób prosty i dobitny wyraża prawdę o Maryi Matce Boga i Dziewicy, o Siostrze i Córce Najwyższego, o Oblubienicy i Służebnicy Pana. Nie sposób nie zauważyć wielkiego wkładu św. Efrema w zainicjowanie w teologii patrystycznej dojrzałej myśli mariologicznej. Będzie ją później kontynuował inny wielki poeta Wschodu – Romanos.

Z kolei św. Grzegorz z Nazjanzu († ok. 390) dał poetycki wykład chrystologii i soteriologii. Dokonał tego m.in. w pieśni o *Dwu Testamentach i o zjawieniu Chrystusa*²². Teolog-poeta zajmował się też problematyką egzystencjalną, zadając filozoficzne pytania na temat ludzkiego życia, jego celu i sensu: „Czymże jestem? Czym będę?” I dalej: „Cóżżeś ma duszo? Skądżeś? Jakaż cię potęga/ Przyodziewa tym trupem?”²³. Pytanie te przewijają się w wielu pieśniach Grzegorza: „Skąd przyszedłem na światło? – Wrzucony do dołu/ Jakiż znowu powstanę z martwego popiołu?”²⁴. Częstym motywem teologicznej poezji Grzegorza z Nazjanzu jest egzystencjalny smutek i zatroskanie, spowodowane niedolą życia na ziemi²⁵. Zawsze jednak tym rozważaniom towarzyszy pewna nadzieja, która „zawieść nie może” (Rz 5,5):

W górę spojrzysz, o duszo! Zapomnij o wszystkim, co ziemskie,
Ciał powabny kształt niech nie przywodzi cię w grzech!
Krótkie jest życie to nasze, a szczęście jak sen nas omamia:
Inszy, niż roił człek, zwykle przypada mu los...
Pewnym jedynie i trwałym jest życie czyste i prawe...²⁶.

Jak sugestywna potrafi być poezja religijna, niech zaświadczą przytoczone poniżej: dwuwiersz z utworu *O życiu ludzkim* i czterowiersz z pieśni *Na śmierć ukochanych*:

Pył, błoto, proch wrócony do dawnego stanu!
Oto ziemia się z ziemią ponownie spotyka...
Każdy grób to rzecz smutna... Ale grób dziecięcia
W dwójnasób duszę rani. Gdy umrze syn zacny,
Ból doskwiera jak ogień. A gdy kona młodzian
Tuż przed ślubem, rodzicom serce pęka z żalu...²⁷.

Za poetę równego Grzegorzowi uznaje się Romanosa z Emesy, przebywającego w świątyni Bogarodzicy w Konstantynopolu (VI w.), autora tysiąca kondakionów, z których do czasów obecnych dotrwało 85. Jest twórcą słynnego hymnu

²² J. Bober, dz.cyt., s. 493.

²³ Tamże, *O naturze ludzkiej*, s. 496–498.

²⁴ Tamże, *Drogi życia*, s. 498–499.

²⁵ Tamże, *Skarga na swoje niedole, O niepewności i marności życia doczesnego i wspólnym kresie, Pożegnanie, Zmienne człowieka losy*, s. 500–504.

²⁶ Tamże, *Do duszy własnej*, s. 305.

²⁷ Tamże, s. 499.

maryjnego *Akathistos*²⁸. Na maryjną twórczość Romanosa oraz innych wielkich kaznodziejów Wschodu zwrócili uwagę Ojcowie Soboru Watykańskiego II: „W liturgicznym kulcie chrześcijanie wschodni wysławiają przepięknymi hymnami Maryję zawsze Dziewicę, którą Sobór powszechny w Efezie uroczyście ogłosił Najświętszą Boga Rodzicielką²⁹”.

Hymn *Akathistos* jest klasycznym kondakionem, najpiękniejszym i najgłębszym starożytnym hymnem chrześcijańskiej literatury. Ma niezwykle kunsztowną budowę. Śmiałe porównania, subtelne antytezy, głębokie teologiczne sentencje, obrazowość i dramatyczność opisu stanowią o zaletach hymnu. Hymn składa się z 24 zwrotek zaczynających się od kolejnych liter alfabetu greckiego. *Akathistos* podzielony jest na dwie 12-zwrotkowe części, z których pierwsza ma charakter narracyjny (opowieść o latach dziecięcych Jezusa), druga zaś – refleksyjny i liryczny. Poeta-teolog snuje swoje refleksje pośród zachwytów i zadumań nad głębią Tajemnicy. Grecka nazwa *akathistos* oznacza hymn śpiewany na stojąco tak, jak łacińskie *Te Deum*³⁰. Charakterystycznym elementem hymnu jest powtarzane po wielokroć *chaire* (witaj, bądź pozdrowiona, zdrowaś). Wiele tytułów Maryi z *Akathistos* można odnaleźć w *Litanii Loretańskiej* oraz w polskich *Godzinkach*³¹. Hymn stanowi, poetycki w formie, wykład mariologiczny i jego wpływ na późniejszy rozwój tej dziedziny teologicznej na Zachodzie trudny jest do przecenienia.

Innym wielkim kaznodzieją i poetą greckim był św. Andrzej z Krety († 740). To on właśnie „wynałazł” kanon³². Z bogatej twórczości Andrzeja zachowało się 50 kazań i panegiryków, z czego 21 pozostaje jeszcze w rękopisach. Kaznodzieja z Krety zasłynął przede wszystkim jako poeta. Twórca kanonu napisał ich 5, w tym tzw. *Wielki Kanon*. Jest on największym kanonem Kościoła greckiego i liczy 250 troparionów; typowy kanon składa się z około trzydziestu. *Wielki Kanon* uchodzi za kanon najlepszy, najbardziej artystycznie wykończony i z wielką pobożnością napisany³³. Treść przepojona jest uczuciem skruchy i żalu. Kanon opowiada główne wydarzenia historii zbawienia, począwszy od Adama, a na Wniebowstąpieniu Chrystusa i nauczaniu apostołskim kończąc. Obok warstwy historycznej kanonu jest jeszcze warstwa moralno-ascetyczna. Celem kanonu, w zamyśle św. Andrzeja z Krety, było zmobilizowanie dusz oziębłych do gorliwości, a duszom gorącym – danie jeszcze nowego bodźca do bycia jeszcze gorętszymi.

²⁸ J. Bober, dz.cyt., s. 509–510

²⁹ Vaticanum II, *Dekret o ekumenizmie* nr 15, „Znak” 1965 nr 128–129, s. 150.

³⁰ J. Bober, dz.cyt., s. 512.

³¹ Pełny przekład Hymnu *Akathistos* można znaleźć w: J. Bober, dz.cyt., s. 516–530.

³² Tamże, s. 510.

³³ Tamże, s. 535.

Od czego zacząć mam oplakiwanie czynów
 Nędznego życia mego? Jakiż początek skargi
 Żalosej dzisiaj uczynię, o Chryste?
 O miłosierny, udziel win moich odpuszczenia!³⁴.

Wielki Kanon śpiewany był podczas liturgii Wielkiego Postu. Wymagał ze strony wiernych nie tylko wielkiego trudu, ale i uwagi. Poemat był utworem bardzo długim, a pora nabożeństwa nocna. Mimo to Grecy śpiewali kanon z wielkim nabożeństwem i byli doń bardzo przywiązani. Od czasów niewoli tureckiej (po zdobyciu Konstantynopola w 1453 r.) śpiewany jest rzadziej, niemniej pozostaje wciąż wspaniałym pomnikiem greckiej pobożności³⁵.

Treść kanonu bardzo mocno oparta jest na tekstach biblijnych i wymaga dobrej znajomości Starego Testamentu. Trzeba z uznaniem przyznać, że chrześcijanie pierwszego tysiąclecia byli znawcami obydwu Testamentów, co niechaj będzie dla współczesnych wierzących zachętą do czytania i studiowania ksiąg świętych. Zaskakujące paralele św. Andrzeja z Krety nie były zaskoczeniem dla słuchaczy tamtego czasu;

10. Gdy Mojżesz, sługa twój, uderzył skałę
 Laską, oznaczył bok twój święty, Zbawco,
 Bok życiodajny – wszyscy z niego
 Czerpiemy napój życia.

12. Powstań i jak Jozue tocz bój z Amalekiem,
 Z namiętnościami ciała,
 I z Gabaonitami, myślami zwodnymi,
 I zawsze bądź zwycięska.

14. Uratowałeś Piotra, gdy wołał do ciebie.
 Ku ratunkowi memu pośpiesz się, o Zbawco!
 Z paszczeki srogiej burzy wyrwij mię,
 Podawszy rękę, wywiedź z głębi grzechu³⁶.

Ostatnim znakomitym poetą patrystyki greckiej był św. Jan Damasceński († ok. 750). Klasyk teologii Wniebowzięcia Maryi i syntetyk teologii greckiej, przy tym wytrawny polemista, autor kilku niezwykle kunsztownych kanonów. Starożytną zasadę iloczasu św. Jan z Damaszku łączy z zasadą akcentową i rytmiczną. Można powiedzieć, że stworzył on nowy i bardzo skomplikowany gatunek poetycki. Jego talent dobrze ilustruje *Kanon na Dzień Pański Zmartwychwstania*:

Dzień Zmartwychwstania!
 Rozjaśnijmy twarz, ludy!
 Pascha Pańska, Pascha!
 Ze śmierci do życia,
 I z ziemi do nieba
 Chrystus Bóg

³⁴ Tamże, s. 536.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 537.

Nas wiedzie
Hymn zwycięstwa nucących [...]

Wczoraj byłem, Chryste,
Pogrzebany z Tobą,
A dzisiaj powstaję
Z Tobą powstającym.
Wczoraj z Tobą na krzyżu

A dzisiaj, o Zbawco,
Uwielbij mnie z sobą
W twym świętym królestwie [...]

Jak święta i uroczysta
Jest ta noc zbawienia –
Jasna zwiastunka
Promiennego dnia
Zmartwychpowstania.
W niej światłość bezczasowa
Z grobu cielesnie
Wszystkim świeci³⁷.

Można dziś zadać pytanie: kto umie i chce skorzystać z „gotowych” starożytnych wzorów poetyckich homilii? A przecież współczesny kaznodzieja dysponuje wieloma tłumaczeniami religijnej, by nie rzec: teologicznej, w swym wyrazie poezji zarówno Ojców Kościoła, jak i poezji rodzimej współczesnych kaznodziejów-poetów, takich jak choćby ks. Jan Twardowski³⁸, bp Józef Zawitkowski³⁹ czy ks. Wiesław Hudek⁴⁰.

POEZJA ZACHODU

Znacznie skromniej przedstawia się dorobek poetycki kaznodziejów Zachodu. O ile w niniejszym opracowaniu pominięto kilku słynnych wieszczów Wschodu (Sofroniusz, Georgios Pisides, Teodor Studyta, Jan Kyriotes Geometres), to na Zachodzie nie ma ich tak wielu, a i poezja nie jest tak kunsztowna. Na domiar złego, za pontyfikatu Urbana VIII (1623–1644) dokonywano nagminnych „poprawek” starożytnych hymnów kościelnych, przez co niejednokrotnie zmieniono nie do poznania szacowne

³⁷ Tamże, s. 544–548.

³⁸ Kopalnią „materiałów” homiletycznych jest wydany pełny zbiór poezji J. Twardowskiego, *Zaufałem drodze. Wiersze zebrane 1932–2006*, Warszawa 2007, ss. 1248.

³⁹ Swego czasu Ksiądz Biskup publikował swoje poetyckie kazania w tygodniku „Niedziela” (*Trzymaj się! „Bądź mocny w wierze!”* Częstochowa 1996, Biblioteka „Niedzieli”, inne poświęcone – *chorym, starszym samotnym i upracowanym* – opublikowała Kuria Diecezjalna Łowicka (*Przyjdź mój Jezu, pociesz mnie*, Łowicz 1993). J. Zawitkowski znany jest czytelnikom jako *Ksiądz Tymoteusz*. Wymienione publikacje to tylko przykładowe pozycje z jego bogatej twórczości.

⁴⁰ Ukazały się m.in. dwa tomiki: *Zapisane na skraju serca*, Gliwice 2000, oraz *Matecznik*, Katowice 2004.

zabytki poetyckie. Nieszczęsnym tego przykładem jest *Hymn na cześć św. Piotra i Pawła* (X w.) nieznanego autorstwa, przypisywanego kobiecie nazwiskiem Helpis (Elpis), którą w średniowieczu uczyniono małżonką filozofa Boecjusza († 524)⁴¹.

Niemniej i Zachód może pochwalić się dwoma wielkimi i znakomitymi poetami: św. Ambrożym († 397) i Prudencjuszem († po 405).

Święty Ambroży jest autorem 18 hymnów, z których najbardziej chyba znanym jest *Aeternae rerum Conditor* (*Pieśń poranna*). Drugim bardzo znanym hymnem jest *Deus Creator omnium* (*Pieśń wieczorna*). Zachwycał się tym hymnem św. Augustyn, dla którego był on pocieszeniem i ukojeniem smutku po śmierci swojej matki Moniki⁴².

Gdy noc nad ziemią zamknie się,
Wkrąg ją otuli gęsty cień,
Niechaj nie zaćmi wiary mrok,
Skrós cieniów niech jej płonie blask.

Nie pozwól myśli zapaść w sen,
Niech go nie spęta żaden grzech;
Czystym ochłodą będzie on
I nie dopuści sennych mar⁴³.

Kunszt porównań i przenośni oraz precyzyjnie umieszczoną prawdę wiary można podziwiać w Hymnie na Jutrznę poniedziałku, *Splendor paternae gloriae*, w którym św. Ambroży nazywa Chrystusa naszą „strawą” i „rozblaskiem chwały Rodzica”. Ostatnie dwie strofy są chrześcijańskim życzeniem:

Niech dzień ten – szczęśny plon zbiera:
Wstyd – brzaskiem czoła okrasza,
Południem wiara lśni szczerą,
A zmierzchu nie zna myśl nasza!

Już światło złoci się zorzy:
W tym świetle ku nam niech spłynie
W Rodzicu – cały Syn Boży,
I cały Rodzic w swym Synie!⁴⁴.

Mniej znanym od św. Ambrożego, ale znamienitszym poetą, był – pochodzący z Hiszpanii – Prudencjusz. To bez wątpienia największy wieszcz Zachodu ery patrystycznej. Swoją maestrią słowa dorównuje św. Grzegorzowi z Nazjanzu i Romanosowi. Swoją sławę poetycką ugruntował przede wszystkim w doskonałej formie, jak i głęboko chrześcijańskiej treści. Pisał tylko poezje. Legitymuje się pokaznym dorobkiem. Spod jego pióra wyszły:

⁴¹ J. Bober, dz.cyt., s. 588–589.

⁴² Tamże, s. 552–553.

⁴³ Tamże, s. 553.

⁴⁴ Tamże, s. 554–555.

Praefatio (przedmowa do zbioru poezji);
Cathemerinon (zbiór 12 hymnów „na różne pory dnia”);
Apotheosis (poemat o Trójcy Świętej);
Hamartigenia (Początki grzechu);
Psychomachia (pierwszy chrześcijański poemat alegoryczny);
Contra Symmachum;
Dittochaeon (49 epigramów nt. historii zbawienia);
Peristephanon (O wieńcach, 14 hymnów na cześć męczenników);
Epilog (Zakończenie tomu poezji)⁴⁵.

Już sam początek *Autobiografii i Programu poetyckiego (Praefatio)* daje wyobrażenie o talencie poetyckim Prudencjusza i egzystencjalnym zatroskaniu:

Oto pięćdziesiąt przeszło lat
 I jeszcze siedem, jeśli dobrze liczę,
 Odkąd mię cieszy słońca bieg nad głową i miły świat.

I już nadchodzi zycia kres,
 Starca przed swoje Bóg wezwie oblicze,
 Cóżem uczynił dobrego w tym czasie? – myślę wśród łez⁴⁶.

Niektóre hymny Prudencjusza weszły na stałe do katolickich kancjonałów, a nawet znalazły miejsce w pobożności protestanckiej. Jeden z nich, *Hymn o śmierci i pogrzebie*, umieszczony w *Cathemerinon*, choć brzmi potężnie niczym średniowieczne *Dies irae*, to jednak nie myśl o śmierci, ale prawda o zmartwychwstaniu stanowi główne jego przesłanie i siłę;

Niech zmiłkną żałobne rozpaczę,
 powstrzymajcie wy matki, łez potok
 Niech nikt już swych dzieci nie płacze,
 ten zgon jest naprawą żywotów.

Chyba po raz pierwszy pojawia się pojęcie „brata” w odniesieniu do sił natury:

Przeleca stulecia wichrami,
 i brat-ciepło kościelca poruszy⁴⁷.

Zwraca uwagę *Hymn na Święto Epifanii*, w którym Prudencjusz podkreśla szczególną rolę gwiazdy betlejemskiej:

Nocom nie służy ta gwiazda,
 W tropy nie idzie księżyca;
 Sama na niebie panuje,
 Dniom ich granice wytycza.
 [...]
 ta gwiazda trwa nam na wieki⁴⁸...

⁴⁵ Tamże, s. 556.

⁴⁶ Tamże, s. 557.

⁴⁷ Tamże, s. 559.

⁴⁸ Tamże, s. 561.

Już św. Ignacy z Antiochii wysławiał szczególną rolę gwiazdy betlejemskiej: „Gwiazda rozbłysła na niebie, jaśniejsza aniżeli wszystkie gwiazdy, a blask jej był niewysłowiony, a nowość jej wywołała zdziwienie, a wszystkie inne gwiazdy razem ze słońcem i księżycem znalazły się w jej orszaku, ona zaś sama rozsiała swe światło nad wszystkim”⁴⁹.

Dzisiaj – niestety – gwiazda betlejemska, ściągnięta z konstelacyjnego piedestału i sprowadzona do rozmiarów komety, coraz mniej zadziwia kaznodziejów i chrześcijan; stała się zwyczajnym zjawiskiem nawet dla chodzących jeszcze w okresie świąt Bożego Narodzenia *Herodów*.

Prudencjuszowi, w jego poetyckim posługiwaniu Słowu Bożemu, nie obce jest też poczucie triumfu i godności Kościoła. To ważny przejaw chrześcijańskiej dumy, na którą tak trudno zdobyć się współczesnemu ludowi Bożemu i niektórym jego pasterzom. Dzieje się tak nie tylko z tego powodu, że czasy już nie te, ale również i z tego, że nikt nie uczy i nie wpaja wiernym poczucia Bożego wybraństwa i uprzywilejowania synów Bożych.

Nie ma pogaństwo na to już rady.
 Dawni czciciele Westy, Pallady
 Biegną w Chrystusa świątynie;
 Kwirynt, co pijał z Numowej czary
 Dziś z Chrystusowej pija ofiary
 I hymn dlań z ust jego płynie.
 Ojcowie nawet senatu sławni,
 Dawni Luperci, Flamines dawni,
 Pany rodowej purpury,
 Przed Apostołów śpieszą ołtarze,
 Lub w katakumbach padłszy na twarze,
 Zimne całują marmury.
 Patrzemy – głośnie ojce i matki
 Dostojne swoje prowadzą dziatki
 I za największe zaszczyty
 I za najśłodsza życia ostoje
 Proszą, by w służby przyjął ich swoje
 Chrystus do krzyża przybity.
 Gdy przy chrzcielnicy pada na kolana
 Pontifex dawny, i z rąk kapłana
 Chrzest brał na skronie gorące:
 Po marmurowych kościoła schodach,
 Szły po chrzest wielkie w najstarszych rodach
 Dawne Westalki milczące⁵⁰.

Całość dzieł Prudencjusza zwieńcza *Epilog* z jakże wymownym życzeniem dla potomnych:

⁴⁹ Tamże, s. 561.

⁵⁰ Tamże, Hymn z *Peristephanon II*, s. 667.

Przed twoim tronem staje, wielki Boże,
 Sługa twój wdzięczny bez miar.
 Dań swego serca niosąc Ci w pokorze
 I swoich pieśni ofiary
 [...]
 Więc idźcie, pieśni moje, między ludzi,
 Choć milczeć radzi pokusa:
 Dźwięk wasz świat cały niech do czci rozbudzi
 Naszego króla Chrystusa⁵¹.

Każdy kaznodzieja żyjący w obecnym czasie winien sobie wziąć do serca to życzenie, by poprzez nie – przez te pieśni, hymny, kanony: przez poezję – „świat cały do czci rozbudzić naszego króla Chrystusa”⁵².

POECI ŚREDNIOWIECZNI

Niewątpliwie średniowieczną poezję religijną zdominował duch św. Franciszka z Asyżu (1182–1226). Jego zbratanie ze światem, a przezeń z Bogiem stało się źródłem nieustającego, wielbiącego Boga i Jego dzieła hymnu⁵³. Jego *Pieśń słoneczna*, chwalaćca Stworzyciela w języku starowłoskim *volgare*, była tekstem najpopularniejszym w tamtych czasach, a i obecnie wchodzi do kanonu poezji chrześcijańskiej najwyższego lotu. Wbrew posępnemu średniowieczu Franciszek potrafił się cieszyć i dawał temu wyraz zarówno w swoim życiu, jak i w swej twórczości. W tej radości i jej źródłach upatrywał bowiem przyszłego zbawienia. Dla niego powietrze, woda i ogień, „Matka Ziemia” ze swoim cierpieniem i śmiercią, stały się chrześcijańskim natchnieniem poetyckiej pochwały wyrażanej przez odkupiony wszechświat, pogodzony i zbawiony w Chrystusie. Jest ona – ta pochwała – prawdziwą pieśnią paschalną nowego świata. „Kuglarze Pana” ponieśli tę pieśń na cały świat i zapewne żaden z nich, nawet św. Franciszek, nie przypuszczał, że zostanie usłyszana aż tak daleko⁵⁴.

W pierwszych przymiotnikach, jakie pojawiają się na początku *Hymnu do słońca*, widać trzy zasadnicze punkty medytacji teologicznej Franciszka: Bóg *najwyższy* w swojej tajemnicy; *wszechmogący* w stwarzaniu; *dobry* (miłosierny) w dziele zbawczym.

⁵¹ Tamże, s. 571.

⁵² Wśród poetów chrześcijańskiego Zachodu byli też inni przedstawiciele Kościoła rzymskiego, jak: św. Damazy papież (366–384), Seduliusz (pisał w pierwszej połowie V w.), autor abecedarjuszy; Avitus z Vienne († 518), Ennodiusz († 521), Wenancjusz Fortunatus († po 600), tamże, s. 551–552, 571–593.

⁵³ Poetów w okresie średniowiecza Kościół miał bardzo wielu, nie sposób w krótkim artykule omówić choćby najważniejszych. Autor skupił się tylko na kilku najbliższych mu duchowo.

⁵⁴ „Źródła Franciszkańskie”, Kraków 2005, s. 345.

Najwyższy, wszechmogący, dobry Panie,
Twoja jest sława,
chwała i cześć,
i wszelkie błogosławieństwo.
Tobie jednemu, Najwyższy, one przystoją
i żaden człowiek nie jest godny
wymówić Twego imienia⁵⁵.

Następnie „natchniony” Autor wychwala swego Pana ze wszystkimi Jego stworzeniami, szczególnie z panem bratem słońcem, przez które staje się dzień i nas przez nie oświeca. I ono jest piękne i świecące wielkim blaskiem: jest bowiem wyobrażeniem Najwyższego. Chwali też „brata ogień”, który rozświetla noc i za to, że jest piękny i radosny, krzepki i mocny. Święty Franciszek ceni również „brata księżyc i gwiazdy”, „brata wiatr” i powietrze, chmury i pogodę; chwali każdy czas. Słowa pochwały kieruje też wobec siostry wody, zauważając, że jest ona „bardzo pożyteczna i pokorna”, cenna i czysta. Wysławia „matkę ziemię, która nas żywi i chowa, wydaje różne owoce z barwnymi kwiatami i trawami”. Franciszek zauważa także człowieka i jego los; chwali ludzi, którzy – dla imienia Pana – przebaczą i znoszą słabości i prześladowania. Wreszcie Biedaczyna chwali „siostrę śmierć cielesną”. Ważne to rozróżnienie – „cielesną”, gdyż „biada tym, którzy umierają w grzechach śmiertelnych”; Franciszek nie chwali śmierci duchowej⁵⁶.

Zakończenie stanowi zaproszenie Franciszka skierowane do słuchaczy *Słonecznego hymnu*, aby zostali „kuglarzami” Boga, żeby poszli za Panem i przeszli z Nim przez cały świat, wielbiąc Go pieśniami; żeby wzruszali serca ludzi i otwierali je na radości duchowe.

Chwalcie i błogosławcie mojego Pana
i dziękujcie Mu, i służcie
z wielką pokorą⁵⁷.

Do tej samej szkoły poezji uczęszczał Jacopone da Todi (1230–1306), mystyk i poeta franciszkański. Zostawił po sobie *Laudi spirituali* (Pieśni duchowe) oraz dwie sekwencje, napisane po łacinie: *Dies irae* i *Stabat Mater dolorosa*. I to te dwa ostatnie dzieła są najbardziej znane, choć budzą odmienne wrażenia. *Dies irae* zupełnie nie jest „franciszkańskie”, w charakterze wręcz ponure. Natomiast *Stabat Mater dolorosa* wpisuje się w pasyjny charakter zakonu, do którego należał Jacopone da Todi⁵⁸.

Z polskich przedstawicieli religijnych poetów wymienić należy Polakanonima (XV w.), który jest autorem *Pieśni o siedmiu radościach Najświętszej Maryi Panny*. Anonim wymienia siedem „wesel” Maryi, którymi były: 1) „pozdrowienie pirwe”; 2) gdy „Syna porodziła”; 3) „od Trzech Królów nawiedzenie”;

⁵⁵ Tamże, s. 347.

⁵⁶ Tamże, s. 348–349.

⁵⁷ Tamże, s. 349.

⁵⁸ *Teksty o Matce Bożej. Franciszkanie średniowieczni*, w: *Beatam me dicent...*, t. 5, s. 96, 98–99.

4) „po śmierci Syna swego”; 5) gdy „Syna zoglądała”, który w niebo wstępował; 6) gdy Syn „zesłał Ducha Świętego”; 7) gdy Syn rzekł: „Matko miła, Pójdź wybrana <w> wieczną światłość”. Pieśń kończą słowa modlitwy skierowane do Maryi:

Przez twe, Panno, siedm radości
Zbaw nas smutku i żalości
Niniejszych i też wiecznych,
Nie zapominaj nas swych sług grzesznych.

A którzy ciebie wzywają,
Raczy być przy ich skonaniu.
Racz być z nami czasu tego
Nie daj widzieć wrogu złego,
Przy śmierci dobre skonanie,
A potem wieczne wesele. Amen⁵⁹.

Innym polskim poetą i kaznodzieją był bernardyn bł. Władysław z Gielniowa († 1505). Przypisuje się mu autorstwo *Godzinek*. Pewne jest natomiast jego autorstwo pieśni *Jezusa judasz sprzedał za pieniądze nędzne* (1488). Inny utwór poetycki – także pieśń – *Zdrowaś, Królowno wyborna* jest swobodną parafrazą łacińskiej antyfony *Salve, Regina*. Kolejną pieśnią maryjną jest *Anna, niewiasta nieplodna* (abecedariusz)⁶⁰ oraz pieśń o Wniebowzięciu Maryi: *Już się anjeli wiesielą*. Pierwszy utwór plastycznie przedstawia Mękę Jezusa i kończy się pobożnym zaleceniem:

Trzykroć pięćdziesiąt mowcie: „Zdrowa bądź, Maryja”,
A jeden pacierz pojcie za każdym dziesiątkiem:
Piętnaście rozmyślań w Bożym umęczeniu
Są do nieba słopenie, duszne oświecenie. Amen⁶¹.

Bardzo radosnym utworem jest pieśń o Wniebowzięciu Maryi. Opisuje wydarzenia tuż przed Wniebowzięciem, o których informacje autor zaczerpnął zarówno z Tradycji, jak i ludowych podań, oraz samo „wskrzeszenie” Matki przez Jezusa. Pieśń kończy się wezwaniem:

Wiesielcie się krześcijani,
Bo za wami prosi Pani,
Jezu Krysta, Syna swego,
By wam dał Ducha Świętego.

Święta Matuchno, Maryja,
Tobie śpiewamy: Aleluja,
Daj bychom ciebie widzieli,
A w niebiesiech przebywali. Amen⁶².

⁵⁹ Tamże, s. 149.

⁶⁰ Pierwsze słowa kolejnych zwrotek: Anna, Balaam, Czysta, Duchem, Ezechiel, Faraó, Grzesznicy, Helijasz, Jako, K tobie, Łaskawo (Panno), Morska (gwiazdo), Nasza (rzeczniczko), Proś, Quitnąca (Pa<n>no), Rajska (uliczko), Studnia (rajska), Ty, Wielebna, Xrystusa, Yasna (gwiazdo), Żywot, tamże, s.156–158.

⁶¹ Tamże, s. 153.

Posługiwanie się poezją (pieśnią) jako „narzędziem” przepowiadania przez franciszkanów było u początków zakonu bardzo popularnym sposobem ewangelizowania prostego ludu. Mamy tego świadectwa współczesnych świadków zawarte w *Kwiatkach św. Franciszka* oraz w wielu przekazach Tomasza Celano. Polska poezja „homiletyczno-katechetyczna” ma jeszcze i ten walor, że stanowi źródło wiedzy o języku ojczystym. Warto zauważyć, że omówione dotąd przykłady twórczości poetyckiej – zarówno tej starożytnej, jak i średniowiecznej – miały zawsze na celu przybliżenie wiernym Słowa Bożego, by było ono bardziej zrozumiałe, jasne i bardziej przekonujące. Nie były więc to wiersze dla nich samych, czy też dla sławy ich autorów, ale wszystkie były „na służbie” u Boga.

WSPÓLCZEŚNI POLSCY KAZNODZIEJE–POECI⁶³

Omawiając posługiwanie poezją na ambonie, czy też poprzez książkę i przez media – skupimy się jedynie na kilku poetach, zdaniem autora, najbardziej charakterystycznych na polskiej scenie homiletycznej.

Osoby ks. Jana Twardowskiego nie ma potrzeby przedstawiać. Stał się on klasykiem poezji chrześcijańskiej XX i XXI w. Jest to twórczość na wskroś ewangeliczna. Nie są to jednak „covery” Ewangelii, to raczej „wariacje” na temat. Poezja okresu kapłaństwa w dużej części poświęcona jest problemom egzystencjalnym – przemijaniu i śmierci. Poeta nie lęka się ich, lecz akceptuje taki porządek rzeczy⁶⁴. Niemniej nie brakuje w poezji Twardowskiego zwątpień, które jednak znajdują rozwiązanie w Słowie Bożym. Poeta nigdy nie traci kontaktu z Bogiem; buduje hierarchię wartości, opartą na Ewangelii⁶⁵. W poezji ks. Twardowskiego pojawia się też rys „franciszkański”: zachwyt przyrodą prowadzi go, jak ongiś św. Franciszka, wprost do Boga. Poeta wchodzi w świat Biblii i przedstawia go czytelnikowi (słuchaczowi). Niektóre ze spotkań z Bogiem mają charakter bardzo bliski, mistyczny⁶⁶.

W formie utworów poetyckich ks. Twardowskiego widoczna jest tendencja ku potoczności, i to w jej „niskich rejestrach”, chcąc w ten sposób, czasami dosadny, przybliżyć odbiorcy zrozumienie przesłania Bożej prawdy. Obok tych wierszy „potocznych” pojawiają się także krótkie utwory aforystyczne⁶⁷.

⁶² Tamże, s. 162.

⁶³ Zagadnienie poezji w służbie Słowu Bożemu w czasach obecnych zawężono wyłącznie do przykładów polskich. Katolicka poezja w świecie wymaga odrębnego omówienia z uwagi na jej mnogość i bogactwo.

⁶⁴ A. Iwanowska, *Poezja księdza Jana Twardowskiego na fali czasu*, w: J. Twardowski, *Zaufalem drodze. Wiersze zebrane 1932–2006*, Warszawa 2007, s. 1143

⁶⁵ J. Twardowski, *Zaufalem drodze...*, s. 1145.

⁶⁶ Tamże, s. 1144.

⁶⁷ Tamże, s. 1145–1146.

Jednym z głównych problemów podejmowanych przez Poetę jest zagadnienie wiary i niewiary. W wierszach tych ukazuje swój ból i niezwykle przeżycie wewnętrzne związane z niewiarą ludzi. Bywa też tak, że ksiądz-poeta podchodzi do problemu spokojniej, uważając, że przeminie on „jak babski urok i czary”. Z drugiej strony stroni od „matematycznych dowodów na istnienie Boga z wykresami”⁶⁸. Rzecz ciekawa, niewierzących ks. Twardowski traktuje z szacunkiem, a nawet z sympatią⁶⁹.

Zastanawiającym zjawiskiem jest fakt, że grono czytelników i słuchaczy księdza-poety stanowią ludzie różnych zawodów i wieku. Nie jest to tylko zasługa talentu Autora, ale również treści i wartości, które przekazuje jego poezja. Wartości nie są nikomu narzucane na siłę, lecz podawane w sposób wzruszający i prosty odbiorcy oraz poddawane pod jego rozważenie. Ewangelia wszak promuje wolność – wolność dzieci Bożych. Poeta pozyskuje swoich sympatyków spośród zwolenników Kościoła ubogiego i otwartego na ludzi innych wyznań i niewierzących oraz promowanie kultu bardzo prostego, bez kaznodziejskiego patosu. Człowiek ma przede wszystkim kochać – kochać Boga, ludzi, siebie. Kochać znaczy bowiem tyle, ile służyć⁷⁰. Ksiądz Twardowski kochał wszystkich ludzi, a jego poezja naprawdę służyła Słowu Bożemu.

W celu zilustrowania tego, co dotąd powiedziano – kilka przykładów poezji służebnej ks. Jana:

1.

Duszo nasza, stań się wreszcie wiosną,
i przeżycia ludzkie uczyni nowe.
Niech świat cały wyda nam się nagle
odkrywaną wyspą koralową.

[...]

Dość już starych milczeń i cierpień,
książek starych kołujących głowę,
z nową wiarą, po nowych westchnieniach,
niech złudzenia nasze będą nowe⁷¹.

2.

Warto moknąć na deszczu na kogoś czekając,
biec z laurką i kwiatem przez miasto jak zając,
stać dla chorych w ogonku po jedną cytrynę,
grzesznikom pozaświecać wszystkie łzy matczyne,
kłaść się późno do łóżka, z kogutem się budzić,
gdy wszystkie nasze drogi prowadzą do ludzi⁷².

⁶⁸ Tamże, s. 1147.

⁶⁹ Tamże, s. 1151.

⁷⁰ Tamże, s. 1153.

⁷¹ Tamże, s. 91.

⁷² Tamże, s. 110.

3.
 Jeśli świętą zostaniesz, wszystko będzie święte w twoim życiu,
 łożę twardo słane, niepokój i oschłość,
 wspomnienia spisane ukradkiem w pamiętniku⁷³...

4.
 Ucałuję cię, Biblio, bo w tobie są słowa,
 że Kain pierwsze miasto na ziemi zbudował –
 stąd pewnie w miastach wszystkich, w miejskich strutych kwiatach –
 w obłędzie ulic chodząc – widzę złego brata⁷⁴.

5.
 Na rekolekcjach nie strasz śmiercią –
 bo po co
 za oknami bór pachnie żywicą,
 pszczoły z pasiek się złoćą,
 w abecadłach dzieci oczy mrużą
 [...]
 Mów o częstej komunii z Chrystusem –
 złotych sercach bijących w ukryciu,
 z katechizmu o cnotach najprościej,
 i że grzechy przeciwko nadziei
 są tak ciężkie jak przeciw miłości

Nie o śmierci mów z ambony – o życiu⁷⁵ –

To tylko okruchy poezji ks. Jana, ale już po tych ułomkach można rozpoznać Księgę, z której natchnienia wyszły te słowa, i do jakiej służby zostały powołane.

Kolejnym polskim księdzem-poetą jest Ksiądz Tymoteusz (biskup Józef Zawitkowski). Za pomocą poezji złożone problemy życia wyjaśnia w pokornych słowach, nawet wtedy gdy bywa rozdrażniony przez upartego niedowiarka. Kazania-poematy ks. Tymoteusza są katechizmem powiedzianym inaczej. Bez kaznodziej-skiego zadęcia. Z prostotą pierwszokomunijnego wierszyka. Zapis tego katechizmu można znaleźć w małej książeczce zatytułowanej „Trzymaj się”. Jest to zapis nauk skierowanych do „wierzącego” chłopaka, z którym poeta i ksiądz wędruje przez cały rok i usiłuje mu pomóc rozwiązywać napotymane problemy. Czasami bywa dosadny, a czasami stosuje unik, by dać „chłopakowi” czas na ostygnięcie rozpalonej głowy. Poezja ks. biskupa Józefa Zawitkowskiego sprawia, że po jej strofach, jak po schodach, pniemy się wyżej i wyżej – do Słowa Bożego⁷⁶.

1. A ja nie wierzę,
 że Ty w Boga nie wierzysz.

Nie powtarzaj więcej takich głupich zdań.
 Nie ma ludzi,

⁷³ Tamże, s. 216.

⁷⁴ Tamże, s. 63.

⁷⁵ Tamże, s. 147.

⁷⁶ L. Dutkiewicz, *Dobrze, że jesteś Księżu Tymoteuszu!*, w: Ksiądz Tymoteusz, *Trzymaj się!* „Bądź mocny w wierze!”, Częstochowa 1996.

Którzy w Boga nie wierzą,
Owszem, są tacy,
Którzy mówią, że nie wierzą,
Którzy mówią, że Go nie ma⁷⁷.

2. Masz dwie księgi:
świat – oglądaj go, wyciągaj wnioski;
i Pismo Święte – czytaj je.
Ta pierwsza jest łatwiejsza do czytania,
bo „Za każdym krokiem
w tajniki stworzenia
Coraz się dusza ludzka rozprzestrzenia
I większym staje się Bóg!”.
Ta druga jest trudniejsza,
bo choć pochodzi od Boga,
pisali ja ludzie
różnych czasów, kultur i języków.
Tak czasem mi trudno przedrzeć się
przez tę warstwę redakcyjną,
aby dotrzeć do samej myśli Boga⁷⁸.

Tak zaczyna się ta, trwająca rok, podróż z nauczycielem i poetą. A jak się kończy?

Cały rok szedłem z Tobą przez zawile pytania.
Miałem Ciebie wciąż przed oczyma.
Czasem denerwowałem się na Ciebie,
bo miałeś takie prymitywne, zaczepne,
nawet złośliwe pytania.
Nie wiem,
czy odpowiedziałem Ci wystarczająco,
ale pytaj dalej,
szukaj, myśl samodzielnie⁷⁹.

Przypomina się w tym miejscu zdanie ks. Jana Twardowskiego, umieszczone na odwrocie strony tytułowej *Wierszy zebranych: Jeśli nie wiesz dokąd iść/ sama cię droga poprowadzi*⁸⁰. W rzeczy samej słowo księdza-poety pokazuje jedynie kierunek drogi; dalej trzeba iść samemu, byleby tylko trzymać się mocno tej drogi – ona sama doprowadzi człowieka do celu.

Omawiając poetyckie przepowiadanie Księdza Biskupa nie sposób pominąć jego homilii i litanii, z których ta o „wszystkich Matkach Boskich” w Polsce jest chyba najpiękniejsza i najtrafniej opisuje postać Maryi:

⁷⁷ Ksiądz Tymoteusz, dz.cyt., s. 15.

⁷⁸ Tamże, s. 20.

⁷⁹ Tamże, s. 229.

⁸⁰ J. Twardowski, *Zaufałem drodze...*, s. 2.

Matko Serdeczna –
 z sandomierskiej ziemi [...]

O świętogórska –
 Panno z Gostynia [...]

Smągła Góralko
 z Rusinowej Polany [...]

Nadmorska Pani –
 Rybaczko Swarzewa [...]

Jazłowiecka –
 Ty, co ułanów
 znałaś po imieniu [...]

Gosposiu Śląska z Piekar [...]

Władczyni Zamku –
 o Czerwińska Pani [...]

Pocieszeń pełna [...]

co stale tęsknisz w pociesznym Powsinie [...]

Z Rzymu skradziona –
 w Kodniu schowana

Zebrzydowska z Kalwarii [...]

W Studziennej na krześle siedząca [...]

Zasypiająca – w drzewie rzeźbiona tysiącletnim

Wita Stwosza dłutami [...]

Flisaczko Dobrzyńska...

Księżna Łowicka,
 Domaniewiecka Pani,
 Śpiewam Ci, polska Królowo, przez cały maj przy kapliczkach
 I krzyżach przydrożnych⁸¹...

Książdz Tymoteusz potrafi wplatać w poezje swoje słowa poetów innych, ale czyni to tak, że niepodobna odnaleźć „pośrednich ogniów”; utwór jawi się nie jako eklektyczny zlepek myśli, lecz jako zupełnie nowy poemat o Bogu, o Jego Matce, o sprawach ludzi – dużych i małych. Na ludzkim padole potrafi dostrzec cierpienie, chorobę, samotność i upracowanie osób starszych. Wymownym tego świadectwem jest tomik poezji poświęcony tej grupie. Jest to katecheza dla osób doświadczanych na krzyżowej drodze życia. Kończy ją modlitwa zamieszczona na okładce książki:

Całuję krzyż Twój, Panie.
 Z Tobą chcę być ukrzyżowany.
 Niech moje cierpienie
 I modlitwa wszystkich chorych
 Większe będą niż zło tego świata,
 Abyś ocalił ten świat,
 Moją Ojczyznę, moją rodzinę
 I mnie biednego.
 Bądź wola Twoja, Panie.
 Amen⁸².

⁸¹ H. Brzozowska-Kaczor, *Dar i błogosławieństwo*, Łowicz 1990, s. 41–42.

Modlitwa ta koresponduje dobrze z inną modlitwą, którą kiedyś znaleziono w obozie koncentracyjnym w Ravensbrück, zapisaną na kawałku papierowego opakowania: „Panie, pamiętaj nie tylko o dobrych ludziach, ale także o tych wszystkich ze złą wolą. Nie pamiętaj jedynie cierpienia, jakiemu nas poddali. Pamiętaj o owocach, jakie przynosimy dzięki temu cierpieniu – naszej braterskiej przyjaźni, naszej lojalności, pokorze, odwadze i hojności, o wielkości serca, którą to wszystko przyniosło. I kiedy staną przed Tobą na sądzie, niech te wszystkie owoce, które przynieśliśmy, stanowią ich nagrodę i przebaczenie dla nich”⁸³.

Temat modlitwy często jest podnoszony w poetyckich kazaniach ks. Tymoteusza. W *Wielkiej Modlitwie Powszechnej*⁸⁴ modli się on za Ojca Świętego, za Kościół święty, za biskupów, kapłanów, diakonów, zakonników, za siostry zakonne, o nowe powołania zakonne i kapłańskie, za cierpiących i chorych, za dzieci, wnuków i całą rodzinę, za sąsiadów i bliskich, za nauczycieli, profesorów, wychowawców, za lekarzy i służbę zdrowia, za rolników, za ludzi różnych zawodów, za narzeczonych, za więźniów, za bezbożnych, za uzależnionych, za zmarłych – za wszystkich ludzi...

Za tych, którzy prosili mnie o modlitwę,
Za tych, którym winien jestem modlitwę,
Za tych, których kocham,
I za tych, których kocham za mało,
Za tych, którzy potrzebują modlitwy...⁸⁵.

Poetyckie przepowiadanie Ewangelii, służba Słowu Bożemu poprzez poezję łatwiej zapada w pamięci słuchaczy. Można się o tym przekonać za każdym razem, gdy ks. Tymoteusz wobec zebranego ludu wypowiada nieodmiennie od lat pierwszy wers swego ewangelicznego poematu – *Kochani moi*.

Pocieszające jest, że w ślady Księdza Biskupa idą inni kapłani, poeci Boży, słudzy Słowa. Wymienimy tutaj dwóch: ks. Jerzego Szymika i ks. Wiesława Hudka. Obydwaj wpisali się w nauczanie Kościoła. Bez ich sztuki posługa Kościoła stałaby się „jąkaniem” bądź „czymś niepewnym”⁸⁶.

Pierwszy z autorów znany jest między innymi z trzech zbiorów wierszy: *Z każdą sekundą jestem bliżej Domu*⁸⁷, *Błękit*⁸⁸, *Cierpliwość Boga*⁸⁹. W przeciwieństwie do ks. J. Twardowskiego, ks. Szymik w swoich wierszach nie „wybrzydza” na teologów ani na teologię i nie stroni od podejmowania problemów

⁸² Ksiądz Tymoteusz, *Przyjdź mój Jezu, pociesz mnie*, Łowicz 1993, s. 162 (okładka).

⁸³ A. de Mello, *Minuta nonsensu*, Kraków 1998, s. 308.

⁸⁴ Ksiądz Tymoteusz, *Przyjdź mój Jezu...*, s. 131–150.

⁸⁵ Tamże, s. 150.

⁸⁶ Paweł VI, *Do artystów*, „Znak” 16 (1964) nr 12 (126), s. 1246.

⁸⁷ J. Szymik, *Z każdą sekundą jestem bliżej Domu. Wiersze z lat 1976–2000*, Wydawnictwo „M” Kraków 2001.

⁸⁸ J. Szymik, *Błękit. 50 wierszy z lat 2000–2002*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2003.

⁸⁹ J. Szymik, *Cierpliwość Boga. 66 wierszy z lat 2003–2006*, Księgarnia św. Jacka Katowice 2006.

dogmatycznych⁹⁰. Niemniej klimat poezji ks. Szymika jest ten sam, bo ta sama jest wiara, ten sam Kościół, to samo przepowiadanie, wreszcie – te same problemy egzystencjalne człowieka:

trzeba tu i trzeba tam
 bo jest ziemia i jest niebo
 trzeba to i trzeba tamto
 bo jest Pan Bóg i jest diabeł
 i wołasz,
 wołasz aż dziedziniec drży:
 widzę Go po raz pierwszy!
 A nawet mowa cię nie zdradza
 bo nie jesteś przecież
 Galilejczykiem⁹¹

Jednak i temu poecie nie obca jest tamta – ks. Twardowskiego – tęsknota za prostotą, kiedy mówi, że „nie wolno za dużo myśleć/trzeba więcej kochać/to tylko życie/nic więcej”⁹², bo przecież „nie musisz widzieć po horyzont/nie musisz wszystkiego co piękne chować do zeszytu/nie musisz–/możesz być wolny”⁹³. I jak mistrz Jan prosi Boga:

Nie pozwól
 bym
 pouczał
 rozstrzygał
 wiedział
 [...]
 Pozwól
 żyć
 to znaczy
 słuchać i czcić⁹⁴.

Poeta daje swojemu czytelnikowi (słuchaczowi) trzy rady⁹⁵:

jeśli piszesz
 nie wyprowadzaj zdań
 ze swojej ciemności
 demony bywają hojne
 [...]
 Nie wierz
 zniszcz
 i zawróć

⁹⁰ Por. wiersz J. Szymik, *De Trinitate. Wykład*, w: *Z każdą sekundą...*, s. 284–285.

⁹¹ Tamże, s. 39.

⁹² Tamże, s. 49.

⁹³ Tamże, s. 52.

⁹⁴ Tamże, s. 127.

⁹⁵ Tamże, *Trzy rady, z których ostatnia jest nieprzypadkowo najkrótsza*, s. 83–84.

[...]

Jeśli kochasz
zaufaj słowom Augustyna

[...]

i zapytaj
kogo? co?

[...]

jeśli żyjesz

[...]

masz mało czasu
trzeba dać świadectwo

ale bywa

że czasu jest sporo
i że inni zrobią to lepiej

Niemniej, życie jest piękne. Poeta wyznaje z rozbrajającą szczerością:

Coraz bardziej podoba mi się żyć,

[...]

Jeżdżą samochody (a mogły nie jeździć),

ludzie piją smaczne piwo,

całują się,

płaczą przy rozstaniach [...]

A jeszcze do tego nieśmiertelność.

Życie jest piękne⁹⁶

Drugim współczesnym kapłanem-poetą – przecież nie ostatnim – jest ks. Wiesław Hudek, autor tomiku *Zapisane na skraju serca*⁹⁷ oraz *Pieśni żałobnych* i *Notatnika Loretańskiego*⁹⁸. To przede wszystkim wersety, które próbują oswoić wierszem istnienie i miłość, opowiadając o adoracji, lampie, spowiedzi, piątku; biorąc za temat tekst biblijne i te z modlitewników. Poeta jest człowiekiem zachwyty. To bardzo naturalna postawa człowieka, choć ten o niej często zapomina. Poeci przypominają nam o zachwycie. „W obliczu świętości życia i człowieka, w obliczu cudów wszechświata zachwyt jest jedyną adekwatną postawą. [...] Tego entuzjazmu potrzebują ludzie współcześni i jutrzejsi, ażeby podejmować i przewycięzać wielkie wyzwania jawiące się już na widnokręgu. Dzięki niemu ludzkość po każdym upadku będzie mogła wciąż dźwigać się i zmartwychwstawać. W tym właśnie sensie powiedziano z proroczą intuicją, że *piękno zbawi świat*. Piękno jest kluczem tajemnicy i wezwaniem transcendencji. Zachęca człowieka, aby poznał smak życia i umiał marzyć o przyszłości. Dlatego piękno

⁹⁶ Tamże, s. 236.

⁹⁷ W. Hudek, *Zapisane na skraju serca*, Gliwice 2000.

⁹⁸ W. Hudek, *Matecznik*, Katowice 2004, s. 7–47, 51–99.

rzeczy stworzonych nie może przynieść mu zaspokojenia i budzi ową utajoną tęsknotę za Bogiem” (Jan Paweł II)⁹⁹.

W taki oto sposób doszliśmy do Poety, dla którego piękno i Bóg stanowiły jedno; głosząc piękno zbliżał się do Piękną absolutnego. Widać w tym tę samą ścieżkę, którą w średniowieczu wytyczył św. Franciszek z Asyżu, a wcześniej – w okresie patrystycznym – podążali Ojcowie Kościoła.

W przebogatej twórczości Papieża-Poety zwraca uwagę źródło poetyckiego natchnienia. Jest nim nieodmiennie piękno Boga. Znajduje je zarówno w Biblii, jak i na obrazach ziemskich pejzaży. Stworzenie stanowi ilustrację Biblii. Pismo Święte nie jest ani gołosłowne, ani przesadne w swoich opisach. Nawet pobieżny ogląd tego świata każe przyznać mu rację: wszystko, co stworzył Bóg, było piękne. Boskie stworzenie świata nie było prowizorką, obliczone było na całe istnienie ludzkości. I choć pokolenia od tysiącleci poddawane są antraktom bezdechu, to przecież Piękno nigdy nie umiera, jest wieczne.

Poetycka i epicka twórczość Papieża zapewne wymaga osobnego studium¹⁰⁰. W artykule zostaną jedynie zasygnalizowane służebne słowa Poety. W gruncie rzeczy chrześcijańscy poeci są bardzo podobni do siebie. Strofami wiedzą człowieka do celu – do Boga. Papież miał ten wielki przywilej, by strofy swoje nieść między cały lud Kościoła, a nawet wносить je na trybuny tego świata. Przesłanie papieskiej poezji jest na wskroś biblijne i kościelne, przez co jest bardzo ludzkie. Świadczą o tym *Listy do przyjaciela*¹⁰¹, jak i zwyczajny wiersz dedykowany swej matce¹⁰²:

Nad Twoją białą mogiłą
 klęknąłem ze swoim smutkiem –
 o, jak to dawno już było –
 jak się dziś zdaje malutkiem.
 Nad Twoją białą mogiłą,
 o Matko – zgasłe kochanie –
 me usta szeptały bezsilą:
 Daj wieczne odpoczywanie –

W ludzki los Poety wpisane były rzeczy zwyczajne i tajemnicze, jak krakowski kamieniołom i studnia w Sychem¹⁰³. Dzięki nim zauważył on, że „Dłonie są krajobrazem serca. Dłonie pękają nieraz/ Jak wąwozy, którymi się toczy nieokreślony żywioł”¹⁰⁴. Tym żywiołem – okazuje się – jest ludzkie życie i „profil” człowieka.

⁹⁹ J. Szymik, *Co łączy, co dzieli...*, w: J. Hudek, *Zapiskane...*, s. 7–9.

¹⁰⁰ Dotąd na temat młodzieńczej poezji Karola Wojtyły ukazało się jedynie niewielkie opracowanie, G. Łęcicki, *Nachylenie Boga*, Warszawa 2006, ss. 120.

¹⁰¹ *Karol Wojtyła. Poezje. Dramaty. Szkice. Tryptyk rzymski*, red. W. Bonowicz, M. Romanek, Kraków 2004, s. 30–39.

¹⁰² Tamże, *Renesansowy Psalterz*, s. 27.

¹⁰³ Tamże, *Pieśń o blasku wody*, s. 95.

¹⁰⁴ Tamże, *Kamieniołom*, s. 113.

Jest profil człowieka, który najlepiej znam,
 najwszechstronniej.
 Zaczyna się zawsze przy drugim Człowieku,
 [...]
 O takim więc profilu i o tamtym drugim Człowieku
 nieustannie mówi mi życie¹⁰⁵.

Okazją do teologicznych przemyśleń i podzielenia się nimi z innymi były często sytuacje wcale nie poetyczne, lecz prozaiczne – jak „myśli biskupa udzielającego sakramentu bierzmowania w pewnej podgórskiej wsi”¹⁰⁶. Ale pytanie postawione wtedy nie było już prozaiczne: „Kto ma przyjąć?”¹⁰⁷.

Poezja Papieża, obejmowała cały Kościół; jego miejsca święte i zwyczajne. Do zadumy zmuszała – ściana Bazyliki św. Piotra, której nie ciąży sklepienia, ani „ludzie żywi, którzy mieszkają daleko w izdebkach zmęczonych serc”¹⁰⁸; zmuszała do przemyśleń również posadzka i krypta pod nią. Poeta stwierdza:

W tym miejscu nasze stopy spotykają się z ziemią, na której powstało
 tyle ścian i kolumnad...

[...]

To Ty, Piotrze. Chcesz być tutaj Posadzką, by po tobie przechodzili
 [...], by szli tam, gdzie prowadzisz ich stopy¹⁰⁹

Musimy przeto zejść pod posadzkę, na której naniesiono już ślady
 tyłu stóp. Musimy przedrzeć skałę, by odkryć człowieka

[...]

człowieka, który przeminął, czy Człowieka, który nie przemija?
 Krypta ci powie¹¹⁰...

W poemacie *Wigilia wielkanocna* Papież daje poetycki wykład o zmarłych wstaniu: „Trwa człowiek poza wszelkim odejściem i przyjściem/w sobie/ i w Tobie”¹¹¹. I nic to, że po tym stwierdzeniu następuje *Rozważanie o śmierci*. Poeta dopowie bowiem: „Kres uprawy zawiera się już w jej początku”¹¹², a przemijanie nierozłącznie związane jest z *Mysterium paschale*, tajemnicą Przejścia, „w której jest odwrócony porządek mijania”. Albowiem „Przechodzenie poprzez śmierć ku życiu” stanowi tajemnicę, „zapis głęboki/dotychezas nie odczytany do końca./przeczuwany, niesprzeczny z istnieniem”¹¹³.

Tytuł kolejnego poematu – *Odkupienie szuka twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich ludzi* – ukazuje uniwersalizm wiary chrześcijańskiej i uniwersa-

¹⁰⁵ Tamże, *Profile Cyrenejczyka*, s. 118.

¹⁰⁶ Tamże, *Narodziny wyznawców*, s. 128.

¹⁰⁷ Tamże, s. 129.

¹⁰⁸ Tamże, *Ściana*, s. 133.

¹⁰⁹ Tamże, *Posadzka*, s. 134.

¹¹⁰ Tamże, *Krypta*, s. 135.

¹¹¹ Tamże, s. 144.

¹¹² Tamże, s. 159.

¹¹³ Tamże, s. 161.

lizm odpowiedzialności każdego chrześcijanina za odkupienie całego stworzenia, które czeka na dłonie Weroniki, „pełne codziennych poczynań/[...] trzymające zwyczajne płótno”¹¹⁴.

Wspomniano wyżej, że przesłanie poezji Jana Pawła II jest biblijne i kościelne. Biblijna jest szczególnie twórczość dramatyczna Papieża. Należy tu wymienić dramaty (pisane wierszem): *Hiob*¹¹⁵, *Jeremiasz*¹¹⁶, *Przed sklepem jubilera*¹¹⁷, *Promieniowanie ojcostwa*¹¹⁸. Wreszcie biblijny jest cały *Tryptyk rzymski*, który obejmuje czasy od stworzenia do przymierza Jahwe z Abrahamem¹¹⁹. Wszystkie te utwory są wykładem Starego Testamentu i przykładem posługiwania poezją Słowu Bożemu.

Co rozumiał Jan Paweł II przez pojęcie „Kościół”, o tym w doskonały sposób mówi utwór zatytułowany *Stanisław*. Papież podjął się w nim próby opisanie istoty Kościoła.

Pragnę opisać Kościół –
Mój Kościół, który rodzi się wraz ze mną,
Lecz ze mną nie umiera – ja też nie umieram z nim,
Który mnie stale przerasta –
Kościół: dno bytu mojego i szczyt.

Kościół – korzeń, który zapuszczam w przeszłość i w przyszłość zarazem,
Sakrament mojego istnienia w Bogu, który jest Ojcem¹²⁰.

Poezja Jana Pawła II zawiera niezwykle ładunek teologiczny, ma też wymiar katechetyczny i homiletyczny; bardzo zwyczajnie przedstawia prawdy wiary. Zwyczajność tę jednak mierzy się pięknem słowa Poety. To piękno słowa stanowi o precyzji wyrażenia i głębi przekazu Słowa Bożego. Znamienne jest i to, że dramaty papieskie na swój sposób promują Księgi Starego Testamentu, zapomniane przez wielu współczesnych chrześcijan. Jeśli mówimy o poezji jako służbie Słowu Bożemu, to służba ta w wydaniu Papieża-Poety jest przez duże S.

Myliłby się jednak ten, kto sądziłby, że poezja na „usługach” Słowa Bożego jest domeną zarezerwowaną wyłącznie dla osób duchownych. Apostolstwo jest powszechnym zadaniem chrześcijan. Z tego dzieła nie są wyłączeni ludzie świeccy, także świeccy poeci.

¹¹⁴ Tamże, *Weronika*, s.168.

¹¹⁵ Tamże, s. 179–245.

¹¹⁶ Tamże, s. 246–313.

¹¹⁷ W podtytule utwór określony jest jako *Medytacja o sakramencie małżeństwa przechodząca chwilami w dramata*, tamże, s. 393–446.

¹¹⁸ Część I i III napisana jest prozą. Część II, to poezja, tamże, s. 447–480.

¹¹⁹ Tamże, s. 509–523. Na temat *Tryptyku*, zob. J. Szymik, *Jak współczesnemu człowiekowi mówić o Bogu*, referat wygłoszony 17 listopada 2007 r. na Sympozjum Pastoralnym „Bóg, człowiek i współczesność”, Łódź–Łagiewniki. Zbiory własne.

¹²⁰ Tamże, s. 173.

Poczesne miejsce zajmuje wśród nich Roman Brandstaetter. Jego poezje zawarte w tomiku pt. *Pieśń o moim Chrystusie*¹²¹ są gotowymi kazaniami o zwiastowaniu Maryi, narodzinach Jezusa, nieoczekiwanej wizycie Trzech Króli i weselu w Kanie¹²². Poeta wygłasza pięknym słowem o dniu powszednim w Nazarecie i o doświadczeniu pokuszenia na pustyni¹²³; opowiada o losie Jana Chrzciciela, o spotkaniu Jezusa z Samarytanką i celnikiem, który usadowił się sykomorze¹²⁴. Z nową mocą brzmią słowa ośmiu błogosławieństw i nowe przypowieści o pierścionku, jabłku, witrażach i Atlantydzie¹²⁵. I wreszcie dramatyczne kazania o Łazarzu, o ostatniej wieczerzy Jezusa, o modlitwie w oliwnym ogrodzie, o wyroku, o ukrzyżowaniu¹²⁶. Tomik kończą „kazania” o zmartwychwstaniu, ponownych spotkaniach Jezusa z przyjaciółmi i o rozstaniu¹²⁷.

Nie są to bynajmniej jedynie poetyckie powtórzenia Ewangelii. To nowe treści, nowe przemyślenia wyrażone pięknym słowem. Dzięki niemu Boża prawda staje się bardziej przystępna, zaktualizowana o znane nam treści i doświadczenia tego świata, w którym przeplatają się dobro i zło: blaszanki *Vacuum Oil Company*”, którymi czarne dziewczęta czerpią wodę¹²⁸ i złowieszcze blaszanki *Shella*, którymi wrogi tłum na gabbatha czynił hałas¹²⁹. Finał jest jednak szczęśliwy, o czym opowiada pusta pieczara:

Aż dnia trzeciego, a było już późno
Po szabacie, zaczęłam drzeć
Na całym ciecie.
Moje łono wstrząsane konwulsjami porodu
Napełniło się niebiosami i psalmami.
Pękły pieczęcie na moim ciecie.
I wyszedł ze mnie, jak z dojrzałego owocu,
Zmartwychwstały i śpiewający
Bóg¹³⁰.

W poetyckich „kazaniach” Brandstaettera przewija się historia zbawienia i dzieje każdego słuchacza – Nikodema, który boi się na równi dobra i zła¹³¹, i Pio-

¹²¹ R. Brandstaetter, *Pieśń o moim Chrystusie. Hymny Maryjne*, Warszawa 1988.

¹²² Tamże, *Ave Maria, Betlehem, Modlitwa Trzech Magów, Gody weselne w Kanie*, s. 19–20, 23–26, 41–44.

¹²³ Tamże, *Dzień powszedni w Nazarecie, Kuszenie na pustyni*, s. 28–29, 35–40.

¹²⁴ Tamże, *Jan Chrzciciel w więzieniu, Bóg i Samarytanką, Celnik na drzewie sykomory*, s. 47, 50, 78.

¹²⁵ Tamże, *Psalm śpiewany u stóp Góry Ośmiu Błogosławieństw, Księga przypowieści*, s. 53–58, 65–69.

¹²⁶ Tamże, *Bethania, Ostatnia Wieczerz, Gethsemani, Wyrok, Koncert birnamski, Ukrzyżowanie, Stabat Mater*, s. 75–77, 84–87, 92–107.

¹²⁷ Tamże, *Opowiadanie Świętej Jaskini, Jezus mówi do Marii z Magdali, Niewierny Tomasz, Spotkanie w Emaus, Wniebowstąpienie*, s. 110–128.

¹²⁸ Tamże, *Bethania*, s. 75.

¹²⁹ Tamże, *Koncert birnamski*, s. 97.

¹³⁰ Tamże, *Opowiadanie Świętej Jaskini*, s. 111.

tra, któremu łatwiej gorzko zapłakać, niż wyznać prawdę¹³²; los każdego z ludzi, którzy lękają się głębi, bo nie umieją po niej stąpać¹³³.

Autor poświęca wiele swoich wierszy Maryi Pannie, Matce Boga, ale ku Jej czci stworzył nie tylko *Hymny Maryjne*¹³⁴, ale również – co oczywiste – postać Maryi jawi się w poetyckiej katechezie Poety, tj. w *Pieśni o moim Chrystusie*. Na początku jest Ona Dzieweczką o czole z błękitu¹³⁵, potem Małżonką o twarzy zakrytej zasłoną i Rodzicielką Boga¹³⁶. Jest też zwyczajną Matką, krzątającą się po izbie: raz spokojna, to znów zaniepokojona, gdy Jezus dwie deski układał na krzyż i zbijał je gwoździami¹³⁷. W Kanie Galilejskiej widzi Ją zatroskaną i uśmiechniętą, lżejszą od promienia¹³⁸. Później milczą o Niej Ewangelie i Poeta; Maryję spotykamy dopiero na placu egzekucji, w samym środku zbrodni¹³⁹. Tam wersetami litanii otarł czoło swej matki, modląc się do Matki Boga:

Madonno Treblińska,
 Święta Madonno obozów zagłady,
 Święta Madonno pogrzebanych żywcem,
 Święta Madonno skwierczącego ciała,
 Święta Madonno gazowej komory,
 Święta Madonno rozpalonych rusztów,
 Święta Madonno człowieczych popiołów,
 Módl się za popiół
 Mojej matki...¹⁴⁰

Zupełnie inny charakter ma litanijny *Hymn do Czarnej Madonny*¹⁴¹, w którym Brandstaetter nazywa Madonnę ptaszecą poetką, gołębnikiem Ewangelii, gałązką Jessego: metafory jakże blisko spokrewnione z paralelami starożytnych homiletów.

Pieśń o moim Chrystusie i *Hymny Maryjne* to nie jedyne „homiletyczne” dzieła Poety. Chrześcijańską i katechetyczną w swoim wymiarze poezję prezentuje on w wielu innych utworach¹⁴². Przedmiotem katechezy jest również Kościół i jego sprawy. Wymownym tego świadectwem jest przejmująca *Pieśń o śmierci Jana XXIII*.

¹³¹ Tamże, *Nikodem*, s. 45–46.

¹³² Tamże, *Na dziedzińcu arcykapłana*, s. 89–91.

¹³³ Tamże, *Chrystus przechadza się po jeziorze*, s. 59.

¹³⁴ R. Brandstaetter, dz.cyt., s. 133–178.

¹³⁵ Tamże, *Ave Maria*, s. 20.

¹³⁶ Tamże, *Betlelem*, s. 23.

¹³⁷ Tamże, *Dzień powszedni w Nazarecie*, s. 29.

¹³⁸ Tamże, *Gody w Kanie Galilejskiej*, s. 44.

¹³⁹ Tamże, *Stabat Mater*, s. 108.

¹⁴⁰ Tamże, s. 109.

¹⁴¹ R. Brandstaetter, dz.cyt., s. 139.

¹⁴² Np. *Litania florencka*, i *Modlitwa rzymska*, w: R. Brandstaetter, *Poezje. Wiersze liryczne. Poematy i hymny*, Warszawa 1980, s. 259–264.

Szumia szaty apostołów
Jak gwałtowny deszcz.

Jaskółki
Krażą nisko
Nad Janem,
Nad bratem ptaszęcym.

Na pierścieniu kolumn
Na placu
Klęczą ludzie.

Ręce człowiecze
Są jak góry płaczu.

Kolana człowiecze
Są jak rzeki wezbrane.

A tam, wysoko nad Rzymem
Płonie
Okno watykańskie:
Pomarszczona harfa.

W głębi
Za podwójną kotarą
Harfy i ciszy
Starzec
Leżący na łożku
I śledzi kroki
Nadchodzącej śmieci.

Cierpi
Za Kościół.

Cierpi
Za sobór.

Cierpi
Za pokój¹⁴³.

Czy można prościej i dobitniej wyrazić ważne sprawy Kościoła w dramatycznym momencie życia jego Zwierzchnika i Ojca?

ZAKOŃCZENIE

Zaprezentowani poeci stanowią przykłady kościelnego przepowiadania w wybranych okresach – patrystycznym, średniowieczu i czasach współczesnych. Ograniczenie epok, jak i wybór poetów oraz przestrzeni, w której przyszło im tworzyć, było celowym zabiegiem autora, gdyż forma artykułu, nawet najdłuż-

¹⁴³ Tamże, s. 499.

szego, nie jest w stanie przedstawić całokształtu problematyki, a to z powodu jej czasoprzestrzennego ogromu. Artykuł jedynie sygnalizuje temat.

Ewangelia potrzebuje sztuki, potrzebuje poezji, aby zwrócić człowieka ku temu, co przewyższa sferę użyteczności i pozwala mu spojrzeć głębiej na samego siebie. Chrześcijanie potrzebują poetów, ich słów łagodnych, ale też proroczych i gniewnych, by poznać dokładniej ludzką kondycję, swoją wspaniałość i nędzę, by lepiej wiedzieć, co kryje się w człowieku. Kapłan-poeta jest szczególnym znawcą człowieka i temu „poznanemu” człowiekowi przynosi on Ewangelię w odpowiedniej formie¹⁴⁴. Spotkanie z pięknem może stać się przełomem duchowym dla słuchacza. Benedykt XVI zwierzył się kiedyś, że po koncercie kantat Bacha, nie mógł powstrzymać się od wypowiedzenia znamienitych słów: „Ten, kto to słyszał, wie, że wiara jest prawdziwa”. Człowiek przez sztukę, muzykę, poezję poznaje Boga głębiej. Jest to poznanie nie przez wyciągnięcie racjonalnych wniosków, lecz przez „serdeczny” wstrząs: wstrząs serca, które poznaje, że „coś takiego nie może pochodzić z pustki”¹⁴⁵.

Parafrazując słowa Papieża, można powiedzieć, że słuchacze poetyckich homilii Ojców Kościoła, jak i kaznodziejów-poetów późniejszych czasów, także tych z *saeculum obscurum*, aż po lata współczesne – słysząc wieszczów słowa Bożego, wiedzieli i wiedzą, że wiara nie tylko rodzi się ze słyszenia, ale że wiara taka jest prawdziwa. Świadomość tego kościelnego doświadczenia nakazuje każdemu kaznodziei posługiwać się językiem nie tylko teologicznym, ale też poezją – językiem z innej przestrzeni: językiem piękna, które otwiera uszy i oczy człowieka naprawdę. Bo też trzeba wyraźnie powiedzieć, że inspiracje tego języka pochodzą z bardzo wysoka. Nie oznacza to, że poezja ma zastępować inne formy przepowiadania i nauczania kościelnego lub je dublować. Różnego rodzaju formy wypowiedzi służą temu samemu powołaniu kapłańskiemu – ewangelizacji. Kościół poprzez różnorakie narzędzia: dokumenty kościelne, katechezę, sztukę, w tym i poezję, ukazuje słowo Boże całościowo i dogłębnie. Podmiotem tego przekazu, jego wspólnym mianownikiem, jest człowiek¹⁴⁶. Poeta jest jedynie sługą subtelnym, nie narzucającym się. Poezja natomiast, to nieustanne zdumienie Ewangelią, wyraz wiary poety. Owa konfesyjność nie ma wymiaru totalitarnego, lecz zapraszający. Bywa, że prowadzi nas w rejony „niewypowiadanego”¹⁴⁷, w rejony miłości.

Było jednak jeszcze „coś”, co czyniło poetyckie kaznodziejstwo bardzo osobistym przekazem. W rzeczywistości kaznodzieje-poeci nie zwracali się do gromadzących się wokół nich tłumów, ale trafiali do konkretnego człowieka. Byli

¹⁴⁴ Por. J. Szymik, *Jak współczesnemu człowiekowi...*

¹⁴⁵ Tamże.

¹⁴⁶ Tamże, s. 2.

¹⁴⁷ J. Sochoń, *Poetycka orkiestra symfoniczna*, w: J. Szymik, *Z każdą sekundą jestem bliżej Domu*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2001, s. 18

przy tym prawdziwi. Mówili wprost z własnego serca. Ich słowa nie były na wyrost. Dobrze to ujął Roman Brandstaetter w swym wierszu:

Może miał słuszność Jan z Czarnolasu,
Śpiewając sobie a Muzom.

Piszemy tylko dla siebie
I może jeszcze dla dwóch przyjaciół,
Z których jednego na pewno
Nigdy nie poznamy.
[...]

Początkiem i źródłem dobrego pisania
Jest moralność.

Poetyka wyrasta z etyki
Jak winnica z czerwonej ziemi¹⁴⁸.

Ars poetica Brandstaettera stanowi najlepsze uzasadnienie kaznodziejstwa poetyckiego. Żeby mówić o Bogu, żeby powiedzieć o Nim całą prawdę – należy to czynić pięknym słowem, słowem poezji, która jak żadne inne medium najtrafniej pokazuje Go ludziom.

Wydaje się, że najlepszą rekapitulacją tego, co powiedziano będą słowa innego poety¹⁴⁹:

To musi być miłość
cóż by to było innego?
Skąd by się brał ten
wstręt do przemocy?
Radość ze mszy, ze świtu,
ze wschodu księżycy?

Ta myśl mocna: że wszyscy
jesteśmy wybrani,
że będzie nam wybaczone.
Przekonanie, że
nigdy nie umrzesz.
Cóż by to było innego?

Bo rzeczywiście poezja w służbie Słowu Bożemu jest niczym innym, jak posługiwaniem Miłości – mocą zachwytu¹⁵⁰.

O Bogu nie sposób mówić bez zachwytu. Poezja wyraża ten zachwyt najlepiej i najpełniej, gdyż jest wyrazem Piękna. To nakłada na poezję obowiązek głoszenia dobrej nowiny o Bogu, obowiązek służby Słowu Bożemu. Nikt nie potrafi opisać i przedstawić ludziom Boga tak jak poeta. Dzięki jego posłudze ludzkość

¹⁴⁸ Tamże, *Ars poetica*, s. 93.

¹⁴⁹ J. Szymik, *Cierpliwość Boga. 66 wierszy z lat 2003–2006*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2006, s. 27.

¹⁵⁰ Tamże, *Moc zachwytu. Wiersze z Ameryki 2004–2006*, s. 98–106.

po każdym upadku dźwiga się i zmartwychwstaje. W tym właśnie sensie piękno zbawia świat. Piękno objaśnia tajemnicę i wyzwala ku transcendencji. Twórcy poezji chrześcijańskiej zachęcają człowieka, aby poznał smak życia i umiał marzyć o przyszłości. Jednak piękno tego świata nie jest w stanie zaspokoić ludzkich aspiracji. Wcześniej czy później po stopniach poezji wejdzie on na wyżyny Słowa Bożego. I temu właśnie służyć ma poezja chrześcijańska na ambonie.

POETRY AT THE SERVICE OF THE WORD OF GOD

Summary

In this article, the author focuses on the subject of poetry used in the Word of God. The forms of poetry presented during ancient times, the middle ages and a short correlation to biblical poetry, which is the basis to Christian poetry, are introduced with clear originality. The reader who is familiar with the forms of poetry used in homiletics as well as in lyrical preaching fragments, beginning from Clement of Alexandria and finishing with today's Polish poet-preachers, will discover that poetry is a perfect tool to transmit homiletic and dogmatic contents. It represents itself as a privileged instrument to express the Word of God. The subject of poetry at the service of the Word of God has as its goal on one side to call attention to today's preachers to the richness of Church poetry, and on the other side, to make one more sensitive to the beauty of the Word.

Słowa kluczowe: Słowo Boże, przepowiadanie, poezja, Ojcowie Kościoła, piękno

KS. PIOTR KULBACKI
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Lublin

LITURGIA KOŚCIOŁA MIEJSCEM SPOTKANIA SUWERENNEGO BOGA Z WOLNYM CZŁOWIEKIEM

POŚREDNICTWO ZBAWCZE A PROCES ZBAWCZY
WEDŁUG KS. FRANCISZKA BLACHNICKIEGO

WPROWADZENIE

Jednym z podstawowych problemów współczesnego człowieka jest pytanie o rolę Kościoła jako pośrednika między Bogiem i człowiekiem w aktualizującej się dziś historii zbawienia. Kwestionowanie tej roli ujawnia się we współczesnych laickich kierunkach myślowych redukujących Kościół do tradycyjnej instytucji społecznej o charakterze folklorystycznym, charytatywnym, nie mającej już wymiaru profetycznego i sakramentalnego¹. Dlatego jedną z kluczowych inspiracji współczesnego rozwoju posoborowej teologii ewangelizacji i teologii liturgii jest zagadnienie relacji pośrednictwa zbawczego i procesu zbawczego. Prowadzona przez ks. Franciszka Blachnickiego refleksja teologiczna nad tą relacją odwołuje się do poglądów F.K. Arnolda (1898–1969). Ten wybitny pastoralista z Tybingi, współtwórca koncepcji eklezjologicznej teologii pastoralnej, nawiązał do zapomnianych poglądów prekursora tej koncepcji Antona Grafa (1811–1867), który podjął pierwszą próbę wydedukowania teologii praktycznej z pogłębionego rozumienia Kościoła wypracowanego przez jego poprzedników ze szkoły w Tybindze: J.A. Möhlera, J.S. Dreya, J.B. Hirschera i J. Kuhna. A. Graf podkreślał, iż Kościół jest nie tyle budowany (przez Boga, hierarchę, państwo), ile sam się buduje i zwracał uwagę na inne niż działalność duchowieństwa czynniki samobudowania Kościoła². Dopiero jednak po upływie stulecia F.X. Arnold rozwinął te koncepcje, które znalazły swój

¹ Por. J. Mariański, *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim*, Lublin 1998, s. 37–39.

² R. Kamiński, *Historyczny rozwój teologii pastoralnej*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 1, Lublin 2000, s. 66–68.

wyraz w podręcznikach teologii pastoralnej³. F. Blachnicki, odwołując się do dwudziestowiecznej chrześcijańskiej myśli personalistycznej, poddał krytycznej analizie i rozwinął poglądy F.X. Arnolda⁴. Wnioski z przeprowadzonych przez niego analiz tych zagadnień znalazły swe istotne odbicie w posoborowej formacji pastoralno-liturgicznej proponowanej przez ks. F. Blachnickiego⁵. Szeroki zasięg tej formacji i związana z tym internalizacja dorobku ks. F. Blachnickiego w duszpasterstwie każe zatrzymać się w niniejszym artykule nad niektórymi analizami przeprowadzonymi przez niego w tym zakresie⁶.

POŚREDNICTWO ZBAWCZE KOŚCIOŁA

Mianem pośrednictwa zbawczego zwykło się określać kerygmaticzne, liturgiczno-sakramentalne i pozostałe działania Kościoła. F.X. Arnold podkreślił, że obiektywne i zewnętrzne pośrednictwo zbawcze Kościoła należy odróżnić od subiektywnego i wewnętrznego procesu zbawczego, który jest realizacją zbawienia w życiu konkretnych osób⁷.

F. Blachnicki, analizując poglądy F.X. Arnolda, wskazuje na współczesne zakwestionowanie pośrednictwa zbawczego Kościoła, mające swe korzenie w skrajnym rozumieniu personalizmu. Absolutyzowanie wolności człowieka przyniosło negatywne skutki także w życiu religijnym i w teologii XX w., prowadząc do skrajnego religijnego antropocentryzmu i egocentryzmu. Stało się to pretekstem do zakwestionowania pośrednictwa na płaszczyźnie religijnej, będącego rzekomo nie do pogodzenia z godnością osoby ludzkiej i jej nieskrępowaną wolnością. Jednakże chrześcijaństwo ze swej natury jest religią pośrednictwa. Stąd skrajna interpretacja idei personalistycznej jest nie do pogodzenia z nauką Pisma Świętego, wskazującą na Jezusa jako jedyne Pośrednika (Hbr 10, 12) i jedyną drogę do Ojca (J 14, 6n). Potrzebę pośrednictwa zbawczego Arnold uzasadnia też skażeniem przez grzech natury ludzkiej, niezdolnej do otwarcia na zbawcze działanie Boże. Także sama natura osoby ludzkiej wskazuje na personalistyczny charakter pośrednictwa zbawczego Kościoła⁸.

F. Blachnicki podkreśla fakt poddania przez tybingeńskiego teologa krytyce znajdującego się na przeciwnym biegunie poglądu, iż to właśnie pośrednictwo Ko-

³ Zob. *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, red. F.X. Arnold, F. Klostermann, K. Rahner, V. Schurr, L.M. Weber, Feiburg 1964–1972; por. R. Kamiński, dz.cyt., s. 83–86.

⁴ F. Blachnicki, *Pośrednictwo zbawcze Kościoła w ujęciu Franciszka Ksawerego Arnolda*, Lublin 1995 (masz., Archiwum Główne Ruchu Światło-Życie, Lublin); tenże, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 1, Lublin 1970.

⁵ Zob. np. F. Blachnicki, *Oaza Nowego Życia II stopnia*, Krościenko 2000, s. 31–48.

⁶ F. Blachnicki, *Pośrednictwo...*, s. 26–62; tenże, *Teologia pastoralna...*, s. 66–102.

⁷ F. Blachnicki, *Pośrednictwo...*, s. 26.

⁸ Tamże, s. 27–28.

ścioła stanowi bezpośrednią i twórczą moc w jednoczeniu człowieka z Bogiem, przy zminimalizowaniu wkładu osobistego zaangażowania człowieka. Arnold odrzucił drugą skrajną tezę, spotykaną jego zdaniem u wielu wybitnych autorów⁹, iż „kerygmaticzne, liturgiczno-sakramentalne i pastoralne czynności Kościoła wprost i bezpośrednio, efektywnie sprawiają zjednoczenie człowieka z Bogiem”¹⁰. Odrzucenie tej koncepcji stanowiło według Arnolda podstawę działalności duszpasterskiej Kościoła, mającej oparcie w nauce o Mistycznym Ciele Chrystusa. Pius XII wskazał bowiem w Encyklice *Mystici Corporis*, iż nie można rozumieć jedności Mistycznego Ciała na sposób jedności fizycznej i biologicznej, właściwą bowiem jej podstawą są cnoty teologiczne¹¹. Poglądy te przygotowywały grunt pod soborową reformę.

Zbyt naturalistyczne ujęcie tej formy pośrednictwa zbawczego, jaką stanowi słowo i sakrament, skutkuje, zdaniem Arnolda, wizją niemal automatycznego łączenia człowieka z Bogiem i udzielania mu życia Bożego, pomijając w ten sposób podmiotowość osoby i wolność jej decyzji¹². Prowadzi to do zakwestionowania suwerenności Dawcy Łaski, wolnej woli i rozumu człowieka, a w swych skutkach owocuje religijnym i pastoralnym kwietyzmem¹³. Dlatego teolog z Tybingi wskazuje, iż przewyżczenie tej koncepcji, w której pośrednictwo zbawcze zajmuje miejsce procesu zbawczego, może nastąpić tylko poprzez koncepcję duchowo-personalistyczną¹⁴.

PERSONALISTYCZNA NATURA SPOTKANIA BOGA Z CZŁOWIEKIEM

Ksiądz Franciszek Blachnicki, prezentując poglądy Arnolda, przywołuje Pawłowe nauczanie o wierze i miłości jako najważniejszym spoiwie Mistycznego Ciała (Ef 3, 17; 1 Kor 1, 5; Rz 1, 17; Rz 10; 2 Kor 5, 19; Tt 1, 1; 1 Kor 1, 17; Kol 4, 15 itp.). Zresztą Chrystus, występując z żądaniem wiary, odwołuje się niejako do wolnej decyzji człowieka, św. Jan zaś akcentuje, iż to wiara i miłość budują więź między Bogiem i człowiekiem (J 1, 12; 3, 36; 15, 1–10; 1 J 3, 3. 6; 4, 15; 2, 23–25 itp.). Także orzeczenia soborów: Laterańskiego IV (1215 r.) i Trydenckiego (1545–1563) wskazywały na cnoty teologiczne jako źródło zjednoczenia wertykalnego i horyzontalnego w Mistycznym Ciele Chrystusa. Stąd, zdaniem Arnolda, „proces zbawczy ma strukturę personalistycznego dialogu pomiędzy Bogiem a człowiekiem, jego istotę stanowi miłosne spotkanie (*Begegnung*) pomiędzy czło-

⁹ Takiego przesadnego ujęcia dopatruje się F.K. Arnold u P. Parscha, M. Jürgensmeiera, K. Pelza, J. Pńska, M. Schmausa; F. Blachnicki, *Pośrednictwo...*, s. 29.

¹⁰ Tamże, s. 28.

¹¹ F. Blachnicki, *Pośrednictwo...*, s. 31; zob. Pius XII, *Mystici Corporis*. Encyklika o Kościele, Mistycznym Ciele Chrystusa (9 VI 1943), Wrocław 2001, nr 59–60, 70–72.

¹² Por. F. Blachnicki, *Pośrednictwo...*, s. 29.

¹³ Zob. *Mystici Corporis*, nr 86; F. Blachnicki, *Pośrednictwo...*, s. 30;

¹⁴ Tamże, s. 30.

wiekim a Bogiem w Chrystusie. W procesie zbawczym nie chodzi o jakieś panteistyczne zlanie się życia ludzkiego i boskiego w jedność organicznej Mistycznego Ciała, ale o bosko-ludzkie spotkanie w wierze i miłości, spotkanie, które zakłada odrębność stojących naprzeciw siebie osób¹⁵.

Ten personalistyczny charakter procesu zbawczego wskazuje na drugorzędny, podporządkowany charakter pośrednictwa zbawczego. Brak dokładnego rozgraniczenia obu porządków powoduje wysunięcie się na plan pierwszy procesu zbawczego, tymczasem osobowe spotkanie człowieka z Bogiem ma charakter intymny niedostępny z zewnątrz. Dlatego według Arnolda „proces zbawczy jest zależny od pośrednictwa zbawczego, a pośrednictwo zbawcze stoi w służbie procesu zbawczego”¹⁶.

F. Blachnicki, odnosząc się do sformułowanej przez F.X. Arnolda zasady „bosko-ludzkiego principium duszpasterstwa”¹⁷, poszukuje w niej aspektu personalistycznego¹⁸. Aspekt ten ujawnia się, według Arnolda, w momencie „stania naprzeciw siebie” Boga i człowieka, i ich spotkania w miłości. Ponieważ chrześcijaństwo jest religią „w Duchu i prawdzie” (por. J 4, 24), Arnold dochodzi do wniosku, iż „chrześcijaństwo jest wydarzeniem pomiędzy osobowym Bogiem a osobowym człowiekiem i dlatego kościelne duszpasterstwo jako pośrednictwo zbawcze może być wtedy tylko należycie pojęte i sprawowane, gdy będzie respektowana wzniosłość i suwerenność działania łaski osobowego Boga oraz duchowość, wolność i osobowa godność człowieka.”¹⁹ Stąd, zdaniem Blachnickiego, „propozycja wyodrębnienia z dość ogólnikowego i niesprecyzowanego pojęcia «das Gott-Menschliche Prinzip» bardziej zawężonej i ściślej określonej zasady personalistycznej idzie właśnie w tym kierunku, aby objąć tym pojęciem tylko to wszystko, co wynika i staje się normatywne dla duszpasterstwa z faktu, iż proces zbawczy posiada strukturę personalistyczną”²⁰. Dlatego w dalszej konsekwencji F. Blachnicki będzie postulował przyjęcie „zasady personalistyczno-chrystopologicznej”²¹.

Zatem proces zbawczy musi uwzględniać oba czynniki tej relacji – zarówno łaskę Bożą, jak i wolność człowieka. Takie ujęcie procesu zbawczego chroni przed błędnymi koncepcjami spotykanymi w duszpasterstwie i liturgii w ostatnich stuleciach. Pojawiające się w nich przeakcentowanie boskiego wymiaru zbawienia, rodziło w wiernych poczucie niegodności i związanej z tym niezdolności do udziału w owocach zbawienia. To zaś w reakcji wywoływało postawę rezygnacji z daru łaski i zdanie się człowieka na własne siły, czyli pozostawanie na płaszczyźnie charakterystycznej dla pelagianizmu i naturalizmu²².

¹⁵ Tamże, s. 30–31.

¹⁶ Tamże, s. 32–33.

¹⁷ Por. D. Bourgeois, *Duszpasterstwo Kościoła*, Poznań 2001, s. 100–101.

¹⁸ F. Blachnicki, *Pośrednictwo...*, s. 35.

¹⁹ Tamże, s. 36.

²⁰ Tamże, s. 36–37; zob. M. Marczewski, s. 154.

²¹ R. Kamiński, dz.cyt., s. 81.

²² F. Blachnicki, *Pośrednictwo...*, s. 38.

PROCES ZBAWCZY A PERSONALIZM DIALOGICZNY

W poszukiwaniach dotyczących pośrednictwa zbawczego ks. Blachnicki podkreśla, iż wyżej opisana struktura procesu zbawczego realizuje postulaty personalizmu. Odwołuje się on przy tym do określeń ujmujących personalizm jako „pewną tendencję myślową w filozofii, uznającą osobowość (Boga i człowieka) za najwyższą wartość i za klucz do zrozumienia bytu”, lub też „kierunek myślowy wyjaśniający poznawalną rzeczywistość przy pomocy kategorii osobowych”²³. Ten prąd myślowy na terenie teologii jawi się jako personalizm teologiczny²⁴ i zdaniem Blachnickiego, jest żywo obecny w wielu dziedzinach współczesnej myśli teologicznej, np. u O. Semmelrotha, K. Rahnera, E.H. Schillebeeckxa, a na gruncie teologii pastoralnej u F.X. Arnolda i J. Goldbrunnera²⁵.

Personalizm został przeszczepiony na grunt teologii pastoralnej przez Arnolda, który kształtował swe poglądy w tradycji uniwersytetu w Tybindze, gdzie koegzystowały wydziały teologii katolickiej i ewangelickiej²⁶. Blachnicki, odwołując się do klasyfikacji Gloegego, określił poglądy Arnolda jako personalizm dialogiczny, rozwijający filozofię spotkania „ja-ty” – F. Ebner i M. Buber. Według tych myślicieli osobę należy definiować nie monistycznie, lecz jako „ja”, będące w relacji do „ty”, czyli relacyjnie, dialogicznie²⁷. W okresie dynamicznego rozwoju teologii katolickiej, który zaowocował reformą soborową, ten sposób myślenia reprezentowali m. in. J.H. Newman, R. Guardini, Th. Steinbüchel, A. Brunner, C. Cirne-Lima, J. Meureux, G. Marcel, O. Semmelroth, K. Rahner²⁸. Zdaniem B. Langemeyera dialogiczno-personalny nurt myśli teologicznej umożliwia zbliżenie katolickiej i ewangelickiej teologii, bowiem odwołuje się do biblijnego języka – wspólnego wszystkim²⁹. S.C. Napiórkowski uważa, iż powołanie do dialogu zakłada jako warunek *sine qua non* powołanie do personalizmu. Poróżnieni chrześcijanie mogą odnaleźć się w kręgu Ewangelii, ale tylko wtedy, gdy otworzą się na łaskę dialogu – przygody z natury swej personalistycznej³⁰.

Na personalizm dialogiczny, zdaniem F. Blachnickiego, należy spojrzeć zarówno z perspektywy osoby ludzkiej, jak i Osoby Boga. J.H. Newman charakteryzuje człowieka istniejącego jako człowiek „o ile wykracza on poza siebie, o ile wchodzi w relację do kogoś innego, kto nie jest nim samym”. Podobnie Th. Steinbüchel, charakteryzując osobę ludzką jako posiadającą egzystencję dialogiczną,

²³ Tamże, s. 39–40.

²⁴ W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, Poznań 1985, s. 76.

²⁵ F. Blachnicki, *Pośrednictwo...*, s. 40–41.

²⁶ M. Schoof, *Przełom w teologii katolickiej*, Kraków 1972, s. 31–37.

²⁷ Por. A. Wawrzyniak, *Buber Martin*, EK II, kol. 1142.

²⁸ F. Blachnicki, *Pośrednictwo...*, s. 42–43.

²⁹ W. Granat, dz.cyt., s. 79; zob. B. Langemeyer, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1963, s. 270–271,

³⁰ S.C. Napiórkowski, *Ekumeniczny personalizm a dialog*, w: W. Granat, dz.cyt., s. 621.

zauważa, iż dopiero stając wobec drugiego podmiotu „ty“ osoba staje się „ja“, poznając siebie w obliczu granicy, jaką stanowi drugi podmiot. Tylko wzajemne dawanie i przyjmowanie, wyjście poza siebie, wzajemny dialog czyni „ja” i „ty” osobami. Poglądu tego nie podziela Guardini, odrzucający personalizm aktualistyczny. Według niego osoba istnieje już przed wejściem w relację do drugiej osoby – spotkanie osób tylko aktualizuje istniejącą osobowość³¹.

Omawiając w podręczniku formacyjnym podstawy formacji liturgicznej, F. Blachnicki wskazuje, iż „ja” ma swoją granicę, jest ograniczone przez jakieś „ty”. Poznanie swoich granic i swoich relacji umożliwia poznawanie siebie. Oznacza to, iż „osoba może być określona jako posiadanie siebie wobec granicy, jaka stanowi «ty» drugiej osoby”. Osoba jest zdolna do „wyjścia” z siebie ku spotkaniu z drugą osobą. Wówczas obie osoby uświadamiają sobie swoje granice, przekraczając je poprzez dialog i udzielając się sobie wzajemnie. Owo dawanie i przyjmowanie siebie w dawaniu realizuje istnienie osobowe. To dialog, spotkanie z drugą osobą powoduje, iż aktualizuje ona swoją osobowość³².

To skierowanie osoby do dialogu oznacza dla K. Rahnera, iż duch absolutnie samotny może istnieć tylko w piekle³³.

Należy też podkreślić, iż „przeznaczenie do dialogu” oznacza w personalizmie dialogicznym skierowanie na Boga jako na „Ty”, ku któremu jest skierowana osoba ludzka. J.H. Newman zauważa, że człowiek istnieje „z Boga i dla Boga”, według R. Guardiniego zaś Bóg jest absolutnie koniecznym „Ty” dla człowieka, realizującego się tylko wtedy, gdy wchodzi w relację z Bogiem, gdy odpowiada na Boże wezwanie³⁴. Człowiek jest człowiekiem, gdy odpowiadając na to wezwanie, wchodzi w dialog z Bogiem³⁵.

Powyższą analizę dialogicznej struktury osoby ludzkiej uzupełnia spojrzenie z drugiej strony: odniesienie ze strony Boga do człowieka, mające również charakter personalistyczno-dialogiczny. Boże działanie wobec człowieka można opisać w trzech pojęciach – stworzenie, historia zbawienia, łaska. Oznacza to dla O. Semmelrotha, że Bóg stwarzając człowieka stworzył go jako „ty” do swojego „Ja”, tym samym ustanawiając siebie jako „Ty” dla człowieka. Według Rahnera historia zbawienia ujawnia nam dialog między Bogiem a Jego stworzeniem. W tym dialogu Bóg działa jako wolna Osoba uzdalniająca człowieka do dania wolnej odpowiedzi na Jego słowo. Z kolei życie łaski jako historia zbawcza pojedynczej osoby oznacza spotkanie Boga i człowieka, mające według J. Alfaro źródło w wolnym akcie miłości Boga. Łaska ma charakter personalistyczny – osobowego oddania się Boga

³¹ F. Blachnicki, *Pośrednictwo...*, s. 43–44.

³² F. Blachnicki, *Oaza...*, s. 31–32.

³³ F. Blachnicki, *Pośrednictwo...*, s. 44; por. F. Blachnicki, *Oaza...*, s. 32.

³⁴ F. Blachnicki, *Pośrednictwo...*, s. 44.

³⁵ F. Blachnicki, *Oaza...*, s. 32.

człowiekowi. Przegląd tych poglądów prowadzi Blachnickiego do podkreślania personalistycznej i dialogicznej struktury procesu zbawczego³⁶.

WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA A PERSONALISTYCZNY CHARAKTER POŚREDNICTWA ZBAWCZEGO

F. Blachnicki zauważa, iż analiza dialogicznej struktury osoby i jej przeznaczenia do spotkania osobowego z Bogiem przeprowadzona przez Arnolda nie wystarcza do stwierdzenia konieczności pośrednictwa w owym spotkaniu. Należy, jego zdaniem, wykazać, iż pośrednictwo wynika z samej natury osoby i międzyosobowego spotkania³⁷.

Osoba może się spotkać z drugą osobą i nawiązać z nią komunikatywny dialog „jedynie na drodze samootwarcia i samoobjawienia się oraz samooddania się jednej osoby drugiej”³⁸. Osoba bowiem jako wolny podmiot³⁹ jest zamknięta dla drugiej osoby, dopóki nie objawi swego wnętrza. Żaden przymus nie może spowodować możliwości poznania istoty drugiej osoby. Tylko zdolność do wolnego władania sobą samym pozwala na udzielnienie się drugiej osobie. Rahner określa mianem „symbolu” obraz swego wnętrza, który człowiek wyprowadza z siebie i przez który siebie wyraża⁴⁰. Owo wypowiedzenie się dokonuje się przede wszystkim za pomocą słowa, które osoba może wypowiedzieć objawiając siebie, równocześnie nic nie tracąc z owego obrazu siebie, cały czas posiadając go przez poznanie i miłość⁴¹. Zatem „spotkanie międzyosobowe jest uwarunkowane przez objawienie się osoby przez słowo”⁴².

Należy przy tym zauważyć, iż o ile w relacji człowiek–człowiek objawienie się musi nastąpić z obu stron, to w relacji Bóg–człowiek samoobjawienie się następuje tylko ze strony Boga, osoba ludzka bowiem jest dla Boga całkowicie transparentna. Człowiek musi wypowiadać się wobec drugiej osoby za pomocą „symbolu”. Natomiast Janowy Logos, słowo wypowiedziane przez Boga do człowieka, jest kategorią antropologiczną, analogiczną do ludzkiego doświadczenia i dlatego „objawienie Boże nazywamy słowem o tyle, o ile zwrócone jest ono do człowieka”⁴³. Równocześnie należy podkreślić suwerenność Boga podejmującego jakąkolwiek formę samoobjawienia się⁴⁴.

³⁶ F. Blachnicki, *Pośrednictwo...*, s. 46–48.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 48–49.

³⁹ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 35–38.

⁴⁰ F. Blachnicki, *Pośrednictwo...*, s. 49.

⁴¹ F. Blachnicki, *Oaza...*, s. 34.

⁴² F. Blachnicki, *Pośrednictwo...*, s. 50.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ K. Rahner, dz.cyt., s. 91–92.

Zdolność do wyrażenia siebie poprzez „symbol” jest związana z cielesnością człowieka⁴⁵, Bóg zaś może się samoobjawić w sposób bezpośredni, np. poprzez wizję uszczęśliwiająca⁴⁶. Jest to jednak droga nadzwyczajna dostępna aniołom, zbawionym i mistykom. Naturalną drogą pośrednictwa między Bogiem i człowiekiem na ziemi staje się „symbol” związany z naszą materialnością: słowo i sakrament⁴⁷. F. Blachnicki konkluduje, że „konieczność pośrednictwa zbawczego w formie słowa i sakramentu w realizacji naszego osobowego spotkania z Bogiem jest więc uwarunkowana z jednej strony przez ogólny stan naszej ludzkiej natury, a z drugiej strony przez fakt Wcielenia Słowa Bożego”⁴⁸. Jednakże stwierdzenie to wymaga odniesienia się do głębszego pytania: dlaczego Bóg stworzył człowieka i zbawił go, nie dając mu zdolności do bezpośredniego spotkania z Nim – bez pomocy materialnych znaków?⁴⁹ W spotkaniu tym chodzi o znaki skuteczne (*opus operatum*), ale nie naruszające wolności człowieka⁵⁰. F. Blachnicki podkreśla, iż sakramentalne pośrednictwo znaku i słowa należy do istoty i jest bezwarunkowym elementem spotkania i dialogu osobowego⁵¹.

Odpowiedź na to pytanie ujawnia nam istotne zagadnienie, będące zasadniczym wyznacznikiem pastoralno-liturgicznych działań F. Blachnickiego. Stwierdza on za O. Semmelrothem, iż „Bogu nie chodzi o to, by tylko faktycznie być we wnętrzu człowieka; chodzi mu natomiast o to, aby tam być dlatego, że człowiek go wprowadził w sposób wolny. Dlatego Bóg musi najpierw jakby stać «naprzeciw», musi zapukać do człowieka przez słowo i symbol, czekając, czy mu otworzy”⁵².

Ta teza implikuje dalsze wnioski F. Blachnickiego dotyczące relacji między zasadą pośrednictwa zbawczego a ludzką wolnością i dlatego z naciskiem podkreśla, iż „cały porządek pośrednictwa służy zabezpieczeniu względnie umożliwieniu wolności człowieka względem Boga!”⁵³.

Dla F. Blachnickiego zagadnienie posługi zbawczej Kościoła związane jest ściśle z afirmacją ludzkiej wolności stanowiącej wartość, dla której Bóg stworzył człowieka i która konstituuje osobę. Bycie osobą jest równoznaczne z możliwością dysponowania sobą w sposób wolny. Oczywiście wolność nie stanowi wartości samej w sobie, lecz umożliwia realizację nadrzędnej i ostatecznej wartości, jaką jest miłość, która oznacza „zdolność osoby do uczynienia daru z siebie”⁵⁴. Wolna decyzja daru z siebie stanowi pełnię samorealizacji osoby. Janowe określenie „Bóg jest miłością” (J 4, 16) toruje

⁴⁵ Por. R. Darowski, *Cielesno-duchowy wymiar człowieka*, w: *Wychowanie personalistyczne*, red. F. Adamski, Kraków 2005, s. 41–58.

⁴⁶ F. Blachnicki, *Pośrednictwo...*, s. 52.

⁴⁷ Tamże, s. 54–56.

⁴⁸ Tamże, s. 56.

⁴⁹ Tamże, s. 57.

⁵⁰ K. Rahner, dz.cyt., s. 346.

⁵¹ F. Blachnicki, *Oaza...*, s. 35.

⁵² F. Blachnicki, *Pośrednictwo...*, s. 57.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

drogę do zrozumienia, iż pragnieniem Boga jest uczynić dar z siebie. Dlatego stworzenie człowieka jako partnera osobowego zdolnego przyjąć Bożą miłość oznacza jego zdolność do wolnej odpowiedzi na nią przez oddanie siebie. Świat stworzony jest dla F. Blachnickiego zasłoną, „która jest równocześnie transparentem, przez który Bóg prześwieca, i welonem, który Go zakrywa, tak iż człowiek ma wszystkie warunki do tego, aby móc powziąć decyzję miłości w sposób wolny”⁵⁵. Analiza tajemnicy Wcielenia w kontekście pośrednictwa⁵⁶ ukazuje, iż umożliwia ono spotkanie z Bogiem „w osłonie człowieczeństwa, aby nie zniewolić jego miłości przytłaczającym blaskiem swej wielkości i swego piękna – lecz aby umożliwić mu danie wolnej odpowiedzi przez wiarę i miłość”⁵⁷. Dokonuje się to dzięki pośrednictwu słowa i sakramentu, w którym Chrystus staje wobec wolnego człowieka z wezwaniem do przyjęcia daru Jego miłości poprzez wolne oddanie się w miłości Jezusowi (por. Ap 3, 20)⁵⁸.

ZBAWCZA POSŁUGA KOŚCIOŁA POTWIERDZENIEM WOLNOŚCI CZŁOWIEKA

Okazuje się zatem, iż „pośrednictwo zbawcze słowa i sakramentu jest postulatem personalizmu i prostą konsekwencją personalistycznej struktury procesu zbawczego. Pośrednictwo zbawcze nie tylko nie zagraża w niczym osobowemu charakterowi spotkania człowieka z Bogiem, ale przeciwnie, stoi w jego służbie, zabezpiecza go i warunkuje. Właśnie dzięki pośrednictwu człowiek może spotkać się z Bogiem zgodnie z naturą i powołaniem osoby, czyli w sposób wolny”⁵⁹. Rozwijana przez kolejne pokolenia uczonych z uniwersytetu w Tybindze eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej i korelująca z nią wizja duszpasterskiej posługi Kościoła okazały się płodne w czasach nam współczesnych.

Pośrednictwo zbawcze, zabezpieczające udział człowieka w procesie zbawczym, jest równocześnie gwarantem realizacji człowieka jako osoby i stoi niejako na straży jego godności. Rozbudzone dziś poszukiwania dróg do poszanowania godności człowieka poprzez jego wolność znajdują odpowiedź tylko poprzez przyjęcie tego daru, jakim jest zbawienie. Człowiek partycypuje w tym darze dzięki posłudze zbawczej Kościoła. Tylko dzięki osobowej relacji ze Zbawicielem, jaką człowiek uzyskuje przez proces ewangelizacji, zostaje przezwyciężona koncepcja Kościoła odwołująca się do wizji mechanicznego sprawowania pośrednictwa zbawczego, w duchu jakiegoś „władztwa” nad posiadaną przez Kościół łaską. Tak rozumiana istota przekazywania życia Bożego jest sprzeczna z celem i naturą pośrednictwa zbawczego⁶⁰. Skoro drogą człowieka jest Kościół, to pedagogią tegoż musi być wolne spotkanie osób⁶¹. Jak zostało wykazane, odkrywane przez persona-

⁵⁵ Tamże, s. 57–58.

⁵⁶ D. Bourgeios, *Duszpasterstwo Kościoła*, Poznań 2001, s. 100–101.

⁵⁷ F. Blachnicki, *Pośrednictwo...*, s. 58.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże, s. 59.

⁶¹ Por. T. Gadacz, *Wychowanie jako spotkanie osób*, w: *Wychowanie personalistyczne...*, s. 213–221.

lizm pogłębione rozumienie pośrednictwa zbawczego Kościoła musi prowadzić do ujmowania go w kategoriach dialogu międzyosobowego. Sakrament i słowo jako elementy pośrednictwa zbawczego charakter spotkania osobowego Boga i człowieka. Poglądy F. Blachnickiego dotyczące zbawczego dialogu w liturgii, realizowanego w osobowym spotkaniu przez wiarę w słowie i sakramencie⁶², domagają się dalszych analiz w innym opracowaniu. Tu należy podkreślić, iż omówiona powyżej problematyka umożliwiła mu odkrywanie dróg realizacji liturgicznej odnowy soborowej⁶³. Liturgia staje się dla niego manifestacją i szkołą wolności człowieka⁶⁴.

Konieczność pośrednictwa w procesie zbawczym ukazuje zatem Boga jako suwerenną Osobę wzywającą człowieka do relacji. Właściwym celem i kresem pośrednictwa zbawczego w stosunku do człowieka jest świadomy i wolny akt osobowy. Analizy te powinny stać się istotnym przyczynkiem do dyskusji o posoborowym spojrzeniu na urzeczywistniany w liturgii Kościół i jego posługę zbawczą, ukazującym *katabasis* Boga ku człowiekowi i znajdującym odpowiedź w *anabasis* człowieka⁶⁵.

Takie ujęcie pastoralno-liturgicznych podstaw posługi zbawczej Kościoła staje się fundamentem kształtowania postawy wolności chrześcijańskiej w zsekularyzowanym świecie⁶⁶. Daje także narzędzie do przezwyciężenia kultu wolności człowieka kwestionującego Kościół i może pomóc w odzyskaniu zaufania do współczesnego Kościoła jako drogi zbawienia.

LITURGY OF THE CHURCH AS A PLACE OF MEETING BETWEEN
SOVEREIGN GOD AND THE FREE MAN.
THE SALVIFIC MEDIATION AND THE SALVIFIC PROCESS ACCORDING
TO F. BLACHNICKI

Summary

F. Blachnicki was the forerunner in absorbing the F. X. Arnold's ecclesiology conception of pastoral theology. According to that theologian from Tübingen a nature of Church salvific mediation is both objective and external. It is to be distinguished from a salvific process, that is subjective and internal. The analysis of personal nature of meeting between God and a man is a reason for a necessity of Church salvific mediation. That is why the liturgy of the Church is a place of meeting between sovereign God and the free man.

Słowa kluczowe: liturgia Kościoła, proces zbawczy, ks. Franciszek Blachnicki

⁶² Por. B. Biela, *Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła*, Katowice 2006, s. 326–334.

⁶³ F. Blachnicki, *Konieczność odnowy liturgii na tle jej tradycyjnej koncepcji*, w: *Jaka odnowa liturgii?*, Lublin 1996, s. 5–24.

⁶⁴ F. Blachnicki, *Liturgia w świetle tajemnicy Chrystusa Sługi*, tamże, s. 25–34.

⁶⁵ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 9–14.

⁶⁶ R. Kamiński, *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin 2007, s. 59–68.

KS. WALDEMAR KULBAT
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

TRADYCYJNE KONCEPCJE SEKULARYZACJI

Do niedawna negatywna postawa względem religii wyrażała się w formie urzędowego ateizmu wspieranego przez struktury polityczne. Obecnie politycznie motywowany ateizm traci na znaczeniu ze względu na zanikanie wspierających go struktur. Dlatego przedmiotem analiz teologów stał się proces sekularyzacji kształtujący oblicze Europy, zwłaszcza od czasów oświecenia, proces ten ma swój efekt w postaci atmosfery sekularyzmu, który, odwołując się do motywów humanizmu, przyczynia się do wytworzenia atmosfery sceptycyzmu i nihilizmu. W wielu środowiskach religia straciła monopol na tworzenie znaczeń, na interpretację i wyjaśnianie sensu życia, przestała być autorytetem, nawet sama potrzebuje uzasadnień i obrony¹. Jedynym twórcą i interpretatorem sensu życia ludzkiego ma być od tej pory człowiek.

W Adhortacji apostołskiej *Christifideles laici* (1988) Jan Paweł II pisał: „Człowiek, odurzony wspaniałością cudownych zdobyczy nieustannego rozwoju naukowo-technicznego, a przede wszystkim zafascynowany najdawniejszą, ale wciąż nową pokusą zrównania się z Bogiem (por. Rdz 3, 5), poprzez używanie wolności bez granic, podcina istniejące w jego sercu korzenie religijności; zapomina o Bogu, utrzymuje, że nie ma On dla jego życia żadnego znaczenia, odrzuca Go, czyniąc przedmiotem swego uwielbienia najróżniejsze »bożki«. Mówi się, że nasza epoka jest epoką »humanizmów«. Niektóre z nich opierają się na ateistycznych i sekularystycznych przesłankach i jako takie w paradoksalny sposób prowadzą do poniżenia i unicestwienia człowieka; inne stawiają go na piedestale i nabierają cech prawdziwego bałwochwalstwa; są wreszcie i takie, które zgodnie z prawdą uznają wielkość i ubóstwo człowieka, ukazując, utrzymując i rozwijając jego pełną godność”².

¹ Por. P. Mazanka CSsR, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003, s. 14 i n.

² Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Christifideles laici* (nr 4).

W rezultacie człowiek żyje tak, jak gdyby Boga nie było. Ma to ogromne konsekwencje dla człowieka i całych społeczeństw. Tworzy się klimat duchowego zagubienia i pustki. Bo przecież „inaczej żyje się w obliczu Boga, inaczej w obliczu nicości”³. Atmosfera ta wiąże się z nasileniem pluralizmu, który wyraża się w wielości języków, sposobów myślenia, opcji politycznych, systemów ideologicznych, gospodarczych oraz w krzyżowaniu się idei, kultur i religii. Wszystkie te zjawiska przyczyniają się do osłabienia uprzywilejowanej do tej pory pozycji chrześcijaństwa.

Co sądzić o potężnym nurcie sekularyzacji, który wpływa na oblicze Europy od czasów nowożytnych? Jak oceniali te przemiany teologowie i wielcy myśliciele? W niniejszym artykule zostaną ukazane tradycyjne oceny sekularyzacji w ujęciu wybranych teologów akcentujące negatywny charakter tego procesu oraz jego niszczący wpływ na przeżywanie wiary. Wspólną cechą tych koncepcji jest entuzjastyczna wręcz ocena dawnych struktur, instytucji i relacji. Na innym miejscu zostaną przedstawione koncepcje akcentujące neutralny, lub nawet pozytywny charakter tego procesu.

W przeszłości dominowały oceny negatywne sekularyzacji. Nie zaniknęły one zresztą do dzisiaj. Sekularyzacja była pojmowana jako dechrystianizacja, upadek i zanik wiary. Znalazło to odbicie we wszystkich encyklikach papieskich aż do Piusa XII. Na bazie idealizowanego średniowiecznego chrześcijaństwa powstał schemat ciągłej dezintegracji Kościoła pod coraz bardziej zuchwałymi atakami szatana, od protestantyzmu poprzez oświecenie do ateizmu. W niniejszym artykule zostanie przekazane nieco informacji o tym nurcie, który przenika troska o zachowanie nienaruszonego dziedzictwa wiary i tradycji chrześcijańskiej. Nurt ten tworzą myśliciele i teologowie o orientacji konserwatywnej, tradycjonalistycznej, podkreślający konieczność zachowania integralnego charakteru chrześcijaństwa i chrześcijańskiej kultury.

Jednym z czołowych przedstawicieli tradycjonalizmu pesymistycznie oceniającym współczesne mu procesy przemian był Joseph Marie de Maistre⁴, francuski konserwatywny teolog i pisarz, działający w porewolucyjnej Francji. Po wyzbyciu się błędów młodości, w dojrzałym etapie swojego życia zwalczał idee rewolucji francuskiej 1789–1799 oraz filozofię francuskiego oświecenia⁵. Dla De Maistre'a społeczeństwo jest tworem Opatrzności, a ustrój społeczny każdego narodu zależy od jego „natury”, ukształtowanej przez Boga; wysoką ocenę monarchii i przekonanie o konieczności zachowania hierarchii społecznej łączył z postulatem

³ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.

⁴ Ur. 1753 – zm. 1821 r.

⁵ Główne jego dzieła, to m.in. *Considérations sur la France, Paris 1796; O papieżu 1853. Les soirées de Saint – Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, Paris 1960.

podporządkowania władzy państwowej duchowemu zwierzchnictwu papieża⁶. De Maistre twierdził, że instytucje takie, jak: rodzina, własność, społeczeństwo, władza i religia opierają się na woli Stwórcy i wynikają z natury człowieka. Jednak wola Boża wyrażona w Piśmie Świętym oraz w nauczaniu Kościoła spotkała się ze sprzeciwem. Jego zdaniem rewolucja francuska była karą za odrzucenie przez ludzi boskiego projektu państwa i społeczeństwa. Początek upadku krył się, zdaniem de Maistre'a, w błędach reformacji, która podważyła autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, prowadziła do indywidualizmu oraz radykalnego racjonalizmu, wykluczającego Objawienie. Rezultatem było przecenienie ponad właściwą miarę rozumu ludzkiego, oderwanie go od tradycji i autorytetu, przyznanie jednostce prawa do osądzania świata i układów politycznych oraz projektowanie świata doskonalszego wg wskazań rozumu, przy odwołaniu od jakiegokolwiek tradycji i doświadczenia. Jednak ze względu na ograniczoność rozumu ludzkie działanie przynosi klęski i nadużycia, które systematycznie ujawniają się w życiu politycznym i kościelnym. Realizacja fałszywych projektów ludzkiego szczęścia prowadzi do tworzenia systemów despotycznych, opartych na terrorze. Dlatego de Maistre doceniał dawne układy społeczne, przekonany, że doskonale wspólnoty polityczne o charakterze monarchicznym i hierarchicznym mogą opierać się jedynie na katolickiej wizji świata. Proponował ideę zbudowania wspólnoty europejskiej na wzór średniowiecznej *christianitas*, kierowanej przez papieża. W celu naprawy sytuacji należałoby, jego zdaniem, doprowadzić do zniesienia protestantyzmu i powrotu całej Europy do wspólnoty katolickiej. Władza absolutna byłaby najlepszą przeszkodą rewolucyjnych intryg i rebelii. Będąc realistą, dostrzegał wzrost nastrojów rewolucyjnych i niezdolność rządów do opanowania przyszłych rewolucji, czerpał pociechę z wiary w rychłe nadejście Jezusa Chrystusa⁷.

Zbliżoną tradycyjną wizję porządku społecznego i religijnego głosił Louis Gabriel Ambroise de Bonald⁸, francuski filozof i publicysta; współpracownik F.R. Chateaubrianda, od 1816 r. członek Akademii Francuskiej. De Bonald był przedstawicielem nurtu tradycjonalistycznego i konserwatywnego; wraz z J. de Maistre'em jednym z głównych przeciwników filozoficznych i etycznych zasad oświecenia. Swoją naukę o chrześcijaństwie i Bogu zawarł w licznych pracach⁹. Jego pragnieniem była odbudowa i odnowa społeczeństwa jako społeczności etycznej, jedności ludzi w ideach i uczuciach. Według niego, jedność ta została zniszczona najpierw przez protestantyzm, a następnie przez indywidualizm

⁶ A. Gniazdowski, *Filozofia i gilotyna. Tradycjonalizm Josepha de Maistre'a jako hermeneutyka polityczna*, Warszawa 1996, s. 156–179.

⁷ Tamże, s. 170; por. także: A. Wielomski, *Maistre Joseph de, Encyklopedia Białych Plam*, t. XI, Radom 2003, s. 216–220.

⁸ Ur. 1754, zm. 1840 r.

⁹ *Théorie du pouvoir politique et religieux* (t. 1–3 1796), *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société* (1829) i *Méditations politiques tirées de l'Évangile* (1830).

filozofii XVIII w. Według De Bonalda człowiek związany jest z innymi ludźmi nie tylko przez umowę społeczną, lecz zgodnie z tradycyjną filozofią arystotelesowsko-tomistyczną jest istotą społeczną i to zarówno w aspekcie politycznym, jak i religijnym. De Bonald ponad ideą postępu stawiał Objawienie: już na początku stworzenia Bóg zaopatrzył człowieka w konieczne prawdy, nie tylko dla jego osobowego zbawienia, lecz także dla harmonii społecznej. Język, który jest darem Boga, pozwala człowiekowi przekazywać konieczne prawdy z pokolenia na pokolenie. Myślenie de Bonalda zdominowały struktury zhierarchizowane: Człowiek, jego zdaniem, jest związany z rodziną, rodzina z państwem, państwo z religią, religia z uniwersum, a uniwersum z nieskończonością Boga, który jest jedynym ośrodkiem, początkiem i końcem wszelkich bytów. Jego zdaniem, w religijnej wspólnotce odnajdujemy trójcę: Boga, Boga-człowieka i człowieka, we wspólnotce kościelnej – Boga, kapłanów i wierzących, we wspólnotce politycznej – króla, szlachtę i lud, w rodzinie – ojca, matkę i dzieci; istnieją także 3 wymiary czasu i przestrzeni. Koncepcje de Bonalda przyczyniły się do podkreślenia związku także trzech wymiarów katolicyzmu: prawdy, tradycji i autorytetu. Według de Bonalda tradycji nie należy pojmować jako wytworu działalności ludzkiej, lecz jako obdarzony sankcją boską, metafizyczny wzorzec „politycznego ciała mistycznego” (*corpus mysticum politicum*), dany przodkom i przekazywany wraz ze zobowiązaniem do jego nieskażonej kontynuacji. W refleksji nad przyczynami rewolucji de Bonald widział ją jako kolejny etap w rozwoju herezji i powodowanych przez nie rewolt. Od gnostyckiej rewolucji przeciw chrześcijaństwu, poprzez reformację i oświecenie prowadzi droga do rewolucji 1789 r. Wbrew pesymistycznej postawie de Maistre’a, de Bonald sądził, że naruszony porządek świata zostanie nieuchronnie przywrócony, a natura odzyska swoje prawa. Szerzonym wówczas koncepcjom liberalnym de Bonald przeciwstawiał teorię solidarystyczną i organiczną. Dostrzegał realistycznie egoistyczne skłonności natury ludzkiej. Jego zdaniem, człowiek, podporządkowany prawom społeczeństwa rynku, zostaje zniewolony przez konsumpcyjne pragnienia, traci kontakt z Bogiem i popada w śmierć duchową. Konsekwencją jest ateizm i nędza robotników. W tradycjonalizmie francuskim, pozostającym pod wpływem historiozofii św. Augustyna, historia ludzka (*historia profana*) pełni rolę niezbyt znaczącą, za to tradycja staje się wręcz środkiem do przezwyciężania relatywizującego „historyzmu”; od „dawności” bowiem – jak utrzymywał Louis de Bonald – ważniejsza jest więź z Objawieniem, odnawiana i istniejąca mimo upływu stuleci; przeszłość zaś jest „święta”, dlatego że mieszkało w niej Słowo Boże; kto zatem usiłuje skalać swoimi reformami czy rewolucją uświęcony przez Boga i pobłogosławiony przez Kościół ład tradycyjny, ten jest „politycznym heretykiem”, zasługującym na takie samo potraktowanie jak heretycy religijni¹⁰.

¹⁰ Por. J. Gritti *Bonald, la Révolution française et le réveil religieux*, Paris 1962; T. Gadacz, *Bonald*, w: *Religia Encyklopedia PWN*, t. II, Warszawa 2001, s. 179–180. J. Bartyzel, *Bonald Louis*

Duży wpływ na kształt tradycyjnego ujęcia nowożytnych przemian religijno-społecznych miał Jaime Luciano Balmes¹¹, konserwatysta, hiszpański duchowny, filozof i teolog. Balmes uprawiał filozofię w duchu tomistycznym, był apologetą tradycji i katolickiej jedności Europy.

Balmes uważał, że zdrowy rozsądek winien panować nad namiętnościami i kierować człowieka ku temu, co dobre i pożyteczne zarazem, a oświecony przez Objawienie może pouczyć o prawdziwie trwałych zasadach porządku społecznego. Jego zdaniem, społeczeństwo, które zapomina o wiążącej mocy zasad lub otwarcie im się sprzeciwia, skazane jest na anarchię lub despotyzm. Ku despotyzmowi prowadzi demokracja typu jakobińskiego, natomiast anarchia szerzy się raczej w demokracji liberalnej, Właściwy porządek rzeczy zasada się na istnieniu władzy prowadzącej roztropnie podległą jej społeczność ku właściwemu celowi, a jednocześnie podporządkowanej autorytetowi boskiemu i ustanowionym przez Opatrzność zasadom ładu społecznego (prawu naturalnemu). Zwalczając doktrynę demokratyczną, wywodzącą uprawnienie do rządzenia z woli „ludu”, a przeczącą pochodzeniu władzy od Boga, aprobował jednak Balmes zasadę wolności „reprezentatywnej”, tj. należnej ciałom społecznym: stanom, prowincjom i municypiom. Dowodził, że proponowana przez demokratów równość polityczna, a przez liberałów nieograniczona wolność jednostki, prowadzić muszą z jednej strony – do upadku ładu, ponieważ ideologie te odrzucają boski porządek i negują grzeszność człowieka, z drugiej zaś – do ustanowienia władzy tyrańskiej, o niespotykanym od czasów chrześcijańskich zakresie kontroli nad obywatelami, jako że porzucenie chrześcijańskiej nauki o godności człowieka pozbawia rządzących hamulców w realizacji dowolnie wytyczanych przez nich celów. Balmes oceniał negatywnie także liberalizm ekonomiczny, który, kierując się tak samo jak liberalizm polityczny, zasadami wyłącznie utylitarnymi, prowadzi do niszczenia tradycyjnych wspólnot i więzi społecznych, wyzwala egoizm jednostek, a przez niesprawiedliwy podział dóbr materialnych powoduje wzrost proletariatu. Formą rządu najlepiej chroniącą przed anarchią i despotyzmem, zdolną do utrzymania właściwej relacji pomiędzy wymogami życia wspólnotowego a słuszną autonomią jednostki, jest, według Balmesa, monarchia dziedziczna, nie dająca przystępu nadmiernej ambicji rządzących, co występuje zarówno w monarchiach elekcyjnych, jak w republikach. Musi być to jednak monarchia chrześcijańska, nie tylko czerpiąca swój mandat do rządzenia z woli Bożej, ale i odpowiedzialna za Jej respektowanie. Balmes bronił też świeckiej władzy papieża, a jednocześnie pochwalał podjęte przez Piusa IX konstytucyjne reformy w Państwie Kościelnym. Szczególne znaczenie ma w jego dorobku dzieło apologetyczne: *Katolicyzm i*

G.A., w: *Encyklopedia Białych Płom*, t. III, Radom 2000, s. 144–148.

¹¹ Ur. 1810, zm. 1848 r. Autor polemicznego dzieła *Katolicyzm i protestantyzm w stosunku do cywilizacji europejskiej* (t. 1–4 1842–1844, wyd. pol. t. 1, 1873), skierowanego przeciwko poglądom F. Guizota; inne prace: *El criterio* (1845), *Filosofia fundamental* (t. 1–4 1846), *Cartas a un escéptico en materia de religion* (1946).

protestantyzm w stosunku do cywilizacji europejskiej (t. I–II, Lwów 1873), będące odpowiedzią na sławny traktat protestanta i liberała F. Guizota: *Historia cywilizacji w Europie i Francji*, któremu przyświecała intencja udowodnienia, iż to dopiero reformacja wzniosła Europę na szczyty kultury duchowej i materialnej. Balmes przedstawił wiele argumentów na to, że Kościół katolicki jest nie tylko depozytariuszem prawdy religijnej, ale stworzył też najświetniejszą w dziejach cywilizację, podczas gdy protestantyzm, który prawdę religijną zniekształcił i zagubił, jest źródłem rozkładu. Guizot, stawiając Kościołowi rzymskiemu zarzut obstawania przy niezmienności dogmatów, daje tym samym świadectwo „najpiękniejszej tegoż Kościoła zalecie: [...] wszak prawda jest niezmienną, ponieważ jest jedyną”. Natomiast protestantyzm „ujmowany jako całość, przedstawia niekształtny zbiór sekt przeciwnych sobie i w jednym tylko punkcie zgodnych: w protestowaniu przeciw powadze Kościoła”¹².

Pesymistyczne akcenty nasilają się w ocenie procesu sekularyzacji w ujęciach Romano Guardiniego oraz Dietricha von Hildebranda.

Romano Guardini¹³, niemiecki duchowny włoskiego pochodzenia, teolog, filozof, pisarz religijny, był jednym najwybitniejszych myślicieli chrześcijańskich XX w. Studiował nauki społeczno-przyrodnicze, później zwrócił się ku teologii i przyjął święcenia kapłańskie; w latach 1923–1939 był profesorem uniwersytetu w Berlinie, gdzie kierował Katedrą Filozofii Religii i Światopoglądu Katolickiego; działalność dydaktyczną łączył z zaangażowaniem w nurt odnowy liturgicznej. W 1939 r. usunięty z uniwersytetu przez władze nazistowskie, nadal wykładał i głosił kazania, które gromadziły w kościele Jezuitów elitę intelektualną ówczesnego Berlina. Po II wojnie światowej do 1963 r. był profesorem uniwersytetu w Tybindze i Monachium¹⁴.

Guardini jako teolog i filozof dążył do odbudowania całokształtu wizji życia ludzkiego z perspektywy wiary chrześcijańskiej. Podstawową ideą uczynił ukazanie faktu chrześcijaństwa w jego specyficy i wyjątkowości oraz jego relacji z wszystkimi dziedzinami ludzkiego życia; za szczególnie istotny uznawał wymóg powiązania niezmiennych zasad wiary i teologii ze zmieniającymi się wciąż warunkowaniami współczesnego życia. Reprezentował w teologii nowe podejście światopoglądowe i egzystencjalne, ukazując wiarę jako rzeczywistość dyna-

¹² Por. A. Muñoz Alonso, *Principios de la filosofía de Balmes*, Madrid 1961; Balmes, w: *Religia. Encyklopedia PWN...*, t. I, s. 466–467; por. J. Bartyzel, *Balmes Y Urpia Jaime Luciano*, w: *Encyklopedia Białych Plam...*, t. II, s. 248–250.

¹³ Ur. 1885, zm. 1968 r.

¹⁴ Na temat filozofii i teologii Guardiniego: M. Jaworski, *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego*, Warszawa 1967; H.-B. Ger, *Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk*, Mainz 1985.

miczną; do badań teologicznych wprowadził metodę fenomenologiczną, której użył m.in. do zbudowania „teologii ziemskich tajemnic Chrystusa”¹⁵.

W pracy: *Koniec czasów nowożytnych* analizując dogłębnie negatywne cechy procesu sekularyzacji, Guardini pisze: „Najważniejsze wydarzenia w życiu człowieka jak poczęcie, narodzenie, choroba śmierć, tracą swój tajemniczy charakter. Stają się procesami biologiczno-społecznymi, którymi zajmuje się coraz pewniejsza siebie wiedza lekarska i techniczna, kiedy jednak staną one wobec faktów, których nie potrafią opanować, przedstawiają te fakty jako mało ważne [...]. Chrześcijanin nie może się cieszyć, gdy spotyka się z dechrystianizacją. Objawienie nie jest bowiem subiektywnym przeżyciem, ale bezwzględną prawdą, ogłoszoną przez Tego, Który stworzył świat; toteż każda godzina historii, która unieвозмоżliwia działanie tej prawdy jest sama w sobie głęboko zagrożona”¹⁶. Europie i światu, zdaniem Guardiniego zagraża nowe pogaństwo, które nabiera niesłychanej powagi ze względu na odmowę jedności z Chrystusem: „grozi nowe pogaństwo, ale będzie to pogaństwo innego rodzaju niż dawne. Niewierzący musi wyjść z mgły zeświecczenia. Musi się zrzec z wykorzystywania Objawienia, któremu zaprzecza i przywłaszcza wartości, jakie ono wypracowało. Egzystencja takiego człowieka nabiera powagi, jakiej starożytność nie знаła, a która pochodzi nie z dojrzałości osoby ludzkiej, ale z wezwania, jakie Bóg skierował przez Chrystusa, z przeżywania w Nim tej straszliwej jasności, z jaką widział On, co się w człowieku kryje, oraz z nadludzkiego męstwa, z jakim przyjmował ludzkie istnienie”¹⁷. Skutkiem odwrócenia od chrześcijaństwa są totalitarne reżimy, które przyniosły tragedię Europy. To samo można powiedzieć o wszystkich próbach tworzenia nowych mitów przez sekularyzację myśli i postawy chrześcijańskiej¹⁸. Dalej Guardini konsekwentnie interpretuje teksty Mt 24, 24 o niebezpieczeństwie zgorszenia, Mt 24, 12 o zniknięciu miłości w stosunkach międzyludzkich, przewiduje iż „samotność w wierze będzie straszna”¹⁹.

Do wybitnych zwolenników tradycyjnej, opartej na chrześcijaństwie wizji świata, a zarazem krytyków współczesnej sekularyzacji należy zaliczyć także Dietricha von Hildebranda²⁰, niemieckiego filozofa i teologa. W 1913 r. doktoryzował się u Edmunda Husserla, w 1914 r. habilitował w Monachium; w tym samym roku nawrócił się na katolicyzm. W latach 1924–1933 był profesorem uni-

¹⁵ Główne prace R. Guardiniego to: *Bóg nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie* 1937, wyd. pol. (1999), *Der Gegensatz. Versuche zur einer Philosophie des Lebendig-Konkreten* (1925), *O Bogu żywym* (1937, wyd. pol. 1947, wyd. 2. 1987), *Świat i osoba* (1939, wyd. pol. 1969), *Koniec czasów nowożytnych* (1950, wyd. pol. 1969), *O istocie chrześcijaństwa* (1958, wyd. pol. 2000), *Liturgia und liturgische Bildung* (1966), *Kościół Pana* (wyd. pol. 1988), *Być blisko Boga*, (wyd. pol. 1999) *Ethik. Vorlesungen an der Universität München* (Bd. 1–2 1993).

¹⁶ Por. R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Wolność Łaska Los*, Kraków 1969, s. 77–80.

¹⁷ Tamże, 81.

¹⁸ Tamże, s. 82.

¹⁹ Tamże, s. 85.

²⁰ Ur.1889, zm. 1977 r.

wersytetu w Monachium. Jako obdarzony ogromnym autorytetem przeciwnik nazizmu Hildebrand po dojściu do władzy Hitlera emigrował do Austrii; w latach 1933–1938 był profesorem Uniwersytetu Wiedeńskiego. W 1938 r., po wkroczeniu armii niemieckiej do Austrii, ratując się przed wydanym nań wyrokiem śmierci, zbiegł do Francji, gdzie podjął wykłady na uniwersytecie w Tuluzie. W 1940 r. przez Amerykę Pd. wyemigrował do USA; 1941–1960 wykładał na Fordham University w Nowym Jorku. Zajmował się fenomenologią, metafizyką, antropologią, etyką i estetyką, od czasu nawrócenia także teologią. Badania Hildebranda koncentrowały się wokół zagadnień: wartości, osoby i miłości²¹. Prace Hildebranda były przekładane na wiele języków. Jego idea odpowiedzi na wartość znalazła oddźwięk w etyce N. Hartmanna, B. Lonergana i K. Wojtyły.

Centralną dziedziną badań Hildebranda była etyka. Głównym celem, jaki sobie postawił, było jasne i jednoznaczne określenie istoty wartości. Zgodnie z postulatem fenomenologicznym domagał się zawieszenia wszelkich teorii dotyczących moralności i oparcie się na doświadczeniu moralnym, gdyż etyka filozoficzna ma mieć za podstawę bezpośrednie dane. Pierwotną daną jest dla Hildebranda wartość. Wszystkie etyczne teorie zakładają u swych podstaw wartość, nawet jeśli jest to jedynie wartość przyjemności; dlatego etyka musi być etyką wartości. Wartościom przypisywał Hildebrand charakter obiektywny i autonomiczny. Wartości wychwytywane są według niego w akcie intuicji, a przeszkodą w ich doświadczeniu jest ślepotą aksjologiczna. W celu ukazania istoty wartości Hildebrand odróżnił pojęcie tego, co neutralne i tego, co doniosłe. Wartości należą do drugiej grupy; charakteryzują się tym, że motywują wolę do odpowiedzi i działania. Wśród wartości wyróżnił wartości ontyczne, charakteryzujące się brakiem stopniowości i przeciwieństwa, a za najwyższą spośród nich uznał wartość osoby Boga. Natomiast spośród wszystkich wartości najwyżej postawił wartości moralne, które pozostają w ścisłym związku z religią; ich ontycznym fundamentem jest Bóg. Cechą wartości moralnych jest normatywna kategoryczność – stawiają nas one przed alternatywą dobra lub zła, zobowiązują nas kategorycznie pod groźbą winy i kary. W ten sposób, konstytuując naszą odpowiedzialność za służbę lub winę, otwierają nas na to, co religijne, wieczne, nadprzyrodzone. Każda doniosła wartość domaga się odpowiedzi; jej warunkiem jest wolność, a najpełniejszą formą wyrazu miłość ku innym. W pracy *Przemienienie w Chrystusie* przedstawił ideę nowego życia w Chrystusie, które rozwija i udoskonala świadomość i wolność człowieka, a także drogę przemiany prowadzącą do niego. Jednak

²¹ Do najważniejszych prac Hildebranda z dziedziny etyki, filozofii religii i Boga należą: *Metaphysik der Gemeinschaft* (1930), *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens* (1950), *Christian Ethics* (1953), *What is Philosophy* (1960), *Das Wesen der Liebe* (1971), *Ästhetik* (1977), *Über den Tod* (1980); najważniejsze dzieła teologiczne: *Reinheit und Jungfräulichkeit* (1927), *Zeitliches im Lichte des Ewigen* (1932), *Liturgie und Persönlichkeit* (1933), *Przemienienie w Chrystusie* (1940, wyd. pol. 1982), *Koń trojański w Mieście Boga* (1967, wyd. pol. 2000), *Spustoszona winnica* (1973, wyd. pol. 2000).

najpełniej swoją ocenę procesu sekularyzacji społeczeństwa i Kościoła przedstawił w pracach: *Koń trojański w mieście Boga* (1967) i *Spustoszona winnica* (1972). A oto główne idee w nich zawarte. Metafora inwazji Ateńczyków na Troję służy Hildebrandowi do ukazania wtargnięcia sekularyzmu w życie Kościoła: „Sekularyzacja jest złem, gdyż oznacza odstępstwo od Chrystusa”. Wielu ludzi nie zdaje sobie sprawy z metafizycznej sytuacji człowieka. Zostali oni poddani praniu mózgu przez świeckie media i ich slogany. Nie uświadamiają sobie potrzeby zbawienia. Ogłuchli na głos Chrystusa. Uwierzyli w „dojrzewanie” „nowoczesnego człowieka”. Zagubili świadomość tajemniczego pęknięcia ludzkiej natury, zapomnieli, że człowiek przeżywa wewnętrzne rozdarcie i potrzebuje zbawienia²². W dodatku ludzie, którzy utracili wiarę nie występują z Kościoła, lecz w nim trwają. Dlaczego nie wystąpią otwarcie z Kościoła, jak Wolter czy Renan, pyta Hildebrand? Do zniszczenia Kościoła dąży się z różnych motywów: jedni chcą podminować wiarę i niszczyć Kościół od środka na zasadzie piątej kolumny, inni nie dążą do likwidacji Kościoła, lecz „chcą go przekształcić w coś co jest z gruntu sprzeczne z jego sensem i istotą. Są to ci wszyscy, którzy chcą uczynić z Kościoła Chrystusowego czysto humanitarną wspólnotę, którzy chcą pozbawić go jego nadprzyrodzonego charakteru, chcą go zsekularyzować i pozbawić świętości. Konspirują oni wraz z wrogami Kościoła pod hasłami reformy postępu, dostosowania do nowoczesnego człowieka”²³. Jednym z największych błędów jest absolutyzacja doczesności, natomiast uwielbienie Boga i zbawienie duszy schodzi na drugi plan. Przeniesienie punktu ciężkości z dóbr nadprzyrodzonych na naturalne. Przyszłość ziemską ma dla nich większe znaczenie niż zjednoczenie z Bogiem w przyszłości. Przez zgubne przesunięcie punktu ciężkości na doczesność stracono z pola widzenia ogromny ludzki dramat – grzech pierworodny, zbawienie przez Chrystusa, fakt, że usprawiedliwienie otwiera drogę ku uświęceniu i wynikającą z tego odpowiedzialność, a ponadto, że życie ludzkie jest *in statu viae*, tzn. że stoimy w obliczu alternatywy wiecznej szczęśliwości lub potępienia, nieba lub piekła²⁴. Przytacza wypowiedź H. de Lubaca: „jest rzeczą jasną, że Kościół stoi dziś wobec poważnego kryzysu. Pod nazwą »nowego Kościoła« lub »Kościola posoborowego« próbuje obecnie utrwalić swoje istnienie kościół odmienny od Kościoła Chrystusowego”: zagrożone od wewnątrz apostazją antropocentryczne społeczeństwo, które pozwala, by je ogarnął i uniósł ze sobą ruch powszechnej rezygnacji pod pretekstem odnowy, ekumenizmu lub przystosowania”²⁵. Skutkiem absolutyzacji doczesności jest lekceważenie religii, zastępowanie prawdziwej nadziei – optymizmem. Można w tym dostrzec kamuflowanie powagi metafizycznej kondycji człowieka. Im pełniej do-

²² D. Hildebrand, *Koń trojański...*, s. 11.

²³ D. Hildebrand, *Spustoszona winnica...*, s. 7.

²⁴ Tamże, s. 93.

²⁵ Tamże, s. 7.

strzeżę się naturalny tragizm śmierci, tym głębiej rozumie się niezwykłość zbawienia przez Chrystusa. Hildebrand wskazuje dalej na eliminację fundamentalnych prawd eschatologicznych: Nasza relacja z Bogiem, który jest nieskończone świętym absolutnym Panem, musi zawsze pozostać stosunkiem adoracji, przepelnionym bezwzględna czcią²⁶. Teksty soborowe oddychają wspaniałą atmosferą tego, co nadprzyrodzone, ale w wielu publikacjach natrafiamy na przygnębiającą sekularyzację, zupełne zagubienie zmysłu nadprzyrodzonego. Pojawiły się jak zaraza powierzchowne wypowiedzi. W Kościele Boże Objawienie i Ciało Mistyczne Chrystusa są czymś nadprzyrodzonym. Istnieje radykalna różnica między królestwem Chrystusa a światem. Istnieje walka między duchem Chrystusa a duchem szatana. Życie Kościoła przebiega w nadprzyrodzonym rytmie: są w nim odpierane herezje, które wciąż chcą wejść do Kościoła, oraz coraz jaśniejsze dogmatyczne formułowanie prawdy objawionej (kard. J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*). Proces odnowy jest powracaniem do istotnego i autentycznego ducha Kościoła. Jest procesem oczyszczania i odbudowy. Jest manifestacją wojny między duchem świata a Duchem Chrystusa. Ten proces autentycznej odnowy oddala wpływy sekularyzacji, jaka za sprawą ludzkiej słabości, trendów i tendencji epoki wślizgnęła się do praktyki Kościoła i życia religijnego wiernych. Choć Bóg dopuszcza zwycięstwo zła, apostazję, herezję – nie wolno tutaj powiedzieć „bądź wola Twoja”. Bóg, według św. Pawła, dopuszcza takie nieszczęścia, aby nas sprawdzić (2 Tes 2, 7–12). Jest to wezwanie do walki ze złem. Nie wolno lekceważyć siły idei kształtujących atmosferę naszych czasów, groźby zarażenia klimatem duchowym, w którym żyjemy na co dzień, oraz niebezpieczeństwo znieczulicy²⁷. Na czym polega zdaniem Hildebranda proces sekularyzacji? W toku procesu, który rozpoczął się w epoce renesansu, pojęcie osoby zostało ograbione ze swych istotnych właściwości: Odrzucono liczne prawdy: zależność człowieka od Boga i jego wieczne przeznaczenie, nieśmiertelność duszy, wolną wolę. Towarzyszyła temu ambicja przetworzenia człowieka w Boga, a skończyło się na przekształceniu człowieka w wyżej rozwinięte zwierzę, lub nawet w wiązkę wrażeń. Zaniedbano troskę o zbawienie siebie i zbawienie bliźniego. Jednak ewangelizacja nadal pozostaje obowiązkiem. Dzisiaj za oznakę intelektualnej żywotności uznaje się pluralizm. Ewangelizację uważa się za nietolerancję, brak szacunku dla wolności innych oraz za triumfalizm. Wolność sumienia od wszelkiego przymusu jest równoznaczna z brakiem obowiązku poddania się Bożemu objawieniu w Chrystusie i nawróceniu do Chrystusa i kościoła. Postawa neutralna paraliżuje katechezę. Sprawy wiary to nie kwestie akademickie. Tajemnice wiary trzeba ukazywać tak, jak wymaga ich unikatowy i wyjątkowy charakter. Religia jest przedmiotem odmiennym od każdego innego przedmiotu. Należy stworzyć religijną atmosferę, która wywoła w dziecku uczucie zdumienia

²⁶ Tamże, s. 133.

²⁷ Tamże, s. 143.

i lęku, czci i jednocześnie odpowiedź na tęsknotę do Boga, która istnieje w duszy każdego człowieka. Kościół jest atakowany zawsze, gdy atakowany jest Bóg²⁸. Hildebrand wypowiada się także przeciw rytualizmowi, formalizmowi, legalizmowi: „trudno zrozumieć, w jaki sposób droga do ożywienia religii miałaby prowadzić przez jej sekularyzację, jak zalecają katolicy postępowi. Jeżeli religia ma przenikać nasze życie, pierwszym warunkiem jest autentyczność samej religii. Pierwszym zatem krokiem w kierunku ożywienia jest zastąpienie czystej wiedzy odkryciem blasku wiary chrześcijańskiej. Kościół musi zostać uznany za Mistyczne Ciało Chrystusa, zaś miejsce lojalności świeckiej powinny zająć święte posłuszeństwo i żarliwa miłość do Kościoła”²⁹. Podnoszone często hasło „opuszczenia katolickiego getta” – jest interpretowane przez Hildebranda jako rezygnacja z katolicyzmu na rzecz trwania w getcie sekularyzmu, immanentyzmu, w świecie, który znajduje się „*in umbra mortis*” – w cieniu śmierci. Byłaby to redukcja religii do czysto światowych celów. Kościół nie może przyjmować fałszywej filozofii³⁰. Musi przyjąć filozofię zgodną z Objawieniem. Zdaniem Hildebranda należy zdemaskować fałszywe filozofie: nie łączyć tomizmu z heglizmem, kantyzmem czy jakimkolwiek wpływowym filozofem współczesnym. Te nowe składniki są bowiem absolutnie nie do pogodzenia z Bożym Objawieniem³¹. „Objawienie boskie zakłada *implicité* istnienie pewnych absolutnych, naturalnych prawd podstawowych [...]. Wszelkie formy relatywizmu, immanentyzmu, materializmu, determinizmu, subiektywizmu są absolutnie nie do pogodzenia z chrześcijańskim objawieniem”³². Przeciw postulatowi przystosowania się do mentalności lub duchowego klimatu można i trzeba poznać sytuację człowieka, jego umysłowość, tęsknoty, prawdę i błędy, można aprobeować obyczaje niesprzeczne z prawdą chrześcijańską. Ale jednocześnie należy odmówić kompromisu z błędami, przeciw fałszywemu irenizmowi. Optymizm to nie to samo, co nadzieja chrześcijan. Pomieszanie tych stanów jest kolejną formą sekularyzacji. Chrześcijanie zachowują żywą świadomość niebezpieczeństw i powierzają swoją przyszłość Bogu. Zagrożenia; istnieje wiele elementów pozytywnych: poczucie sprawiedliwości społecznej, dostęp do dóbr kultury, rozwój medycyny, ale rozpowszechniają się niebezpieczne ideologie. Różnorodność w kulturze jest wartością, ale jeśli chodzi o prawdę metafizyczną, etyczną lub religijną wszelki pluralizm jest złem: „Gdy pomyślimy o pluralizmie Rahnera, o zaprzeczaniu nieśmiertelności duszy, o negowaniu różnic między ciałem i duszą u Schillebeeckxa, o odrzuceniu Boga transcendentnego u Marletha, o twierdzeniu Gregory Bauma, iż Bóg objawia się jako duch czasów, o negowaniu nieomyślności Kościoła w kwestiach wiary i moralności u Künga – wówczas objawi się nam w przerażającej wyrazistości postę-

²⁸ D. Hildebrand, *Koń trojański...*, s. 42.

²⁹ Tamże, s. 44–45.

³⁰ Tamże, s. 48.

³¹ Tamże, s. 55; *Spustoszona winnica...*, s. 15.

³² D. Hildebrand, *Spustoszona winnica...*, s. 15.

pujące pustoszenie winnicy³³. Hildebrand powołuje się na Kierkegaarda: „nasza era podaje za mądrość coś, co tak naprawdę jest »tajemnicą zła« – Udajemy panów życia i śmierci – aborcja, eutanazja, tzw. wychowanie seksualne»³⁴. Następuje obumieranie poczucia wstydu³⁵. Współczesnym chrześcijanom Hildebrand zarzuca uległość wobec ducha czasu: Niektórzy chrześcijanie boją się, że zostaną zaatakowani przez media. Boją się bardziej ludzi niż Boga. Do nich odnoszą się słowa św. Jana Bosko: „Potęga ludzi złych żywi się tchórzostwem dobrych”³⁶. Nieustanne pranie mózgu przez środki masowego przekazu, nieustanne wpływanie na umysły ludzi jest szczytem lekceważenia godności osoby ludzkiej³⁷.

Na czym polega autentyczna humanizacja? Otóż obejmuje ona walkę z systematyczną depersonalizacją i odczłowieniem przeciw kolektywizmowi, wszelkiemu praniu mózgowi, totalitarnym ingerencjom państwa, uniformizmowi i wszystkiemu, co niszczy intymność osoby ludzkiej przeciw nieczystości i bezwstydnemu³⁸.

Wrogowie Kościoła posługują się przy tym mitem „nowoczesnego człowieka”, który w rzeczywistości stanowi wynalazek socjologów. Podobną rolę odgrywa idea relatywizmu historycznego, której przyjęcie prowadzi do zastąpienia idei prawdy obiektywnej ideą historyczno-socjologicznej rzeczywistości. Stanowi to symptom intelektualnego i moralnego rozkładu³⁹. Hildebrand dostrzega w otaczającej rzeczywistości: „Radykalny upadek, rozpad w sferze ludzkiej, intelektualnej i kulturowej, niesłuchaną destrukcję i odczłowienie, którego żaden rozsądny człowiek nie może nazwać postępowaniem, chyba że zamknie oczy, „stosując strusią politykę, albo też wszystko stłumi w sobie”⁴⁰. „Rzut oka na dzisiejsze czasy wystarczy, by skonstatować niesłuchany bezwstyd w filmie, teatrze, telewizji, prasie, ogłoszeniach, literaturze pornograficznej i na wielu uniwersytetach. Czy to jest postęp, czy też żalosny upadek i niesłuchane zepsucie?”⁴¹. Przeciw relatywizmowi – Bóg istnieje niezależnie od tego, ilu ludzi w Niego wierzy, ilu Go odnalazło, i niezależnie od stopnia, w jakim wiara w Boga zdobyła panowanie w historii, w sferze międzyludzkiej: „Wyrugowanie prawdy w jej transcendentnym istnieniu i zastąpienie jej rzeczywistością społeczną – to uwięzienie człowieka i historii w pustce immanentyzmu. Z drugiej strony wcielenie transcendentnej prawdy w człowieka i historię oznacza zwycięstwo transcendencji nad tym, co tylko imma-

³³ Tamże, s. 16.

³⁴ Tamże, s. 24.

³⁵ Tamże, s. 25 i 37.

³⁶ Tamże, s. 11.

³⁷ Tamże, s. 11; s. 23.

³⁸ Tamże, s. 126 i ns.

³⁹ Tamże, s. 14.

⁴⁰ Tamże, s. 22.

⁴¹ Tamże, s. 25.

mentne⁴². Dwa inne niebezpieczne trendy współczesne to ewolucjonizm i progresywizm. Choć nie zastępują prawdy realnością społeczno-historyczną, jednak każda kolejną epokę uważają za bardziej wartościową i bliższą prawdy od poprzedniej⁴³. A jednak postępowi ludzkiemu w wymiarze materialnym towarzyszy dehumanizacja⁴⁴. Podejście czysto psychologiczne – oznacza degradację człowieka. Rosnąca ślepota na prawdziwą godność człowieka wyraża się w wielkości skali pokazywanych w filmach zbrodni. Rosnąca ich akceptacja jest wyrazem dehumanizacji depersonalizacji i obrazą ludzkiej godności⁴⁵, fetyszyzmu naukowego⁴⁶ oraz „naukowości za wszelką cenę” – co grozi immanentyzmem. Podejście laboratoryjne zubaża człowieka (por. prace Mastersa i Johnsona), prowadzi do moralnego upadku. Zagubienie moralnych kryteriów i prawdy o nadrzędności wartości moralnych jest sprawą bezsporną; czyż Chrystus nie powiedział: „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat pozyskał, a na duszy swojej poniósł szkodę?” (Mt 16, 26). Moralne dobro i zło stanowią bowiem oś duchowego świata⁴⁷. Dzisiaj dominuje przewrotna koncepcja wolności, która polega na odrzuceniu prawdy jako czynnika opresji, a przecież tylko prawda nas wyzwala, natomiast godność człowieka ma źródło w jego wolnej woli, jednak nie można utożsamiać wolności z anarchiczną samowolą⁴⁸. Dlatego edukacja powinna przedstawiać młodzieży religijne, metafizyczne i etyczne prawdy, których przyswojenie będzie chronić tę młodzież przed złudzeniami, ponieważ te prawdy znajdują się w samym sercu rzeczywistości. Niestety tego rodzaju edukację dzisiaj uważa się za pogwałcenie wolności młodych ludzi⁴⁹. Wielu współczesnych nie zauważa stosowania w życiu społecznym inżynierii społecznej oraz łagodnych form prania mózgu, jakie są stosowane w krajach demokratycznych a które są przejawem poważnego braku szacunku dla wolności i godności człowieka⁵⁰. Wielu zapomina o słabości ludzkiej natury, a czego świadomość miał Owidiusz, autor słynnej zasady: *Video meliora proboque, deteriora sequor*⁵¹, czy św. Paweł, autor podobnej refleksji odnośnie do słabości ludzkiej natury: „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę”⁵². Uczestnicy wielu debat na temat religii, zdaniem Hildebranda, to w gruncie rzeczy, ludzie niedojrzali. Odnosi się to zwłaszcza do tzw. wielkich demaskatorów. W rzeczywistości chodzi o przestarzałe idee, które możemy znaleźć u Woltera, Feuerbacha, Comte’a,

⁴² D. Hildebrand, *Koń trojański...*, s. 75.

⁴³ Tamże, s. 77.

⁴⁴ Tamże, s. 79.

⁴⁵ Tamże, s. 80–81.

⁴⁶ Tamże, s. 85.

⁴⁷ Tamże, s. 89.

⁴⁸ Tamże, s. 90–91.

⁴⁹ Tamże, s. 92.

⁵⁰ Tamże, s. 92.

⁵¹ Owidiusz, *Metamorfozy*, ks. 7.

⁵² Rz 7, 19.

Nietschego i innych: „Jedyną rzeczą nową jest nieporównanie niski pod względem intelektualnym i kulturalnym poziom tych książek i ich absolutny brak oryginalności. Odnoszą się do nich słowa Kierkegaarda: »odrzućmy możliwość korzystania z wolności myśli, ludzie przyjmują za jej równoznacznik wolność mówienia«⁵³. Obecnie myśl jest często zastępowana przez slogany, jako narzędzie wzbudzania entuzjazmu w sprawach politycznych⁵⁴, zamiast argumentów i dowodów. Faszyzm i komunizm posługiwały się sloganami. Slogany mają władzę nad ludźmi. Niejeden je przyjmuje aby uchronić za człowieka dojrzałego, postępowego, nowoczesnego. Sekularyzacja chrześcijaństwa – owo pseudoaggiornamento – osiąga znacznie większe natężenie u tych intelektualistów (księży i świeckich), którzy zarazili się sekularystycznym immanentyzmem w rozmaitych, a dla prawdziwej wiary chrześcijańskiej niszczących postaciach. Należy do nich theillardyzm, który Hildebrand interpretuje jako rodzaj gnozy, gdzie wieczność zostaje zastąpiona przyszłością historyczną, gdzie zostaje zakwestionowana różnica między duszą a ciałem, duchem a materią, a moralne dobro i zło, świętość i grzech zostały podporządkowane różnym stadiom ewolucji. W tej gnostycznej chrystogenezie nie ma miejsca na grzech pierworodny i potrzebę odkupienia. Zamiast wizji uszczęśliwiającej Theilhard proponuje scalenie świadomości jednostkowej z ogólną świadomością *ponadludzkiego*.⁵⁵ Kolejny błąd – demitologizacja umniejsza historyczność faktu zbawienia. Bultmannowskie pragnienie demitologizacji Ewangelii tworzy osobliwe stadło z pseudoegzystencjalną antypatią wobec znaczenia, godności i podstawowej funkcji zdań prawdziwych i zasad; cały bowiem trend demitologizacji oznacza umniejszenie historycznych, konkretnych rzeczywistości, o jakich mówi Ewangelia. Według Hildebranda wielu teologów razem z Bultmannem uległo heideggeryzmowi, który jego zdaniem polega na tym, że teolodzy usiłują zastąpić tajemnice objawione w Ewangelii niejasną i abstrakcyjną metafizyką. W ich interpretacjach fakty tracą swoją jednoznaczność, a tajemnice ustępują miejsca mylącym racjonalizacjom. O ile prawdy wiary, o których mówi objawienie w całej ich konkretności, a zarazem niezgłębionej tajemniczości poruszały dusze zarówno ludzi prostych, jak i najbardziej wykształconych, niejasna metafizyka nie ma nich żadnego znaczenia⁵⁶. Ponadto sejentyzm odziera Ewangelie z tego co nadprzyrodzone. Jeśli ktoś wierzy w Boga, to postęp nauki nie zaszkodzi jego wierze w cuda. Wiara też zakłada przekroczenie tego, co możemy uchwycić naszym rozumem, także naszej wiedzy przyrodzonej. Wiara to całkowite obłudnicze wyrzeczenie się siebie dla osoby Boga. Akt wiary przekracza racjonalne przekonanie, jest szczególnym oddaniem się osobie, jest odpowiedzią na nieskończoną świętość Boga⁵⁷. Szczególnie złowieszczym symptomem

⁵³ D. Hildebrand, *Koń trojański...*, s. 101.

⁵⁴ Tamże, s. 101.

⁵⁵ Tamże, s. 115.

⁵⁶ Tamże, s. 116–117.

⁵⁷ Tamże, s. 124.

rozkładu we współczesnym Kościele jest rosnąca akceptacja amoralizmu. Nie chodzi o to, że popełnia się więcej grzechów niż kiedyś, ale chodzi o ślepotę na wartości moralne oraz o przekonanie, że różnica między dobrem a złem jest złudzeniem. Chodzi więc o wypaczoną wizję życia, gdzie nawet największe grzechy są traktowane jako coś obojętnego, jako naturalne fizjologiczne zjawiska. Tymczasem religia i moralność przenikają się, a założenie, jakoby moralność nie miała żadnego znaczenia w budowaniu Królestwa Bożego, jest skandalicznym błędem⁵⁸. Amoralizm ponadto jest symptomem utraty autentycznej wiary. Wielu katolików postępowych utraciło poczucie znaczenia wartości moralnych. Za ważniejsze od moralnej doskonałości są uważane doczesny dobrobyt, postęp nauki, opanowanie sił przyrody. Wreszcie wielkim błędem współczesnego sekularyzmu jest przekonanie, że religia powinna być dostosowana do człowieka, a nie człowiek do religii⁵⁹. Kolejnym błędem jest fałszywy irenizm. Obrona boskiego objawienia wymaga potępienia wszelkich herezji. Potępienie herezji jest także aktem miłosierdzia względem błędzących, w celu ich przyciągnięcia do Chrystusa⁶⁰. Sekularyzacja Kościoła może jedynie utrudnić prawdziwy ekumenizm⁶¹. Autentyczny dialog to nie rezygnacja z prawdy⁶². Istnienie Kościoła jest oznaką religijnej żywotności⁶³. Nauki fałszywych proroków: fałszywym prorokiem jest ten, kto neguje prawdę o grzechu pierworodnym i konieczności odkupienia; ten, kto przestał uznawać absolutny prymat przykazania miłości Boga i zawężył to przykazanie do miłości bliźniego; ten, kto utrzymuje, że moralność nie dotyczy relacji człowieka z Bogiem, lecz spraw dotyczących dobrobytu człowieka; ten, kto troszczy się bardziej o doczesną pomyślność człowieka niż o jego uświęcenie⁶⁴. Hildebrand wyznawców i entuzjastów sekularyzacji takich, jak: J. Robinson, Paul van Buren, Harvey Cox, określa jako protestantów liberalnych, którzy utracili wiarę w Chrystusa i nie mają nic wspólnego z tymi protestantami, którzy nadal wierzą⁶⁵.

Relatywnie zrównoważoną ocenę procesu sekularyzacji zawierał projekt „humanizmu integralnego J. Maritaina⁶⁶.

Jacques Maritain, filozof francuski, odnowiciel tomizmu w pierwszej połowie XX w., personalista; przyjaciel E. Mouniera. Pochodził z liberalnej rodziny protestanckiej. Podczas studiów nauk przyrodniczych na Sorbonie pozostawał pod wpływem poety i mistyka Ch. Péguya. W 1906 r., pod wpływem pisarza katolickiego L. Bloya, który odkrył przed nim mistykę i ideał świętości, wraz żoną

⁵⁸ Tamże, s. 129–131.

⁵⁹ Tamże, s. 131–132.

⁶⁰ Tamże, s. 134.

⁶¹ Tamże, s. 148.

⁶² Tamże, s. 141.

⁶³ Tamże, s. 153–4.

⁶⁴ Tamże, s. 176–177.

⁶⁵ Tamże, s. 149. T. Gadacz, *D. Hildebrand*, w: *Religia Encyklopedia PWN...*, t. IV, s. 400–401.

⁶⁶ Ur. 1882, Paryż, zm. 28 IV 1973 r.

Raissą przeszedł na katolicyzm. W 1914–1933 wykładał filozofię współczesną w Instytucie Katolickim w Paryżu. W 1933–1945 był profesorem w Institute for Medieval Studies w Toronto. Wykładał w USA, na uniwersytecie w Princeton, gdzie 1956 r. przeszedł na emeryturę. W 1961 r., w rok po śmierci żony, powrócił do Tuluzy, gdzie początkowo żył we wspólnocie Małych Braci Jezusa, a 1970 r. wstąpił do niej⁶⁷.

Najwyższym autorytetem w dziedzinie wiedzy „komunikowalnej” dla Maritaina był Tomasz z Akwinu, a w dziedzinie mistyki św. Jan od Krzyża. Nadprzyrodzona kontemplacja, wg Maritaina, otwiera duszy przystęp do rozumienia Boga jako miłości i do odkrycia wartości miłości bliźniego. Obok problematyki życia duchowego w swych dziełach koncentrował się na sztuce, polityce i wychowaniu. Przyczyn rozbitcia jedności, obecnej w uniwersalizmie teologicznym i filozoficznym św. Tomasza, dopatrywał się w reformacji. Celem sztuki winno być uwielbienie Boga. Według Maritaina remedium na kryzysy społeczne i polityczne powinien być humanizm integralny, tworzący syntezę tego, co sakralne i świeckie⁶⁸.

Relacja między Bogiem i człowiekiem była dla Maritaina zasadnicza i wielowymiarowa. „Bóg otacza człowieka ze wszystkich stron, [...] dla człowieka istnieje równie wiele dróg zbliżających go do Boga, co kroków na ziemi” (*Approches de Dieu*). Obok dróg praktycznych, jak mistyka naturalna, moralne doświadczenia graniczne i sztuka, przypisywał duże znaczenie drodze zdrowego ludzkiego rozsądku. Maritain przyjmował 5 dróg Tomasza z Akwinu, jako dróg wskazujących drogę do Boga. Sformułował także „szóstą drogę”, która wychodzi od doświadczenia przeżycia napięcia między dwoma przeciwstawnymi przekonaniem, które mogą być pojednane jedynie w Bogu: z jednej strony, przekonaniem, że nasza najwyższa intelektualna aktywność ma naturę duchową i panuje nad czasem, z drugiej – że jesteśmy bytami podległymi wymiarowi czasu.

Obok poznania metafizycznego istnieje wg Maritaina także poznanie ponadracjonalne. Ponad mądrością dotyczącą naturalnego porządku znajduje się teologia. Postępuje ona zgodnie z metodami racjonalnymi, zakorzeniona jest jednak w wierze, z której wyprowadza swe zasady. Jej własnym światłem nie jest rozum, lecz rozum oświecony wiarą. Przedmiotem teologii nie jest Bóg obecny w stworzeniach, lecz Bóg niedostępny dla rozumu, Bóg jako objawiony w swej istocie i w swym wewnętrznym życiu. Jest to Bóg, którego poznamy twarzą w twarz

⁶⁷ Główne dzieła Maritaina: *Trzej reformatorzy. Luter – Descartes – Rousseau* (1925, wyd. pol. 1935), *La primauté du spirituel* (1927), *Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir* (1932), *De la philosophie chrétienne* (1933), *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative* (1934), *Nauka i mądrość* (1935, wyd. pol. 1936), *Humanizm integralny* (1936, wyd. pol. 1960), *Christianisme et démocratie* (1943), *La personne et le bien commun* (1947), *Człowiek i państwo* (1951, wyd. pol. 1993), *Approches de Dieu* (1953), *Dieu et la permission du mal* (1963). W Polsce ukazały się: *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988; *Sens współczesnego ateizmu*, „Znak” 1990 nr 9; *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, Lublin 2001.

⁶⁸ J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1958.

po śmierci, którego jednak już znamy teraz w wierze, nie widząc Go. Ponad mądrością metafizyczną znajduje się zatem mądrość teologiczna, a ponad nią mądrość mistyczna. Doświadczenie mistyczne jest ponadludzkim i ponadnaturalnym sposobem poznania. Zależy od nadprzyrodzonej inspiracji i miłości Boga i nigdy nie może być pełne w tym życiu.

Nadal celem jest poświęcenie świata Chrystusowi. Zmieniły się jedynie środki. Mniemano, iż można dokonać ponownego podboju „środkami ubogimi”. Chrześcijaństwo było nadal jedynym czynnikiem aktywnym w świecie bezwładnym i biernym⁶⁹.

Nowym ujęciem problemu teologicznej oceny sekularyzacji jest koncepcja Erica Lionella Mascalla.

Eric Lionell Mascall⁷⁰, duchowny Kościoła anglikańskiego filozof i teolog, wykładowca uniwersytetu w Oksfordzie, a od 1962 r. prof. teologii historii na Uniwersytecie Londyńskim. Jako duchowny i teolog był zaangażowany w obronę religii chrześcijańskiej przeciwko ideom demitologizacji chrześcijaństwa oraz chrześcijaństwa bezwyznaniowego, a także w działalność ekumeniczną. W filozofii nawiązywał do myśli św. Tomasza z Akwinu, którego zasadnicze intuicje metafizyczne uważał za nadal aktualne. Negował rewelacjonizm charakterystyczny dla szkoły K. Bartha ponieważ, jego zdaniem, warunkiem przyjęcia przez człowieka nadprzyrodzonego Słowa Bożego jest naturalne światło rozumu. Właściwym sposobem uporania się z najbardziej radykalnymi formami ateizmu wg Mascalla jest wskazanie na taką formę doświadczenia, które może odsłaniać przed człowiekiem obecność bytu Bożego. Przedsięwzięcie to, zdaniem Mascalla, da się zrealizować na gruncie zasadniczej reinterpretacji pięciu dróg św. Tomasza. Bóg jako stwórca świata nie jest dany człowiekowi „twarzą w twarz”, lecz jako *terminus ad quem* koniecznej relacji kosmologicznej, w jakiej byty przygodne pozostają do Bytu koniecznego. Dzięki ujęciu relacji kosmologicznej człowiek może poznać nie tylko fakt, czy raczej konieczność istnienia Boga, lecz także podstawowe Jego atrybuty (jak dobroć, piękno czy ontyczną doskonałość). Odkrycie relacji kosmologicznej nie wyjaśnia, zdaniem Mascalla, tajemnicy istnienia świata; przeciwnie, dopiero teraz staje się ono naprawdę tajemnicze. Jeżeli bowiem Bóg jest bytem koniecznym i pod każdym względem doskonałym, to Jego istnienie wydaje się zupełnie zrozumiałe, a nawet oczywiste; trudne do zrozumie-

⁶⁹ J. Comblin, art.cyt., s. 125. por. J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1958, por także: S. Kowalczyk *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992.

⁷⁰ Ur. 1905, zm. 1993 r. Główne dzieła: *Ten, który jest. Studium z teizmu tradycyjnego* (1943, wyd. pol. 1958), *Istnienie i analogia* (1949, wyd. pol. 1961), *Via Media. An Essay in Theological Synthesis* (1956), *Teologia chrześcijańska a nauki przyrodnicze* (1956, 2. wyd. pol. 1968), *Words and Images: A Study in Theological Discourse* (1957), *Grace and Glory* (1961), *Sekularyzacja chrześcijaństwa* (1964, wyd. pol. 1970), *Teologia i przyszłość* (1968, wyd. pol. 1970), *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj* (1971, wyd. pol. 1988); wybór: *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata* (1986).

nia staje się natomiast to, że ów konieczny i absolutnie doskonały byt cokolwiek stwarza. Znaczy to, że jeśli nawet Boga mamy prawo uznać za adekwatną przyczynę świata, nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć, jaka była racja, która skłoniła Go do stworzenia; wolność Boga nie podlega bowiem żadnym determinacjom. Z perspektywy skończonego umysłu ludzkiego istnienie świata i nas samych należy potraktować jako czysty i bezinteresowny dar Bożej miłości⁷¹. Mascall, obok prób filozoficznego uzasadnienia chrześcijańskiego teizmu, podejmował również wielokrotnie dyskusje na gruncie ściśle teologicznym, występując przeciwko próbom wielorakiej sekularyzacji chrześcijaństwa. Szczególnie często przeciwstawiał się traktowaniu przekazów ewangelicznych nie jako zapisów historycznych, a jedynie jako swoistej ekspresji egzystencjalnych doświadczeń pierwszych chrześcijan. Na uwagę zasługuje charakterystyka

nowych koncepcji sekularyzacji, które pojawiły się od lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia. Jego zdaniem, współczesna teologia charakteryzuje się czterema właściwościami: są to nurty sekularystyczny, demityzacyjny, egzystencjalistyczny i antymetafizyczny⁷². Mascall pisze m.in.: „Sądzę, że możemy się zgodzić z podaną przez Robinsona diagnozą sekularyzacji jako buntu przeciw trzem, a może czterem sposobom patrzenia na świat, które w przeszłości były związane z przedstawianiem chrześcijańskiej Ewangelii”⁷³. Mascall określa ten współczesny nurt teologii mianem nurtu „redukcjonistycznego”. Polega on na usiłowaniu wyrażenia chrześcijańskiego przesłania językiem kultury technicznej. Historycznie przedstawicielami tego kierunku obok Ogdena, Van Burena (*The Secular Meaning of the Gospel*), Robinsona są także wg Mascalla: Kant, Schleiermacher, Hegel. Ten nurt Mascall poddaje ostrej krytyce: „Głównym zarzutem, jaki można wysunąć pod adresem zwolenników tego rodzaju sekularyzacji nauki chrześcijańskiej jest to, że traktują oni dialog między chrześcijaństwem a myślą współczesną w sposób absolutnie jednostronny; nie ma tu mowy o przystosowaniu myśli współczesnej do Ewangelii, to Ewangelia musi się całkowicie podporządkować myśli współczesnej”⁷⁴. W konsekwencji: „Nurt sekularyzacji domaga się od Kościoła całkowitej kapitulacji wobec świata”⁷⁵. Jednak oddziaływanie tej koncepcji jest szersze: „Poważną wadą takiej radykalnej koncepcji sekularyzacji jest to, że podważa ona całą koncepcję teologii społecznej”⁷⁶. Zdaniem Mascalla ruch sekularyzacji rozwija się na tle Rudolfa Bultmanna⁷⁷ programu demitologizacji. Analizując pogląd Robinsona, iż proces sekularyzacji przedstawia ten sam rodzaj

⁷¹ Por. I. Ziemiński, *E.L. Mascall*, w: *Religia. Encyklopedia PWN...*, t. VI, s. 446–448.

⁷² Por. E.L. Mascall, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, Warszawa 1970.

⁷³ Tamże, s. 203 oraz 204–8.

⁷⁴ Por. tamże, s. 17.

⁷⁵ Tamże, s. 17.

⁷⁶ Tamże, s. 18.

⁷⁷ Por. Jego klasyczne dzieła *The New Testament and Mythology* (1941) i *Kerygma and Mythos* I 1953; II 1962.

zmiany w sposobie patrzenia na świat, jaki się zaznaczył przy przejściu od średniowiecza do renesansu i że jest to proces wobec chrześcijaństwa neutralny, Mascall konkluduje: skoro sekularyzm z samej definicji wyklucza istnienie Boga, trudno zrozumieć dlaczego chrześcijanin miałby go przyjmować jako fakt dany od Boga, chyba że w tym sensie, że wszelkie zło dostarcza okazji do uzyskania łaski Bożej i przejawienia chrześcijańskich cnót⁷⁸.

Zdaniem Mascalla fundamentem i istotą religii chrześcijańskiej nie jest wyłącznie moralna nauka głoszona przez Jezusa z Nazaretu, lecz również i to przede wszystkim – historyczny fakt Wcielenia. Wcielenie jednak jest nie tylko możliwe, z racji otwartości ludzkiej natury, lecz także prawdopodobne. Jeżeli bowiem Bóg rzeczywiście troszczy się o człowieka, a ten potrzebuje odkupienia, Stwórca na pewno nie pozostawi go samemu sobie. Co więcej, Wcielenie z jednej strony otwiera przed człowiekiem perspektywy eschatologiczne, związane z losem po śmierci, z drugiej – owocuje w doczesności, gdzie dzięki uczestnictwu w Eucharystii możemy zakosztować nie tylko zapowiedzi, ale wręcz wstępnego etapu życia w niebie.

Jak to ukazano, w ujęciu zwolenników tradycyjnego spojrzenia na przemiany religijno-społeczne, współczesna historia jest kontynuacją upadku spowodowanego przez Lutera, a następnie przez oświecenie⁷⁹. Ten motyw odnajdujemy również w dawnej nauce Kościoła. W encyklice inauguracyjnej Pius XII stwierdził, że: „Kościół dał zwartość duchową Europie, która wychowana, uszlachetniona i ucywilizowana przez Krzyż, osiągnęła taki stopień postępu kulturalnego, że mogła nauczać inne ludy i inne kontynenty: po oddzieleniu się natomiast od nieomylnego urzędu nauczycielskiego Kościoła wielu braci odłączonych doszło w końcu do tego, że obalili centralny dogmat chrystianizmu boskość Zbawiciela, przyspieszając w ten sposób ruch rozkładu duchowego”. Dlatego nic nie może uratować przed ostateczną katastrofą: „trwogi terażniejszości są apologią chrystianizmu”⁸⁰. W Encyklice *Redemptoris Divini* Pius XI stwierdza: „walka między dobrem a złem, smutne dziedzictwo grzechu pierworodnego, srożyła się nadal na świecie; stary kusiciel nigdy nie przestał zwodzić rodzaju ludzkiego kłamliwymi obietnicami. To właśnie dlatego w ciągu wieków widziano następujące po sobie przewroty aż do obecnej rewolucji, która już jest rozpętana, albo można powiedzieć staje się poważnym zagrożeniem prawie wszędzie i rozmiarami i gwałtownością przekracza wszystko to, czego doświadczone w poprzednich prześladowaniach Kościoła. Całe narody są narażone na niebezpieczeństwo powrotu do barbarzyństwa jeszcze straszniejszego niż to w jakim się znajdowała część świata przed przyjściem Zbawiciela”⁸¹. Świat według tej koncepcji jest bierny w walce między

⁷⁸ Robinson, *Honest to God*, za E.L. Mascall, dz.cyt., s. 202.

⁷⁹ J. Comblin, *Sekularyzacja: mity, rzeczywistość, problemy*, „Concilium” 6–10 (1969), s. 124.

⁸⁰ Pius XII, Encyklika *Summi Pontificatus*, 22.

⁸¹ Pius XI, Encyklika *Divini Redemptoris*, 2, Warszawa 1937, s. 5–6.

szatanem a Kościołem. Niebezpieczeństwo zagraża, gdyż szatan odnosi imponujące zwycięstwa. To Kościół utrzymuje i organizuje porządek społeczny, tworzy cywilizację. Niszcząc Kościół, szatan spycha świat ku katastrofie. Przyjęto dechrystianizację i sekularyzację jako fakt niewątpliwy będący konsekwencją wszystkich błędów, którymi szatan natchnął heretyków i filozofów nowożytnych. W tej perspektywie zasadniczo mieszczą się przedstawieni powyżej teologowie. Zadaniem Kościoła byłoby osiągnięcie harmonijnej syntezy na wzór sytuacji średniowiecznej. W XIX w. walka ta miała charakter obronny. W XX r. pojawia się wraz z Akcją Katolicką myśl ponownego podboju: celem ma być społeczne panowanie Chrystusa Króla: *instaurare omnia in Christo*. Nawet projekt humanizmu integralnego J. Maritaina nie zmienia perspektyw. Nurt tradycyjnego myślenia o sekularyzacji mimo upływu czasu nie zanikł. Elementy, które się na niego składają ciągle odżywają, szczególnie w kontekście lęków i obaw wywoływanych przez chaos i zamęt współczesności.

TRADITIONAL CONCEPTS OF SECULARIZATION

Summary

How shall one approach the powerful wave of secularization which has been exercising the influence on Europe since the dawn of the modern age? How have the changes taking place been described by theologians and influential thinkers? The present paper brings the traditional secularization concepts into focus by highlighting the negative aspects of this process and its destructive influence on religious practice and expression. The concepts accentuating the neutral or even positive features of this phenomenon will be addressed in a separate essay. In the past, the discourse on secularization was dominated by entirely negative assessments of the subject. Secularization was viewed as dechrystianization, as a decline and extinction of faith. Such an approach is to be seen in all papal encyclicals up until the ones promulgated by Pope Pius XII. It has finally given rise to the thesis, founded on the idealized Christianity model of the Middle Ages, of continual disintegration of the Church taking place from the period of Protestantism to atheism, stimulated by the increasingly insolent attacks of the Satan. The present article is intended to provide an overview of this current of thought, which is permeated with the earnest desire to preserve the heritage of Christian faith in its intact form. The paper discusses secularization from the point of view of J.M. de Maistre, L.G.A. de Bonald, J.L. Balmes, R. Guardini, D.von Hildebrand, J. Maritain and E.L. Mascall. Traditional concepts of secularization have come to underlie the defensive vision of the Church and the Catholic Action programme expressed in the motto: *instaurare omnia in Christo*. Despite the passage of time, the traditional view of secularization has not disappeared. The components inherent in this concept continue to revive, especially in the context of fears and anxieties induced by the chaos and confusion of the present day.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, historia sekularyzacji

BP ADAM LEPA
Łódź

FUNKCJA CISZY W WYCHOWANIU DO MEDIÓW*

WSTĘP

Przyznaję, że ten temat jest trochę ryzykowny. Przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze – o ciszy bardzo niewiele napisano, nie jest też uwzględniana w znanych leksykonach¹. A po wtóre – na pierwszy rzut oka nie widać wyraźnego związku między ciszą a wychowaniem do mediów. W samej zaś produkcji medialnej cisza jest elementem wręcz kłopotliwym (np. cisza w radio to dla słuchacza awaria w emitowanym programie). Ponadto w języku obiegowym słowo „cisza” ma często negatywne konotacje, np. „cisza przed burzą”, „ciche dni w małżeństwie”, „spirala milczenia”, „grobowa cisza”.

Termin „wychowanie do mediów” jest skrótem myślowym, powszechnie stosowanym na świecie. Oznacza oddziaływanie wychowawcze, prowadzące do takiego odbioru mediów, którego następstwem jest pełny rozwój osobowości ich młodego użytkownika.

Z kolei „funkcja” w odniesieniu do ciszy oznacza „specyficzną rolę”, jaką ona powinna spełniać w procesie wychowania do mediów.

Wykład jest próbą odpowiedzi na pytanie, czy cisza może być spożytkowana w edukacji medialnej? Jeżeli tak, to w jakim charakterze?

Przedłożenie niniejsze składa się z dwóch części. W pierwszej przybliża się znaczenie ciszy w życiu człowieka i wskazuje na skutki jej deficytu. W drugiej zaś ukazuje się ciszę jako wartość, która może być spożytkowana w edukacji medialnej.

* Wykład wygłoszony podczas inauguracji roku akademickiego 2009/10 w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, 10 października 2009 r.

¹ Zob. np. *Słownik terminologii medialnej*, red. W. Pisarek, Kraków 2006; *Dictionnaire des médias*, red. F. Balle, Paris 1998; N. Abercrombie, B. Longhurst, *The Penguin Dictionary of Media Studies*, London 2007.

I. ZNACZENIE CISZY W ŻYCIU CZŁOWIEKA

1. Człowiek dzisiaj stroni od ciszy, bo albo jest ona dla niego zbyt trudna do przyjęcia i wykorzystania, albo też mogłaby mu skomplikować realizację życiowych planów. To drugie ma miejsce wtedy, gdy np. jednostka urzeczywistnia hasło, narzucane przez media, że życie ma być „łatwe, lekkie i przyjemne”².

Ciszę rozumiem najszerzej, a więc nie tylko jako brak hałasu (w mieszkaniu, w sali wykładowej czy na ulicy). Ze strony człowieka głównym składnikiem ciszy jest jego milczenie. Podejmuje je nie dlatego, że w danej chwili nie ma nic do powiedzenia, lecz dlatego, że z pewnych powodów powstrzymuje się od mówienia, również wtedy, gdy jego niemówienie ma być reakcją na sytuację wymagającą mówienia. Taka cisza ma swoją szczególną wymowę³.

Przeżywana przez człowieka cisza jest stanem ducha, który współtworzą: dyscyplina w dziedzinie myśli i emocji, koncentracja na odpowiednio wyselekcjonowanym przedmiocie oraz wyłaniające się z nich skupienie. Składniki te przenika i chroni podjęte milczenie.

Wyróżnia się ciszę okazjonalną i zorganizowaną. Pierwsza z nich, okazjonalna, może być ciszą nieplanowaną, gdy człowiek doświadcza jej bez osobistego zaangażowania (np. nieoczekiwane ustaje ogłuszający warkot maszyn), albo ciszą przewidzianą, którą się zakłada, np. w trakcie zwiedzania starego zamku czy klasztoru. Cisza zorganizowana powstaje w następstwie podjęcia odpowiednich decyzji, gdy jednostka dostrzega w niej pewną wartość i gotowa jest ponieść określony wysiłek, aby ją osiąść.

Dziś mówi się o postawie wyciszenia, którą człowiek z mozołem wypracowuje. Jest ona rezultatem całego zespołu działań z jego strony. Przede wszystkim zaś koncentracji i selekcji wobec poznawanej i przeżywanej rzeczywistości. To wymaga permanentnego stosowania odpowiedniej dyscypliny w dziedzinie myślenia i emocji. Ze stanu koncentracji wyłania się skupienie – główny składnik pogłębionej refleksji, a w szczególności kontemplacji⁴. Jak widać, postawa wyciszenia jest rezultatem długotrwałej i żmudnej pracy nad sobą.

Do postawy wyciszenia prowadzi wieloraki wysiłek człowieka – nie tylko umysłowy i moralny, również wysiłek fizyczny. Ten ostatni ukazał najlepiej genialny rzeźbiarz francuski Auguste Rodin, porównywany z Michałem Aniołem, w rzeźbie zatytułowanej „Myśliciel”. Na twarzy „Myśliciele” maluje się widoczne skupienie, a każdy mięsień ciała, od głowy po czubki palców, wskazuje wyraźnie

² A. Lepa, *Cisza jako środek wychowania do mediów*, „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie”, 2000, nr 12, s. 787–791.

³ I. Dąbska, *Milczenie jako wyraz i jako wartość*, „Roczniki Filozoficzne”, 1963, t. 11, s. 73–79.

⁴ R. Jaworski, *Asceza*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, Kraków 2006, s. 376–386.

na ogromny wysiłek fizyczny, w który zaangażowany jest człowiek „bez reszty” zatopiony w myśleniu, a więc w stopniu wyjątkowym wyciszony.

Nic więc dziwnego, że ciszę i milczenie traktuje się powszechnie jako formy aktywności człowieka; wzajemnie się one przenikają i nakładają.

2. We współczesnej kulturze w ustosunkowaniu się do ciszy zaobserwować można dwa główne nurty. Jeden docenia jej wartość i promuje ją jako ważny składnik, a nawet warunek rozwoju człowieka (duchowego, moralnego, intelektualnego). Drugi nurt wyraźnie ignoruje ciszę i nie przypisuje jej znaczącej roli w życiu jednostki.

Nurt promujący ciszę opiera się na najstarszych inspiracjach. Święty Łukasz pisze w swojej Ewangelii o Chrystusie, że „usuwał się na miejsca pustynne i modlił się” (Łk 5, 16).

Tomasz a Kempis na temat ciszy i milczenia daje wskazania, których nie powstydziliby się dziś psycholog społeczny: „Łatwiej jest w ogóle milczeć, niż nie przesadzać w mowie. Tylko ten nie boi się mówić, kto umie milczeć”⁵.

Podkreśla się dziś, że „słowo karmi się ciszą”, ponieważ człowiek rozwija swoje myślenie, gdy wypowiada je w słowach, a katalizatorem tego procesu jest cisza. Dlatego obecnie w obliczu zagrożeń ze strony dominacji obrazu, coraz częściej słyszy się głosy postulujące dowartościowanie słowa w kulturze człowieka⁶. Zrozumiała zatem jest myśl Ignacego Krasickiego, który w swoich *Pochwałach milczenia* wołał w uniesieniu poetyckim „Milczenie, sprawco myśli!”. To dzięki ciszy człowiek zdolny jest zgromadzić bogaty materiał służący do wypowiedzania słów, które stają się darem dla drugiego człowieka. W tym sensie mówiono o Tomaszu Mertonie, słynnym kontemplatyku XX w., że „pisał samym sobą”⁷.

Dynamika ciszy wyraża się również w dialogu człowieka – z Bogiem, drugim człowiekiem i z własnymi myślami. Cyprian Kamil Norwid mówił nawet o dialogu z ciszą i stawiał ją bardzo wysoko w hierarchii dialogów: „Nieraz stokroć lepiej prowadzić rozmowę z Ciszą niżeli z człkiem” (*Wieczór w pustkach*).

3. Człowiek dziś coraz wyraźniej cierpi na deficyt ciszy w swoim osobistym życiu, choć nie zawsze zdaje sobie z tego sprawę. Deficyt ten, jako dotkliwy brak ciszy w jego życiu, spowodowany jest różnymi przyczynami. Najczęściej spotykana przyczyna to niedocenywanie ciszy jako wartości zaakceptowanej. Z czasem relacja taka prowadzi do lekceważenia ciszy. Inną przyczyną jest negatywny stosunek do ciszy, wynikający z założenia, że stanowi ona przeszkodę w realizowaniu doraźnych celów, jak np. beztroska zabawa, bezmyślny relaks czy ucieczka przed pogłębioną refleksją (niezbędną m.in. w rachunku sumienia czy w autokorekcji).

⁵ Tomasz a Kempis, *O naśladowaniu Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1981, s. 33.

⁶ Ph. Breton, *Éloge de la parole*, Paris 2003; R. Dimpleby, G. Burton, *More than Words*, New York 2007.

⁷ M. Gibbard, *Ludzie modlitwy XX wieku*, tłum. z franc., Kraków 1982, s. 27–36.

Deficyt ciszy prowadzi do groźnych następstw. Wymieńmy niektóre z nich. Są to np. utrwalony w jednostce przedrefleksyjny odbiór reklamy; tolerowana bezmyślność w korzystaniu z mediów czy obniżenie poziomu życia duchowego i religijnego, co widać przede wszystkim na przykładzie kultu gwiazd. Z badań wynika, że kult gwiazd jest tym silniejszy, im słabsze jest oddziaływanie rodziców (rodzaj kompensacji); jest tym głębszy im płytsze jest życie młodzieży; jest tym większy im bardziej powierzchowna jest religijność młodzieży⁸. Ponadto, deficyt ciszy przyczynia się do powstania trudności w samodzielnej ocenie sytuacji i w wypracowaniu dystansu wobec emocji; zmniejsza też szanse na osiągnięcie indywidualności nieprzeciętnej, która może być zbudowana wyłącznie na twórczej wyobraźni, przemyślanej selekcji i cierplivej koncentracji. Podejmowanie skupienia w milczeniu i ciszy jest wtedy nieodzowne. Podobnie jak nieodzowna jest sama dyscyplina myśli.

4. Podkreślić należy, że równoległe ze zjawiskiem deficytu ciszy podejmowane są od pewnego czasu udane wysiłki, zmierzające do jej rehabilitacji oraz do podkreślania jej walorów.

I tak np. Laurence Freeman, benedyktyn, dyrektor międzynarodowego centrum medytacji w Londynie, w swojej refleksji nad ciszą stwierdza dobitnie, że ona jako wartość powinna się stać wyzwaniem dla współczesnego chrześcijaństwa a tym samym dla każdego wyznawcy Chrystusa⁹.

Ciszy szczególnie miejsce wyznacza Anna M. Cànopi, autorka wielu prac na temat duchowości współczesnego człowieka, przeorysza włoskich benedyktynek. Podkreśla, że cisza jest cechą konstytutywną człowieka¹⁰. A zatem stanowi ona istotną rzeczywistość jego natury, jest podstawą życia duchowego i warunkiem osiągania najbardziej ambitnych aspiracji. A zafascynowanie wiarą prowadzi człowieka do głębokiego odczuwania potrzeby ciszy.

Wyrazem rosnącego zainteresowania problematyką ciszy i milczenia są wydawane w Polsce publikacje autorów zachodnich¹¹. Popularne stały się również zbiory aforyzmów i zamyśleń na temat ciszy¹².

Nie bez znaczenia jest fakt, że jednym z najważniejszych wydarzeń w kinematografii ostatnich lat stał się film zatytułowany *Wielka cisza* w reżyserii Philipa Gräninga, który po 19. latach starań uzyskał zgodę na filmowy zapis życia kartuzów w klasztorze Grande Chartreuse w Alpach Francuskich. Film pomyślany został jako apoteoza ciszy. Dowodzi tego jego motto:

Tylko w nieskończonej ciszy, można zacząć słyszeć.

Tylko tam, gdzie nie ma słów, można zacząć widzieć.

⁸ K. Żygulski, *Socjologia filmu*, Warszawa 1966, s. 111–120.

⁹ L. Freeman, *Lettres sur méditation. Le christianisme face au silence*, Paris 2007.

¹⁰ A. M. Cànopi, *Silenzio*, Bologna 2008, s. 7–10.

¹¹ Np. książka autorstwa mnicha Zakonu Kartuzów, *Szkoła ciszy*, tłum. z franc. Kraków 2007.

¹² Zob. np. R. Mleczko, *Cisza to Słowa szukanie*, Częstochowa 1997.

Jest znamienne, że dziś w rozkrzyczanym i bardzo hałaśliwym świecie człowiek dostrzega jednak ciszę jako wartość i akceptuje ją. Pod warunkiem wszakże, iż osobiście zdołał się przekonać do jej walorów w następstwie własnych przeżywań czy pod wpływem odbytej formacji. Nadmienić należy, że do refleksji nad ciszą i milczeniem prowadzą również publikacje podejmujące problematykę rozpatrywaną wokół relacji: język – myślenie¹³.

Młodzi ludzie, którzy przybywają do znanej wspólnoty ekumenicznej w Taizé, na koniec swojego pobytu są zapytywani, co im się najbardziej podobało w tym niezwyklej miejscu. Odpowiedź jest zwięzła, zdecydowana i wciąż ta sama: „Cisza i modlitwa”. Właśnie tam mogą się przekonać, jak ważna staje się w życiu człowieka cisza. Obowiązuje ona gości w poszczególnych sektorach, a traktowana jest przez braci i przybyłą młodzież jako „gość honorowy”. Specjalne tablice z napisem „cisza” (w różnych językach) noszone przez młodzież przypominają, że cisza w tym miejscu jest wartością chronioną.

Podczas Mistrzostw Świata w Lekkoatletyce – Berlin 2009, odnotowany został wymowny epizod. Oto do walki o miejsce medalowe w skoku wzwyż przystępuje zawodniczka niemiecka (Ariane Friedrich, medal brązowy). Wywołuje to wielki entuzjazm i bardzo głośny aplauz wśród niemieckiej publiczności. Jednakże musi to najwyraźniej przeszkadzać zawodnicze w skupieniu i koncentracji, skoro zwraca się do publiczności z prośbą o ciszę. Czyni to wyłącznie jednym gestem kładąc palec na ustach. Dosłownie w ciągu trzech sekund 60-tysięczna publiczność milknie całkowicie, wzbudzając podziw u komentatorów sportowych i telewizorów na całym świecie.

II. ROLA CISZY W PROCESIE WYCHOWANIA DO MEDIÓW

1. Powstaje pytanie zasadnicze, jakie działania należy podjąć, żeby cisza mogła być maksymalnie wykorzystana w procesie wychowania do mediów. Z badań wynika, że środowiskiem optymalnym edukacji medialnej jest rodzina¹⁴. Dlatego uwagi niniejsze formułowane są w odniesieniu do tego środowiska.

Dziś nie ulega wątpliwości, że do ciszy należy młodego człowieka jak najwcześniej wychowywać. Żeby to mogło nastąpić, środowisko rodziny powinno się do tego odpowiednio przygotować. Oznacza to, że należy najpierw usunąć z niego czynniki niesprzyjające ciszy. Mogą to być takie zjawiska występujące u domowników, jak bardzo głośny odbiór mediów, realizowana tendencja do rozmów typu „ple-ple”, tzw. biegunka słowna (gdy gadulstwo jednej osoby nie dopuszcza innych do głosu) czy demonstracyjna hałaśliwość w zachowaniu.

¹³ Zob. F. Cavalier, *Le langage et la pensée*, Paris 2000, s. 56–58; J.A. Dziewiątkowski, *Język narzędziem myślenia i działania*, „Studia Medioznawcze”, 2001, nr 4, s. 89–92.

¹⁴ D. Bis, *Rodzina jako podstawowe środowisko wychowania do korzystania ze środków społecznej komunikowania*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 2002, t. XXX, z. 2, s. 171–184.

Cisza oparta na twórczym milczeniu uwrażliwia na wypowiedane słowa (które przecież karmią się ciszą), pomaga w pojmowaniu ich sensu i przesłania, przyczynia się do wypowiedania dojrzałych sądów i opinii oraz wspiera człowieka w dostrzeganiu tego, co jest niewypowiadalne¹⁵.

Uporządkowania wymaga też zachwianie równowagi między czasem przeznaczonym na odbiór telewizji i czasem wykorzystanym na lekturę ambitnych książek. Dlatego dziś, w epoce mediów obrazkowych i agresywnej muzyki, wychowanie do ciszy powinno się stać zadaniem priorytetowym w pedagogii rodzinnej. Przy czym ciszę należy ukazywać w sposób atrakcyjny, zwracając uwagę na jej zalety i na rolę, jaką może spełnić w rozwoju duchowym człowieka, w kulturze języka czy w trosce o zachowanie własnej tożsamości. Tak powinno się mówić o ciszy, żeby można ją było „zobaczyć” i zachwycić się nią. A to oznacza, że cisza nie może się kojarzyć dziecku z karą czy innym przykrym doświadczeniem. Wcześniej zatem powinna się ona stać dla rodziny wartością szanowaną i chronioną.

Ciszę budowaną na twórczym myśleniu powinno się z dzieckiem ćwiczyć, podobnie jak pod kierunkiem rodziców dziecko ćwiczy naukę czytania, śpiewu czy sztukę recytacji¹⁶. Wspólna praca tego rodzaju może doprowadzić do powstania w domu środowiska ciszy (galenosfery). Można o nim mówić, gdy wystymulowana została w domownikach stała potrzeba ciszy, a ona sama stała się przedmiotem ich wspólnej troski. Ze zwykłej obserwacji wynika, że im bardziej dojrzała jest w rodzinie galenosfera, tym mniej występuje tam trudności, wynikających z odbioru mediów.

2. Wśród środowisk podstawowych człowieka najbardziej rozbudowane jest dziś środowisko obrazu (ikonosfera). Jest to następstwo funkcjonującej obecnie cywilizacji obrazu, która dzięki mediom ikonicznym staje się coraz bardziej ekspansywna¹⁷. Wciąż niedocenione jest środowisko słowa (logosfera), z którym w niejednym domu z dużym powodzeniem konkuruje środowisko dźwięku (sonosfera)¹⁸. Natomiast środowisko ciszy (galenosfera) jest dziś częściej środowiskiem postulowanym niż rzeczywistym, choć jak wspomniano, podejmuje się konkretne inicjatywy, żeby galenosfera stała się środowiskiem powszechnym i atrakcyjnym.

Wnikliwa obserwacja pedagogiczna pozwala stwierdzić, że cisza jako środowisko człowieka może się stać *ś r o d k i e m w y c h o w a n i a*, a w szczególności wychowania do mediów. Przyjmuje się powszechnie, że środki wychowania są to warunki prowadzące do zrealizowania określonych celów wychowawczych¹⁹.

¹⁵ K. Stachewicz, *Kilka uwag o milczeniu i etyce*, „Studia Bydgoskie”, 2007, t. 1, s. 167–178.

¹⁶ A. Lepa, *Postulat ciszy w wychowaniu do mediów*, w: *Przygotowanie nauczycieli do nauczania odbioru mediów*, Opole 2000, s. 25–40.

¹⁷ T. Goban-Klas, *Cywilizacja medialna*, Warszawa 2005; V. Flusser, *La Civilisation des médias*, Dijon 2006.

¹⁸ P. Drzewiecki, *W obronie słowa. Teoria logosfery biskupa Adama Lepy*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 2008, nr 17, s. 53–71.

¹⁹ K. Sośnicki, *Teoria środków wychowania*, Warszawa 1973, s. 13 ns.

Liczni autorzy zgadzają się w opinii, że środkiem wychowania o dużej sile skuteczności jest środowisko. Są różne środowiska wychowawcze, ale to, które jest środowiskiem zorganizowanym przez wychowawców, a więc środowiskiem pedagogicznym, staje się środkiem wychowania o szczególnym znaczeniu. Dlatego w odniesieniu do mediów liczącym się środkiem wychowania może się stać środowisko ciszy – pod warunkiem jednak, że jest środowiskiem organizowanym w rodzinie pod kierunkiem rodziców i z udziałem pozostałych domowników²⁰. Zorganizowane środowisko ciszy z kolei prowadzi do ukształtowania u domowników postawy wyciszenia, zbudowanej na twórczym milczeniu.

Organizowanie środowiska ciszy w rodzinie kształtuje odpowiednie relacje młodego człowieka do mediów. I tak np. zapewnia stworzenie właściwego dystansu (myślowego, emocjonalnego) do prasy, radia, telewizji i Internetu. Stwarza dogodne warunki do ukształtowania najważniejszych postaw wobec mediów: postawy krytycznej i postawy selektywnego odbioru. Jednocześnie może chronić młodego człowieka przed postawami negatywnymi, które powstają w następstwie nieprawidłowego korzystania z mediów. Są to głównie postawa uzależnienia się od mediów i postawa makiawelizmu (polegająca na stałej tendencji do manipulowania innymi ludźmi). Tego rodzaju zadań w ramach pedagogii medialnej nie sposób wypełnić z pominięciem zorganizowanego środowiska ciszy. A ponadto, dzięki krytycznej refleksji nad mediami i twórczym rozmowom, odbywanym na ten temat w rodzinie, przygotowuje ono użytkowników mediów do wywierania na nie takiego wpływu, który przyczynia się do ich udoskonalenia. Zorganizowane środowisko ciszy pomaga również w eliminowaniu hałasu i uodpornia przed negatywnym oddziaływaniem propagandy, a w szczególności chroni przed wpływami ze strony technik manipulacji i prania mózgu.

3. Na zakończenie należy wymienić przykładowo kilka inicjatyw wychowawczych, które powinny być podjęte w ramach organizowania w rodzinie środowiska ciszy.

- Przede wszystkim należy przekonać się do znanego poglądu, że wielkie i trwałe dzieła powstają w ciszy i twórczym milczeniu, a nie w hałasie.
- Powinno się ćwiczyć codzienną medytację w ciszy i skupieniu, początkowo przeznaczając na to choćby 5 minut dziennie.
- Wypracować w sobie rodzaj naturalnego filtra, który chroni przed hałasem i innymi zakłóceniami ciszy (np. przed presją wspomnień i dyktaturą uczuć)²¹.
- Czynnością, która ćwiczy wewnętrzne skupienie, jest systematyczne czytanie „na głos” tekstów drukowanych. Tu należy podziwiać mądrość człowieka antycznego, który prywatnie czytał teksty biblijne „na głos”²².

²⁰ A. Lepa, *Środki wychowania do mediów*, „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie”, 1996, nr 7–8, s. 313–317.

²¹ Por. L. Chenevière, *Rozmowy o milczeniu*, tłum. z franc. Kraków 1982, s. 27–36; X. Couture, *La dictature de l'émotion*, Paris 2005.

- W miarę możliwości tworzyć w mieszkaniu „strefę ciszy”, gdzie nie ma głośnych mediów, gdzie mówi się szeptem i można spokojnie trwać na medytacji, a nawet zobaczyć ciszę.
 - Wprowadzać zwyczaj stosowania „chwili ciszy” po obejrzanym w telewizji filmie czy przed podjęciem dyskusji nad nim. Dobrze się dzieje, że cisza wraca do liturgii, np. po wysłuchaniu homilii, bo w ciszy mówi do człowieka Duch Święty.
 - Realizować postulat świątłych pedagogów, żeby „więcej czytać, a mniej oglądać”. To również buduje środowisko ciszy.
 - Uczyć się wspólnie w domu rodzinnym sztuki narracji, która rozwija wyobraźnię i język, jest sposobem na rozumienie świata, pogłębia w człowieku potrzebę ciszy i doskonali umiejętność wewnętrznego skupienia²³.
 - Nigdy samemu nie zakłócać ciszy.
 - I zupełnie na koniec: pamiętać czasem o maksymie starożytnych Rzymian: *Silendo nemo peccat* – nikt nie błądzi, milcząc.
- Dziękuję za uwagę i ... za ofiarowaną ciszę.

THE FUNCTION OF SILENCE IN EDUCATION FOR RECEPTION OF MEDIA

Summary

This paper addresses the question whether silence can be used as a means in the process of education for media reception, and if it does then in what sense. The term ‘function’ refers to ‘a special role’ that silence is to play in media pedagogy. The article emphasizes the importance of galenosphere, the layer of silence, as one of the components of the human social environment, along with logosphere, iconosphere and sonosphere.

It is assumed that silence can be used in education for reception of media. Silence is part of the environment of a human being, and environment is regarded as one of the key factors in education. However, if silence is to be an active means in education for media reception, it should become a structured environment. Similarly, educational environment becomes a pedagogic environment because it is intentionally structured according to an accepted design.

Słowa kluczowe: cisza, wychowanie do mediów, galenosfera, środowisko zorganizowane

²² J. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983 r.

²³ *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, Gdańsk 2002.

KS. ANDRZEJ PERZYŃSKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

WIARA I NOWOCZESNY ŚWIAT*
NA MARGINESIE MYŚLI KARDYNAŁA JEANA-MARIE LUSTIGERA
(1926–2007)

WPROWADZENIE

Lektura pism kardynała J.M. Lustigera uczy, jak przezwycięzać lęki niektórych katolików przed współczesnym światem z jego liberalnym *credo*. Kardynał nie obraża się na współczesność, lecz próbuje ją współkształtować poprzez zmianę myślenia o chrześcijaństwie. Nie żyje on nostalgią ładu średniowiecza czy epoki trydenckiej, lecz jest głęboko świadomy wyzwań nowoczesności i ponowoczesności.

Wyjątkowa była droga życiowa syna żydowskich emigrantów z Polski, który stał się Kardynałem Arcybiskupem Paryża. Rodzina Lustigerów pochodziła z Będzina (w 1940 r. na 50 tys. mieszkańców 40 tys. stanowili Żydzi). Stosunek Kardynała do Polski nacechowany był serdecznością, uwagą i podziwem. W sierpniu 2005 r. był obecny w Łodzi na obchodach 61. Rocznicy Likwidacji Litzmannstadt Getto. W kościele Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny celebrował mszę św. Podczas II wojny światowej kościół ten znajdował się na terenie getta.

Indywidualna historia życiowa kard. Lustigera streszcza w sobie wielkie duchowe i intelektualne problemy XX-wiecznej Europy. Jego myśl stanowi cenny punkt odniesienia do refleksji nad polską świadomością religijną. Jest ona dla nas wielce pouczającą lekcją. Przekazywane przez kard. Lustigera przemyślenia wyłaniają się z wnętrza niezwykle dramatycznej historii Francji, a w jakiejś mierze również historii Europy. Wyrastają z pobjowiska. Nie tylko pobjowiska fizycz-

* Wykład ks. prof. UKSW dr. hab. Andrzeja Perzyńskiego podczas inauguracji roku akademickiego 2008/09 łódzkich uczelni katolickich w auli Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi, 11 października 2008 r.

nego, jakim była Wielka Rewolucja, wojny napoleońskie, Verdun, Kołyma czy Auschwitz, ale przede wszystkim pobjowiska duchowego, jakie powstawało w wyniku wzajemnej walki katolików z protestantami, a także deistów z fideistami, tradycjonalistów z burżuazją, ponowoczesności z nowoczesnością itp. Francja tym różni się od Polski, że od kilku wieków jest tygłem, w którym wypalają się idee, wedle których zmienia się świat. Francuzi są bardziej niż inne narody dziećmi Oświecenia. We Francji – patrząc po ludzku – trudniej człowiekowi zachować wiarę niż w Polsce. Trudniej też o niej mówić. Okoliczności te sprawiają, że słowom Arcybiskupa Paryża przyjrzeć się trzeba szczególnie uważnie.

Jak na tle francuskich rozterek wygląda Polska? Jakie pobjowiska tworzyły polską myśl narodową? Jakie jest miejsce „oświeconego rozumu” w naszym kraju? Co ma wspólnego nasza wiara z tamtą wiarą? Nasze warunki istnienia były inne. Nie żyjemy jednak na dwu odległych planetach, zawsze jakoś wpływalimy na siebie nawzajem. Faktem jest, że uniknęliśmy wielu bolesnych doświadczeń, jakie były udziałem katolików francuskich, co jednak nie znaczy, by inne bóle nas nie dopadły. Mamy i my swoje pobjowiska.

Mimo podobieństw różnice są niezaprzeczalne. Przejmowaliśmy z katolickiej Francji mistrzów życia duchowego – św. Teresę od Dzieciątka Jezus, św. Wincentego a Paulo, św. Jana Vianneya. W przypadku teologów, zwłaszcza teologów XX w., było z tym gorzej. Najpierw podejrzenia o „modernizm”, a potem o „nową teologię” nie sprzyjały wymianie myśli. W sferze kultury religijnej pewną rolę odegrał personalizm E. Mouniera i J. Maritain’a. Niemniej wielkie spory ideowe, które rzeźbiły religijną samowiedzę Francuzów, szły obok nas. Polski katolicyzm starał się kształtować bezpośrednią wrażliwość człowieka na wszelkie odmiany ludzkiej biedy, ale na dalszym planie pozostawiał sprawę stosunku wierzącego do rozmaitych *-izmów*, które wiatr roznosił po Europie.

Dziś ma to określone skutki. Nasza wiara sprawdza się pięknie w czasie zagrożenia, w walce, ale postawiona w dniu wyborów parlamentarnych w gąszczu *komunizmów, socjalizmów, liberalizmów, relatywizmów i subiektywizmów* nie wie, co robić. Ponieważ wszystkie „-izmy” są jej prześladowcami, na wszelki wypadek głosuje za ostatnim – tym, z którym zawarła już znajomość.

Przerabiamy w przyspieszonym tempie nauki, które francuscy katolicy przerabiali ponad wiek. Dojrzewanie wiary nad Sekwaną dokonywało się poprzez próbowanie jej najpierw w chłódzie liberalizmu, następnie w ogniu integryzmu. I tu nad Wisłą dopadają nas podobne pokusy i choroby. Czyż nie jest to jeszcze jeden powód szczególnego zainteresowania myślą kard. Lustigera?

Sytuacja Polski tym się charakteryzuje, że musi ona przeżywać wiele przeciwnych sobie idei naraz; idee, które choćby we Francji występowały jedne po drugich, u nas ulegają spiętrzeniu. Zanim jeszcze idea nowoczesności zdążyła przynieść tu swe owoce, już podcina ją idea przeciwna, która głosi koniec nowoczesności. Zanim idea postępu zdążyła przeobrazić naszą codzienność – choćby nasze rolnictwo – już godzi w nią odkrycie, że postępek jest pusty. Zanim demokra-

cja liberalna zdążyła powołać do życia państwo prawa, już głosi się, że „demokracja nie daje szczęścia”. Podobnie z katolicyzmem: zanim rozkwitła wiara uformowana przez Vaticanum II, już chce się ją zastąpić dawną wiarą Sarmatów. Polska dusza przypomina krajobraz, w którym zima i wiosna chcą wystąpić jednocześnie.

REWIZJA STOSUNKU DO OŚWIECENIA

Tytuły poszczególnych rozdziałów książki Kardynała *Bądźcie godni swego człowieczeństwa* (Warszawa 1998) oznaczają najbardziej zapalne miejsca styku wiary z nowoczesnością. W rozdziale pierwszym, zatytułowanym: *Czy czasy nowożytnie są naprawdę nowymi czasami?* – czytamy:

Społeczeństwa uznające się za wysoko rozwinięte często padają ofiarą złudzenia: uznają prawo moralne i wiarę religijną za przeżytki minionej epoki. W rzeczywistości jednak zarówno ustawodawca, jak rządzący muszą ingerować w wiele problemów, których rozstrzygnięcie zależy od ocen moralnych. Problemy te nasuwają się dzisiaj z palącą nagłością, wymagają podejmowania nowych wysiłków, co świadczy o bezradności, jeśli nie wręcz o niepokoju społeczeństwa. [...]

Niepokój ten wzbudza w niektórych tęsknotę za poprzednim porządkiem, kiedy to moralność i religia były jakoby uznane normą życia społecznego... Tak jakby jedynym środkiem zaradczym na obecny zamęt było przywrócenie mechanizmów przymusu, od których uwolniły się społeczeństwa, budowane odtąd na wolności. Postawa ta występuje w niemal klinicznej postaci w niektórych krajach Europy Wschodniej. Zaledwie narody te wyzwoliły się spod jarzma komunistycznej dyktatury, a grozi im popadnięcie w anarchię, odrzucającą rozjemczą rolę instytucji politycznych. I szybko pojawia się tęsknota za dawnym ustrojem, za porządkiem komunistycznym [...] (s. 27–28).

Jesteśmy dziś świadkami kryzysu idei nowoczesności. Nasze czasy są czasami „postmodernizmu”. Rośnie świadomość, że ideologia oświeceniowa wyczerpała swój potencjał i swoje możliwości. Co miała do zaproponowania i zrobienia już zaproponowała i zrobiła. „Nowoczesność”, która doprowadziła do kryzysu religię, a zwłaszcza chrześcijaństwo, sama znalazła się w stanie kryzysu. Nastroj *fin de siècle* kazał u końca XX stulecia odejść w przeszłość oświeceniowej radości z wielkich projektów. Im bardziej postęp i ekonomia tracą blask, tym bardziej zainteresowania zwracają się ku wartościom duchowym – religii, kulturze, tożsamości.

ŻYCIE SPOŁECZNE I ETYKA

Przez wszystkie rozdziały książki *Bądźcie godni swego człowieczeństwa* przejawia się myśl o etyce i sumieniu ludzkim, wcześniejszym niż wszelkie ustawodawstwo. To punkt widzenia człowieka, który ma żywą świadomość europejskich pobojozisk. Z tragicznego widoku pobojozisk rosną sumienia. Autor wierzy w siłę

tych sumień. Wnioski z sumienia, są przede wszystkim wnioskami dla ustawodawców, którzy budują ład państwa. Prawo ustawowe musi pozostawać w zgodzie nie tylko z ustawami nadrzędnymi i ustawami równoległymi, ale musi również respektować świadomość moralną tych, którzy mają przestrzegać ustawy. Nie można za każdym paragrafem stawiać policji. Właściwym strażnikiem ustawy jest przekonanie, że ustawa jest słuszna. Życie społeczne opiera się na założonym pakcie zaufania między obywatelami a tymi, którzy nimi rządzą.

Oczywiście, pakt zaufania jest możliwy tylko w takiej wspólnotcie, w której życie społeczne osiągnęło odpowiedni poziom wzajemnego otwarcia. Chodzi głównie o przekonanie, że każde nadużycie zaufania jest nie tylko nieopłacalne, ale przede wszystkim kłóci się z poczuciem godności człowieka jako obywatela wolnego państwa. Fundamentem wspólnoty ma być szacunek dla prawa z tej racji, że jest dobrym prawem.

Aby tworzyć takie prawo i by prawu temu się poddać, trzeba mieć duszę otwartą na prawdę. Autor zdaje sobie sprawę z tego, że w świecie współczesnym „prawda” przestała być wartością samą przez się oczywistą. Zbyt często była nadużywana przez totalitarne ideologie. Mimo to nie można zrezygnować z wartości prawdy. Nie jest przypadkiem, że bodaj najczęściej cytowanym tekstem w pracy Kardynała jest Encyklika *Veritatis splendor* Jana Pawła II. Prawda jest jak ów ewangeliczny talent, który król oddał na przechowanie swym sługom. Czego dotyczy ta prawda? Chodzi przede wszystkim o prawdę moralną. Nie jest tak, by świat stał się nieczuły na prawdy dotyczące wartości moralnych. Wręcz przeciwnie, dzięki środkom masowego przekazu wrażliwość ta nie tylko się poszerzyła, ale pod niejednym względem pogłębiła. Dialog Kościoła ze światem współczesnym staje się coraz bardziej dialogiem na płaszczyźnie moralnej.

Jesteśmy dziś w Polsce świadkami tworzenia się zjednoczonej Europy. Pytamy: jaka ona jest? Z wielu stron słyszymy: jest pełna chorób. Po przeczytaniu książki Arcybiskupa Paryża możemy powiedzieć: Europa to także jasna świadomość własnej sytuacji kryzysu i godna podziwu umiejętność wyszukiwania środków jego przezwyciężenia. Dziś, u progu zjednoczonej Europy, pojawiają się u nas niekiedy dramatyczne opisy „upadku Zachodu”. Co o nich powiedzieć? Trzeba powiedzieć, że nie sięgają nawet do pięt wnikliwości tych opisów, których przykładem są analizy kard. Lustigera. Europejczycy bardziej niż inni potrafią patrzeć na siebie krytycznie i wyciągać nauki także z tego, co dzieje się u innych, między innymi w naszej części świata. Tekst Kardynała jest jednym z tych tekstów, w którym możemy dotknąć zarówno europejskiego samokrytycyzmu, jak europejskiego rozumienia innych. To bardzo pouczająca dla nas lekcja.

Aby dać przynajmniej przybliżony obraz myśli kard. Lustigera o miejscu wiary w nowoczesnym świecie, wypada zatrzymać się przy problemie:

- praw człowieka,
- liberalizmu,
- etycznych aspektów religii i potrzeb Europy.

Te trzy problemy są – jak się wydaje – podstawowymi zadaniami „do odrobienia” na naszych polskich „przyspieszonych kursach” nauki religii wedle odwiecznych potrzeb człowieka i aktualnych znaków czasu.

PRAWA CZŁOWIEKA

Kardynał przypomina, że idea praw człowieka ma dwie tradycje: oświeceniową i chrześcijańską. Tradycje te nie są sobie przeciwne, mimo że w pewnym okresie sposób realizacji jednej z nich stał się tragedią dla drugiej. Dziś trzeba przewyciężyć sprzeczności i spojrzeć na otwierające się perspektywy. Globalizacja jest formą, którą z natury rzeczy wypełni jakaś treść. Od nas zależy sens tej treści. Sensem uniwersalnym powinno być „prawo człowieka” – prawo wciąż na nowo interpretowane wedle potrzeb przewyciężania coraz to nowych odmian przemocy, jakie człowieka dopadają. Ale dla chrześcijan drogowskazem staje się również stare słowo: *oikoumene*.

Dla katolików francuskich problem należy do najbardziej bolesnych. Znaczenie, jakiego nabrało we Francji pojęcie praw człowieka, wywodziło się nie tylko z abstrakcyjnych tekstów filozofów i deklaracji prawników, ale również z wydarzeń Wielkiej Rewolucji. Rewolucyjny kontekst sprawił, że „prawa człowieka stanęły naprzeciw praw Boga”. Twierdzenie to wyznaczało w znacznej mierze kierunki działalności społecznej katolików aż do czasów Vaticanum II. Kardynał Lustiger nie powraca już jednak do tej historii. Wygląda na to, że dla katolików francuskich sprawa jest zamknięta. A dla nas? Na to pytanie wciąż nie ma jednoznacznej odpowiedzi.

Idąc tropem autora, trzeba uznać: ważniejsze okazuje się nie to, co za nami, ale to, co przed nami. A co jest przed nami? Czytamy: „Nasze czasy są epoką nowego uniwersalizmu, którego nie znała dotąd żadna ludzka cywilizacja. Używam słowa ‘uniwersalizm’ w sensie „globalizmu”, *oikoumene*” (s. 37) Znamienna jest ta zmiana słownictwa. Wiadomo że „globalizm” (czy „mondializm”, jak mówią Francuzi) budzi nie tylko dobre, ale i złe skojarzenia. Aby zneutralizować te skojarzenia i jednocześnie ukazać szansę, jaką niesie nowa sytuacja, Kardynał sięga do starych pojęć chrześcijańskich – do „uniwersalizmu” i do „ekumenii”. Nowe czasy są wyzwaniem dla chrześcijan. Domagają się poszerzenia horyzontów myślenia i miłości. Jest to tym bardziej potrzebne, że współczesny „uniwersalizm” jest jednostronny, nosi mianowicie na sobie piętno „matematyzacji”. Jest to uniwersalizm formy, która domaga się wypełnienia jakąś treścią.

LIBERALIZM I WOLNOŚĆ

Przez liberalizm rozumie się zazwyczaj doktrynę społeczną: polityczną, gospodarczą, ideologiczną – uznającą, że wolność jednostki jest podstawową wartością społeczną, ograniczaną wyłącznie przez wolność innych jednostek. Rodowód tak pojętego liberalizmu sięga Oświecenia. To właśnie wtedy intelektualiści europejscy, szczególnie francuscy, podjęli walkę przeciwko siłom krępującym od zewnątrz wolność człowieka. Za wroga wolności zostało uznane nie tylko ówczesne państwo, ale również religia i Kościół. Od czasów Oświecenia rozpowszechnił się i utrwalił pewien stereotyp myślenia o liberalizmie jako przeciwieństwie chrześcijaństwa.

Co ma dziś do powiedzenia o wolności Arcybiskup miasta, które uchodzi za kolebkę liberalizmu? Punkt wyjścia jest jasny i nie wymaga wielu słów: „Wy mówicie liberalizm. Ja mówię wolność, Liberalizm to »interpretacja wolności« (s. 93). Ta zwięzła wypowiedź ma istotne znaczenie. Zdajemy sobie sprawę z tego, jak różne mogą być interpretacje wolności. Interpretacje te z natury rzeczy niosą na sobie piętno czasów, w których powstawały. Kardynał sugeruje: nie traćmy duszy w sporach między różnymi liberalizmami, ale pojmując ich sens, starajmy się bronić wolności we wszystkich jej wymiarach.

Refleksja nad liberalizmem biegnie po historii. „W XVII i XVIII wieku, najpierw w Anglii, a potem we Francji, usiłowano przełożyć na kategorie działalności społecznej i politycznej obiecanie i przyniesione przez biblijne Przymierze wyzwolenie. Czy jednak potrzeba było, by wyzwolenie społeczeństwa obywatelskiego stało się synonimem lub dodatkiem do Enlightenment? Z pewnością wyzwolenia wolności nie dokonują się bez rozjaśniającej myśli. Ale czy trzeba było z tej racji zapomnieć o Objawieniu, pogardzać wiarą, ubóstwić rozum, rozpętać rewolucję i terror? Wolność sama jest wolna. Ale czy potrzeba było – przyznając, że jest środkiem do niej samej – brać ją również jako jedyny cel i jako jedyne rzetelne dobro? Czy trzeba było, tak, czy potrzeba było tego, by wolność upiła się sobą? Czy rozwój myśli liberalnej, kult własności jako kryterium obywatelskości lub motoru postępu, władza wolnej wymiany dotrzymała obietnicy wolności?” (s. 94).

Pytania tną jak brzytwa. Z pewnością liberalizm społeczny i polityczny obiecywał więcej, niż zdołał wypełnić. Tak to już jest z ideologiami społecznymi i politycznymi, że obiecują więcej, niż dotrzymują. Czy jednak rzeczywiście procesy historyczne mogłyby przebiegać inaczej, niż przebiegały? Wielu będzie w to powątpiewać. A przecież samo przekonanie o tym, że człowiek jest wolny, daje nam prawo powiedzieć: „to wszystko można było rozwiązać bez przelewania morza krwi i łez”.

Czy oznacza to jednak, że *liberalizmy* niczego nie zmieniły? Wręcz przeciwnie.

Z pewnością musimy strzec jako nieocenione zdobycze habeas corpus, wolność polityczną, konstytucję państw prawa, podział władz. Rozdarcia Europy i tragedia totalitaryzmów nauczyły nas bardziej niż kiedykolwiek szacunku dla praw człowieka, z prawem do wolności re-

ligijnej włącznie. Teoria i praktyka liberalna chciały oddać hołd tym podstawowym prawom, tkwiącym w naturze i osobie ludzkiej. To były wielkie osiągnięcia Zachodu: zbudować państwo, gdzie wykonywanie władzy politycznej będzie regulowane przez prawo, gdzie równość obywateli wobec prawa będzie gwarantowana przez konstytucję i zakazane będzie pozbawienie praw obywatelskich (wyjąwszy przypadki przewidziane przez kodeks karny i orzeczone przez sądy niezawisłe od władz rządowych). Oto są poręczenia organizacji państwa, opartej bardziej na rozumie niż sile. Piękne dzieło rozumu politycznego (s. 94).

Spójrzmy jednak w przeszłość. Budując podwaliny pod nową Europę, warto być „mądrzejszym po szkodzie”. Cztery sprawy są szczególnie istotne:

- sprawa rozumienia liberalizmu i religii;
- liberalizmu i idei sprawiedliwości społecznej;
- sprawa liberalizmu i ludzkiej osoby;
- kwestia rozdziału między polityką a wiarą.

Przyznaje to nawet Hegel: źródłem idei wolności człowieka jest Biblia. Jakaś zdumiewająca przewrotność historii sprawiła, że walka o wolność skierowała się przeciw Kościołowi i religii. Faktem jest, że nie tylko ataki wrogów, ale również grzechy samego Kościoła zniszczyły kredyt zaufania, jakim kiedyś darzyli go ludzie. Nie wylewajmy dziś dziecka z kąpielą. Czy tradycyjne nauki Kościoła tracą dziś na ważności?

Wolność słowa nie może oznaczać obojętności na prawdę. Nie, wolność sumienia nie może prowadzić do równowagi dobra i zła. Nie, wolność religijna nie może zaciemniać wiary Kościoła w Objawienie Boże. Tak, to racja, dynamika liberalna była nosicielką obietnicy, pod warunkiem, że nie zwalniała rozumu od prawdy. Tak, filozofia sukcesu mogła umacniać społeczeństwo, pod warunkiem, że nie zapoznawała dobra wspólnego i szacunku dla sprawiedliwości. Tak, tolerancja religijna mogła być ceną zgody politycznej, gdy obywatelskie prawo do wolności religijnej zostało publicznie zagwarantowane (s. 96–97).

Drugą sprawą jest sprawa sprawiedliwości społecznej. „Filozofia liberalna nie jest ani systematyczna, ani totalitarna. Niekiedy nietolerancyjna w swych negacjach, pozostaje jednak otwarta na różnorodność poglądów. W ciągu XIX i XX wieku ucieleśniła się w tym, co nazywamy państwem liberalnym. Polityczne powiązanie wolności-autonomii i wolności-uczestnictwa doprowadziło do powstania systemów, które – jak mniemano – dawały głos rozumowi i woli powszechnej. Obywatelowi przysługiwały wolności polityczne i uznanie ich za formalne wcale nie wystarczyło do tego, by pozbawić je smaku i zaprzepaścić ich wartość” (s. 98). Jednym słowem: liberalne państwo wraz z jego rozlicznymi instytucjami pozostaje nadal istotną wartością społeczną. Czy oznacza to, że nie wymaga reform?

Liberalizm podporządkował państwo społeczeństwu. To daje się obronić. Ale podporządkował także politykę ekonomii: wybór ten zaciemnił niejednokrotnie godność ludzi. Podporządkował wykonywanie władzy politycznej wzbogacaniu się na tym świecie: to było dewiacją. Podporządkował wzbogacanie się jednych pracą wszystkich: to było zbrodnią i ciężkim grzechem. Wolność obywatela i wolność przedsięwzięcia, wolność zawierania kontraktów i wolność pracy nie narzucały tych perwersji i niegodnych praktyk, jakie wzniciły (s. 99–100).

Refleksja postępuje krok dalej. Co znaczy „osoba ludzka”? Znow pojawiają się pytania i wskazówki. „Dlaczego mamy sprowadzać wolność do władzy wybierania lub nie wybierania, przedkładania lub porzucania? Osoba ludzka jest kimś więcej niż tylko jednostką, której wolność kończy się tam, gdzie zaczyna się wolność innego. Osoba ludzka jest szczególnym bytem, zdolnym do obdarowywania i przyjmowania. Człowiek jest przeznaczony do komunii. Bliźni pozostaje dla każdego rękojmią tej przyjaźni, którą już Arystoteles uczynił najdoskonalszym dobrem społecznym” (s. 102).

Kwestia rozdziału między polityką a wiarą. W książce *Wybór Boga* (Kraków 1992) Kardynał komentuje znaną ewangeliczną przypowieść o płaceniu podatku Cezarowi. „Przypowieść – czytamy – jest skierowana przeciw roszczeniu Cezara do umieszczania się na miejscu Boga, jak również przeciw zdarzającemu się czasem roszczeniu przedstawicieli Boga do umieszczania się na miejscu Cezara. Właściwie jest to polemiczna odpowiedź Chrystusa, [rozmówcom, którzy chcieli zastawić na Niego zasadzkę].

Potrzebne jest tu pewne minimum wyjaśnień. Żydzi, płacąc podatek na Świątynię, musieli zmieniać swoje rzymskie pieniądze na pieniądze świątynne.

Jezus, każąc sobie podać monetę z wizerunkiem Cezara, przypomina swoim rozmówcom, że, wolni przed Bogiem, podlegają innej władzy aniżeli cesarska. Władza Cezara nad Izraelem, rzeczywista i ciężąca, nie jest władzą Bożą. Jezus nie stawia więc Boga i Cezara na tym samym poziomie, jako równorzędnych odpowiedników, na wzór kapłaństwa i cesarstwa w dawnym sporze pogańskim. Nie dzieli świata pomiędzy Boga i Cezara. Stwierdza, że wszystko należy do Boga i że Jemu wszystko trzeba oddawać. Cezarowi należy oddać to, co mu się należy, ale nic ponadto; a Bogu należy oddać to, co Jemu należy, czyli wszystko.

Ale Bóg nie zachowuje się tak jak Cezar i trzeba, żeby Cezar nie próbował się zachowywać jak Bóg, bo stanie się tyranem i bożkiem. W rzeczywistości jest tu przeciwstawienie zasady wolności wszystkim totalitaryzmem i wszystkim imperializmem w najmocniejszym znaczeniu [...]. Jest tu zatem jednocześnie zapewnienie autonomii porządku politycznego i jego względność; stwierdzenie, że poddani wszelkich cesarzy nigdy nie są ich niewolnikami ani ich własnością. Posiadają prawa, które nie mogą być zniesione”(s. 216–217).

Pytania „dają do myślenia”. Często ważniejsze jest celne sformułowanie pytania niż natrętne dyktowanie odpowiedzi. Tym bardziej że pytania Kardynała nie są wyrazem jego „urzędowej” nadwrażliwości. One wiszą w powietrzu, także w powietrzu, w którym do dziś pulsuje życiem wielka apoteoza wolności. Zadaniem paryskiego duszpasterza było: zamienić w słowa te wszystkie podskórne niepokoje.

POSTULATY

Lektura pism Kardynała uczy, jak przewycięzać lęki niektórych katolików przed współczesnym światem z jego liberalnym *credo*. Trzeba pamiętać, że Kardynał nie był bezkrytycznym apologetą wolności, nie zamykał oczu na liczne negatywne zjawiska towarzyszące liberalnej demokracji czy wolnościowej kulturze. Był jednakże przekonany, że chrześcijaństwo powinno towarzyszyć przemianom kultury i odpowiadać na pytania nurtujące współczesnego człowieka. Ten duch apostołowskiej otwartości wyrastał u niego z założenia, że człowiek to *anima naturaliter christiana*, że w przestrzeniach duchowych na pozór odległych od chrześcijaństwa istnieje wiele wartości zbieżnych z etosem Ewangelii. Dlatego postawą, która winna charakteryzować chrześcijan, jest nie uciekać, lecz odsłonić, oczyścić, ukazać w pełnym blasku.

Doświadczenie i myśl Kardynała pozwala dostrzec w jaśniejszym świetle i nazwać pewne słabości polskiego katolicyzmu po transformacji ustrojowej. Są to: lęk przed światem, zaplątanie w sieć anachronicznych kategorii intelektualnych, sentymentalizm i cierpiętnictwo, moralistyczne wywyższanie się i triumfalizm, ucieczka od wolności, sięganie po środki polityczne w imię krzewienia wiary.

Na marginesie myśli Kardynała narzucają się krytyczne pytania oraz postulaty.

Być Polakiem? Tak, ale przede wszystkim człowiekiem. Wszak człowiek jest drogą Kościoła.

Polskość? Tak, ale jako droga do człowieczeństwa, nie odwrotnie.

Polskość to nie jest pewien typ więzi etnicznej, ale więzi kulturowej. Przesadne akcentowanie więzi etnicznej przeistacza się w prymitywny populizm. To owocuje polskim zamknięciem, chwaleniem własnego podwórka, krzywym zwierciadłem „Polaka-katolika”, który tak naprawdę z katolicyzmem ma niewiele wspólnego, bo katolicyzm to przede wszystkim uniwersalizm. Papież Jan Paweł II często to powtarzał.

Naród? Tak, ale jako „moralne zjednoczenie”.

Państwo? Tak, ale jako demokratyczne dobro wspólne.

Sobór rezygnuje z idei państwa katolickiego i w zasadzie przystaje na demokrację liberalną. Papieże powtarzają: „Kościół nie żąda dla siebie przywilejów, wystarczy mu sama wolność”.

Kościół i państwo? Tak, ale zawsze według praw człowieka: Ani katolik, ani Polak, ani nikt inny, nie mogą mieć w państwie większych praw, niż ma człowiek.

Chrześcijanin i Kościół? Tak, ale bez szukania chrześcijańskiej tożsamości w podkreślaniu różnic i przeciwieństw. Trzeba oduczać się podejrzliwości w stosunku do każdego dobra, jakie dzieje się poza widzialnym Kościołem. Reakcja defensywna ma zawsze jeden i ten sam skutek: mnożenie liczby wrogów. Psychologia obrony wywiera wpływ na sposób rozumienia doktryny wiary. Zasada „poza Kościołem nie ma zbawienia” uzyskuje nową interpretację: „poza

Kościółem nie ma ani prawdy, ani dobra”. Nikt stojący poza Kościołem nie ma możliwości wypowiedzenia prawdziwych sądów o Kościele, ponieważ z miejsca, na których stoi, nie widać prawdy. Poza Kościołem nie może być również autentycznego dobra. Jeśli poza Kościołem dzieje się jakieś dobro, jest to dobro pozorne; wiadomo że demon przybiera czasem pozory dobra, aby łatwiej uwodzić serca dobroduszych.

Duchowa władza Kościoła? Tak, jednak bez zapomnienia, że ludzie Kościoła mają nad człowiekiem tylko jedną władzę – tę, która wyrasta z naturalnego pragnienia Boga. Jeżeli będą sięgać po inną władzę, ludzką, to mogą pozbawić Kościół tej duchowej władzy, którą on rzeczywiście ma z woli Boga.

Z tym łączy się pytanie praktyczne: w jaki sposób chrześcijanin może i powinien ewangelizować dzisiejszy świat? Katolik lęka się, by jego wiary nie zamknąć w sferze prywatności. Ale nie wie, jakimi drogami wchodzi się dziś w sferę tego, co publiczne. Wielu próbuje tradycyjnych ścieżek: próbuje „uświęcać” państwo, aby były czymś więcej niż państwem. Nie zauważają, że w ten sposób wchodzi w stary kanał: za każdym razem, im bardziej „uświęca” się państwo, tym bardziej „upaństwiają” się świętość.

Kardynał nie obraża się na współczesność, lecz próbuje ją współkształtować poprzez zmianę myślenia o chrześcijaństwie. Nie żyje on nostalgią ładu średniowiecza czy epoki trydenckiej, lecz jest głęboko świadomy wyzwań nowoczesności i ponowoczesności. A to oznacza, że aby odpowiedzieć na nowe wyzwania kulturowe, nie wystarczy ani ubrać się w tradycyjny kostium chrześcijański, ani gromko pokrzykiwać na realnych i wyimaginowanych wrogów chrześcijaństwa. Aby chrześcijaństwo mogło żyć, chrześcijanie muszą ciągle pytać o sens swej wiary i dawać świadectwo autentyczności poszukiwań intelektualnych. Nakłada to konieczność tworzenia i mówienia językiem, który zachowuje tożsamość z językiem przeszłości, ale nie pozostaje archaiczny, lecz rozwija się i przeobraża wraz z nowymi doświadczeniami dziejowymi. Abstrakcyjne idee chodzą po bruku i na bruku odsłaniają swą wartość. Dla katolicyzmu oznacza to, że idee sprawdzają się w duszpasterstwie.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Znak, Kraków 2005.
- Lustiger J.-M., *Kazania paryskiego proboszcza*, Znak, Kraków 1985.
- Lustiger J.-M., *Wybór Boga*, Znak, Kraków 1992.
- Lustiger J.-M., *Bądźcie godni swego człowieczeństwa*, Verbinum, Warszawa 1998.
- Stępiak M., *Religia w państwie laickim. Negacja. Tolerancja. Dialog*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2009.
- Zięba M., *Kościół wobec liberalnej demokracji*, w: *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, red. M. Novak, A. Raucher, M. Zięba, Poznań 1993, s. 113–153.
- Żywczyński M., *Kościół i rewolucja francuska*, Kraków 1995.

FAITH AND THE MODERN WORLD
AROUND THE THOUGHT OF CARDINAL JEAN-MARIE LUSTIGER
(1926–2007)

Summary

The author describes how the thought of Card. Lustiger arose from the midst of the dramatic history of France as well as Europe. A question is posed about the similarities and differences between the French and the Polish religious thought. The article contains following sections: reconsideration of the attitude towards the Enlightenment, universality of human rights, various forms of liberalism, the issue of separation between faith and politics, morality and law in the new Europe. The thought of Cardinal Lustiger helps us better understand the current situation of the Polish Church after the political transformation and provides a valuable point of reference for a reflection on the religious awareness in Poland.

Słowa kluczowe: Lustiger, moralność i prawo, demokracja liberalna, wiara, polityka, świadomość religijna

O. INNOCENTY RUSECKI OFM
Łódź

KATECHEZA I JEJ ZNACZENIE DLA WSPÓŁCZESNEJ RODZINY

WSTĘP

Współczesną cywilizację cechuje nieustanny rozwój i dążenie do udoskonalania świata. Szybki rozwój techniki, środków społecznego przekazu, wzrost gospodarczy niestety nie idzie w parze z rozwojem duchowym i moralnym. Kryzys rodziny stanowi jeden z najbardziej podstawowych kryzysów w dzisiejszym świecie, a rzutujących na praktykowanie wiary i życie moralne człowieka. Łaska chrztu św. domaga się odpowiedniej podstawy ze strony chrześcijanina, aby móc zaowocować w człowieku pod postacią dojrzałej i świadomej wiary.

Ten fundament nie stanowi nic innego, jak właśnie zdrowa rodzina, która będzie właściwym środowiskiem osobowego i duchowego wzrostu każdego członka rodziny zarówno dziecka, jak i dorosłego. Wszelkie zatem „pęknięcia” i patologie pojawiające się w „tkance rodzinnej” będą z pewnością zakłócały życie religijne, jak i dojrzewanie osobowe jej członków.

Kościół, żywo zainteresowany problematyką rodziny, zgłębiając prawdę o wartości małżeństwa i rodziny, jest zaniepokojony zaistniałą sytuacją. Słusznie więc dokłada starań, by uzdrowić wspólnoty rodzinne i ich życie wewnętrzne. Podejmuje obowiązek troski o rodzinę, kiedy stanowi ona przedmiot ataków sił, które chciałyby ją zniszczyć lub zniekształcić.

W niniejszym artykule zwrócono uwagę na dwa zasadnicze momenty w realizacji katechizacji rodziny: katechizację dzieci i młodzieży oraz katechizację rodzinną. W aneksie zostały umieszczone fragmenty dwóch ważnych dokumentów, które podkreślają doniosłość wychowania chrześcijańskiego, które powinno być realizowane przez rodzinę i Kościół.

KATECHEZA DZIECI I MŁODZIEŻY

Gdy dziecko styka się z szerszym kręgiem społecznym w szkole, w kościele, w parafii, albo też pod kierunkiem wychowawców w jakiejś katolickiej uczelni

czy w szkole państwowej, przychodzi czas na katechezę wprowadzającą w życie Kościoła w sposób uporządkowany i regularny, bezpośrednio przygotowującą do przyjęcia sakramentów. Mowa tu o katechezie dydaktycznej, zwróconej jednak ku świadczeniu o wierze, o katechezie wprowadzającej, lecz całościowej, gdyż powinna ukazać wszystkie zasadnicze tajemnice wiary i ich wpływ na życie moralne i religijne dziecka. Katecheza ta pogłębia zrozumienie sakramentów, ale równocześnie z sakramentów, które się przeżywa, czerpie moc życiową, która jej nie pozwala być tylko doktryną i daje dziecku radość z tego, że jest ono świadkiem Chrystusa w swoim środowisku.

Podobnie jak katechetyczna formacja rodziców ma uzdrowić relacje w rodzinie i pomóc w przezwyciężeniu kryzysów: instytucjonalnego oraz religijno-moralnego, tak katecheza dzieci i młodzieży m.in. ma ich przygotować do odpowiedzialnego rodzicielstwa w przyszłości, a także przygotować do apostołstwa w rodzinie – gdy rodzice są obojętni religijnie bądź zaniedbują praktyki religijne.

Celem więc katechezy będzie doprowadzenie dzieci, młodzieży i dorosłych do spotkania z Chrystusem, do głębokiej z Nim zażyłości (CT, 5) oraz ożywienie ich wiary i uczynienie jej świadomą i czynną (DB, 14). Katecheza jest istotnym elementem wtajemniczenia chrześcijańskiego i szczególną formą posługi słowa, integrującym czynnikiem działań ewangelizacyjnych jest zadanie wyznania wiary, od początkowego nawrócenia do Jezusa wzbudzonego za pośrednictwem pierwszego głoszenia. Ważnym jej zadaniem jest także udzielanie pomocy w coraz głębszym rozumieniu królestwa Bożego oraz rzeczywistości transcendentnej, w poznawaniu Jego dróg¹. Katecheza jest więc procesem, który powinien towarzyszyć człowiekowi przez całe życie i być działalnością nieustannie organizowaną przez wspólnoty chrześcijańskie. Każdy proces katechetyczny zmierza do tego, aby wartości religijne zostały katechizowanym zaszczipione jako ich osobiste wartości, organicznie i hierarchicznie zharmonizowane z innymi wartościami życiowymi. Musi być niejako ukazywaniem drogi, którą trzeba iść. Sobór Watykański II wezwał do odnowy katechezy. Inspiracją tej odnowy jest sam Sobór, który papież Paweł VI uważał za wielki katechizm naszych czasów, uchwały tego Soboru, a także posoborowe dokumenty Kościoła dotyczące głoszenia Ewangelii i posługi katechetycznej, które wskazują nowe sposoby głoszenia Dobrej Nowiny. Do szczególnych zadań wyznaczonych Kościołowi należy troska o ścisłą łączność i wzajemne uzupełnianie się katechezy dzieci, młodzieży i dorosłych, tak, aby były to elementy jednego i ciągłego procesu dojrzewania w wierze (CT, 45) i wprowadzania do wspólnoty Kościoła.

¹ J. Szpet, *Cel i zadania katechezy*, w: *Dydaktyka katechezy*, pod red. J. Stala, Tarnów 2004, s. 38.

Katecheza dzieci winna rozpoczynać się już od najmłodszych lat. Wychowanie dziecka przedszkolnego następuje szczególnie w rodzinie². W tym trudnym zadaniu rodzice są wspierani przez oddziaływanie instytucji oświatowych i Kościoła. Zachodzi konieczność wspólnego kierunku w procesie wychowania dla dobra dziecka, szczególnie od 3–6 lat. Obecnie istnieje możliwość integracji tych oddziaływań. W tym bowiem okresie formują się fundamenty, na których oprze się cały rozwój psychiki starszego dziecka, a później dorosłego człowieka³. Wychowanie religijne zmierzające do osiągnięcia wszechstronnego rozwoju dziecka oraz jego dojrzałej wiary może i powinno scalać wysiłki podejmowane w tej dziedzinie przez rodziców, a także przedszkole. Jest ono realizowane na katechezie i jest procesem, w którym całą pracę wychowawczą warunkują dotychczasowe doświadczenia dziecka⁴. Proces wychowania dziecka jest bardzo złożony, obejmuje takie dziedziny jak: wychowanie zdrowotne, społeczno-moralne, umysłowe, religijne, estetyczne i techniczne. Celem tego procesu jest wszechstronny rozwój prospołecznej osobowości dziecka⁵. Zainteresowania religijne, jakie budzą się w dziecku szczególnie pod wpływem wychowania w rodzinie, najsilniej oddziałują na dziecko w tym okresie życia⁶. Życie religijne, którego wyrazem jest postawa wiary, nie rodzi się samo z siebie, trzeba je obudzić, przy czym ludzie są najczęściej pośrednikami w tym procesie⁷.

Do podstawowych założeń wszelkiej pracy wychowawczej, a zwłaszcza pracy z małymi dziećmi, należy zaliczyć uznanie priorytetu rodziny. W kontakcie z rodzicami powstają najważniejsze doświadczenia dziecka, które stanowią istotną podstawę religijnego rozwoju i doświadczenia kontaktu z Bogiem⁸. Doceniając znaczenie rodziców w kształtowaniu wiary i więzi osobowej dziecka z Bogiem oraz biorąc pod uwagę trudności, z jakimi boryka się dzisiejsza rodzina, m.in. rozpowszechniający się proces prywatyzacji rodziny, katecheza ma przychodzić z pomocą i wspierać rodzinę w wychowywaniu w ogóle, a zwłaszcza w wychowywaniu religijnym⁹. Współpraca rodziców i katechetów sprzyja stworzeniu autentycznego środowiska wychowawczego. Bez niego nie ma mowy o prawdziwym wychowaniu, jedynie można wtedy powiedzieć o instruktżu religijnym. Te kontakty powinny przybrać konkretne formy bezpośrednie i pośrednie. Moment zapi-

² A. Potocki, *Katecheza rodzinna przygotowaniem młodego pokolenia do założenia katolickiej rodziny*, w: *Drogi katechezy rodzinnej*, pod red. E. Osewskiej, J. Stala, Poznań 2002 s. 197; J. Słomińska, *Wychowanie religijne w rodzinie*, Warszawa 1984, s. 7.

³ A. Błaszczuk, L. Gawrecki, *Katecheza w przedszkolu*, Kraków 1996, s. 27.

⁴ M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 67.

⁵ A. Błaszczuk, L. Gawrecki, dz.cyt., s. 9.

⁶ Tamże, s. 19.

⁷ E. Wójcik, *O wychowaniu dzieci i młodzieży*, Pelplin 1993, s. 53.

⁸ A. Błaszczuk, L. Gawrecki, dz.cyt., s. 30.

⁹ W. Kubik, *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, cz. 2, Warszawa 1985, s. 181.

su na katechezę, wspólne spotkania katechety z rodziną, lepsze poznanie środowiska i prowadzenie dialogu w duchu wzajemnej odpowiedzialności.

Dyrektorium ogólne o katechizacji przed katechezą najmniejszych¹⁰ kreśli następujące zadania: „w okresie dzieciństwa proces katechizacji będzie miał charakter wychowawczy, zwracający uwagę na rozwój tych wartości ludzkich, które stanowią podstawę antropologiczną życia wiary, jak zmysł ufności, darmości, daru z siebie, prośby, radosnego uczestnictwa” (DOK, 178). W katechezie przedszkolnej nie chodzi więc o merytoryczne wypowiedzi o Bogu, ale o rozwijanie w dzieciach zdolności do przeżyć religijnych¹¹, o kształtowanie postaw dziecka, które wynikają z Ewangelii, bez których niemożliwe jest otwarcie się dziecka na mądrość wiedzy religijnej przekazywanej później na katechezie szkolnej i młodzieżowej¹². Zadaniem katechezy będzie więc włączenie wszystkich władz dziecka w żywy kontakt z Bogiem oraz proste i autentyczne wprowadzenie w wiarę chrześcijańską, a zwłaszcza wychowanie w modlitwie. Uczenie dzieci krótkich modlitw rozpoczyna w nich dialog z Bogiem, przygotowuje do słuchania Jego słowa i rozpoznawania Go jako miłującego Ojca¹³. Katecheza dzieci przedszkolnych to przedział wiekowy od 3 do 6 lat. W tym czasie u małego człowieka widzimy dalszy rozwój układu nerwowego, tym samym procesy pobudzania, dominują nad procesami hamowania. Reakcje dzieci są mało stabilne i łatwo mogą się zmienić. W wieku przedszkolnym budzi się w dziecku świadome życie duchowe, charakteryzuje się to otwartością i gotowością religijną. Właśnie tutaj akt wiary przychodzi bez trudu i wątpliwości. W tym okresie jest czas na budowanie fundamentów wiary i świadomego udziału w życiu Kościoła. Bardzo ważne na tym etapie jest zastosowanie zasady pogładowej, gdzie najbardziej pożyteczne są pomoce wizualne. Poprzez zabawę symboliczną lub naśladowczą odgrywamy istotną rolę w rozwoju psychicznym dziecka¹⁴.

Katechizację dzieci przedszkolnych należy prowadzić we wszystkich parafiach. Aktualnie, zalecenie to w większości parafiach realizowane jest w stosunku do dzieci 6-letnich uczęszczających do klas zerowych. Należy starać się usilnie, aby katechezą były objęte w szerszym zakresie niż do tej pory młodsze dzieci przedszkolne. Prowadząc katechezę młodszych dzieci przedszkolnych, należy mieć na uwadze to, że celem tej katechezy nie jest zasadniczo systematyczne nauczanie zmierzające do przyswojenia jakiegoś materiału. Celem katechizacji tych dzieci jest doprowadzenie do tego, by pierwsze zachwyty dziecka poznającego świat były połączone z myślą o Stwórcy i prowadziły do odkrycia, że wszystko, co Bóg stworzył jest dobre. Celem katechizacji dzieci przedszkolnych jest także

¹⁰ J. Szpet, D. Jackowiak, *Jesteśmy dziećmi Pana Boga*, Poznań 2004, s. 3.

¹¹ J. Hofmeier, *Rozmowy religijne w przedszkolu*, „Katecheta”, 3 (1994), s. 13.

¹² M. Wojtczak, *O katechezie przedszkolnej*, „Katecheta”, 1 (1993), s. 27.

¹³ G. Hansemann, *Wychowanie religijne*, Warszawa 1988, s. 150.

¹⁴ J. Szpet, dz.cyt., s. 130.

kształtowanie woli dziecka¹⁵, by kierowało się w swych decyzjach przekonaniem, że Bóg je widzi, że je kocha, a zatem, aby każdy akt woli był podejmowany przez dziecko z myślą o Panu Bogu. Zadaniem katechety jest także wprowadzać dzieci w chrześcijańskie przeżywanie niedzieli razem z całą społecznością parafialną, uczyć doceniania wspólnego świętowania uroczystości liturgicznych w rodzinie oraz umożliwiać dzieciom udział w różnych rodzajach i formach wspólnej modlitwy¹⁶. Mimo że dziecko nie rozumie jeszcze wielu z rzeczy, z którymi się styka, zapadają one w podświadomość i stają się początkowym ogniwem przyszłego budowania. Program kształcenia religijnego dzieci w wieku przedszkolnym obok wprowadzania dziecka w pierwsze pozytywne doświadczenia religijne kształtuje także w dzieciach postawy otwartości na najbliższych, co dokonuje się w rodzinie. Stąd program katechizacji proponuje działy dotyczące uczenia dobroci i serdeczności wobec rodziców (pomoc, posłuszeństwo), kształtowanie postawy szacunku wobec każdego człowieka (rodzice, rodzeństwo, opiekunowie). Katecheza przedszkolna podejmuje też pracę nad ukształtowaniem postawy wdzięczności, dzielenia się, pomocy w pracach domowych, cichej, wspólnej zabawy. Przypomina o wspólnym uczestnictwie w liturgii, wspólnych posiłkach, spotkaniach z bliskimi¹⁷.

Niepowtarzalne wartości środowiska rodzinnego oraz jego wielki wpływ na chrześcijańskie wychowanie dzieci i młodzieży szeroko omówione i potwierdzone w dokumentach Kościoła nazywają rodzinę chrześcijańską wspólnotą dialogu z Bogiem oraz wspólnotą zaangażowaną w służbę człowiekowi (FC, 55–64), a rodziców chrześcijańskich pierwszymi i niezastąpionymi katechetami swoich dzieci (ChL, 34)¹⁸. W wyniku zachodzących przemian społeczno-politycznych szkoła stała się miejscem katechezy, będącej nośnikiem podstawowych wartości moralnych i religijnych. Zwiększyła się możliwość dotarcia z Dobrą Nowiną do szerszego grona odbiorców, co pozwoliło to na zintegrowanie procesu wychowawczego prowadzonego przez rodzinę, Kościół i szkołę¹⁹. Obecnie miejscem, w którym Kościół także realizuje misję wychowania w wierze, obok rodziny i wspólnot parafialnych, jest środowisko szkolne. Kościół zawsze upatrywał w nim sprzymierzeńca, ceniąc sobie i przyjmując za własne podstawowe funkcje i zadania realizowane w szkolnictwie – nauczanie i wychowanie²⁰. Każda katecheza zarówno prowadzona w środowisku rodzinnym, parafialnym i szkolnym stanowi podstawową funkcję i misję Kościoła²¹.

Katecheza dzieci szkół podstawowych zajmuje czołowe miejsce w stosunku do innych rodzajów katechezy. Obejmuje bowiem największą liczbę uczestników,

¹⁵ A. Błaszczyk, L. Gawrecki, dz.cyt., s. 15.

¹⁶ Tamże, s. 22–23.

¹⁷ J. Szpet, D. Jackowiak, dz.cyt., s. 13.

¹⁸ D.A. Muskus, *Szkoła środowiskiem katechetycznym*, Kalwaria Zebrzydowska 2001, s. 23–24.

¹⁹ Tamże, s. 134.

²⁰ Tamże, s. 42.

²¹ Tamże, s. 34.

a także odbywa się w sposób najbardziej uporządkowany i regularny. W tym okresie zwiększa się samodzielność dziecka, zaczyna przynależć do różnych grup, które mają na niego istotny wpływ. Wyróżnia się tutaj dwie fazy: pierwsza od 7–9 roku i druga od 10–13 roku życia. Myślenie staje się samodzielną czynnością poznawczą przebiegająca zgodnie z zasadami logiki. Coraz bardziej rozwija się w dziecku zdolność do wyrażania emocji w stosunku do ludzi i zjawisk. W zakresie życia religijnego dziecko stopniowo wprowadzane jest w życie chrześcijańskie. Dzieci zdobywają podstawowe wiadomości dotyczące prawd wiary i zasad chrześcijańskiego postępowania moralnego²². Jest to również czas wprowadzania w życie sakramentalne, ze szczególnym uwzględnieniem chrztu, pojednania i Eucharystii. Dziecko zaczyna rozumieć, że sakramenty są spotkaniem i współdziałaniem z Chrystusem w Jego Kościele, gdzie powinien łączyć życie codzienne z Ofiarą Eucharystyczną²³. Dziecko nabywa także wiedzy dotyczącej przykazań Bożych, pragnie poznawać zasady religijne i moralne, aby według nich właściwie postępować. Katecheza pomaga dzieciom otworzyć się na życie społeczne w szkole, w parafii i w innych środowiskach. W okresie dorastania pozwala natomiast przeżyć w duchu wiary powstające wtedy trudności związane z odkrywaniem swego świata wewnętrznego, rozwijającą się uczuciowością, popędem seksualnym, młodzieńczymi frustracjami oraz nieufnością i krytycyzmem wobec innych²⁴. Wspomaga również dzieci w rozwoju osobowym i społecznym, a także formuje do podjęcia zadań apostołskich (DWCH, 8). Podstawa programowa, realizując powyższe cele, stawia następujące zadania religii: rozwijanie postawy szacunku wobec rodziców i innych dorosłych, życzliwości wobec rodzeństwa, właściwego odniesienia do drugich – wdzięczności, gotowości do dzielenia, wzajemnego obdarowywania się, przeproszania. W tym wszystkim uczeń szkoły podstawowej nieustannie uczy się głębszej odpowiedzialności i wdrażany jest do troski o dobro wspólne: rodzinne, klasowe, parafialne²⁵.

W okresie gimnazjalnym, czyli od 13 do 16 roku życia, dziecko przestaje być dzieckiem, wkracza na drogę „ku dorosłości”. Na tym etapie przechodzi zmiana polegająca na przejściu od myślenia obrazowego do myślenia abstrakcyjnego. Rodzi to zdolność do uogólnień, analiza i synteza stopniowo zostają opanowywane przez dziecko. Występuje tutaj przejmowanie wartości i wzorców od szerszej grupy znajomych oraz identyfikowanie się z tą konkretną grupą. Odpowiedzialność wewnętrzna ustępuje odpowiedzialności zewnętrznej. W fazie dojrzewania młodzi ludzie uważają się za dorosłych i też tak w ten sposób chcą korzystać z wszystkich praw dorosłych. W tym całym okresie zmianie ulega również sfera życia religijnego. Uczeń doświadcza skrajnych stanów: od zainteresowania pra-

²² E. Wójcik, dz.cyt., s. 94.

²³ J. Szpet, *Treść i źródła katechezy*, w: *Dydaktyka katechezy...*, s. 133.

²⁴ M. Żebrowska, *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, Warszawa 1982, s. 123.

²⁵ Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy*, Kraków 2001, s. 24–39.

wami religijnymi do obojętności wobec nich. Dlatego też koniecznością jest położenie nacisku na spotkanie z rzeczywistością nadprzyrodzoną i coraz głębsze otwieranie się na Boga. Wiedza religijna, poznawanie nowych prawd lub zgłębianie wcześniej poznanych musi iść w parze z praktyką. Tylko osobiste przeżycie, zżycie się z tą sferą daje nadzieje na zakorzenienie się w młodym człowieku rzeczywistości boskiej. Wyjście od jego problemów prowadzi do poszukiwania wzorca rozwiązania w nauce Jezusa i życiu Kościoła²⁶. Katecheza, poszukując odpowiedzi na wiele pytań młodego człowieka, stawia przed nim wspólnotę i zgodnie z programem nauki religii w szkole uczy współżycia wśród członków tych wspólnot. Wychodząc od wspólnoty rodzinnej poprzez klasową czy rówieśniczą, kształtuje ona świadomość bycia we wspólnocie miłości i wartości. Uczy właściwego przeżywania miłości siebie, drugiego człowieka oraz akceptacji. Ukazuje także, czym jest prawdziwa miłość, jakie niesie zobowiązania i obowiązki względem rodziny i najbliższych²⁷.

Wiek młodzieńczy od 16 do 19 roku życia jest etapem przejściowym między okresem młodzieńczym a życiem dorosłego człowieka. Możemy wyróżnić tutaj trzy istotne zjawiska: proces rozwoju fizycznego, prowadzący do osiągnięcia dojrzałości biologicznej, proces wzrastania w społeczeństwo ludzi dorosłych i rozwój psychiczny. Ważne jest to, by jednak prawidłowo kroczyć w stronę dorosłości. Niebezpieczną tendencją jest pogłębiająca się dezorganizacja względem różnych propozycji religijnych. Młodzi w imię własnej wolności kontestują instytucje religijne, autorytety kościelne, ceremonie zewnętrzne. Odrzucają moralność i wszelkie nakazy, które kojarzą im się z ograniczeniem swobody i wolności. Często więc są zagubieni i szukają nowych modeli religijnych w ruchach pseudocharyzmatycznych itp. Zadaniem katechezy jest budzenie podziwu wobec odkrywanej prawdy. Nie tylko bierne przyswajanie treści katechizmowych. Katecheza ma budzić miłość do Boga i bliźniego, przybliżać do Chrystusa, budzić pragnienie wielkości moralnej. Tak by wszystko to stało w opozycji infantylizacji świata, globalizacji w sensie pejoratywnym, wszystkim spaczeniom współczesnego świata.

Katecheza przygotowuje także do ważnych obowiązków chrześcijańskich wieku dojrzałego. Staje się od wczesnych lat dzieciństwa po wiek dojrzały stałą szkołą i towarzyszy głównym etapom życia dorastającego człowieka²⁸. Chrześcijańska formacja młodzieży jest uwarunkowana w dużej mierze ogólnymi procesami rozwojowymi: psychicznymi, intelektualnymi, społecznymi, stąd jej ukie-
runkowanie nie może płynąć jedynie z celów wychowania religijnego, ale także z formacji ogólnej, jaka jest ukazywana w pedagogice, wspieranej wynikami badań psychologii rozwoju. Wprowadzając młodego człowieka w misterium wiary, Boga i Kościoła, a także ukazując mu misteryjny wymiar ludzkiego istnienia, trzeba

²⁶ J. Szpet, *Treść i źródła...*, s. 134–135.

²⁷ Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy...*, s. 24–9.

²⁸ Z. Marek, *Wychowanie religijne i rozwój człowieczeństwa*, Kraków 1991, s. 36.

dążyć do jego wszechstronnego i pełnego rozwoju, jak zakłada to edukacja szkolna. To połączenie płynie zarówno z integralnie rozumianego wychowania, jak i z katechetycznej zasady wierności Bogu i człowiekowi. Zasada ta nie jest niczym innym, jak całościowym, a więc integralnym podejściem do wychowanka. Integralność ta, zgodnie z tym jak się ją rozumie w deklaracji soborowej *Gravissimum educationis*, zakłada w formacji troskę o spójny rozwój trzech podstawowych władz człowieka: intelektu, woli i uczuciowości²⁹. Osobowe „ja” jest tym, co pierwotne w człowieku i właśnie do niego powinno zmierzać wychowanie. Ma ono nie tylko rozwijać sam intelekt, wolę i uczuciowość, ale ma rozwijać wszystko harmonijnie, w taki sposób, aby mogła wyłonić się osoba, czyli to „ja”, które wyraża się w harmonijnym współdziałaniu tych sił³⁰. Dlatego należy pamiętać, że w wychowaniu formujemy całego człowieka. Zadaniem zaś wychowawcy jest nie wychowywać według jakiegoś utrwalonego wzoru, ale formować osobę w niepowtarzalnej oryginalności każdego człowieka, tworząc harmonijną całość ze wszystkich wspomnianych władz, by wyrazić w ten sposób wartość osoby³¹.

Dzisiaj katechizacja młodzieży jest z wielu powodów zadaniem szczególnie trudnym do wypełnienia. W życiu bowiem młodzieży ścierają się i wyrażają problemy współczesnego świata oraz nadzieje i niepokoje przeżywane przez dzisiejszych ludzi. Katecheza młodzieży ma wielkie znaczenie i dobrze prowadzona może służyć pomocą w tym niełatwym okresie życia. Powinna ona pomóc młodym w odkrywaniu sensu życia i ułatwić zdobycie chrześcijańskiego spojrzenia na interesujące ich w tym okresie problemy. W Adhorracji apostołskiej *Pastores dabo vobis* Jan Paweł II ukazuje sytuację, w jakiej znalazły się teraz narody chrześcijańskie. Jednak mimo chaosu moralnego i zamieszania ludzkich umysłów dostrzega także pozytywne elementy. Silniejsze pragnienie pokoju i sprawiedliwości, większą wrażliwość na drugiego człowieka, troskę o dzieło stworzenia i o poszanowanie przyrody. Katecheza więc powinna udzielić pomocy w odkrywaniu i porządkowaniu autentycznych wartości, umiejętności stawania po dobrej stronie świata, w przewyciężaniu subiektywizmu i w zdobywaniu nowego zaufania w moc i mądrość Bożą, a także wiązać grupy młodzieży z życiem wspólnoty Kościoła. Ma też ona dać młodym intelektualną podbudowę ich wiary. Nade wszystko jednak katecheza powinna pomagać młodzieży w osiągnięciu osobowego przeżycia wiary oraz w stopniowym dojrzewaniu do pełnienia chrześcijańskich obowiązków. Ma ona ogromne znaczenie w budzeniu i rozwijaniu powołania do życia rodzinnego, zawodowego, kapłańskiego i zakonnego. Realizując katechezę młodzieży, należy zadbać o to, aby Chrystus i głoszone przez Niego orędzie zbawienia było dla młodych szczególnie pociągające, aby widzieli oni w tym światło

²⁹ A. Solak, *Wychowanie chrześcijańskie*, Tarnów 2002, s. 103.

³⁰ Tamże, s. 102.

³¹ A. Offmański, *Katecheza młodzieżowa na poziomie szkół ponadgimnazjalnych*, w: *Katechetyka szczegółowa*, pod red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 192.

zdolne zinterpretować ich życie. Trzeba zatem to Chrystusowe orędzie tak przedstawić, aby młodzież zobaczyła w nim nie tylko wymagania moralne, lecz przede wszystkim radosną naukę skierowaną do człowieka dzisiaj, nowinę, w której skupiają się nadzieje wszystkich ludzi. Podstawa programowa określając cele katechezy dla szkół ponad gimnazjalnych, zwraca szczególną uwagę na formację osobową młodego człowieka, którym będzie samowychowanie. Ukazuje życie chrześcijańskie jako drogę pewnych zobowiązań, trudów, związanych z podjęciem dojrzałych wyzwań. W trosce o dobro rodziny pogłębia znajomość etyki małżeńskiej (integracja seksualna, AIDS, aborcja, antykoncepcja, klonowanie, zapłodnienie *in vitro*) i kształtuje szacunek wobec osoby wyrażający się w tolerancji i akceptacji³².

W chrześcijańskiej formacji obowiązkiem jest personalne odniesienie do wychowanka, gdyż katecheta jako rzecznik chrześcijańskiego personalizmu, nie dotrze do osoby, do jej głębi, tajemnicy, bogactwa, jeżeli nie zadba o osobowy kontakt z wychowankiem. Musimy bowiem pamiętać, że nie wychowują ani wartości, ani metody, ale osoba wychowuje osobę³³. Wartości są jedynie celami, które ukierunkowują proces formacyjny, metody natomiast wspomagają osiągnięcie celów. Mamy dzisiaj do czynienia z jakimś rodzajem nieporozumienia w katechezie, w której pokłada się nadzieję na osiągnięcie celów wychowawczych w ich aspekcie aksjologicznym oraz w metodzie, a zwłaszcza w jej mnożeniu. Tymczasem chrześcijaństwo jest religią, która troszczy się o osobę, chroni jej godność, broni jej praw, staje w jej obronie, na mocy prawdy o Bogu jako źródle osobowego istnienia. Bóg bowiem, w którego wierzymy, jest Bogiem osobowym, a w tajemnicy Trójcy Świętej odnajdujemy fundament wspólnoty osób i w tej wspólnotcie osób Boskich jest widoczna prawda o niepowtarzalności każdej z nich: Ojca, Syna, Ducha Świętego. Tak również ma być w każdej wspólnotcie ludzkiej: ma ona szanować niepowtarzalność każdej tworzącej ją osoby i niezależnie czy to będzie wspólnota rodzinna, wspólnota klasy szkolnej, czy wspólnota w szerszym znaczeniu: lokalna, regionalna, narodowa, państwowa. Skłanianie się ku potrzebie mnożenia metod tkwi w przekonaniu, że w kontakcie z młodzieżą należy być atrakcyjnym, gdyż w ten sposób przyciągnie się młodych i zainteresuje tematem. Tymczasem źródła prawdziwego zainteresowania się ucznia religijnymi treściami czy problemami wydają się tkwić właśnie we wspomnianym wyżej osobowym traktowaniu wychowanka³⁴, we wspólnym z nim poszukiwaniu, a także w ukazywaniu oryginalności chrześcijaństwa wyrażającej się w walce o człowieka, o jego godne życie na ziemi, o sprawiedliwość społeczną, o respektowanie jego niepowtarzalności, oryginalności, jedyności, nieredukowania człowieka do poziomu

³² Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy...*, s. 24–39.

³³ M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993, s. 37.

³⁴ R. Szewczyk, *Tożsamość katechety w świetle Dokumentów Kościoła*, Warszawa 1996, s. 12.

przedmiotu czy rzeczy³⁵. Młody człowiek będzie chciał potwierdzić swoją tożsamość w tym celu, aby coraz bardziej czuć się sobą, co będzie mu potrzebne w ustalaniu tożsamości zawodowej, w jakości związku z partnerem, a także w przypadku podjęcia dalszej nauki. Tożsamość niejako zwieńcza proces rozwojowy, w którym dorastający nabywają umiejętności przywiązania, przyjaźni, identyfikacji z własną płcią, niezależności. Jej wyjątkowe znaczenie wiąże się z tym, że sama pogłębiając się, rozwija szacunek i zaufanie do samego siebie, wiarę we własne siły, pewność uznania ze strony osób znaczących, świadomość i przekonanie o słuszności kierunku wybranej drogi³⁶.

Dlatego potrzeba, aby wychowawcze oddziaływanie na młodzież w jakiejś mierze było również zwrócone ku rodzinie, aby ona na nowo odkryła swoją tożsamość. Zanika bowiem w niej świadomość natury i roli, jaką powinna odgrywać w życiu społecznym i eklezjalnym. Jej ponowne odkrycie jest również ważne, dlatego że poszukiwanie przez młodzież własnej tożsamości jest uwarunkowane trwałością i jasnością tożsamości, jaką rodzina winna mieć o sobie. Problem polega jedynie na tym, że nie wystarczy dzisiaj ograniczyć się do informowania rodziców o ich dziecku, czy nawet nawiązywania z nimi kontaktów, ale poszukiwaniem sposobów przyjscia całej rodzinie z pomocą. Sama zaś rodzina nie tylko nie rozwiąże wyżej wskazanych problemów, ale może nawet ich nie podjąć.

Pewien kierunek wyznacza tutaj Jan Paweł II w słowach skierowanych do rodziców: „Trzeba się przede wszystkim zatroszczyć o pomoc dla rodziców, by mogli dobrze wykonać to trudne zadanie wychowania w naszych czasach. W tej dziedzinie sama dobra wola i nawet miłość nie wystarczają. Jest to pewna umiejętność, którą rodzice powinni zdobywać, z pomocą Bożej łaski, przede wszystkim przez wzmocnienie własnych przekonań moralnych i religijnych i przez dawanie przykładu oraz przez refleksję nad ich własnym doświadczeniem, nad doświadczeniem innych, przez wymianę myśli z innymi rodzicami i doświadczonymi wychowawcami oraz kapłanami”³⁷. Należy więc zatroszczyć się o jakiś rodzaj formacji rodziców, umiejętnie przekonując ich najpierw o jej potrzebie. Niechęć czy opór nie powinny jednak być powodem zniechęcania się katechetów, ale rodzajem wyzwania, które trzeba podjąć, także dlatego, aby katecheza na temat przygotowania do życia w rodzinie nabrała bardziej konkretnych, a nie tylko teoretycznych wymiarów, a stała się swoistą lekcją pogładową. Bez formacji rodziców cały wysiłek wychowawczy w odniesieniu do młodego pokolenia jest zasadniczo skazany na niepowodzenie.

³⁵ Tamże, s. 16.

³⁶ R. Murawski, *Problematyka wieku dorastania*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, Warszawa 1989, s. 22.

³⁷ Jan Paweł II, *Odpowiedzialność rodziny za ludzkie i chrześcijańskie wychowanie*. Audiencja dla uczestników III Międzynarodowego Kongresu do spraw Rodziny, w: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, pod red. A. Wiczorka, Warszawa 2000, s. 77.

Wobec wzrastającego i wciąż utrwalanego w młodych poczucia wolności, w katechezie istnieje potrzeba przeniesienia akcentu z samej doktryny na podmiot katechezy. Młodzież winna podczas katechezy doświadczyć, że ma wkład w opracowywaniu zagadnień doktrynalnych: w ten sposób przyjmuje znaczącą rolę w ich interpretowaniu i wyrażaniu, prowadzącą do jej aktywnego udziału w katechezie. Szczególnie istotne wydaje się to zadanie w odniesieniu do Kościoła, który wielokrotnie bywa postrzegany bardziej w kategoriach instytucji, określonej organizacji dobroczynnej czy charytatywnej, ewentualnie wspólnoty duchowej związanej dążeniem do ideału niż jako wspólnota zbawienia. Wrastanie w Kościół jest dłuższym procesem, wymagającym działań stopniowych, systematycznych, długotrwałych, wiążącym się także ze sposobem nabywania doświadczenia o Kościele i doświadczeń Kościoła³⁸.

Tam, gdzie istnieją wyższe uczelnie i szkoły pomaturalne, powinna być prowadzona katecheza młodzieży studiującej jako naturalna kontynuacja katechezy szkolnej. Katecheza ta powinna być częścią szeroko pojmowanej działalności duszpasterstwa akademickiego. Duszpasterstwo przejawia zwykle swoją działalność w formie prelekcji, kręgów zainteresowań, konwersatoriów, wykładów, dyskusji. Młodzież studiująca chętnie korzysta z zajęć, które mają formę katechezy akademickiej. Synod widzi zatem potrzebę szerszego upowszechnienia tego typu katechezy. Niejednokrotnie zachodzi też potrzeba prowadzenia z młodzieżą studiującą niektórych form katechezy sakramentalnej. Najczęściej chodzi tu o przygotowanie do sakramentu bierzmowania i o katechezę przedmażeńską. Czasem jednak potrzebna jest również pewnego rodzaju katecheza katechumenalna związana z przygotowaniem studentów do pierwszej spowiedzi i komunii świętej a nawet do przyjęcia chrztu świętego, rozpoczynającego nowy etap formacji w życiu młodego człowieka.

Podsumowując należy stwierdzić, że formacja chrześcijańska ma zawsze zmierzać do formowania pełnego człowieka od najmłodszych lat jego życia. Tylko w ten sposób może ona stać się skuteczną pomocą w rozwoju młodego człowieka, jak i pomóc mu w jego identyfikacji osobowej, kościelnej i społecznej. W przeciwnym wypadku stanie się mało lub nic nieznaczącym elementem w życiu, i ważnym tylko dla tych, którzy głębiej wierzą. We współczesnym świecie potrzebna jest więc szczególna troska o osobowy rozwój wychowanka i pomoc w odkrywaniu i potwierdzaniu jego tożsamości. Tylko człowiek dobrze uformowany będzie zdolny podjąć zadania i obowiązki dojrzałego chrześcijanina w rodzinie, w szkole, w społeczeństwie i wspólnocie Kościoła.

³⁸ Jan Paweł II, *List apostolski „Parati semper” do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży 1985*, nr 14, s. 45–49.

KATECHEZA RODZINNA

Każda rodzina chrześcijańska powinna objawiać się jako aktywny podmiot ewangelizacji w swej misji wychowywania potomstwa w wierze poprzez katechezę rodzinną. Jan Paweł II zauważa, iż rodzicielskie wychowanie w wierze, które powinno rozpocząć się w zaraniu dzieciństwa, dokonuje się już wtedy, gdy członkowie każdej poszczególnej rodziny wspomagają się wzajemnie, by wzrastać w wierze, przez swoje wytrwałe świadectwo życia chrześcijańskiego, prowadzone według Ewangelii wśród codziennych zajęć³⁹. Chodzi tutaj o doświadczenie spotkania i zjednoczenia z działającym w rodzinie Jezusem i doprowadzenie do przyjaźni z Nim, by nie tylko Go słuchać, ale pójść za Nim⁴⁰. Rodzice mają więc niezbywalne prawo do wychowania religijnego swoich dzieci. Także Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK 2226) zachęca rodziców, by rozpoczynali wychowywanie dzieci do wiary już od wczesnego dzieciństwa. Katecheza małych dzieci mająca szczególnie swoje istotne miejsce w rodzinie, będąc raczej przygodną, nie zaniedba takich zjawisk, jak otwarcie się wewnętrzne dziecka, pragnienie kontaktu z Jezusem Chrystusem czy potrzebę modlitwy⁴¹. Zadaniem rodziców będzie więc nauczyć swoje dzieci modlitwy oraz pomóc im odkryć, że są dziećmi Bożymi i że żyją w świecie stworzonym przez Pana Boga. Katecheza rodzinna poprzedza i ubogaca pozostałe formy nauczania wiary i jednocześnie nieustannie im towarzyszy.

Obecne rozumienie katechezy rodzinnej jest jednak znacznie szersze i pełniejsze. Obejmuje kształcenie i formację rodziców, o czym była mowa w paragrafie pierwszym niniejszego rozdziału, chrześcijańskie życie rodzinne i działalność katechetyczną w rodzinie oraz zaangażowanie i współpracę rodziców z katechezą instytucjonalną, parafialną, ruchami i organizacjami religijnymi, a także wszelkimi instytucjami wychowawczymi. Chodzi więc o katechezę zarówno rodziców, jak i katechezę w rodzinie i katechezę z rodziną.

Podstawowym celem katechezy rodzinnej jest więc świadome, zamierzone, rozbudzenie wiary u członków rodziny, a następnie rozwinięcie wiary początkowej i doprowadzenie jej do pełni życia chrześcijańskiego. Realizacja takiego celu dokonuje się poprzez: przekazanie prawdziwego wyobrażenia o Bogu, umożliwienie podstawowych doświadczeń religijnych, tworzenie pierwszych pojęć religijnych, kształtowanie mentalności wiary, przedstawienie chrześcijańskiego pojęcia dobra i zła, prowadzenie do głębokiej i osobowej relacji z Bogiem, zapoznanie z Pismem Świętym, wychowanie modlitewne, współprzeżywanie roku liturgicznego, wprowadzenie do życia we wspólnocie kościelnej, wdrażanie do samodzielności i wolności, integracja życia z wiarą. W tych zadaniach rodzice spełnia-

³⁹ J. Krajczyński, *Prawo rodziny do opieki duszpasterskiej*, Płock 2007, s. 83–84.

⁴⁰ E. Materski, *Odpowiedzialność Kościoła za katechezę*, Radom 1993, s. 45–48.

⁴¹ M. Majewski, *Katecheza permanentna*, Kraków 1989, s. 113.

ją trzy podstawowe funkcje Kościoła: prorocką, kapłańską i pasterską. Funkcję prorocką rodzice pełnią wówczas, gdy umiejętnie podejmują ze swymi dziećmi rozmowy na tematy religijne, gdy starają się rozwiązywać ich wątpliwości i trudności związane z wiarą oraz żywo interesują się ich zaangażowaniem w katechizację, wynikami wiedzy religijnej i przyswajaniem postaw moralnych. Istnieje także potrzeba dzielenia się i życia w rodzinie usłyszonym w liturgii Słowem Bożym. Funkcję kolejną, kapłańską rodzina spełnia dzięki wszczęciu w sakrament Kościoła. Staje się ona wówczas miejscem kultu, wspólnotowej modlitwy, lektury Pisma Świętego. Jednocześnie jest miejscem przygotowania do świadomego i czynnego uczestnictwa w liturgii. Rodzina jako domowy Kościół bierze udział także w funkcji pasterskiej Kościoła poprzez aktywne uczestnictwo w życiu parafialnym. Wiąże się to z działalnością charytatywną oraz rozwijaniem w sobie ducha ofiary i poświęcenia. Rodzina, wykraczając w swoim działaniu poza ramy własnego środowiska, najpierw troszczy się o formację apostołską swoich członków, a następnie włącza się aktywnie w apostołat na zewnątrz rodziny⁴². Spełniając te trzy zadania Kościoła rodzina we właściwy sposób wypełnia swoją misję chrześcijańską dotyczącą wychowywania religijnego swych dzieci i przygotowywania ich do dorosłości. Dlatego więc katecheza, z jednej strony, powinna być wewnętrznie związana z doświadczeniem dziecka i najbliższego otoczenia, a z drugiej strony ze Słowem Bożym i Liturgią. Wówczas w dzieciach harmonijnie będzie się tworzyć system wartości naturalnych i nadprzyrodzonych, co stanie się solidnym fundamentem pod rozwój chrześcijańskiego światopoglądu i rzetelnej postawy wiary⁴³.

Całościowe spojrzenie na katechezę w rodzinie przyniosły dopiero dokumenty Soboru Watykańskiego II (KK 11; DWCH 3; KDK 48) i dokumenty posoborowe: *Dyrektorium Katechetyczne*, Adhortacja apostołska Ojca Świętego Jana Pawła II o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae*, Adhortacja apostołska Ojca Świętego Jana Pawła II o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym *Familiaris consortio* oraz *Dyrektorium ogólne o katechizacji*.

Jan Paweł II wyraźnie akcentuje rolę rodziny w wychowaniu małego dziecka, kiedy stwierdza, iż w rodzinie chrześcijańskiej ma się dokonać włączenie wszystkich władz dziecka w żywy kontakt z Bogiem. Jest to dzieło o znaczeniu zasadniczym, wymagające wielkiej miłości i głębokiego szacunku dla dziecka, które ma prawo do tego, by mu prosto i prawdziwie przedstawiono wiarę chrześcijańską⁴⁴. Stąd katecheza w rodzinie zaczęła przyjmować postać samodzielnej działalności katechetycznej realizowanej w domu rodzinnym. Początkowo jest to jedynie przekaz prostych informacji religijnych dokonanych przez rodziców, który stop-

⁴² T. Panuś, *Zasada wierności Bogu i człowiekowi i jej realizacja w polskiej katechizacji*, Kraków 2001 s. 263 n; D.A. Muskus, dz.cyt., s. 22–28.

⁴³ Tamże, s. 113–114.

⁴⁴ W. Kubik, dz.cyt., s. 181.

niowo może przekształcić się w edukację wiary⁴⁵ rozumianą jako budzenie, przekazywanie wiary. Wielu teoretyków katechezy ujmuje zagadnienie katechezy w rodzinie przede wszystkim od strony ukazania wartości domu rodzinnego jako środowiska katechetycznego i akcentuje specyficzne cechy katechezy w rodzinie: spontaniczność, okazjonalność, ścisły związek z życiem, bezpośredni wpływ osobowy, świadectwo wiary i oddziaływanie miłości⁴⁶.

Katecheza rodzinna uważana jest w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji* za proces bardziej naturalny od systematycznej katechezy szkolnej, gdyż związana jest zarówno z rytmem życia rodzinnego, jak i z wychowaniem chrześcijańskim realizującym się poprzez codzienne świadectwo, „które uczy raczej okazjonalnie niż systematycznie, w sposób bardziej stały i codzienny niż podzielony na okresy” (DOK 255). W ten sposób katecheza rodzinna przynosi też bardziej trwałe rezultaty, a wspomagana przez kościelne formy katechezy systematycznej może okazać się najbardziej skutecznym środkiem formacji i samych chrześcijan, i całych wspólnot rodzinnych⁴⁷. Dopiero wówczas poszczególny członek rodziny oraz całe wspólnoty rodzinne będą bardziej zdolne podjąć dzieło przemiany świata w duchu Ewangelii Jezusa Chrystusa, jak również doprowadzić do odkrywania, dowartościowania i rozwijania w samych rodzinach tej niepowtarzalnej „atmosfery rodzinnej”, która może być obecna tylko tam, gdzie miłość Boga i ludzi staje się codzienną, niewymuszoną praktyką, zwykłym stylem czy sposobem życia, a która już sama w sobie ma moc przeobrażania, przemiany, rozwoju osób ku pełnej dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej.

Adhortacja apostołska *Catechesi tradendae* uczy, że „katecheza, jest wychowaniem w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych, a obejmuje przede wszystkim nauczanie doktryny chrześcijańskiej, przekazywanej na ogół w sposób systematyczny i całościowy, dla wprowadzenia wierzących w pełnię życia chrześcijańskiego” (CT 18). Dlatego katecheza, aby była skuteczna, powinna być ciągła (CT 43). W *Dyrektorium ogólnym o katechizacji*, które odzwierciedla refleksje o katechezie z wymienionej wyżej papieskiej adhortacji, zauważa się, że katecheza jest integralną formacją chrześcijańską, dotyczącą wszystkich elementów życia chrześcijańskiego (DOK 84)⁴⁸. Uświadamia ona zarazem, że katecheza ma troszczyć się o organiczny charakter orędzia, które ma być spójną i żywą syntezą wiary

⁴⁵ S. Semik, *Katecheza w rodzinie – Kościele domowym*, Kraków 1977, s. 93–113; K. Misiaszek, *Katecheza rodzinna, czy katecheza rodzin? Propozycje dla polskiego duszpasterstwa*, w: *Drogi katechezy rodzinnej*, pod red. E. Osewskiej, J. Stala, Poznań 2002, s. 40n.

⁴⁶ Z. Marek, *Wychowywać do wiary. Zagadnienia wychowania religijnego dziecka w wieku przedszkolnym*, Kraków 1996, s. 36–38.

⁴⁷ J. Kraszewski, *Katecheza w rodzinie, w szkole i w parafii*, „Horyzonty Wiary”, 3 (2000), s. 19–30.

⁴⁸ A. Szubartowska, *Kulturowy wymiar katechezy w nauczaniu Jana Pawła II*, Lublin 1997, s. 22.

(DOK 114)⁴⁹. Należy więc zauważyć, że w podstawowych dokumentach katechetycznych, jakie ukazały się w wymiarze Kościoła powszechnego, najwięcej miejsca poświęca się katechezie rodzinnej. Ojcowie Soboru Watykańskiego II, w Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* przypomnieli, że najpierw w rodzinie doświadcza się Kościoła, a dzieci tylko przez nią mogą być najbardziej skutecznie wprowadzone w życie ludu Bożego. Sama zaś rodzina ma wielkie znaczenie w życiu i rozwoju samego ludu Bożego (DWCH 3). Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Familiaris consortio*, w której papież mówi bezpośrednio o rodzinie, wyznacza jej także określone zadania, w których na pierwszym miejscu wymienia budowanie Kościoła. W rodzinie bowiem osoba ludzka nie tylko rodzi się i stopniowo, poprzez wychowanie, wprowadzana jest we wspólnotę ludzką, ale także poprzez odrodzenie chrzcielne i wychowanie w wierze wprowadzana jest w rodzinę Bożą, jaką jest Kościół (FC 15).

Cel katechezy rodzinnej szczegółowo przedstawiony został w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji*. Dokument ten nawiązuje do określenia rodziny jako „Kościół domowego” i niejako z niego wyprowadza cel, którym jest doprowadzenie do tego, aby życie rodzinne stało się drogą wiary i szkołą chrześcijańskiego życia (DOK 227). Kościół stawia szereg zadań, katechezie rodzinnej. Odnoszą się one zarówno do całej rodziny jako wspólnoty życia, jak i szczegółowo, do funkcji wychowawczych rodziców. Wśród nich są następujące: wspomaganie się wzajemne, by wzrastać w wierze poprzez wierne świadectwo życia chrześcijańskiego, którego źródłem jest Słowo Boże przeżywane wśród codziennych zajęć; omawianie najważniejszych problemów wiary i życia chrześcijańskiego w atmosferze przepojonej miłością i szacunkiem; wzajemna wymiana wartości chrześcijańskich, określanej jako dialog katechetyczny, w którym każdy bierze i daje (DOK 227, CT 68), wyjaśnianie chrześcijańskiego sensu takich wydarzeń, jak przyjmowanie sakramentów, obchód świąt liturgicznych, narodziny dziecka czy żałoba (CT 68, DOK 226); świadectwo życia chrześcijańskiego dawane przez rodziców w łonie rodziny, a przekazywane z tkliwością i szacunkiem macierzyńskim i ojcowskim (DOK 226); równoczesne przekazywanie wartości ludzkich i chrześcijańskich (DOK 227); głębsze wtajemniczenie w życie chrześcijańskie, a więc „przebudzenie zmysłu Boga, pierwsze kroki w modlitwie, wychowanie moralnego sumienia i formacja chrześcijańskiego zmysłu miłości ludzkiej, rozumianej jako odbicie miłości Boga Stwórcy i Ojca” (DOK 255).

W obydwu analizowanych dokumentach katechetycznych, a więc w *Catechesi tradendae* i w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji*, dostrzega się potrzebę wspomaganie rodziców chrześcijańskich w ich zadaniach wychowawczych względem młodego pokolenia. Jakkolwiek w analizowanych dokumentach nie

⁴⁹ J. Charytański, *W kręgu zadań i treści katechezy*, Kraków 1992, s. 62–70.

mówi się wprost o katechezie rodzin⁵⁰, czy też o katechezie skierowanej do rodzin, to jednak apele o pomoc rodzicom można rozumieć jako pewien rodzaj wezwań do jej budowania⁵¹. Z pewnością istnieje w Kościele potrzeba, aby wspomaganie rodziców miało charakter trwały, co może być najbardziej skutecznie zrealizowane w systematycznej katechezie rodzin czy też katechezie dla rodzin. Stąd papież Jan Paweł II widział potrzebę przygotowania *Katechizmu dla rodzin* (FC 39), aby jak to jest w Adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*, rodziny mogły wypełniać swe zadania wychowawcze i potrafiły odnajdywać swoje bardzo ważne miejsce w duszpasterstwie organicznym (FC 40)⁵². Każda katecheza ma prowadzić do osiągnięcia dojrzałości chrześcijańskiej, dlatego powinna objąć osoby dorosłe⁵³. Katecheza dorosłych będzie więc logiczną konsekwencją udzielania przez Kościół chrztu dzieciom. Katecheza zaś dzieci domagająca się wbudowania jej w życie wspólnoty kościelnej będzie ściśle powiązana z katechezą dorosłych.

W adhortacji Jan Paweł II nalega wprost na rodziców, aby podejmowali dzieło katechizowania swych dzieci. Píše on: „rodzice chrześcijańscy muszą wciąż wkładać wysiłek, aby się przygotować do katechizowania swoich dzieci i by to zadanie wypełnić z niestrudzonym zapalem” (CT 68). Apel ten, wskazuje na to, iż właśnie rodzice są pierwszymi katechetami i na nich głównie spoczywa obowiązek chrześcijańskiej formacji swoich dzieci.

Katecheza rodzin pojawia się więc w Kościele jako forma towarzysząca katechezie rodzinnej, chociaż mogą być takie sytuacje, gdy staje się ona pierwsza, wyprzedzająca katechezę w rodzinie⁵⁴. Pierwszeństwo to wydaje się szczególnie widoczne i potrzebne wtedy, gdy ma się do czynienia ze stanem małej, a nawet nikłej świadomości małżonków, również narzeczonych, co do natury małżeństwa chrześcijańskiego i funkcji, jakie ma ono do wypełnienia. Potwierdzenie tej duszpasterskiej diagnozy można znaleźć w *Familiaris consortio*: „Rodzina w czasach dzisiejszych znajduje się pod wpływem rozległych, głębokich i szybkich przemian społecznych i kulturowych. Wiele rodzin przeżywa ten stan rzeczy, dochowując wierności tym wartościom, które stanowią fundament instytucji rodzinnej. Inne stanęły niepewne i zagubione wobec nowych zadań, a nawet niekiedy zwątpiły i niemal zatraciły świadomość ostatecznego znaczenia i prawdy życia małżeńskiego i rodzinnego. Inne jeszcze, na skutek doznawanych niesprawiedliwości, napotykały na przeszkody w korzystaniu ze swoich podstawowych praw” (FC 1).

⁵⁰ J. Stala, *Fundamentalne podstawy katechezy rodzinnej w nauczaniu Magisterium Kościoła od Soboru Watykańskiego II*, w: *Fundamentalne podstawy i obszary katechezy rodzinnej*, Tarnów 2000, s. 46–65.

⁵¹ J. Stala, *Przedmiot i forma katechezy rodzinnej*, „Katecheta”, 4 (1999), s. 10–15.

⁵² R. Bieleń, *Rodzina podstawową drogą współczesnego Kościoła*, w: *W służbie rodziny*, Warszawa 2000, s. 57–60.

⁵³ M. Majewski, *Katecheza permanentna...*, s. 126.

⁵⁴ J. Stala, *Fundamentalne podstawy...*, s. 51–56.

Stąd szczególne znaczenie dla Kościoła ma katechizacja dokonująca się w rodzinie. Pojmowana jest ona jako wszelkie działania, które podejmują rodzice chrześcijańscy, by swoim dzieciom umożliwić rozwój w wierze i wprowadzić je do wspólnoty Kościoła. Katecheza dzieci w rodzinie nie przybiera charakteru systematycznych i zorganizowanych spotkań, ale sposób myślenia i postępowania domowników zostaje odbierany przez dziecko w wyniku swoistego przenikania. Fundamentem życia religijnego dziecka staje się docierające do niego tą drogą świadectwo życia chrześcijańskiego. Często dociera ono do dziecka bez pośrednictwa słów i dokonuje się wśród codziennych realiów życia rodziny. Nauczanie religijne w rodzinie chrześcijańskiej przekazywane jest dzieciom niejako razem z życiem biologicznym i w ścisłym połączeniu ze związkami uczuciowymi. Przekazywanie wiary bowiem nie dokonuje się przez proste wypowiedanie słów, lecz jest przekazem, który wpisuje się w życiowe relacje zachodzące między rodzicami i dziećmi⁵⁵.

Jak już powyżej stwierdziliśmy, w duchowym rozwoju każdego dziecka dominującą rolę odgrywa ją rodzice. Oni kształtują życie religijne dziecka swoimi postawami religijnymi i ustosunkowaniem się do jego zainteresowań związanych z praktykami i przekonaniem religijnymi⁵⁶. Wszystko, co oni czynią dla swojego dziecka, jak je traktują, jak się z nim bawią, co mu opowiadają, ma znaczenie dla jego religijnych wyobrażeń. Wiara dziecka powstaje we wzajemnym związku z tym, co ono słyszy i widzi. Wszystkie przeżycia dziecka w rodzinie, zwłaszcza przeżycia potrzeb, mogą być rozważane w kontekście religijnym. Wówczas są one drogą rozwoju wiary. Zaspokojenie elementarnych potrzeb, do których zalicza się: poczucie bezpieczeństwa, pewności, potrzebę akceptacji ze strony rodziców, potrzebę odkrycia własnego miejsca i wartości w swoim środowisku, umożliwia mu normalny rozwój w ogóle i ułatwia otwarcie się na Boga. Każde bowiem dziecko zdrowe, normalnie rozwijające się, jest bardzo wrażliwe na Boga⁵⁷.

Szczególną okazją do katechezy rodzinnej stają się różne rodzinne wydarzenia – narodziny, choroba, śmierć kogoś z domowników, a także święta liturgiczne wymagające wyjaśnienia ich religijnego sensu. Ciekawość dzieci dotyczy przede wszystkim postaci i wydarzeń biblijnych, a nie doktryny⁵⁸. Otwierają się oni wtedy na wezwanie Boga, by uznać Bożą propozycję za swoją i przyjąć ją do realizacji w życiu⁵⁹.

Należy pamiętać, że katecheza rodzinna obejmuje nie tylko małe dzieci. Jej zadaniem jest też pogłębianie i umacnianie katechezy, którą dzieci otrzymują w punktach katechetycznych. Katecheza rodzinna bowiem „wyprzedza każdą inną formę katechezy, towarzyszy jej i poszerza ją” (CT 68). Dzięki niej rodzina

⁵⁵ E. Hurlock, *Rozwój dziecka*, Warszawa 1986, s. 276.

⁵⁶ M. Nemetschek, *Tysiąc i jedno pytanie*, Warszawa 1981, s. 9–11.

⁵⁷ A. Błaszczuk, L. Gawrecki, dz.cyt., s. 19–20.

⁵⁸ E. Hurlock, dz.cyt., s. 279.

⁵⁹ J. Charytański, dz.cyt., s. 236–239.

chrześcijańska staje się wspólnotą ewangelizującą. Potrzeba więc, aby duszpaste-rze i katecheci dołożyli wszelkich starań, aby taka katecheza rodzinna rzeczywi-ście miała miejsce w parafiach w jak największej liczbie rodzin.

Jak już powyżej zauważyliśmy, dokumenty katechetyczne, wskazują na po-trzebę wspierania rodzin w ich trudnym zadaniu ewangelizacji oraz zawierają wskazania odnoszące się do form pomocy wychowawczej rodzinie. Propozycje te są jednak uzupełnione o ważny element, jakim jest katecheza dorosłych, w której winni uczestniczyć rodzice, aby móc skutecznie oddziaływać na młode pokolenie (DOK 227). Twierdzenie o pomocy rodzicom w ich wychowawczej funkcji nie tyle wskazuje na niewystarczającą rolę katechezy rodzinnej w formacji chrześci-jańskiej, ile raczej jest wyrazem potrzeby jej dopełnienia tak, aby mogła być rze-czywiście skutecznym narzędziem oddziaływania wychowawczego. To oddzia-ływanie winno obejmować wszystkich członków rodziny, nie tylko dzieci czy młodzież, ale także dorosłych. Podsumowując więc treści przedstawione powyżej, można wnioskować, iż katecheza dzieci rozwijająca się w środowisku rodzinnym ma doprowadzić dziecko do spotkania z Chrystusem żyjącym w Kościele, szcze-gólnie w sakramencie Eucharystii i pokuty⁶⁰. Tak więc katechezie dziecięcej w rodzinie i wprowadzającej w życie Kościoła, niezbędne są zarówno katecheza młodzieży, jak i katecheza dorosłych, czyli katecheza w rodzinie i z rodziną. Ka-techeza zaś młodzieży i dorosłych winna zmierzać w kierunku, gdzie katecheza ściśle związana z formacją będzie miejscem, gdzie wszyscy są wzajemnie kate-chetami i katechizowanymi⁶¹.

ZAKOŃCZENIE

Powyższe zagadnienia, niezmiernie istotne dla współczesnej polskiej rodzi-ny, nasuwają pewne spostrzeżenia i postulaty do realizacji.

Katecheza powinna być skierowana najpierw do samych rodziców, gdyż na ich wierze rozwija się wiara dzieci. Motywem jest tu także fakt otrzymania przez niektórych niekompletnej katechezy w młodości oraz potrzeba przejścia w wieku dorosłym od religijności tradycyjnej do świadomej. Ponadto dorośli wskutek zmieniających się etapów życia potrzebują pomocy w związku z rodzącymi się wówczas problemami.

W katechezie rodziców należy zadbać o formację duchową (życie sakramen-talne), doktrynalną (pogłębienie wiary) i fizyczną (troska o zdrowie i odpoczy-nek). Katecheza ta powinna uwzględniać stopień ugruntowania ich wiary. Dlatego powinna być prowadzona na różnych poziomach: reewangelizacji, rozwijania wiary i wiedzy religijnej, przygotowania do apostołstwa.

⁶⁰ M. Majewski, dz.cyt., s. 132.

⁶¹ Tamże, s. 135.

Ważnym zadaniem jest następnie katecheza przygotowująca rodziców do przystąpienia ich dzieci do sakramentów i w ogóle katecheza rodziców dzieci katechizowanych. Spotkania takie mają za cel nie tylko dokształcanie rodziców, ale także nawiązanie z nimi twórczego dialogu i umożliwienie im kooperacji między sobą. Katechezy takie mogą być prowadzone również w formie małych grup dyskusyjnych. Należy wreszcie promować grupy duszpasterskie zrzeszające małżeństwa.

Wypada jednak poświęcić w zakończeniu parę słów tym, którzy mają tę katechezę przeprowadzać, przede wszystkim kapłanom zakonnym i diecezjalnym. Księża i ojcowie nie zawsze podchodzą do katechezy w pełni przygotowani. Miałem okazję osobiście przyglądać się prowadzonym katechezom w szkołach gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych w archidiecezji krakowskiej i w archidiecezji łódzkiej. Niejednokrotnie katechezy były źle przygotowane, nudne, nie angażujące uczniów. Bywały to zazwyczaj suche przekazy wiadomości. Taka katecheza kończyła się po 25–30 minutach, nie wliczając tego, że często katecheci spóźniają się od 5–10 minut po dzwonku. Bardzo często się zdarza, że katecheci pod byle pretekstem zwalniają się z katechezy, co sprawia, że niekiedy uczniowie nie mają jej miesiąc lub dłużej. I nie można się dziwić, że dzisiejsza młodzież niejednokrotnie przestaje być zainteresowana lekcją religii.

Inną sprawą jest, że w parafiach nie organizuje się katechezy dla dorosłych, a jeżeli już ona jest, to nie zawsze rodzice mają czas, by wziąć w niej udział.

Trzeba zatem zrobić wszystko, aby katecheza szkolna była atrakcyjna, ciekawie przeprowadzona, aby angażowała uczniów do wspólnej pracy, aby odpowiadała na wszelkie ich pytania, rozwiązywała problemy i zachęcała do życia z Bogiem. Katecheza dzisiejsza musi być prowadzona na bardzo wysokim poziomie, a to wymaga solidnego przygotowania. Trzeba uświadomić sobie, że młodzież potrzebuje katechezy, potrzebuje dobrego katechety.

Podobnie ma się sprawa z katechezą dla dorosłych. Duszpasterze w parafii powinni wypracować taki model pracy z rodzicami, aby mogli oni czynnie uczestniczyć w takich spotkaniach, aby mogli zgłębiać tajemnice wiary, zdobywać wiedzę religijną, bo często rodzice zatrzymują się w tym względzie na swojej katechizacji szkolnej.

ANEKS I

Z DEKLARACJI O WYCHOWANIU CHRZEŚCIJAŃSKIM
*GRAVISSIMUM EDUCATIONIS*⁶²

Olbrzymie znaczenie wychowania w życiu człowieka i ciągle zwiększający się wpływ wychowania na współczesny postęp społeczny stanowi przedmiot baczniejszego rozważania świętego Soboru Powszechnego. Istotnie, wychowanie młodzieży, a nawet ciągle jakieś kształcenie dorosłych stają się łatwiejsze i zarazem bardziej palące w warunkach naszych czasów. Ludzie bowiem bardziej świadomi swojej godności i swego obowiązku pragną coraz aktywniej brać udział w życiu społecznym, a zwłaszcza w życiu ekonomicznym i politycznym; prawdziwy postęp techniki i badań naukowych, nowe środki porozumienia społecznego dają ludziom mającym więcej wolnego czasu od zajęć, sposobność łatwiejszego dostępu do spuścizny myślowej i kulturalnej, jak też do wzajemnego uzupełniania się przez ściślejsze powiązania tak między grupami społecznymi, jak i między samymi narodami.

Stąd to podejmuje się wszędzie wysiłki celem większego doskonalenia pracy wychowawczej; głosi się i określa w publicznych dokumentach podstawowe prawa ludzi, a szczególnie prawa dzieci i rodziców dotyczące wychowania, z szybkim wzrostem liczby wychowanków mnożą się szeroko i doskonałą szkołę oraz tworzy się inne zakłady wychowawcze, na podstawie nowych doświadczeń wypracowuje się metody wychowania i nauczania, czyni się wysiłki wielkiej wagi, aby zapewnić wychowanie i wykształcenie wszystkim ludziom, choć co prawda wielka liczba dzieci i młodzieży pozbawiona jest jeszcze nawet podstawowego wykształcenia, a wielu innych należytego wychowania, w którym kulturuje się zarazem prawdę i miłość.

Ponieważ zaś święta Matka Kościół celem wypełnienia nakazu otrzymanego od boskiego swego Założyciela, a mianowicie nakazu obwieszczenia misterium zbawienia wszystkim ludziom i odnawiania wszystkiego w Chrystusie, powinien troszczyć o całe życie ludzkie, również o życie ziemskie, o ile ono łączy się z powołaniem niebiańskim – przeto ma on też swój udział w rozwoju i postępie wychowania. Stąd to święty Sobór ogłasza niektóre podstawowe zasady wychowania chrześcijańskiego szczególnie w szkołach, które to zasady po Soborze winny być szerzej rozwinięte przez specjalną Komisję, a następnie dostosowane przez Konferencje Biskupów do różnych warunków regionalnych.

DWCH 1. Wszyscy ludzie jakiegokolwiek rasy, stanu i wieku mają jako cieszący się godnością osoby nienaruszalne prawo do wychowania, odpowiadającego ich własnemu celowi, dostosowanego do właściwości wrodzonych, różnicy płci, kultury i ojczyrstych tradycji, a równocześnie nastawionego na braterskie z innymi narodami współzycie dla wspierania prawdziwej jedności i pokoju na ziemi. Prawdziwe zaś wychowanie zdąży do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie do dobra społeczności, których człowiek jest członkiem i w których obowiązkach, gdy dorośnie, będzie brał udział.

Należy więc zgodnie z postępowaniem nauk psychologicznych, pedagogicznych i dydaktycznych dopomagać dzieciom i młodzieży do harmonijnego rozwijania wrodzonych właściwości fizycznych, moralnych i intelektualnych, do zdobywania stopniowo coraz doskonalszego zmysłu odpowiedzialno-

⁶² *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1971, s. 313–317.

ści w należyтым kształtowaniu własnego życia przez nieustanny wysiłek i w osiągnięciu prawdziwej wolności, po wielkodusznym i stanowczym przezwyciężeniu przeszkód. Winni oni też otrzymać pozytywne i rozropne wychowanie seksualne, dostosowane do ich wieku. Poza tym trzeba ich tak przygotowywać do uczestniczenia w życiu społecznym, aby wyposażeni należycie w konieczne do tego i odpowiednie środki, mogli włączać się czynnie w różne zespoły ludzkiej społeczności, aby ujawniali przez rozmowę z innymi swe zapatrywania i chętnie zabiegali o wspólne dobro.

Święty Sobór oświadcza też, że dzieci i młodzież mają prawo, aby pobudzano ich do oceny wartości moralnych wedle prawidłowego sumienia i do przyjmowania owych wartości przez osobisty wybór, a również do doskonalszego poznawania i miłowania Boga. Dlatego usilnie prosi wszystkich, którzy sprawują władzę nad narodami, albo też kierują wychowaniem, aby dzięki ich trosce nigdy nie pozbawiono młodzieży tego świętego prawa. Synów zaś Kościoła zachęca do wspaniałomyślniej pracy w całej dziedzinie wychowawczej, w tym szczególnie celu, aby należyte dobrodziejstwa wychowania i nauczania można było szybciej rozciągnąć na wszystkich ludzi całego świata.

DWCH 2. Wszyscy chrześcijanie, którzy jako nowe stworzenie dzięki odrodzeniu z wody i z Ducha Świętego nazywają się dziećmi Bożymi i są nimi, mają prawo do wychowania chrześcijańskiego. Wychowanie to zdąza nie tylko do pełnego rozwoju osoby ludzkiej, dopiero co opisanego, lecz ma na względzie przede wszystkim to, aby ochrzczeni, wprowadzani stopniowo w tajemnicę zbawienia, stawali się z każdym dniem coraz bardziej świadomi otrzymanego daru wiary. Niechaj uczą się chwalić Boga Ojca w duchu i w prawdzie (por. J 4, 23), zwłaszcza w kulcie liturgicznym, niechaj zaprawiają się w prowadzeniu własnego życia wedle nowego człowieka w sprawiedliwości i świętości prawdy (Ef 4, 22–24), w ten sposób niech stają się ludźmi doskonałymi na miarę wieku pełności Chrystusowej (por. Ef 4, 13) i przyczyniają się do wzrostu Ciała Mistycznego. Ponadto świadomi swego powołania niech się przyzwyczajają dawać świadectwo nadziei, która w nich jest (por. 1 P 3, 15), jako też pomagać w chrześcijańskim kształtowaniu świata, dzięki któremu wartości naturalne włączone do pełnego rozumienia człowieka odkupionego przez Chrystusa przyczynią się do dobra całej społeczności. Dlatego obecny święty Sobór przypomina pasterzom dusz bardzo wielki obowiązek czynienia wszystkiego, aby z tego chrześcijańskiego wychowania korzystali wszyscy wierni, a zwłaszcza młodzież, która jest nadzieją Kościoła.

DWCH 3. Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców. To zadanie wychowawcze jest tak wielkiej wagi, że jego ewentualny brak z trudnością dałby się zastąpić. Do rodziców bowiem należy stworzyć taką atmosferę rodzinną, przepojoną miłością i szacunkiem dla Boga i ludzi, aby sprzyjała całemu osobistemu i społecznemu wychowaniu dzieci. Dlatego rodzina jest pierwszą szkołą cnót społecznych, potrzebnych wszelkim społecznościom. Szczególnie zaś w rodzinie chrześcijańskiej, ubogaconej łaską i obowiązkami sakramentu małżeństwa, należy już od najwcześniejszego wieku uczyć dzieci zgodnie z wiarą na chrzcie otrzymaną poznawania i czci Boga, a także miłowania bliźniego, tam też doświadczają one najpierw zdrowej społeczności ludzkiej i Kościoła, a wreszcie przez rodzinę wprowadza się je powoli do obywatelskiej wspólnoty ludzkiej i do ludu Bożego. Niech więc rodzice uprzytomnią sobie dobrze, jak wielkie znaczenie ma rodzina prawdziwie chrześcijańska dla życia i rozwoju samego ludu Bożego.

Obowiązek wychowania ciążyący w pierwszym rzędzie na rodzinie, potrzebuje pomocy całej społeczności. Oprócz więc praw rodziców i tych, którym oni powierzają część zadania wychowawczego, pewne obowiązki i prawa przysługują państwu, ponieważ do niego należy organizowanie tego, czego wymaga wspólne dobro doczesne. Do jego zadań należy popieranie różnymi sposobami wychowania młodzieży, a mianowicie: ochrona obowiązków i praw rodziców oraz innych, którzy mają udział w wychowaniu, i dopomaganie im, przejmowanie wedle zasady pomocniczości wychowania w wypadku braku inicjatywy ze strony rodziców i innych społeczności, lecz z uwzględnieniem życzeń rodziców, ponadto zakładanie własnych szkół i instytucji, w miarę jak dobro wspólne tego wymaga.

W szczególny wreszcie sposób obowiązek wychowawczy należy do Kościoła nie tylko dlatego, że winno się go uznać również za społeczność ludzką zdolną do pełnienia funkcji wychowawczej, lecz nade wszystko dlatego, że ma on zadanie wskazywania wszystkim ludziom drogi zbawienia, a wierzącym udzielania życia Chrystusowego i wspomagania ich ustawiczną opieką, aby mogli osiągnąć pełnię tego życia. Tym więc swoim dzieciom obowiązany jest Kościół jako Matka dawać takie wychowanie, dzięki któremu całe ich życie byłoby przepojone duchem Chrystusowym, równocześnie zaś udzielać swej pomocy wszystkim ludziom do zdobywania pełnej doskonałości ludzkiej osoby, do dobra również ziemskiej społeczności i w budowaniu świata bardziej ludzkiego.

DWCH 4. W wypełnianiu swego obowiązku wychowawczego Kościół, zapobiegliwy o wszystkie odpowiednie środki, troszczy się szczególnie o te, które są mu właściwe, a z których pierwszym jest katechizacja, ona to oświeca i wzmacnia wiarę, karmi życie wedle ducha Chrystusowego, doprowadza do świadomego i czynnego uczestniczenia w misterium liturgicznym i pobudza do działalności apostołskiej. Kościół wysoko ceni i stara się duchem swoim przepoić oraz udoskonalić także inne pomoce, które należą do wspólnego dziedzictwa ludzkości i które bardzo przyczyniają się do rozwijania umysłów i kształtowania ludzi, których celem są ćwiczenia duchowe i cielesne, stowarzyszenia młodzieżowe, a zwłaszcza szkoły.

ANEKS II

Z DYREKTORIUM KATECHETYCZNEGO KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE⁶³

1. *Kościół nadal sieje Ewangelię Jezusa na wielkim polu Bożym. Chrześcijanie, wpisani w najróżnorodniejsze konteksty społeczne, patrz na świat takimi samymi oczami, jakimi Jezus widział społeczeństwo swojego czasu. Uczeń Jezusa Chrystusa rzeczywiście uczestniczy od wewnątrz w „radości i nadziei, smutku i trwodze ludzi współczesnych”, patrzy na historię ludzką, uczestniczy w niej, nie tylko swoim rozumem, lecz także wiarą.*

Katecheza, jako jedna z uprzywilejowanych form posługi słowa w Kościele, głosząc ludziom Dobrą Nowinę o Bożej miłości, jednocześnie aktywnie uczestniczy w procesie wszechstronnego rozwoju człowieka. Nie może więc pomijać szerokiego kontekstu społecznego, kulturowego i politycznego, w którym żyją współcześni chrześcijanie. Jest on bowiem naturalnym miejscem nie tylko rozwoju ich wiary, ale i terenem wielorakiego zaangażowania, poprzez które pragną wypełnić swoje zobowiązania, wynikające z przyjętych sakramentów chrztu i bierzmowania, na rzecz tworzenia świata bardziej solidarnego i braterskiego. *Uczniowie Jezusa są [bowiem] zanurzeni w świecie jako zaczyn*³. Powołani do bycia w nim Jego świadkami, stają się czytelnymi znakami prawdy, że zarówno dzieje świata, los człowieka, jak i ludzki wysiłek czynienia sobie ziemię poddaną (zob. Rdz 1,28), znajdują swój najwyższy sens i wypełnienie w Bogu Stwórcy, Ojcu i Panu historii.

2. Posługę katechetyczną otaczał Kościół w Polsce zawsze najwyższą troską. Stanowiła ona – zwłaszcza w ostatnich dziesiętkach lat – jedną z głównych form oddziaływania duszpasterskiego na wiernych, przede wszystkim na dzieci i młodzież. Szczególnie bogate i cenne doświadczenia katechetyczne zdobył Kościół w ostatnim półwieczu, w czasach tzw. realnego socjalizmu, przez wprowadzenie do parafii powszechnej katechizacji wszystkich grup wiekowych, zorganizowanej na wzór

⁶³ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, s. 13–22.

katechezy szkolnej. Jakkolwiek dziś stanęła przed katechetami konieczność wypracowania nowego modelu katechezy, przystosowanego do zmienionych okoliczności i uwzględniającego uwarunkowania szkolne, nie można i nie powinno zatracić się tych wypracowanych z wielkim trudem i wśród dramatycznych zmagani osiągnięć z okresu katechezy parafialnej.

3. Polska myśl i praktyka katechetyczna rozwijała się w minionym stuleciu bardzo intensywnie i ma do odnotowania wiele cennych osiągnięć. Dotyczą one różnych dziedzin posługi katechetycznej, zarówno organizacji samej katechezy, jak i formacji katechetów. W tym miejscu należy wspomnieć o ważnej roli, jaką w tym względzie spełniały i nadal pełnią diecezjalne wydziały katechetyczne i akademickie ośrodki kształcenia katechetów. Godny dostrzeżenia jest również fakt, że polska katecheza zawsze też brała pod uwagę zdobycze i osiągnięcia pojawiających się w Kościele ruchów odnowy katechezy. Przy czym nie była to tylko ich bierna recepcja, ale towarzyszyła jej nieustannie rozważna troska, aby w przenoszeniu na grunt polski wypracowanych na Zachodzie nowych modeli katechezy uwzględniać również polską tradycję i spuściznę katechetyczną. Tę zdrową tendencję należałoby podtrzymywać także w przyszłości.

4. Aktualna sytuacja w Polsce przejawia wiele cech jeszcze nie stabilnego ustroju społecznego, gdyż dokonują się w nim wciąż przemiany i transformacje, w których z jednej strony są obecne znaki nadziei na tworzenie społeczeństwa ludzi bardziej duchowo dojrzałych, zaangażowanych i odpowiedzialnych, z drugiej natomiast nie brakuje zjawisk boleśnie dotykających życia tak poszczególnych osób, jak i całych grup. Dlatego Kościół stoi przed zadaniem poznawania i badania stanu życia społecznego, poddając go analizie i interpretacji zgodnej z założeniami nauki społecznej Kościoła. Wyniki tych badań winna w swoim przekazie uwzględniać katecheza i wszystkie formy duszpasterstwa, aby w ten sposób dochodziło zarówno do uwrażliwiania na problemy pojawiające się w życiu publicznym, jak i do poszukiwania twórczych rozwiązań w duchu prawdziwie chrześcijańskim. Szczególnym jednak zadaniem katechezy i duszpasterstwa winno być przygotowanie wszystkich wierzących: dzieci, młodzieży i osób dorosłych, nie tylko do tego, aby potrafili rozwinąć w sobie umiejętność krytycznej oceny istniejącej rzeczywistości, ale także, aby umieli wydobywać, rozwijać i udoskonalać pozytywne przejawy życia społecznego i kultury oraz oczyszczać i usuwać z nich to, co sprzeciwia się Ewangelii Jezusa Chrystusa.

5. Ogólne kierunki przemian społecznych w naszej Ojczyźnie stwarzają z pewnością sprzyjające warunki do rozwoju zarówno całego kraju, jak i pojedynczych osób, co posiada niewątpliwie pozytywne znaczenie również dla rozwoju duszpasterstwa i chrześcijańskiego wychowania. Zauważa się rosnący udział osób i grup społecznych w decyzjach dotyczących życia publicznego. Rozwijają się różne formy aktywności społecznej, politycznej i gospodarczej. Poszerza się idea i praktyka samorządności. Respektowane są zasady wolności, w tym wolności religijnej, a także pogłębia się świadomość w zakresie praw gwarantujących godność osoby ludzkiej i rodziny. Do pozytywnych przejawów życia społecznego należy także zaliczyć również te legislacyjne decyzje, które wyrażają szacunek dla fundamentalnego prawa rodziców do bycia pierwszymi i głównymi wychowawcami swych dzieci oraz stwarzają możliwości do wzajemnej współpracy rodziny, szkoły i Kościoła na polu wychowania młodego pokolenia.

6. Jednocześnie jednak zauważa się występujące w życiu demokratyzującego się polskiego społeczeństwa sprzeczności oraz realnie już istniejące zagrożenia dla pełnego i wszechstronnego rozwoju osoby ludzkiej, w tym także dla prawidłowego rozwoju całego życia społecznego. Obok bowiem niekwestionowanych możliwości szerokiego włączania się osób i grup w życie społeczne, mamy jeszcze do czynienia z wieloma niepożądanymi w nim zjawiskami. Partie polityczne zabiegają bardziej o własne interesy niż o dobro wszystkich obywateli kraju. Poszerza się obszar biedy społecznej, a jednocześnie powstają bogate i często zamknięte na dobro wspólne elity życia gospodarczego. Wzrasta bezrobocie, które jest przyczyną tragedii wielu osób i rodzin. Nie wykształciła się jeszcze umiejętność społecznego i skutecznego organizowania się. Obniża się stan życia kulturowego i duchowego. Nowe problemy stwarzają procesy integracyjne oraz silne dążenie do globalizacji. Dlatego przed duszpasterstwem i katechezą pojawia się ważne zadanie uświadamiania o istnie-

jącej współzależności między stanem życia materialnego i duchowego. Nie można bowiem mówić o prawdziwym i pełnym rozwoju, a także o wychowaniu tam, gdzie brakuje wystarczających środków materialnych do zaspokojenia podstawowych potrzeb i dążeń osoby ludzkiej. Podobnie nie może być prawdziwego rozwoju osoby i życia społecznego w takich warunkach, w których nie szanuje się godności osoby, wartości duchowych, nie promuje się rozwoju kultury i nauki, nie uznaje się kompetencji zawodowych osób, brakuje troski o dobro wspólne, a jedynie zabiega się o posiadanie dóbr materialnych, co przyjmuje niekiedy formy wyzysku ekonomicznego.

Przyczyny kryzysowych sytuacji w naszej Ojczyźnie, związane z transformacją ustrojową, są bardzo złożone. Zachodzące przemiany niosą niejednokrotnie z sobą konieczność wielu ograniczeń i wyrzeczeń. Duszpasterstwo, wychowanie chrześcijańskie i katecheza, świadome tych faktów, nie mogą jednak godzić się na taki rodzaj przemian, które dokonują się kosztem godności osoby ludzkiej. Nie respektuje się teje godności wówczas, gdy człowiek nie znajduje wystarczających gwarancji dla własnego, pełnego i wszechstronnego rozwoju, bądź to z przyczyn niezawinionego przez siebie stanu biedy materialnej, powodującej niemożność korzystania z pełnego uczestnictwa w dobrach kultury i nauki narodu, bądź z powodu ustanawiania takich praw, które wprost sprzeciwiają się poszanowaniu życia (np. zabójstwo nienarodzonych, posiadanie i handel narkotykami) lub są wyrazem tolerancji dla zła moralnego (np. prawnie zalegalizowana pornografia, rozwody), czy też nie stają wyraźnie w obronie pokrzywdzonych i najbiedniejszych. Sytuacja ta utrudnia, a czasem wręcz uniemożliwia doprowadzenie do dojrzałości osobowej i duchowej, zwłaszcza dzieci i młodzież, ponieważ utrwała przekonanie o relatywnym i niewiele znaczącym charakterze praw stanowionych przez człowieka, w których ponadto nie zawsze istnieje obiektywne odniesienie do prawa naturalnego i Bożego, zabezpieczającego prawdziwy ład moralny i społeczny.

7. Niepokój budzą propagowane, głównie w środkach społecznego przekazu, te tendencje obecne w kulturze i życiu społecznym, które podważają autorytet wychowawczy rodziców i nauczycieli w formacji młodego pokolenia oraz relatywizują tradycyjne wartości i zasady życia oparte na Ewangelii, tudzież oparty na nich system wychowania katolickiego. W ich miejsce proponuje się najczęściej różne formy liberalizmu etycznego, wyrosłego z widocznego już w Polsce nurtu dążeń laicystycznych i dechrystianizacyjnych, które podnoszą niejako do rangi prawa zasadę nadmiernego subiektywizmu w ocenie zachowań ludzkich, sytuacji i zdarzeń. Jest to szczególna forma sekularyzmu, który polega na autonomicznej wizji człowieka i świata, według której tłumaczy się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga. Upowszechnia się też takie rozumienie pluralizmu życia społecznego i tolerancji, w którym prawda i dobro nie są już podstawowymi kryteriami myślenia, wartościowania i działania. W obliczu takich zjawisk duszpasterze, katecheci i wychowawcy chrześcijańscy winni tym bardziej jasno i odważnie głosić prawdę o Bogu jako źródle prawa, będącego najpełniejszą gwarancją prawdziwego rozwoju świata i człowieka.

Należy jednakże odnotować istniejący ciągle w naszym kraju szacunek dla wartości religii chrześcijańskiej i jej roli w wychowaniu i kształtowaniu człowieka. Występuje także u coraz większej liczby osób pragnienie rzeczywistości transcendentnych i Boskich, prowadzące do ponownego odkrycia sacrum, co świadczy o przebudzeniu się poszukiwania religijnego, na które duszpasterstwo, katecheza i wychowanie chrześcijańskie mają nie tylko zwracać uwagę, ale i na swój sposób wykorzystywać w podejmowanych działaniach. Sytuacja ta sprzyja również prowadzeniu dialogu ekumenicznego, prowadzącego do jedności wyznawców Chrystusa, a także międzyreligijnego, dla wspólnego budowania świata w oparciu o prawdę o Bogu żywym i wciąż działającym w świecie i w duszach ludzkich. Wciąż także pozostaje szansą dla Kościoła w Polsce tzw. religijność masowa, będąca nie tylko podatnym obszarem dla prowadzonych działań duszpasterskich i katechetycznych, ale i fundamentem zabezpieczającym trwanie i rozwój wiary, również młodego pokolenia.

8. Przedmiotem szczególnego zainteresowania duszpasterzy, katechetów i wychowawców chrześcijańskich powinien być świat kultury, jej rozwój i doskonalenie, zwłaszcza kultury rodzimej i ojczystej, co powinno stanowić specjalną troskę zaniedbywanego dziś coraz bardziej wychowania

patriotycznego. Kultura bowiem posiada swoją niezastąpioną rolę w wychowaniu osoby ludzkiej: [...] pierwszym i zasadniczym zadaniem kultury w ogóle i każdej zarazem kultury jest wychowanie.

W wychowaniu bowiem chodzi właśnie o to, ażeby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem – o to, ażeby bardziej ‘był’, a nie tylko więcej ‘miał’ – aby więc poprzez wszystko, co ‘ma’, co ‘posiada’, umiał bardziej ‘być’ nie tylko ‘z drugimi’, ale także i ‘dla drugich’.

Wydaje się, że w aktualnej polskiej rzeczywistości istnieje wiele zagrożeń dla narodowej kultury, płynących nie tylko ze ślepego naśladownictwa obcych wzorów czy ich umasowienia, ale z tych tkwiących w niej tendencji, które podają zafałszowany obraz człowieka, stanowiącego podmiot, przedmiot i cel każdej ludzkiej kultury. Tymczasem w dziedzinie kultury człowiek jest zawsze faktem pierwszym: pierwotnym i podstawowym. Jest to zaś zawsze człowiek jako całość: w integralnym całokształcie swojej duchowo-materialnej podmiotowości, o czym duszpasterze, katecheci i wychowawcy chrześcijańscy nie mogą i nie powinni zapominać, budując z katechizowanymi kulturę, w której człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem.

Obrona takiej właśnie wizji człowieka staje się w naszej Ojczyźnie wręcz nagląca, gdyż ideologie wyrosłe z laickich i ateistycznych tradycji zaciemniają i zniekształcają jego obraz, chcąc go zredukować do przedmiotu działań ekonomicznych. Kusi się również młodego człowieka wizją rzekomo szczęśliwego życia w sektach. Ponadto w różnego typu spektaklach, widowiskach, zabawach i grach elektronicznych poddaje się go „grze emocji”, najczęściej wyzwalającej w nim zachowania niegodne człowieka. Są one bowiem zwykle nacechowane agresją czy przemocą, prowadzącą do różnego typu aktów o charakterze przestępczym. Stąd zadaniem duszpasterstwa i katechezy, w koniecznej współpracy z rodziną, jest z jednej strony takie podawanie orędzia zbawienia, aby było w stanie zaspokoić podstawowe potrzeby rozwojowe dzieci i młodzieży, z drugiej – tworzenie nowej „kultury czasu wolnego”, w której promowane będą humanizujące relacje międzyosobowe we wzajemnych i grupowych (wspólnotowych) spotkaniach. Wysiłek ten może okazać się bardziej owocny, gdy chrześcijanie podejmą szeroko rozumiany dialog z różnymi kierunkami kulturowymi w naszym kraju, aby wspólnie budować cywilizację miłości, zapewniającą człowiekowi właściwe środowisko życia i rozwoju.

9. Prawdziwym wyzwaniem dla wychowania chrześcijańskiego jest nie tylko dążenie do zagwarantowania rodzinie pierwszoplanowej roli w wychowaniu, także w wychowaniu religijnym, ale również przychodzenie jej z pomocą, aby była dzisiaj w stanie stawać się prawdziwą wspólnotą wychowującą i ewangelizującą, w której rozwijane będą wychowawcze zasady czerpiące swą siłę z żywego kontaktu z Bogiem, z Ewangelią, z ofiarnej i bezinteresownej miłości, roztropnie stawiającej także konieczne wymagania. Działania takie są potrzebne i poniekąd konieczne, ponieważ wiele wspólnot małżeńskich i rodzinnych przeżywa różnorodne trudności, którym same nie mogą sprostać; wiele jest też rodzin skonfliktowanych i zarazem konfliktogennych, niepełnych i rozbitych, sprawiających, że potomstwo jest praktycznie pozbawione miłości, wsparcia rodzicielskiego i wychowania. Stan ten jest pogłębiany tendencjami pomniejszania roli i znaczenia rodziny w życiu społecznym, co powoduje, że przestaje być ona postrzegana jako podstawowa wspólnota życia ludzkiego i jego rozwoju. Wszystko to przyczynia się do zaburzenia rozwoju osobowego członków rodziny, a szczególnie potomstwa. Jego przejawem są wielorakie frustracje, przejawiające się w nieumiejętności czy nawet w niemożności nawiązywania prawdziwie osobowych kontaktów, jak również takie zachowania patologiczne, jak przestępczość, narkomania, pijaństwo itp., tak boleśnie dotykające naszego życia.

Nie uzdrowią tej sytuacji ani inicjatywy tworzenia rodzin zastępczych, pobyty w domach dziecka lub w instytucjach o charakterze opiekuńczym czy resocjalizacyjnym, ani tym bardziej niedoskonałe rozwiązania prawne. Wobec takiej sytuacji podstawowym zadaniem duszpasterzy i katechetów jest jasne ukazywanie prawdy, że jedynie powrót do pierwotnego zamysłu Bożego względem małżeństwa i rodziny (zob. Mt 19, 1–9) jest w stanie zapobiec dalszej degradacji rodziny polskiej, a także ją odrodzić. Jest nim także stałe nawoływanie, aby rodzina stała w centrum wszystkich działań o charakterze legislacyjnym, administracyjnym, społecznym, politycznym i duszpasterskim, gdyż dopiero wysiłki i działania o charak-

terze kompleksowym i skoordynowanym mogą skutecznie przyczynić się do zabezpieczenia jej trwałego charakteru jako podstawowej wspólnoty życia społecznego i kościelnego. Prawdziwą pomocą rodzinie może okazać się w tym względzie katecheza skierowana do rodzin, której miejsce i rolę należy jasno określić, jak również uczynić przedmiotem większego zainteresowania w Kościele.

10. Aktualny stan duszpasterstwa polskiego wskazuje na dążenie do łączenia jego tradycyjnych form z nowymi, które płyną głównie z ruchów i grup kościelnych, jak również z większego udziału w nim ludzi świeckich. Wydaje się jednak, że nadal z pewnym trudem otwiera się ono na nowe doświadczenia, jakby z lęku przed porzuceniem tego, co okazywało się w swoim czasie sprawdzone i skuteczne, lub też z przyzwyczajenia do starych metod pracy. U źródeł takiego stanu rzeczy tkwi z pewnością także tzw. religijność masowa, która oprócz wspomnianych wcześniej wartości, niesie równocześnie ograniczenia, a nawet niechęć do przemian. Tymczasem nie tylko nowa sytuacja społeczna i polityczna społeczeństwa, ale także i moralna, domaga się odnowy i przystosowania, zgodnie zresztą z naturą Kościoła, który sam o sobie deklaruje, że ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii, tak aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie.

11. Do niewątpliwych znaków czasu, a także oczekiwań i dążeń współczesnego człowieka, należy pragnienie, aby każdy mógł być nie tylko dostrzeżony i dowartościowany, ale i czuł się twórczym i odpowiedzialnym podmiotem tych wspólnot, w których żyje. Odpowiada to duchowi nowych przeobrażeń, akcentujących osobiste zaangażowanie, przedsiębiorczość, odpowiedzialność, a także naturze Kościoła, który jest wspólnotą osób powołanych do wzrastania i dojrzewania w wierze i do brania odpowiedzialności zarówno za swój własny rozwój, jak i całej społeczności Ludu Bożego. Wydaje się więc, że bardziej dynamiczny rozwój Kościoła polskiego będzie postępował wówczas, gdy zostanie bardziej dowartościowana przeobrażająca moc wiary, tkwiąca w grupach i ruchach kościelnych. Są one zarówno nadzieją na pogłębienie wspomnianej wyżej masowej religijności, jak również bardzo ważnym miejscem dla samej katechezy, a w naszej obecnej polskiej rzeczywistości stanowią niewątpliwie znaczące dopełnienie dla religijnego nauczania w szkole. Potrzebują one jednakże do swojego istnienia, działania i rozwoju dowartościowania ze strony hierarchii kościelnej, duszpasterzy i katechetów.

12. Problemem o niezwykle doniosłym znaczeniu pozostaje wciąż troska o pełną formację chrześcijańską zarówno młodego pokolenia, jak i osób dorosłych. W Kościele w Polsce, podejmującym liczne wysiłki na rzecz katechezy dzieci i młodzieży, zbyt mało, jak się wydaje, poświęca się uwagi stałej formacji chrześcijańskiej człowieka dorosłego. Tymczasem w świetle katechetycznych dokumentów Kościoła, katecheza dorosłych pozostaje wciąż najznakomitszą i centralną formą katechezy, ponieważ zwraca się ona do osób wykonujących największe zadania i w ogóle zdolnych do życia według Orędzia Chrześcijańskiego. Stanowi ona także docelową formę katechezy, w tym sensie, że ukierunkowane ku niej powinny być wszystkie pozostałe formy katechezy. Dlatego planując różne działania katechetyczne, należy pamiętać, że między katechezą dzieci i młodzieży a katechezą dorosłych powinna istnieć ciągłość, tak mocno podkreślana przez Jana Pawła II: Chodzi także o to, by katecheza dzieci, młodzieży, dorosłych, katecheza ciągła, nie były jak gdyby terenami oddzielnymi od siebie czy pozbawionymi wzajemnej łączności. Jeszcze ważniejsze jest, by nie doszło między nimi do całkowitego rozłamu, lecz wręcz przeciwnie, trzeba aby się one między sobą uzupełniały. Pilną więc potrzebą jest poszukiwanie takich form i metod katechezy dorosłych, aby zostały wypełnione wszystkie jej założenia, cele i zadania. Istniejące bowiem grupy i ruchy kościelne, które skupiają osoby dorosłe, jakkolwiek posiadają także charakter katechetyczny, to jednak nie w pełni realizują cele właściwe katechezom dorosłych.

13. Chrześcijańskie wychowanie dzieci i młodzieży, które obecnie realizuje się w środowisku szkolnym, stanowi z pewnością ważny etap w rozwoju polskiej myśli i praktyki katechetycznej, jak również poważne wyzwanie pod adresem całego Kościoła w Polsce. Stanowi także poważną szansę dla poznawania roli i znaczenia Kościoła w tworzeniu kultury, kształtowaniu poprawnej wizji człowieka i życia społecznego w oparciu o Ewangelię, zwłaszcza dla tych uczniów, którzy są obojętni we

wierze i zdystansowani do życia kościelnego. Szkolne nauczanie religii nie wydaje się jednak wypełniać w zadowalającym stopniu wszystkich założeń integralnie ujmowanej katechezy, w takim jej rozumieniu, jakie podawane jest w katechetycznych dokumentach Magisterium Kościoła. Napotyka także poważne problemy wychowawcze, wynikające na przykład ze zróżnicowania poziomu życia religijnego uczniów nawet w obrębie jednej klasy. Tymczasem katecheza, będąc ze swej strony aktem eklezjalnym, domaga się przede wszystkim uznania Kościoła jako jej prawdziwego podmiotu, gdyż to on jest rzeczywistym nauczycielem wiary, którego nie mogą zastąpić inne podmioty życia społecznego, np. szkoła, ani tym bardziej stanowić jedyne miejsce jej realizacji i rozwoju. Katecheza stanowi ponadto podstawowy element wtajemniczenia chrześcijańskiego i jest ściśle złączona z sakramentami wtajemniczenia, co urzeczywistnia się najbardziej i najskuteczniej w parafii. Nie należy też zapominać, że katecheza jest również jednym z [...] elementów całego przebiegu ewangelizacji, spełniając w niej bardzo ważną funkcję wprowadzania do życia chrześcijańskiego i jego dojrzewania, która to funkcja domaga się pełnego uczestnictwa w działalności ewangelizacyjnej całej wspólnoty chrześcijańskiej. Jeżeli więc za dokumentami Urzędu Nauczycielskiego Kościoła przyjmiemy, że katecheza jako część procesu ewangelizacji jest zarówno kształceniem, wychowaniem, jak i wtajemniczeniem, pozostaje dla odpowiedzialnych za katechezę takie jej przystosowanie, aby w rzeczywistości polskiej został wypełniony postulat Kościoła o komplementarności szkolnego nauczania religii i katechezy parafialnej, szczególnie w tym, co dotyczy chrześcijańskiego wtajemniczenia i ewangelizacji, które to funkcje jedynie częściowo mogą być zrealizowane w szkole. Parafia bowiem pozostaje wciąż podstawowym miejscem realizowania się katechezy. Jednak obecnie w Polsce należałoby usilnie dążyć do tego, aby parafia znów stała się nadzieją i szansą na realizowanie się w niej katechezy bogatej w treści, formy, metody i środki, takiej, która odpowiada w tym względzie zaleceniom Kościoła powszechnego. Ponadto rola parafii wydaje się niezastąpiona w podejmowaniu procesu preewangelizacji, bez którego żadna forma katechezy nie przyniesie oczekiwanych owoców.

RELIGIOUS EDUCATION AND ITS IMPORTANCE FOR A CONTEMPORARY FAMILY

Summary

The present article deals with the issue of religious education and its meaning for a contemporary Polish family. The author focused on the crisis in a Polish family, which is mainly due to abandoning God and His commandments.

Yet, he points out that children, youth and adults' religious education is a great help for families. Thanks to it, people can create a suitable hierarchy of values, which will help in versatile development of both adolescent and adult man.

Religious education should be first directed to parents themselves, as their children's faith develops on the ground of their faith. Another important factor is the fact that some people got incomplete religious education in their childhood, and being adult, they need to transform their traditional religiousness into a conscious one. Moreover, the adult need help in problems appearing at different life stages.

The author reminds that the religious education for parents should take care of spiritual background (sacramental life), doctrinal background (faith broadening), as well as physical background (health care and relax). Such religious education should take into account their faith extent. Thus, it ought to be run on different levels, such as: reevangelization, faith and religious knowledge development and preparing to missionary activity.

Słowa kluczowe: edukacja religijna, rodzina, formacja, wychowanie

DARIUSZ SARZAŁA
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
Olsztyn

CYBERAGRESJA – NOWE WYZWANIE DLA EDUKACJI I WYCHOWANIA

WPROWADZENIE

Wśród wielu problemów współczesnego świata¹ coraz większy niepokój budzą liczne przejawy agresji², która postrzegana jest obecnie jako zjawisko patologiczne o szerszym szerokim zasięgu i dużej dynamice rozprzestrzeniania się w relacjach społecznych. Niektórzy badacze tej problematyki twierdzą nawet, że żyjemy w czasach, w których agresja i przemoc osiągnęły apogeum. Na ile jest to słuszna, a zwłaszcza w pełni uzasadniona teza, nie jest łatwo udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Należy jednak podkreślić, że człowiek na początku XXI w. żyje w świecie przepelnionym doniesieniami o wszechobecnej agresji, której sam niejednokrotnie doświadcza. W sytuacji narastającej agresji, wśród wielu ludzi różnie strach przed nią, a zwłaszcza obawa, aby nie stać się jej ofiarą³. Problem ten

¹ Np. por. W. Woźniak, *Źródła przestępczości na przykładzie wychowanków Zakładu Poprawczego w Konstancynie Łódzkim*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2001, nr 10, s. 145–150; por. tamże, W. Woźniak, *Rodzina profilaktyką przestępczości*, s. 151–156; Por. W. Woźniak, W. Piekarski, *Nadużywanie alkoholu i narkotyków plagą. Jak możemy pomóc – zapobiec*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 2002–2003, nr 11–12, s. 119–147; por. W. Woźniak, W. Piekarski, *Niepowodzenia w nauce szkolnej – uwarunkowania i terapia*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2004, nr 13, s. 337–350.

² Por. W. Woźniak, *Symptomy nieprzystosowania uwidaczniające się w pamiętniku nieletniego sprawcy zabójstwa*, w: *Niedostosowanie społeczne. Wybrane problemy*, red. R. Borowski, Oficyna Wydawnicza Szkoły Wyższej im. Pawła Włodkowica w Płocku – Wydawnictwo Naukowe NOVUM, Płock 2006, s. 107–120; Por. W. Woźniak, A. Kamińska, *W poszukiwaniu skutecznych oddziaływań resocjalizacyjnych wobec mogącej kształtować się agresywności w strukturze osobowości*, w: *Adekwatność polskiego systemu penitencjarnego i resocjalizacyjnego do współczesnych rozmiarów i rodzajów przestępczości*, red. B. Urban, Wydawnictwo Górnośląskiej Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Kardynała Augusta Hlonda, Mysłowice 2007, s. 102–108; Por. W. Woźniak, *Biofilityczne ukierunkowanie resocjalizacji sprawców zabójstw*, w: *Człowiek w obliczu prawa*, red. B. Pastwa-Wojciechowska, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2008, s. 187–192.

³ B. Hołyst, *Kryminologia*, Warszawa 2000, s. 325.

dotyczy także naszego społeczeństwa. Napady rabunkowe, zachowania agresywne podczas imprez sportowych, brutalizacja życia codziennego w środowisku rodzinnym, szkolnym, „na ulicy”, zakładach wychowawczych, penitencjarnych itp. należą już do stałych elementów polskiej rzeczywistości społecznej.

Istotnym problemem badawczym stało się więc poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o genezę agresji w relacjach społecznych. Analizując zasygnalizowany problem, nie można pominąć faktu, że obecnie w etiologii zachowań agresywnych coraz większą rolę zaczynają odgrywać multimedia elektroniczne, a zwłaszcza nowe technologie cyfrowe oraz ich potencjalne możliwości informacyjno-komunikacyjne, które tworzą specyficzny obszar funkcjonowania człowieka, określany światem wirtualnym lub cyberprzestrzenią⁴. Agresja występująca w cyberprzestrzeni, a zwłaszcza wpływ tego zjawiska na dzieci i młodzież, budzi w ostatnich latach coraz większy niepokój. Problem ten jest jeszcze jednak w porównaniu z innymi rodzajami zachowań agresywnych (np. w rodzinie, szkole, środowisku rówieśniczym) nadal zbyt mało znany i wymaga pogłębionej diagnozy, pomimo że od wielu lat znajduje się on w polu zainteresowań badawczych przedstawicieli wielu dyscyplin naukowych.

W niniejszej publikacji podjęto próbę ukazania tzw. cyberagresji – agresji występującej w nowoczesnych multimediami elektronicznych (telewizja, Internet, gry komputerowe), przybierającej postać nowej formy patologii społecznej. Skoncentrowano się zarówno na identyfikacji przejawów tego zjawiska, jak i przedstawieniu jego negatywnego wpływu na zachowanie oraz proces socjalizacji i wychowania młodego człowieka. Poruszono także problematykę dotyczącą roli, jaką powinny spełniać edukacja i wychowanie w przygotowaniu dzieci i młodzieży do właściwego korzystania z multimediiów elektronicznych.

⁴ Wspólnym elementem większości definicji pojęcia „wirtualność” jest wskazanie na jego łacińskie pochodzenie. Termin wirtualność wywodzi się od łacińskich słów *virtus*, *virtuti* = moc, cnota, mogący zaistnieć, teoretycznie możliwy. Niektórzy badacze zajmujący się tą problematyką identyfikują przymiotnik wirtualny z przymiotnikiem cyfrowy – czyli taki, który może być przechowywany w systemach informacyjnych, w cyberprzestrzeni świata informacji, która istnieje pozornie jedynie dzięki technologii zapisu cyfrowego, mającego swą realność dopiero w momencie uruchomienia aplikacji, systemu. Z kolei pojęcie „cyberprzestrzeń” pochodzi od greckiego słowa *cyber*, które oznacza sterowanie lub zarządzanie. Obecnie termin ten używany jest w odniesieniu do cybernetyki (komunikacji i sterowania złożonymi systemami). Cyberprzestrzeń można określić także jako elektroniczną przestrzeń utworzoną przez połączone ze sobą w sieć komputery, np. Internet. Najczęściej cyberprzestrzenią nazywa się wirtualną przestrzeń Internetu, telewizji, a także innych mediów cyfrowych, jak np. telefonii komórkowej. Pojęcie cyberprzestrzeń rozumiane jest również jako nowego typu przestrzeń społeczna, w której spotykają się internauci. Rzeczywistość wirtualna do tego stopnia ludzaco przypomina świat realny, że wielu jej użytkownikom trudno jest dostrzec między nimi różnicę. Zob. A. Andrzejewska, J. Bednarek, D. Sarzała, *Cyberprzestrzeń – szanse, zagrożenia, uzależnienia*, Warszawa 2007, s. 14–15; *Spółczesność informacyjna*, red. J. Papińska-Kacperek, Warszawa 2008, s. 475–476.

SPECYFIKA CYBERAGRESJI I JEJ PRZEJAWY

Niezwykle dynamiczny rozwój nowoczesnych technologii cyberprzestrzennych spowodował, że zdominowały one większość dziedzin życia człowieka i zaczęły wyznaczać kierunek jego aktywności. Cyberprzestrzeń stała się potężną siłą w życiu jednostek i całych społeczeństw. Wywiera ogromny wpływ nie tylko na postawy człowieka i jego mentalność, lecz także na procesy społeczne, polityczne, gospodarcze i kulturowe zachodzące we współczesnym świecie. Niepokoi jednak fakt, iż narzędzia cyberprzestrzeni, wzmacniając możliwości poznawcze człowieka, określają jednocześnie jego stosunek do rzeczywistości, a także determinują model życia i działania. Internet, telewizja, DVD, gry komputerowe, telefonia komórkowa nie tylko informują, dostarczają wiedzy i rozrywki, lecz również kształtują poglądy i postawy życiowe oraz stają się źródłem zachowań agresywnych, przyczyną problemów wychowawczych i społecznych, a także wielu innych zjawisk patologicznych⁵. Ponadto należy zaznaczyć, że większość przekazów medialnych zyskała wymiar typowo konsumpcyjny, łącznie z informacją, która często pełni rolę komercyjnego i atrakcyjnego towaru mającego niewiele wspólnego z autentycznością.

Istotnym problemem w cyberprzestrzeni stała się zwłaszcza agresja, którą z uwagi na jej specyfikę, można nazwać cyberagresją. Są to graficzne, wizualne obrazy przedstawiające akty agresji fizycznej i werbalnej dokonywane przez jednego człowieka wobec innego⁶, których oglądanie zwiększa ryzyko podejmowania zachowań agresywnych w świecie realnym. Pojęcie cyberagresji dotyczy także obdarzonych ludzkimi cechami bohaterów filmów animowanych, kreskówek, a zwłaszcza gier komputerowych.

W definiowaniu cyberagresji nie bez znaczenia jest również fakt, iż nowe media elektroniczne są interaktywne, co oznacza, że można wchodzić w interakcję z obiektem medialnym i osobiście dokonywać aktów agresji. W efekcie użytkownik narzędzi cyberprzestrzennych może być zarówno sprawcą cyberagresji, jak i jej ofiarą. Jako sprawca może podejmować wrogie działania zarówno wobec innych użytkowników, jak i grup społecznych lub instytucji (dotyczy to zwłaszcza Internetu i telefonii komórkowej), a jako ofiara staje się obiektem takich działań ze strony innych osób. Ponadto ma możliwość wcielania się w rolę agresora w agresywnych grach komputerowych (ofiara staje się w tym przypadku przeciwnik, niezależnie od tego, pod jaką postacią występuje). W przedstawionej postaci cyberagresja ma wiele podobnych właściwości do agresji „tradycyjnej” występującej w świecie real-

⁵ D. Sarzała, *Agresja i przemoc w multimedialnych wyzwaniami dla edukacji*, w: *Edukacja dla bezpieczeństwa. Wybrane perspektywy*, red. D. Kowalski, M. Kwiatkowski, A. Zduniak, Lublin–Poznań 2004, s. 235–238.

⁶ Por. L. Rowell-Huesmann, *Przemoc na ekranie a przemoc w rzeczywistości – jak zrozumieć związki?*, „Biuletyn KRRiT” 2001, nr 6–7 (55/56).

nym. Staje się bowiem działaniem zamierzonym, którego celem jest przysporzenie komuś bólu, sprawienie krzywdy czy wyrządzenie innej szkody.

Pojęciem bezpośrednio związanym z terminem „cyberagresja” jest „cyberprzemoc”, określana nową formą prześladowania innych osób z wykorzystaniem nowoczesnych mediów i technologii – komunikatorów, forów dyskusyjnych, blogów, witryn internetowych, SMS-ów czy e-maili. Zdaniem autora niniejszej publikacji cyberagresja jest jednak terminem szerszym niż cyberprzemoc, gdyż dotyczy agresji występującej pod każdą postacią w mediach elektronicznych, także w przekazach telewizyjnych adresowanych do masowego odbiorcy.

CYBERAGRESJA W TELEWIZJI I FILMIE

Analiza treści programów emitowanych w telewizji prowadzi do postawienia wniosku, że wielowymiarowa rzeczywistość kultury jest w niej często redukowana do informacji oraz rozrywki przesyconej brutalnością i przemocą. W przekazie telewizyjnym mamy do czynienia z nadmierną prezentacją agresji w stosunku do rzeczywistości. Telewizja, chcąc zwiększyć swą oglądalność, koncentruje się głównie na przedstawianiu wydarzeń spektakularnych, wstrząsających i niezwykłych, stając się jednocześnie „reklamą przemocy”. Pokazywane jest właściwie wszystko, co odbiega od normalności, a zwłaszcza obrazy drastyczne zawierające agresje i przemoc: „sąsiad morduje sąsiada”, „samolot zostaje porwany”, „rolnik ucina kosiarką nogi własnego dziecka”.

Podobna sytuacja występuje w większości filmów, które przepełnione są eksponowaniem różnego rodzaju przestępstw takich, jak: napady na tle rabunkowym i seksualnym, sceny tortur, gwałtów i morderstw⁷. Powołując się na badania amerykańskie, stwierdzić można, że w telewizji „ma miejsce 10 razy więcej zbrodni” niż w życiu realnym. Natomiast połowa osób, które występują w telewizji, bierze udział w jakiejś konfrontacji z użyciem przemocy, choć w rzeczywistości problem ten dotyczy tylko 1% Amerykanów⁸.

Nieskończona seria przemocy, wulgarności, wstrząsających historii, scen w mocnych barwach to brutalna synteza współczesnej telewizji⁹. Zbrodnia, która jeszcze do niedawna była analizowana przez twórców filmowych, głównie pod kątem jej przyczyn oraz stanowiła punkt wyjścia rozważań dotyczących ludzkiej egzystencji, obecnie pełni inne role. Głównym bohaterem stała się postać przestępcy, który przyciąga nie tylko uwagę czytelników prasy popularnej i telewizyjnych newsów, lecz także kupowanych w milionowych nakładach powieści (czy

⁷ H. Bowenter, *Odpowiedzialność mediów i zaufanie publiczne. Etyka moralność i wolność prasy*, „Zeszyty Prasoznawcze” 1995, nr 1–2, s. 7–13.

⁸ A. Bałandynowicz, *Przemoc w środkach masowego przekazu*, PTHP, Warszawa 2006, (ekspertyza przygotowana dla Ministerstwa Edukacji Narodowej), s. 3.

⁹ L. Moia, *Dzieci telewizji?*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2002 s. 5.

tw. filmowych hitów). Postacie przestępcy, zbrodniarza i seryjnego mordercy stały filmowymi bohaterami przełomu XX i XXI w. Na ekranie coraz bardziej zaciera się różnica pomiędzy katem a ofiarą, a uwagę producentów skupia sam akt zabijania.

Amerykańskie Stowarzyszenie Psychologów (dane z 1998 r.) podaje, że w USA dziecko kończące szkołę podstawową widziało 8 tys. morderstw oraz 200 tys. scen przemocy i poniżania ludzi. Natomiast z wcześniejszych danych Amerykańskiej Akademii Pediatrów wynika, że w latach 1980–1990 liczba tego typu scen w telewizji amerykańskiej potroiła się i nadal wykazuje tendencje wzrostowe¹⁰. Z kolei w Wielkiej Brytanii sceny destrukcyjne nasycone agresją zajmują średnio 19% czasu antenowego, w Niemczech w ciągu tygodnia emitowanych jest 500 godzin takich scen (gwałt, przemoc, pornografia)¹¹.

W Polsce sytuacja pod tym względem również nie napawa optymizmem. „Pół tysiąca trupów, ponad dwa tysiące scen przemocy, ponad sześćdziesiąt ostrych scen erotycznych, pół tysiąca słów powszechnie uważanych za obraźliwe” – zarejestrowano podczas tygodniowego monitoringu największych polskich stacji telewizyjnych¹².

Szczególny niepokój budzi fakt, że sceny agresji i okrucieństwa stanowią także trwałe komponenty wielu filmów dla dzieci. Profesorka Maria Braun-Gałkowska, prowadząca badania dotyczące przemocy w polskich mediach, w 1995 r. odnotowała w ciągu tygodnia 81 scen przemocy w „Wiadomościach” i aż 127 w „Wieczorynce”¹³. Należy również podkreślić, że w wielu filmach adresowanych do dzieci występuje skrajnie agresywny sposób postępowania w sytuacjach trudnych. Filmy takie uczą najmłodszego widza, w jaki sposób można odnieść sukces, zachowując się agresywnie i stosując przemoc.

INTERNET A CYBERAGRESJA

Zjawisko agresji dotyczy także sieci internetowej, o czym świadczy fakt, że agresję werbalną i perwersyjne wypowiedzi internautów można już spotkać na pierwszych stronach portali. Na nasilenie agresji wśród internautów wskazują m.in. wyniki badań przeprowadzonych w grudniu 2005 r., którymi objęto wybrane strony www oraz tzw. blogi (gdzie prowadzone są różnego rodzaju dyskusje)

¹⁰Cyt. za T. Zasępa, *Syndrom Rambo*, w: *Agresja i przemoc w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, red. M. Machinka, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2002, s. 98–99.

¹¹Tamże, s. 98–99.

¹²*Przemoc, seks i audiotele*, „Rzeczpospolita” 9 XII 1999 r. Raport „Rzeczpospolitej”, 25 dziennikarzy przez 7 dni oglądało wszystko, co oferują największe polskie telewizje – prywatne i publiczne.

¹³T. Zasępa, dz.cyt., s. 99.

jednego z największych portali informacyjnych w Polsce (fakty.interia.pl)¹⁴. W trakcie monitoringu, który trwał 14 dni, analizie poddano tematy przedstawiane na pierwszej stronie, w tzw. ramówce. Wyniki monitoringu wykazały, że większość zamieszczanych informacji miała charakter sensacyjny, koncentrowała się na negatywnym obrazie rzeczywistości. Przemoc i agresja pojawiały się w wielu prezentowanych tekstach. Najbardziej drastyczne i szokujące informacje były umieszczane w ramkach, w celu przyciągnięcia jak największej uwagi internautów. Należy również podkreślić, że informacje o dużym ładunku przemocy i agresji pojawiały się bardzo często na pierwszym miejscu. Skróty niektórych wiadomości z pierwszej strony informacyjnej przedstawiały się następująco: „Pora na alarm; bite, klute, przypalane”, „Bił synka i jego matkę”, „Polski europoseł gwałcicielem?”, „Biją, kopia, wyśmiewają” „Napad na bank”.

W wielu komentarzach internautów, które dotyczyły popełnionych zbrodni, bardzo często występował strach o własne dzieci, a także chęć zemsty, a nawet dokonania samosądu. Informacje nacechowane przemocą spotykały się znacznie częściej z agresywnymi reakcjami internautów aniżeli przekazy, w których przemoc nie występowała. Najwięcej agresywnych wypowiedzi, w tym słów nie tylko o dużym ładunku agresji, lecz także wulgarnych, uznanych powszechnie za obraźliwe, pojawiało się w przypadku tematu dotyczącego zjawiska przemocy seksualnej¹⁵.

Natomiast w trakcie kolejnej analizy, tzw. uzupełniającej, która została przeprowadzona w 2006 r., a badania trwały około miesiąca, stwierdzono, że liczba „agresywnych” komentarzy internautów, które dotyczyły informacji o dużym ładunku przemocy stanowiła od 20% do 50% wszystkich wypowiedzi. Przykłady: „Czterolatek pobity na śmierć” – na 40 wypowiedzi, 20 agresywnych; Wypowiedzi w rodzaju: „Śmierć za śmierć!!! Dożywocie to za mało!”, „Czapa dla zabójców”; „Skatowany na przesłuchaniu” – na 40 wypowiedzi, 21 agresywnych; „Dzieci w becze, ojciec uniewinniony” – na 40 wypowiedzi, 12 agresywnych; „Zgwałcili i zabili 8-latkę” – na 40 wypowiedzi, 23 agresywne; „Pora na alarm; bite, klute, przypalane” – na 40 wypowiedzi, 9 agresywnych. Stwierdzono również, że poziom agresji werbalnej uzależniony jest od treści zawartych w informacji medialnej. Największe nasilenie wypowiedzi agresywnych występowało, gdy informacje dotyczyły drastycznych przypadków przemocy seksualnej wobec dzieci¹⁶.

Niepokój budzą także inne formy cyberagresji w sieci internetowej, które obrazują wyniki badań wśród młodych Polaków w wieku 12–17 lat, przeprowadzonych w styczniu 2007 r. przez firmę Gemius dla fundacji Dzieci Niczyje¹⁷. Badania te wykazały, że co drugi z respondentów spotkał się w Internecie z jakimś rodzajem werbalnej przemocy. Najczęściej młodzi respondenci wymieniali wul-

¹⁴ A. Bałandynowicz, *Agresja i przemoc w środkach komunikacji społecznej*, „Prokuratura i Prawo”, 1, 2008.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Źródło: Gemius, FDN, Styczeń 2007.

garne wyzwiska – 47%, ośmieszanie, poniżanie, upokarzanie – 21% (co piąty badany), zastraszanie i szantaż – 16%. Ponadto 57% respondentów wskazywało na wykonywanie zdjęć i filmów wbrew ich woli, a 60% badanych stwierdziło, że ataki, z jakimi się spotykają, wywołują u nich zdenerwowanie – 42%, strach – 18%, wstyd – 13%. Według analityków Gemiusa *najbardziej niebezpieczny jest ten rodzaj przemocy werbalno-psychicznej, który uderza w społeczny wizerunek danej osoby*¹⁸.

Należy również podkreślić, że Internet, umożliwiając dostęp do ekscytującego świata wirtualnego, stwarza jednocześnie poważne zagrożenia zwłaszcza dla najmłodszych jego użytkowników, np. młody człowiek, a nawet dziecko bez szczególnych starań, przypadkowo lub celowo łatwo może wejść w kontakt z treściami obscenicznymi, pornograficznymi, pełnymi przemocy, rasistowskimi czy pod innymi względami obraźliwymi, a także propozycjami o charakterze pedofilskim. Poważnym zagrożeniem związanym z Internetem jest zwłaszcza pedofilia, gdyż coraz częściej występuje zjawisko tzw. „podszywania” się pedofili pod młode osoby w trakcie rozmów prowadzonych w internetowych kanałach dyskusyjnych. Internetowi agresorzy korzystają z poczucia anonimowości, jakie stwarza im sieć internetowa.

PROBLEM CYBERAGRESJI W GRACH KOMPUTEROWYCH

Analizując zjawisko agresji w cyberprzestrzeni, nie można pominąć problemu gier komputerowych¹⁹, które choć pojawiły się na naszym rynku zaledwie kilkanaście lat temu, to zdążyły już zyskać ogromną popularność. Trudno jest obecnie spotkać młodą osobę, która nigdy nie zetknęła się z grami komputerowymi lub ich tematyką. Na kanwie niektórych gier komputerowych powstają już nawet filmy kinowe. Pierwsze gry komputerowe pojawiły się w Polsce w drugiej połowie lat osiemdziesiątych i początkowo nie były zbyt skomplikowane (np. wędrowanie w labiryncie lub odbijanie piłeczki). Natomiast współczesne gry to narracje o złożonym stopniu skomplikowania i animacji na najwyższym poziomie i rozmiarach, charakteryzujące się bardzo interesującą grafiką, która tworzy plastyczny trójwymiarowy obraz o imponującej niezwykłości barw, dźwięków i emocji.

¹⁸ Cyt. za Z. Domaszewicz, *Cyberprzemoc po polsku*, „Gazeta Wyborcza”, 7 lutego 2007, s. 24.

¹⁹ Gra komputerowa to specyficzny typ programu komputerowego, którego jednym z głównych celów jest rozrywka charakteryzująca się tym, że stawia przed graczem jakieś zadanie do zrealizowania i jednocześnie szereg przeszkód mających utrudnić to dążenie. Podanie jednak precyzyjnej prawnie definicji gry komputerowej jest dużym problemem, gdyż w wielu przypadkach nie jest łatwo określić, co rzeczywiście stanowi grę komputerową, co program edukacyjny, a gdzie zaś zaczyna się interaktywny program telewizyjny.

Zjawisko gier komputerowych budzi niezwykle silne i bardzo spolaryzowane emocje zarówno wśród młodzieży, jak i osób dorosłych. Z jednej strony gry te odbierane są jako nowoczesna oraz niezwykle atrakcyjna forma edukacji i zabawy, która pozwala na przeżycie wielu fascynujących przygód w wirtualnym świecie, a z drugiej, niektóre z nich przerażają ogromnym ładunkiem agresji i wyrafinowanego okrucieństwa. Zdecydowaną większość użytkowanych przez dzieci i młodzież gier stanowią gry agresywne, w których występuje wyraźna nadreprezentacja agresji w stosunku do otaczającej rzeczywistości oraz dominują skrajne formy przemocy, z zabijaniem włącznie. Tezę tę potwierdzają m.in. badania przeprowadzone wśród polskich młodych użytkowników gier, których wyniki wskazują, że 90% z nich to aktywni „konsumenty” scen nasyconych agresją i przemocą. Wybierają oni najczęściej gry agresywne, które zawierają brutalne sceny przemocy, a swoje preferencje niektórzy z młodych respondentów przedstawiają następująco: [...] *im bardziej krwawe, tym lepiej. Moja ulubiona gra to Mortal Combat (Śmiertelna Walka) – szczególnie wrywanie kręgosłupów*²⁰.

W zależności od możliwości technicznych sprzętu zastosowana w nich animacja jest bardzo różnorodna, od prostej, jak w filmach rysunkowych, do bardzo realistycznej. Istnieje również możliwość korzystania z różnorodnych dodatkowych opcji, pozwalających między innymi na obejrzenie zabitego przeciwnika z różnych perspektyw, spojrzenie mu w oczy, podeptanie jego zwłok czy zostawianie krwawych śladów przy odchodzeniu od swej ofiary. Gry takie uzupełniane są ponadto odpowiednio dobranym dźwiękiem np.: sugestywną muzyką, krzykami, jękami, odgłosami wybuchów i innymi tego typu „efektami”.

Pojawiły się także gry, w których akcja oglądana jest z perspektywy obserwatora i wówczas gracz ma możliwość identyfikowania się z postacią widoczną na ekranie, niejako wcielania się w bohatera, co pozwala mu na oglądanie rzeczywistości własnymi oczami. W polu widzenia grającego znajdują się, więc nie tylko przeciwnicy, lecz także jego ręka z bronią, np. rewolwerem, nożem lub innym narzędziem. Zaangażowanie się dziecka w grę komputerową nie polega więc jedynie na biernej percepcji treści wizualnych, lecz uruchamia różne obszary jego aktywności. Gry te oddziałują na wszystkie elementy postaw zarówno na ich wymiar intelektualny, emocjonalny, jak i behawioralny²¹. Młody gracz nie tylko obserwuje brutalne akty agresji, lecz także ich osobiście dokonuje. Niezależnie od faktu, że jest to agresja symulowana, niedokonywana w rzeczywistości, osoba grająca oswaja się z nią i nabiera sprawności. Przede wszystkim żeby grać i wy-

²⁰ J. Boroń-Zyss, T. Zyss, *Kto gra w gry komputerowe? – Nalóg czy zabawa – badania pilotażowe nad rozpowszechnianiem wśród młodzieży szkół średnich*, w: *Problemy rozwoju zdrowia, edukacji prozdrowotnej i ekologicznej*, red. J. Rodziewicz-Gruhn, M. Pyzie, Częstochowa 1996.

²¹ M. Braun-Gałkowska, *Mechanizmy psychologiczne wyjaśniające wpływ gier komputerowych na psychikę dzieci*, w: *Oddziaływanie „agresywnych” gier komputerowych na psychikę dzieci*, red. A. Gała, I. Ulfik, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000, s. 51.

grywać, musi identyfikować się z bohaterem-agresorem, który zarówno zabija, jak i dokonuje wielu innych czynów wyrafinowanej przemocy i okrucieństwa.

Analizując katalog najpopularniejszych gier komputerowych, należy podkreślić, że ukazani w nich bohaterowie to zazwyczaj postacie niezwykle, atrakcyjne, charakterystyczne takimi cechami, jakie osoba grająca sama chciałaby mieć. Imponują oni nie tylko swym wyglądem zewnętrznym, lecz także sprawnością fizyczną i umysłową. Wirtualny bohater jest bohaterem idealnym, czyli takim, który nie ma dylematów, jest szczupły, silny oraz młody i piękny z przesadnie zaznaczonymi cechami płci, co uwidacznia się zwłaszcza w postaciach kobiecych²². Ma do dyspozycji bardzo szeroki asortyment środków niezbędnych do niszczenia przeciwnika, najczęściej takich, jak: pistolet maszynowy, rewolwer, pistolet, strzelba policyjna, strzelba myśliwska, karabin maszynowy, kij bejsbolowy, nóż, tasak, siekiera, piła spalinowa, prasa mechaniczna, młot, meble, łopata, widły, inne narzędzia rolnicze i budowlane, pałka, broń SF, butelka z benzyną, samochód, pojazd SF, sznur, paralizator, materiały wybuchowe, drut, bumerang, topór, dzida, łuk, kusza, włócznia, miecz, średniowieczne narzędzia tortur, szpada, broń ninja, gaśnica, paliwa, butelka, torba plastikowa, drapieźniki, jadowite zwierzęta i stwory, psy, stwory SF, broń laserowa oraz wiele innych akcesoriów.

Natomiast ofiary występujące w agresywnych grach komputerowych potrzebne są przede wszystkim po to, żeby je niszczyć, „wykańczać” na różne sposoby. Wśród stosowanych najczęściej strategii „wykańczania wroga” wyróżnić można następujące²³: a. *Fatalisty* – wyjątkowo drastyczne dobijanie przeciwnika tj. (urywanie mu głowy lub wrywanie z klatki piersiowej pulsującego jeszcze serca). b. *Babality* – potraktowanie przeciwnika w taki sposób, w jaki traktuje się zwykle małe dziecko, czyli twierdzeniu, że jest przeciwnikiem niepoważnym, tak zwanym „dużym dzieckiem”, z którym nie powinno się walczyć tak jak z prawdziwym mężczyzną. c. *Mercy* – wykańczanie przeciwnika niejako „na raty”, pozwala się w prawdzie, żeby wróciło mu trochę życia i energii, lecz robi się to jedynie po to, aby następnym razem zadać mu kolejny cios. d. *Animality* – zwycięzca zamienia się w jakieś zwierzę, najczęściej w skorpiona, pająka, niedźwiedzia lub innego drapieźnika po to, żeby rozrywać przeciwnika na strzępy i pożerać go.

Wśród najczęściej występujących technik niszczenia przeciwnika w grach komputerowych można wymienić: wieszanie, duszenie ręczne w wyniku zamknięcia w pomieszczeniu lub innym obiekcie (np. trumnie), duszenie przyrządem, strzelanie, uderzanie, kopanie, łamanie, znęcanie się, podpalanie i palenie, topienie, dźganie, szarpanie, rozrywanie, wyrzucanie w przestrzeń kosmiczną, ukąszenie, zagryzienie, pożarcie, wysadzenie w powietrze, zrzucanie (np. z góry,

²² W. Poznaniak, *Przemoc w grach komputerowych*, w: *Przemoc i agresja jako zjawisko społeczne*, red. M. Bińczycka-Anholcer, Wydawnictwo Polskie Towarzystwo Higieny Psychicznej, Warszawa 2003, s. 83–84.

²³ Tamże, s. 84.

urwiska wieży), ścinanie, cięcie, mielenie, miażdżenie. W kontekście przedstawionej analizy agresywnych gier, niepokojem napawa fakt, że w grach młody użytkownik spotyka nieporównywalnie więcej środków i technik zabijania niż w przeciętnym filmie akcji, a wzorzec bohatera gry działa na niego od kilkunastu do kilkudziesięciu razy w miesiącu, czyli o wiele częściej i dłużej niż wzorzec rodzica.

Należy również zaznaczyć, że agresja i przemoc obecna w grach komputerowych wbudowana jest w ich reguły oraz każdorazowo nagradzana poczuciem sukcesu (mamy do czynienia z zabijaniem dla zabawy i zabijaniem dla nagrody, jeżeli gracz wykaże więcej brutalności, to zdobędzie więcej punktów). Niedokonywanie brutalnych aktów przemocy uniemożliwia przejście do następnego etapu gry i prowadzi do porażki. Natomiast zabijając przeciwników, grający zyskuje „nowe życie”, co umożliwia mu dalszą grę i ponowne zabijanie, za które nie otrzymuje żadnych kar, lecz atrakcyjne premie. „Śmierć wirtualna” wprowadza jednocześnie w podświadomość gracza poczucie swej relatywności, bezbolesności, a nawet odwracalności, w związku z czym śmierć traci nie tylko swą naturalną groźbę, lecz staje się widowiskowo atrakcyjna i nabiera wymiaru przygodowego. Fakt uwarunkowania osiągnięcia sukcesu od stosowania przemocy i zabijania przeciwników, powoduje, iż dokonywanie aktów agresji staje się warunkiem skutecznego działania i tym samym zyskuje pozytywne znaczenie dla osób, które ich dokonują.

WPLYW CYBERAGRESJI NA ZACHOWANIE CZŁOWIEKA

Na związek między agresją i przemocą obecną w cyberprzestrzeni a zachowaniem człowieka wskazuje się wyraźnie na gruncie różnych teorii naukowych. Na podstawie dostępnych obecnie wyników badań dotyczących destruktywnego wpływu agresji cyberprzestrzennej na funkcjonowanie młodego człowieka można sformułować poniższe argumenty.

1. *Hipoteza „generowania agresji”*. Znajduje ona potwierdzenie w badaniach wielu autorów, podkreślających, że dzieci, które często oglądają w mediach sceny przemocy (bicia, zabijania itp.) są bardziej agresywne od tych, które je oglądają rzadziej. Nie tylko naśladują zachowania agresywne zawarte w przekazie medialnym, lecz także charakteryzuje je mniejsza wrażliwość na przemoc²⁴. Wielu młodych ludzi pod wpływem obrazów nasyconych aktami przemocy prezentowanymi w mediach elektronicznych bardzo często w swoim zachowaniu wykazuje podwyższoną agresywność nie tylko wobec rówieśników, lecz także wobec

²⁴ J. Condry, *Złodziejka czasu, niewierna służebnica*, w: *Telewizja zagrożenie dla demokracji*, red. J. Condry, Warszawa 1996, s. 14–15; M. Wawrzak-Chodaczek, *Czy programy telewizyjne i filmy video są źródłem agresji u dzieci?*, w: *Agresja wśród dzieci i młodzieży*, red. A. Frączek, I. Pufal-Struzik, Wydawnictwo ZNP, Kielce 1997, s. 88–89; K. Warchoń, *Przemoc w środkach oddziaływania i metody badań*. „Przekazy i Opinie” 1982, nr 1.

osób starszych, podświadomie wierząc w skuteczność przemocy jako sposobu na rozwiązanie swych „trudnych” spraw.

2. *Desensytyzacja (znieczulenie)*. Wśród wielu badaczy zajmujących się zjawiskiem agresji w mass mediach, akceptowana jest teza podkreślająca, że „wielokrotne oglądanie scen przemocy oraz branie w nich udziału (wprawdzie »na niby«, w formie zabawy) początkowo fascynuje i porusza, lecz z czasem staje się coraz bardziej obojętne”. Widzowie pod wpływem częstego oglądania takich scen stają się bowiem przekonani o ich normalności. Następuje *desensytyzacja*, czyli zubożenie na tego typu sceny, które muszą być coraz bardziej wstrząsające, żeby wywołać reakcję²⁵.

3. *Teoria „społecznego uczenia się”*. Badania nad oddziaływaniem obrazów przemocy ukazały, że młodzi odbiorcy nie tylko obojętnieją na oglądane zachowania agresywne, ale także je naśladowują, identyfikując się z modelami oglądanymi na ekranie. Istotny wpływ odgrywa tu mechanizm społecznego uczenia się. Pogląd, że człowiek uczy się zachowań m.in. w wyniku obserwacji, a następnie naśladowania modeli, jest charakterystyczny dla paradygmatu behawioralnego. Albert Bandura, w wyniku prowadzonych badań, wykazał, iż dzieci mogą się uczyć nowych reakcji w wyniku obserwowania innych (jest to niezależne od tego, czy obserwują żywego modela, czy też jego zachowania na ekranie)²⁶. Dziecko zaangażowane w akcję rozgrywającą się na ekranie czynnie się w nią włącza oraz identyfikuje z pojedynczymi lub wieloma bohaterami. Musi zatem uczestniczyć w różnych sytuacjach, często bardzo dramatycznych, przewidywać możliwe strategie własne i przeciwnika oraz opracowywać takie plany działania, które „za wszelką cenę” prowadzą do zwycięstwa.

4. *Efekt zachęty*. Tak zostało nazwane społeczne uczenie się agresji od przejawiającego zachowania agresywne bohatera, co z kolei prowadzi do ich powtórzenia w świecie realnym²⁷. Istotne znaczenie odgrywa w tym przypadku fakt, że media elektroniczne niejednokrotnie kształtują fałszywy obraz przestępcy i ofiary oraz uwarunkowań, jakie rzekomo towarzyszą popełnieniu przestępstwa. Decydującą rolę spełnia tutaj bohater medialny, dopuszczający się przemocy wobec innych, który często staje się dla młodego gracza wzorem osobowym. Największe zagrożenie stwarza identyfikowanie się młodego odbiorcy z włamywaczami, gangsterami lub innego typu przestępcami. Niepokój pod tym względem budzą zwłaszcza te zachowania dzieci, które naśladowują i odtwarzają sceny obejrzone w telewizji, nie zważając na skutki z tym związane. Konsekwencją utożsamiania się z ulubionym aktorem były m.in. sceny rzucania się pod pociąg (Niemcy), skakania z wysokich pięter (USA, Wielka Brytania) oraz morderstw dokonywanych

²⁵ M. Braun-Galkowska, dz.cyt., s. 52.

²⁶ A. Bandura, *Social Learning through Imitation*, in: *Nebraska Symposium on Motivation*, red. M.R. Jones, University of Nebraska Press, Lincoln 1962.

²⁷ A.D. Scott, *Pornografia. Jej wpływ na rodzinę, społeczeństwo, kulturę*, Gdańsk 1995.

zgodnie z fabułą w filmie (Liverpool 1993 r.) dwóch 10-latków zmasakrowało 2-letniego chłopca i jeszcze żyjącego położyło na torach kolejki²⁸. Czynu tego dokonali, nie potrafili bowiem odróżnić fikcji od rzeczywistości.

5. *Hipoteza kompasu*. Agresja i przemoc obecna w mediach i grach komputerowych może spełniać dla młodego człowieka rolę pewnego rodzaju „kompasu”, wyznaczającego mu kierunek postępowania. Należy jednak zaznaczyć, że ten metaforyczny „kompas” nie każdemu pokazuje strony świata w jednakowy sposób. Wskazuje natomiast określony kierunek postępowania w zależności od tego, jakie są doświadczenia gracza, związane z agresją doświadczenia widza, ofiary i aktora.

6. *Syndrom ofiary*. Nadmierne oglądanie scen przemocy wywołuje w psychice młodego człowieka lęk i nieufność. Natomiast powstały „własny lęk” powoduje agresję w stosunku do samego siebie. Zjawisko to dość często występuje w świecie przestępczym. W niektórych przypadkach do przewyciężenia własnego lęku młody człowiek sam staje się agresywny, traktując przemoc jako formę samoobrony. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że amerykańscy badacze wiążą taką sytuacją z częstym w USA, przekraczaniem granic tzw. obrony koniecznej.

7. *Dwuczynnikowa teoria emocji*. Wiele bodźców zewnętrznych, m.in. dostarczanych przez gry komputerowe, wywołuje najpierw stan niespecyficznego pobudzenia organizmu gracza, a dopiero później owo niespecyficzne pobudzenie staje się przedmiotem interpretacji poznawczej, czyli nadaje mu się określone znaczenie. Według tej hipotezy, nie tyle elementy treściowe gier (gry edukacyjne, gry, w których obecna jest przemoc, gry rozrywkowe, itd.), lecz również ich cechy formalne takie, jak: dźwięk, kolor lub jego brak, a także napięcie mięśniowe i pozycja ciała przed komputerem wywołują stan niespecyficznego pobudzenia organizmu. Takim niespecyficznemu stanowi pobudzenia nadawane jest później określone znaczenie, np. pobudzenie wskazujące na „gniew”, „złość”, „zawiść” czy „zazdrość”²⁹.

8. *Syndrom pragnienia*. Permanentny kontakt młodego widza z przekazami medialnymi nacechowanymi agresją powoduje, iż pojawia się u niego podświadoma chęć nie tylko obcowania z agresją, lecz także stosowania jej w swym postępowaniu. Sytuacja taka może wystąpić zwłaszcza w przypadku, kiedy ekranowemu bohaterowi stosującemu przemoc i agresję udało się odnosić sukcesy. Niektórzy psychologowie uważają nawet, że mamy w takiej sytuacji do czynienia ze specyficznym „narkotycznym” rodzajem uzależnienia³⁰.

9. *Cyberagresja jako kreowanie przestępczości*. Problem związków agresji i przemocy prezentowanej w mediach z przestępczością dość szeroko analizuje

²⁸ Cyt. za T. Zasepa, dz.cyt., s. 102.

²⁹ J. Groebel, *The UNESCO global study on media violence 1998*, <http://www.hinifoto.de/gaming/unesco.html>

³⁰ T. Zasepa, dz.cyt., s. 101.

A. Bałandynowicz³¹. Autor ten powołuje się m.in. na badania prezentowane przez dr. Centerwella z Uniwersytetu Waszyngtona w Seattle. Wynika z nich, iż prezentowanie przemocy w telewizji amerykańskiej przyczyniło się do około 50% zabójstw w Stanach Zjednoczonych. Ponadto Centerwell stoi na stanowisku, że przejawskrawiony, niezgodny z rzeczywistością obraz przestępczości staje się przyczyną lęku przed nią oraz wpływa na powstanie błędnej opinii publicznej wobec polityki karnej. Badacz ten podkreśla, że produkcja przez mass media tzw. „fal przestępczości” wpływa na ustawodawstwo karne i politykę stosowania praw. Prawodawstwo karne posiada ścisły związek z fantazją, która została wykreowaną przez środki masowego przekazu³².

10. *Związek między przemocą medialną a agresywnymi postawami, zwłaszcza dzieci i młodzieży, uznany został przez większość badaczy zajmujących się tą problematyką za wręcz oczywisty.* Począwszy od lat osiemdziesiątych XX w. badania dotyczące tej problematyki nie koncentrują się na problemie, czy powiązanie takie istnieje, lecz przede wszystkim wskazują i precyzują coraz to nowe aspekty tego związku. Pojawiają się też doniesienia o skumulowanych skutkach percepcji agresji zawartej w przekazach medialnych w przypadku osób starszych niż dotychczas zakładano. Niemniej należy podkreślić, iż pole badań w tym obszarze agresji cyberprzestrzennej jest wciąż otwarte i wymaga dalszych pogłębionych poszukiwań.

PEDAGOGICZNE ASPEKTY CYBERAGRESJI

Nieustanny postęp w dziedzinie technologii cyfrowych sprawia, że korzystanie z narzędzi cyberprzestrzennych jest, a także pozostanie ważnym faktem społecznym i edukacyjnym. Technicznie zaawansowany i nieustannie doskonalący się świat nowoczesnych technologii stał się nie tylko jednym z nieodzownych składników kultury współczesnych społeczeństw, lecz kształtuje wręcz nową epokę cywilizacyjną w dziejach ludzkości. Prognozy socjologiczne wskazują, że olbrzymi postęp w tej dziedzinie, jaki następuje od kilkunastu lat, w najbliższym czasie nie ulegnie spowolnieniu³³.

Atrakcyjna forma przekazu treści oraz rozrywki za pośrednictwem sieci internetowej, telewizji gier komputerowych powoduje, że proces przyjmowania wiadomości jest przyjemny oraz dokonuje się w dużej mierze okazjonalnie i mimowolnie. Dzieci i młodzież chętniej oglądają filmy, czytają komunikaty na monitorze komputera lub w telegazecie niż teksty w książkach. Zarówno ekran telewizyjny, jak i monitor komputera staje się także coraz powszechniejszym źródłem rozrywki oraz partnerem zabawy. Wzrastające zainteresowanie narzędziami cy-

³¹ A. Bałandynowicz, *Przemoc w środkach masowego przekazu...*

³² Tamże, s. 43.

³³ A. Giddens, *Socjologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 490.

berprzestrzennymi, a zwłaszcza Internetem, grami komputerowymi, telewizją, filmami DVD, telefonami komórkowymi oraz innymi formami przekazów oferowanych przez multimedia elektroniczne wynika przede wszystkim z zachodzących w kulturze przewartościowań związanych ze zmierzchem dominacji słowa na rzecz kultury obrazu. Nie można jednak bagatelizować niebezpieczeństw związanych ze zjawiskiem cyberagresji, która dotyczy człowieka we wszystkich fazach jego rozwoju. Najbardziej pod tym względem zagrożone są jednak dzieci i młodzież, gdyż znajdują się w okresie rozwojowym szczególnie podatnym na oddziaływanie destrukcyjne. Potwierdzają to wyniki wielu badań, które wskazują, że okresem szczególnej wrażliwości i podatności, jeżeli chodzi o wpływ emitowanych treści medialnych na zachowanie dzieci, jest młodszy wiek szkolny³⁴. Należy także pamiętać, że media elektroniczne oddziałują na postawy młodego człowieka znacznie silniej niż wzory i modele przekazywane w tradycyjny sposób przez rodziców czy wychowawców i nauczycieli w szkołach. Przemawiają bowiem językiem totalnym, tj. słowem, dźwiękiem, obrazem, ruchem, wpływając na rozum, wyobraźnię, uczucia³⁵ i nie tylko informują, lecz także kształtują poglądy i postawy życiowe³⁶.

Istniejąca skala potencjalnych zagrożeń, na jakie narażeni są użytkownicy cyberprzestrzeni, sprawia, iż należy podejmować wszelkie starania, żeby korzystanie z jej narzędzi w maksymalnym stopniu prowadziło do pełnego rozwoju młodego człowieka oraz nie było przyczyną zachowań dewiacyjnych, a zwłaszcza źródłem agresji i przemocy. Postulat ten staje się w dobie niezwykle dynamicznego rozwoju multimediów elektronicznych kategorycznym wyzwaniem dla edukacji i wychowania. Nie można się bowiem spodziewać, aby producenci medialni zastosowali samoograniczenie, jeżeli chodzi o oferty nasycone obrazami agresji i

³⁴ L.D. Eron, *Age trends in the development of aggression, sex typing and related television habits*. *Developmental Psychology*, 19 (1) 1983, s. 71–73, cyt. za M. Braun-Gałkowska, I. Ulfik, *Zabawa w zabijanie. Oddziaływanie przemocy prezentowanej w mediach na psychikę dzieci*, Wydawnictwo Krupski i S-ka, s. 46; D. Sarzała, *Elektroniczne multimedia jako źródło agresji*, w: *Agresja w szkole*, red. A. Rejzner, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej TWP, Warszawa 2004, s. 125–144.

³⁵ A. Lewek, *Podstawy edukacji medialnej i dziennikarskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2003, s. 62.

³⁶ J. Condry dowodzi, że dzieci w zetknięciu z przekazem telewizyjnym zachowują się zupełnie inaczej niż ludzie dorośli, gdyż oglądania telewizji nie traktują jedynie jako formy rozrywki, lecz chcą lepiej zrozumieć świat, a także dowiedzieć się, jakie miejsce w nim zajmują. Mają jednak kłopoty z rozróżnieniem między rzeczywistością a fikcją z uwagi na ograniczony jeszcze sposób pojmowania świata oraz problemy z uporządkowaniem informacji docierających do nich w wielorakich kontekstach. Należy również zaznaczyć, że w przypadku młodzieży szukającej wzorów działania w świecie dorosłych, próbującej określić siebie oraz swoje relacje z innymi ludźmi istnieje niebezpieczeństwo, że media staną się źródłem informacji negatywnej, gdyż prezentowana w nich przemoc może zostać przez młodzież potraktowana jako sposób na życie i rozwiązywanie problemów. Por. J. Condry, K. Popper, *Telewizja – zagrożenie dla demokracji*, Warszawa 1996, s. 9–10.

przemocy. „Agresywne filmy”, gry komputerowe czy inne tego typu oferty medialne stanowią bowiem dla nich zbyt duże źródło dochodu.

Niwelowanie skali zagrożeń zależy jednak nie tylko od nadawców przekazów medialnych, czy też stosowanych mechanizmów oddziaływania. Media elektroniczne są narzędziami przekazu, którego wartość jest uzależniona z jednej strony od przekazywanych treści, czyli od nadawców, a z drugiej od sposobu odbioru, czyli od odbiorców. Niezbędne jest więc przygotowanie poprzez edukację, zwłaszcza młodego odbiorcy, do percepcji proponowanych treści oraz korzystania z narzędzi cyberprzestrzennych w sposób właściwy.

Jak podkreśla bp Adam Lepa³⁷ we współczesnej formacji młodego człowieka, w dobie rozwoju oraz dominacji mediów elektronicznych, zachodzi potrzeba jednoczesnego uwzględnienia zarówno aspektu edukacyjnego, jak i pedagogicznego, gdyż nie mogą one funkcjonować na zasadzie alternatywności – wychowanie do mediów albo edukacja medialna, lecz powinny być traktowane łącznie. Postulat ten ma szansę na pełną realizację jedynie w przypadku istnienia takiej pedagogiki mediów, której celem będzie zarówno dążenie do tego, żeby kontakt młodych ludzi z cyberprzestrzenią przyczyniał się do integralnego rozwoju ich osobowości, jak i pedagogizacja osób odpowiedzialnych za przebieg procesu wychowania młodego pokolenia.

* * *

W dobie dynamicznego rozwoju mediów elektronicznych zachodzi konieczność podjęcia próby stworzenia pedagogiki cyberprzestrzeni, która obszarem swych zainteresowań obejmowałaby nie tylko młodych użytkowników narzędzi cyberprzestrzennych, lecz również te środowiska i grupy osób, które bezpośrednio uczestniczą w procesie socjalizacji i wychowania³⁸. Niezależnie jednak od działań podejmowanych na gruncie pedagogiki, nic nie może zwolnić twórców i producentów przekazów medialnych od odpowiedzialności za oferty kierowane do dzieci i młodzieży. Telewizję publiczną, jak i prywatną, a także pozostałych twórców oraz producentów medialnych, w tym również oferty umieszczane w sieci internetowej oraz gry komputerowe, powinno cechować wspólne dążenie to tego, aby poprzez swoje przekazy nie oddziaływali na młodych odbiorców w sposób destrukcyjny, lecz dostarczali im wzorów pozytywnych, niezbędnych do osiągnięcia pełnego rozwoju osobowego i kształtowania postaw prospołecznych. Należy również zaznaczyć, że wszelki przekaz w zakresie komunikacji cyberprzestrzennej wymaga respektowania wieloaspektowych uwarunkowań, złasz-

³⁷ Bp A. Lepa, *Funkcja logosfery w wychowaniu do mediów*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2006, s. 51.

³⁸ Por. A. Lepa, *Pedagogika mass mediów*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2003, s. 17.

cza na poziomie odpowiedzialnego tworzenia, przekazywania treści, ich zrozumienia oraz sensu i prawdziwości.

CYBER AGGRESSION – NEW CHALLENGE FOR EDUCATION

Summary

It new form of social pathology what in publication was introduced stepping out at modern electronic medias aggression is which create the specific area of functioning man defined with virtual world or cyber – space. It was concentrated both on identification of symptoms of this phenomenon and exhibition on behaviour his negative influence as well as the process of education of young man. It was moved also they should fulfil education problems relating part what and education in children's preparation and youth to proper using with electronic medias.

Słowa kluczowe: cyberprzestrzeń, media elektroniczne, agresja, przemoc, cyberagresja, wychowanie, edukacja

DARIUSZ SARZAŁA
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
Olsztyn

MOBBING JAKO WIELOPOSTACIOWY PROBLEM SPOŁECZNY

WPROWADZENIE

Wśród wielu nowych form patologii społecznej (np. stalking¹), coraz poważniejszym problemem staje się zjawisko mobbingu, które występuje pod różnymi postaciami i jest głównie związane z nękaniami psychicznymi, dyskryminacją oraz prześladowaniem w miejscu pracy. Należy jednocześnie zaznaczyć, że mobbing ma miejsce nie tylko w środowiskach pracowniczych. Pojawia się również w rodzinach, szkołach, grupach nieformalnych oraz w sytuacji tzw. dużej konkurencji, np. środowiska artystyczne itp.

Problem ten dotyczy zarówno państw średnio i słabo rozwiniętych, jak i krajów o wysokim stopniu rozwoju. Można nawet postawić tezę, że z mobbingiem mamy do czynienia w każdym miejscu, w którym wykonywana jest praca, gdyż jest on w dużej mierze konsekwencją nierównej pozycji, jaka występuje pomiędzy pracodawcą a pracownikiem. W Polsce o mobbingu mówi się od niedawna, gdyż zjawisko to nie jest jeszcze tak rozpowszechnione w świadomości społecznej jak to ma miejsce w krajach Europy Zachodniej czy w Stanach Zjednoczonych. Ponadto nie przeprowadzono dotychczas pogłębionych badań, które pozwoliłyby na pełniejsze zobrazowanie skali tego zjawiska oraz jego uwarunkowań. Należy także zaznaczyć, że mobbing jest problemem wstydliwym, w wielu przypadkach ukrywanym. Narastający problem mobbingu na przestrzeni ostatnich lat wzbudza jednak w naszym kraju coraz większe zainteresowanie badawcze oraz staje się tematem chętnie podejmowanym przez mass media. Sytuacja taka spr-

¹ W. Woźniak, *Zaburzenia w wychowaniu jako podstawa rozwoju patologii – na przykładzie stalkingu*, w: *Rodzina przyszłości świata? W kręgu zamyśleń nad rodziną*, red. A. Pryba, Uniwersytet A. Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2009; W. Woźniak, M. Lattanzi, *Stalking jako rodzaj uzależnienia emocjonalnego i uczuciowego od osoby*, w: *Człowiek w sieci zniewolonych dróg*, red. M. Jędrzejko, W. Bożejewicz, Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora – Wydział Pedagogiczny, Pułtusk 2007.

wia, że pracownicy bardziej wnikliwie zaczynają obserwować i oceniać gesty oraz sposób traktowania ich przez pracodawców oraz współpracowników.

Celem niniejszego opracowania jest przybliżenie istoty pojęcia mobbingu, przedstawienie specyfiki tego zjawiska i jego przyczyn oraz zasygnalizowanie rozwiązań chroniących środowisko pracownicze przed działaniami mobbingowymi. Publikacja w syntetycznej formie pokazuje jak postrzegać i diagnozować problem mobbingu, żeby móc skutecznie przeciwdziałać temu zjawisku zanim nabierze ono realnego wymiaru.

MOBBING – ANALIZA POJĘCIA

Termin *mobbing* pochodzi od angielskiego czasownika *to mob*, który oznacza: „szarpać”, „atakować”, „źle się obchodzić”, tłoczyć się, „otaczać kogoś” „oblegać”, „rzucać się na kogoś”, „gromadzić się tłumnie”. Natomiast rzeczownik *mob* przetłumaczyć można jako „tłum”, „zgraja”, „motłoch”, „tłuszcza”, „hałastrą”.

Pojęcie mobbingu zostało wprowadzone do literatury przedmiotu na początku lat osiemdziesiątych XX w. przez Heinza Leymanna, szwedzkiego psychiatrę i psychosocjologa, pochodzenia niemieckiego. Badacz ten przejął termin „mobbing” od etologa austriackiego, laureata Nagrody Nobla, Konrada Lorenza (1903–1989), który po raz pierwszy użył tego słowa w 1963 r. w pracy *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression* (wydanie polskie: *Tak zwane zło*, przekł. A.D. Tauszyńska, PIW, Warszawa 1996) do opisywania zachowań w świecie zwierząt, a zwłaszcza przypadków, w których grupa słabszych i mniejszych osobników atakowała silniejsze i większe zwierzę². Leymann przeniósł tę obserwację na świat relacji międzyludzkich w środowisku pracowniczym, określając mobbing jako „terror psychiczny w miejscu pracy, który powoduje wrogie nastawienie i nieetyczne komunikowanie się (stosowanie w codziennych kontaktach w ramach stosunku pracy – obelg, wyzwisk, pomówień, oszczerstw, krzyku itp.), systematyczne podtrzymywane przez jedną bądź kilka osób w stosunku do innej, co w konsekwencji spycha ofiarę do pozycji uniemożliwiającej jej obronę³. Według tego badacza zachowania mobbingowe polegają przede wszystkim na częstym i powtarzalnym, wrogim działaniu w miejscu pracy, wymierzonym systematycznie przeciwko jednej osobie.

W literaturze anglojęzycznej, dotyczącej problematyki przemocy w miejscu pracy, funkcjonują dwa terminy: *bullying* oraz *mobbing*. Należy jednak zaznaczyć, że wcześniej, równoległe do teorii Heinza Leymanna, w Anglii używano pojęcia *bullying*, które utworzono od angielskiego wyrazu *bully* oznaczającego:

² K. Lorenz, *Tak zwane zło*, Warszawa 1996.

³ H. Leyman, *The content and development of mobbing at work*, „European Journal of Work and Organizational”, 5 (2), 1996.

tyrana, osobę znęcającą się nad słabszymi, „obchodzenie się brutalne”. Początkowo termin *bullying*, nie dotyczył środowiska pracy, lecz stosowano go w celu określenia przemocy występującej wśród uczniów w środowisku szkolnym, w sytuacjach szykanowania i gróźb, które dzieci stosowały wobec innych dzieci, a agresywne działania grupy skierowane w stosunku do jednej osoby, przypominały niektóre sytuacje, powstające w organizacji⁴. Pojęcia *bullyingu* używano również do opisywania napaści w wojsku, klubach sportowych, w życiu rodzinnym, zwłaszcza w przypadku osób starszych. Natomiast obecnie przy opisywaniu wrogich działań w środowisku szkolnym związanych z agresją i przemocą coraz częściej stosowany jest termin *mobbing*⁵.

Z kolei w Stanach Zjednoczonych *mobbing*, określane jest jako *harassment* i został wprowadzony do literatury przedmiotu w 1990 r. po ukazaniu się artykułu Heinza Leymanna, w czasopiśmie „Violence and Victims”⁶. Zjawisko zostało to jednak wcześniej opisane przez amerykańskiego psychiatrę i antropologa dr. Carrola M. Brodsky’ego, w książce *The Harassed Worker*⁷, będącej pierwszą publikacją na temat *mobbingu*, która ukazała się w Stanach Zjednoczonych w 1976 r. Należy jednak zaznaczyć, że Brodsky nie poświęcił uwagi wyłącznie przypadkom *mobbingu*, lecz przedstawił je razem z innymi zjawiskami, takimi, jak: wypadki w miejscu pracy, wyczerpanie i stres spowodowane długimi godzinami lub monotonią pracy. Autor skupił się na ciężkim życiu i trudnej sytuacji zwykłego pracownika⁸.

Wśród późniejszych publikacji, które zostały poświęcone *lobbingowi*, na szczególną uwagę, poza pracami H. Leymanna, zasługują zwłaszcza takie, jak: Andrea Adams, *Bullying at Work: How to Confront and Overcome It*, Virago Press, London 1992; Noa Davenport, Ruth Distler Schwartz, Gail Pursell Elliot, *Mobbing: Emotional Abuse in the American Workplace*, Civil Society Pub. 2002; Robert J. Edelmann, *Konflikty w pracy*, przekł. S. Kot, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2002; Marie-France Hirigoyen⁹, *Molestowanie w pracy*,

⁴ D. Zapf, *Organizational, work group related and personal causes of mobbing/bullying at work*, „International Journal of Manpower” 1999, vol. 20 nr 1–2, s. 70–85.

⁵ D. Olweus, *Mobbing – fala przemocy w szkole. Jak ją powstrzymać?* Warszawa 1988; K.E. Dambach, *Mobbing w szkole. Jak zapobiegać przemocy*, Gdańsk 2003.

⁶ H. Leymann, *Mobbing and psychological terrors at workplaces*, „Violence and Victims”, 1990, vol. 5.

⁷ C.M. Brodsky, „*The harassed worker*” Lexington Books, D.C. Heath and Company, Toronto 1976.

⁸ zob. <http://www.leymann.se/English>

⁹ Interesującą definicję sformułowała francuska badaczka Marie-France Hirigoyen, która nazywa *mobbing* „molestowaniem moralnym” i definiuje to zjawisko jako „wszystkie niewłaściwe postępowanie (gest, słowo, zachowanie, postawa), które przez swoją powtarzalność czy systematyczność narusza godność lub integralność psychiczną bądź fizyczną osoby, narażając ją na utratę zatrudnienia lub pogarszając atmosferę w pracy”. Autorka ta podkreśla, że „molestowanie moralne to przemoc w małych dawkach, która jest jednak bardzo destrukcyjna. Każdy atak wzięty z osobna jest naprawdę

przeł. M. Żerańska, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2003 oraz Kenneth Westhues, *Eliminating Professors. A Guide to the Dismissal Process*, Edwin Mellen Press, Lewiston, N.Y. 1998.

W Polsce problem przemocy w miejscu pracy jest badany od niedawna, a podejmujący to zagadnienie autorzy nawiązują przede wszystkim do literatury zagranicznej¹⁰, zwłaszcza do badań Heinza Leymanna lub też Marie-France Hirigoyen. Interesującą próbę całościowego przedstawienia problematyki mobbingu, podjęli Agata Bechowska-Gebhardt i Tadeusz Stalewski, którzy definiują mobbing jako „nieetyczne i irracjonalne z punktu widzenia celów organizacji działanie, polegające na długotrwałym, powtarzającym się i bezpodstawnym dręczeniu pracownika przez przełożonych lub współpracowników; jest to poddanie ofiary przemocy ekonomicznej, psychicznej i społecznej w celu zastraszenia, upokorzenia i ograniczenia jej zdolności obrony; jest to zjawisko odczuwane subiektywnie, ale dające się intersubiektywnie potwierdzić; jest to wielofazowy proces, w którym mobber stosuje metody manipulacji od najbardziej subtelnych i niezauważalnych przez ofiarę po najbardziej drastyczne, powodujące u ofiary izolację społeczną, jej autodeprecjację, poczucie krzywdy, bezsilności i odrzucenia przez współpracowników, a w konsekwencji silny stres, choroby somatyczne i psychiczne”¹¹.

Zjawiskiem mobbingu zajęła się także Europejska Agencja Bezpieczeństwa i Zdrowia w Pracy, która dręczenie w miejscu zatrudnienia definiuje jako „powtarzalne, nieuzasadnione zachowania skierowane przeciwko pracownikowi lub grupie pracowników, które stwarza zagrożenie jego/ich zdrowia i bezpieczeństwa”, a „nieuzasadnione zachowania to zachowania, które świadoma i rozsądna osoba, biorąc pod uwagę wszystkie okoliczności, identyfikuje jako spychające ją do roli ofiary, poniżające i naruszające jej godność”, „zachowanie te obejmują działania pojedynczych osób lub grupy, jak również system pracy, który może być wykorzystywany jako narzędzie wiktymizujące pracownika, poniżające i uwłaczające jego godności”, natomiast „zagrożenie zdrowia i bezpieczeństwa odnosi się do ryzyka występowania negatywnych konsekwencji doświadczonej przemocy w postaci zaburzeń zdrowia psychicznego”¹².

Pojęcie mobbingu funkcjonuje także na gruncie polskiego prawa (art. 94³ § 2 Kodeksu Pracy), gdzie: „Mobbing oznacza działania lub zachowania dotyczące pracownika lub skierowane przeciwko pracownikowi, polegające na uporczywym i długotrwałym nękanii lub zastraszaniu pracownika, wywołujące u niego zani-

czymś poważnym, o agresji stanowi skumulowany efekt częstych i powtarzalnych mikro urazów”, zob. M.F. Hirigoyen, *Molestowanie w pracy*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2003.

¹⁰ K. Kmiecik-Baran, J. Rybicki, *Mobbing. Zagrożenie współczesnego miejsca pracy*, Gdańsk 2003, s. 27–32; B. Grabowska, *Psychoterror w pracy. Jak zapobiegać i sobie radzić z mobbingiem*, Gdańsk 2003, s. 19.

¹¹ A. Bechowska-Gebhardt, T. Stalewski, *Mobbing. Patologia zarządzania personelem*, Warszawa 2004, s. 16–17.

¹² EASH, European Agency for Safety and Health at Work: *Bullying at work, Facts*, 23, 2002.

żoną ocenę przydatności zawodowej, powodujące lub mające na celu poniżenie lub ośmieszenie pracownika, izolowanie go lub wyeliminowanie z zespołu współpracowników”¹³.

Przedstawiona analiza terminu *mobbing* wskazuje, że jest on ściśle związany z agresją i przemocą oraz naruszeniem godności osobistej, a także obniżeniem efektywności zawodowej. W kontekście zaprezentowanych definicji można przyjąć, że *mobbing* w miejscu pracy polega na celowym, systematycznym i występującym przez długi czas wrogim, nieetycznym naruszającym godność, traktowaniu (*hostile and unethical communication*) przez jedną lub kilka osób wybranej osoby, która w konsekwencji staje się bezbronna i niezdolna do wykonywania powierzonych jej zadań oraz traci wiarę w możliwość uzyskania pomocy. Należy również zaznaczyć, że *mobbing* rozwija się etapami (najczęściej wyróżnia się kilka faz), których długość zależy od psychicznej wytrzymałości ofiary.

PRZEJAWY I IDENTYFIKOWANIE ZACHOWAŃ MOBBINGOWYCH

Wielu badaczy podkreśla, że definiowanie i identyfikowanie *mobbingu*, wiąże się z licznymi problemami wynikającymi m.in. z dużej liczby opisów tego rodzaju zachowań funkcjonujących w literaturze przedmiotu. *Mobbing* nie stanowi bowiem jednorodnego zachowania, lecz dotyczy różnych działań, począwszy od tak subtelnych i trudnych do rozpoznania form, jak plotkowanie za plecami ofiary, czy np. pomijanie jej podczas rozsyłania e-maili z istotnymi informacjami, do drastycznych aktów w których stosowana jest przemoc fizyczna. Jednocześnie należy podkreślić, że całe to swoiste spektrum niepożądanych, negatywnych zachowań, które składają się na zjawisko *mobbingu*, łączy jeden główny cel, jakim jest zastraszenie, poniżenie, lub też ukaranie osoby, wobec której są one kierowane.

Należy jednak zaznaczyć, że kwalifikowanie działań jako *mobbingowych* uwarunkowane jest określonymi kryteriami, które przedstawiają się następująco:

- działania te muszą zostać skierowane przeciwko pracownikowi,
- ważny jest ich czas trwania i częstotliwość (muszą być długotrwałe i częste),
- zmierzają do wyeliminowania *mobbowanego* pracownika z zespołu współpracowników (a w dalszej kolejności – z rynku pracy)¹⁴.

¹³ Kodeks Pracy – stan prawny na 18 stycznia 2009 r., <http://www.pip.gov.pl/html/pl/html/k0000000.htm>, data dostępu 14.05.2009. Należy jednocześnie zaznaczyć, że przepisy znowelizowanego 14 listopada 2003 r. Kodeksu Pracy dotyczą nie tylko zjawiska *mobbingu* (art. 94³ – w § 1, gdzie ustawodawca zobowiązał pracodawcę do przeciwdziałania *mobbingowi*), lecz także odnoszą się do wszelkich przejawów dyskryminacji (rozdział IIa – mówi o równym traktowaniu w zatrudnieniu), w tym molestowania (art. 18^{3a} § 5 pkt. 2) oraz molestowania seksualnego (art. 18^{3a} § 6). Warto także podkreślić, że Polska jako czwarty kraj europejski wprowadziła regulacje prawne, które mają na celu przeciwdziałanie *mobbingowi*.

¹⁴ W. Matuszyński, *O źródłach i sposobach przeciwdziałania mobbingu w organizacji*, Referat wygłoszony na VIII Ogólnopolskiej Konferencji – *Etyka w życiu gospodarczym* 13 maja 2004 r. w

Prowadzone dotychczas badania pozwoliły na wyróżnienie około pięćdziesięciu specyficznych dla mobbingu działań mających na celu ośmieszanie, poniżanie, lekceważenie ofiary, a w konsekwencji stopniowe izolowanie jej w środowisku pracy¹⁵. W sposób najbardziej wyczerpujący listę zachowań mobbingowych sformułował Heinz Leymann¹⁶, który pogrupował sposoby postępowania sprawców mobbingu na pięć kategorii odnoszących się zarówno do funkcjonowania osobistego, jak i zawodowego, mogących występować zarówno w przypadku jednej osoby, jak i całej grupy. Według H. Leymanna są nimi:

1. *Działania utrudniające proces komunikowania się*: ograniczanie lub utrudnianie ofierze możliwości wypowiadania się, ciągłe przerywanie wypowiedzi, reagowanie na wypowiedzi ofiary krzykiem i wyzwiskami, ciągłe krytykowanie wykonywanej pracy oraz życia prywatnego, nękanie przez telefon, stosowanie gróźb ustnych i pisemnych, prezentowanie ofierze poniżających i obraźliwych gestów, stosowanie i zawołowanej krytyki oraz różnego rodzaju aluzji, bez jasnego wyrażania się wprost wobec ofiary.

2. *Działania wpływające negatywnie na relacje społeczne*: unikanie przez przełożonego kontaktu z ofiarą (rozmów z nią), niedawanie ofierze możliwości odezwania się, fizyczne i społeczne izolowanie ofiary (np. umieszczanie jej w osobnym pokoju z zakazem komunikowania się z innymi osobami; zakazanie pracownikom kontaktowania się z izolowaną osobą), ostentacyjne ignorowanie i lekceważenie (traktowanie ofiary „jak powietrze”).

3. *Działania naruszające wizerunek osoby, ataki na reputację*: obmawianie, mówienie źle „za plecami” ofiary, rozsiewanie plotek, ośmieszanie, sugerowanie zaburzeń psychicznych, kierowanie na badanie psychiatryczne, żartowanie i prześmiewanie życia prywatnego, parodiowanie sposobu chodzenia, mówienia, gestów ofiary, atakowanie poglądów politycznych lub przekonań religijnych, wyśmiewanie i atakowanie ofiary z uwagi na jej narodowość, wyśmiewanie niepełnosprawności lub kalectwa, obrażanie słowne w postaci wulgarnych przezwisk lub innych upokarzających wyrażen, insynuacje o charakterze seksualnym, składanie propozycji seksualnych, zaloty, fałszywe ocenianie zaangażowania w pracy, używanie wobec ofiary sprośnych przezwisk lub innych, mających ją poniżyć wyrażen.

4. *Działania uderzające w pozycję zawodową ofiary, wpływające na jakość sytuacji życiowej i zawodowej*: wymuszanie wykonywania zadań naruszających godność osobistą, kwestionowanie podejmowanych przez ofiarę decyzji, nieprzydzielanie ofierze żadnych zadań do realizacji, przydzielanie zadań bezsensownych, zbędnych lub poniżej kwalifikacji i kompetencji, przydzielanie zadań trud-

Łodzi, zorganizowanej przez Salezjańską Wyższą Szkołę Ekonomii i Zarządzania w Łodzi, www.mobbing.most.org.pl/publikacja_3.htm, data dostępu 12.05.2009.

¹⁵ K. Niedl, *Mobbing–Bullying Am Arbeitsplatz*, München 1995.

¹⁶ H. Leymann, *Identification of Mobbing Activities*, w: tenże, *The Mobbing Encyclopedia*, <http://www.leyman.se>

nych, przerastających kompetencje i możliwości ofiary, ciągle przydzielanie nowych zadań do wykonania (z nierealnymi terminami realizacji lub ilością pracy do wykonania), ostentacyjne odbieranie zadań przekazanych do realizowania lub nie dawanie ofierze żadnych zadań do wykonania, wydawanie absurdalnych i sprzecznych poleceń.

5. *Działania godzące w zdrowie ofiary*: zlecenie prac szkodliwych dla zdrowia, niedostosowanych do możliwości ofiary i bez zapewnienia odpowiednich zabezpieczeń, groźba użycia siły fizycznej wobec ofiary, stosowanie przemocy fizycznej o nieznacznym nasileniu, znęcanie się fizyczne, działania o podłożu seksualnym, wykorzystywanie seksualne, przyczynianie się do powstawania strat materialnych, powodowanych przez ofiarę, wyrządzanie szkód psychicznych w miejscu pracy lub miejscu zamieszkania ofiary.

Przedstawione powyżej zachowania nie świadczą o występowaniu mobbingu, jeżeli pojawiają się incydentalnie. H. Leymann stoi na stanowisku, że o mobbingu można mówić w przypadku, gdy zachowania tego rodzaju występują dość często (co najmniej raz w tygodniu) i trwają dłuższy czas (co najmniej pół roku)¹⁷.

Mobber – sprawca i inicjator mobbingu ma określone cechy, które predestynują go do podejmowania tego rodzaju działań. Na podstawie wielu doniesień naukowych i informacji można stwierdzić, że mobberami są najczęściej osoby, które z jednej strony charakteryzują się silnymi tendencjami narcystycznymi, a z drugiej silnymi skłonnościami psychopatyczno-perwersyjnymi. Najbardziej wyrazistą ich cechą jest niski poziom empatii i skłonność do manipulowania otoczeniem. Jednocześnie doskonale funkcjonują w atmosferze zdominowanej przez intrygi, koterie i zastraszanie¹⁸. W konsekwencji wzajemne przenikanie się tendencji narcystycznych i perwersyjnych, wzmocniane utrwalonymi mechanizmami obronnymi, prowadzi do wykształcenia się osobowości nieprawidłowej o charakterze psychopatyczno-narcystycznym i narcystyczno-perwersyjnym. Ludzie o takich skłonnościach nie potrafią żyć pełnią życia, są sfrustrowani i niespełnieni, a każda osoba z ich otoczenia, która osiąga sukcesy i jest zadowolona z życia, uświadamia im ich własną nieudolność i poniesione porażki. Dlatego dla lepszego samopoczucia oraz wewnętrznego spokoju niszczą ją i upokarzają, nie czując przy tym żadnych wyrzutów sumienia. Niszczenie drugiego człowieka jest dla mobberów – określanych również narcystycznymi dewiantami, jedynym sposobem funkcjonowania w grupie. Natomiast uczestnicy dramatu rozgrywającego się między mobberem a ofiarą, czyli świadkowie zjawiska mobbingu są milczącymi widzami i w większości nie reagują na to, co się dzieje wokół nich, gdyż najczęściej lękają się, żeby nie podzielić losu ofiary, lub wręcz nie rozumieją w pełni tego, co odbywa się w ich obecności.

¹⁷ H. Leyman, *The content and development...*

¹⁸ I. Pospiszyl, *Patologie społeczne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 290.

SKALA ZJAWISKA MOBBINGU

Na mobbing jako coraz poważniejszy problem społeczny wskazują m.in. badania przeprowadzane w ostatnich latach przez Europejską Fundację Poprawy Warunków Życia i Pracy i Międzynarodową Organizację Pracy, które prezentują zakres i skalę mobbingu w krajach Unii Europejskiej (badania nie dotyczyły krajów, które do UE weszły 1 maja 2004 r.)¹⁹. Odsetek pracowników doświadczających przemocy w miejscu pracy kształtował się następująco: Finlandia – 15%, Luksemburg – 7%, Holandia – 14%, Niemcy – 7%, Wielka Brytania – 14%, Austria – 6%, Szwecja – 12%, Grecja – 5%, Belgia – 11%, Hiszpania – 5%, Francja – 10%, Portugalia – 4%, Irlandia – 10%, Włochy – 4%, Dania – 8%.

Średnio 9% pracowników jest poddawanych działaniom mobbingowym w krajach UE (mobbing dotyka 10% kobiet i 7% mężczyzn pracujących zawodowo). Największe zagrożenie mobbingiem występuje w krajach Europy północnej: Finlandii, Holandii, Wielkiej Brytanii, a najniższe w krajach śródziemnomorskich. Ze względu na sektory gospodarki mobbing w krajach UE kształtuje się następująco: administracja publiczna i służby mundurowe – 14%, edukacja, służba zdrowia – 12%, hotelarstwo, gastronomia – 12%, transport, komunikacja – 12%, handel (hurtowy i detaliczny) – 9%, nieruchomości – 7%, przemysł wytwórczy, górnictwo – 6%, budownictwo – 5%, usługi finansowe – 5%. Ponadto należy dodać, że badacze zjawiska mobbingu są zgodni, iż w rolę mobberów częściej wcielają się mężczyźni niż kobiety, niemniej podkreślają, że odsetek mobberów kobiet wykazuje wyraźną tendencję wzrostową²⁰. Wyniki przeprowadzonych badań wskazują, że najczęstszą formą lobbingu wśród osób dorosłych stanowi izolowanie i odmowa komunikacji – 58% oraz naruszenie warunków pracy – 53%, a następnie groźby werbalne, fizyczne i seksualne²¹.

Zjawisko mobbingu stało się w Europie w ostatnim czasie na tyle powszechnym i poważnym problemem, że najpopularniejsza kasa chorych AOK w porozumieniu z centralą związków zawodowych DAG oraz służbami kościelnymi zorganizowały w dużych miastach tzw. telefony antymobbingowe, które przy zapewnieniu anonimowości umożliwiają ofiarom szukać pomocy i wsparcia²².

¹⁹ V. Di Martino, H. Hoel, C.L. Cooper, *Preventing violence and harassment in the workplace*, European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions, Luxembourg 2003, s. 6–12; M.S. Stockdale, *The role of sexual misperception of women's friendlines in an emerging theory of sexual harassment*, „Journal of Vocational Behaviour” 1993, vol. 42, s. 84–101.

²⁰ D. Zapf, S. Einarsen, H. Hoel, M. Vartia, *Empirical Findings on Bullying in the Workplace*, w: *Bullying and emotional abuse in the workplace. International perspectives in research and practice*, red. S. Einarsen, H. Hoel, D. Zapf i C.L. Cooper, Taylor and Francis, London–New York 2003, cyt. za W. Matuszyński, dz.cyt.

²¹ M.F. Hirigoyen, *Molestowanie w pracy*, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, Poznań 2003.

²² B. Hołyst, dz.cyt., s. 12.

W Polsce badania dotyczące mobbingu zostały przeprowadzone m.in. przez Instytut Medycyny Pracy. Objęto nimi dwie grupy zawodowe, wybrane ze względu na szczególne ryzyko narażenia ich przedstawicieli na przemoc w miejscu pracy. Pierwsze badania przeprowadzono w 2002 r. na reprezentatywnej grupie 1163 pielęgniarek z województwa mazowieckiego, natomiast drugie w 2004 r. na grupie 391 pracowników sektora usług (pracowników Poczty Polskiej i pracowników transportu publicznego). Wyniki tych badań były zbliżone do danych uzyskanych w innych krajach. Wskazują one, że ogółem 5,6% pracowników służby zdrowia (personelu pielęgniarskiego) doświadczyło w ciągu ostatniego roku dręczenia psychicznego w miejscu pracy ze strony osób, z którymi współpracuje. Natomiast zachowania mobbingowe ze strony przełożonych dotknęły – 4,1% badanych, ze strony kolegów – 1,1%, a ze strony podwładnych – 1,6%. Wyniki uzyskane w kolejnych badaniach, wykazały, że pracownicy sfery usług na mobbing narażeni są w nieco większym stopniu, ponieważ dręczenia doświadczyło ogółem 7,8% respondentów należącej do tej grupy zawodowej, a najczęściej sprawcami mobbingu byli szefowie – zachowań takich doświadczyło 5,1% spośród badanych osób, następnie podwładni – 4,7% i koledzy ofiar – 2,9%²³.

Natomiast badania przeprowadzone przez CBOS w 2002 r.²⁴ wskazują, że najczęstszą formą działań mobbingowych w naszym kraju jest stwarzanie złej atmosfery w miejscu pracy poprzez obrażanie i uszczypliwe, przykre uwagi (sytuacja taka miała miejsce w przypadku 21% respondentów). Często stosowane są także różnego rodzaju kary, ograniczenia, represje, np. zmuszanie do pozostawiania po godzinach pracy bez zapłaty, ograniczanie możliwości korzystania z urlopu lub wybrania dogodnego terminu do skorzystania z niego, zmuszanie do łamania przepisów oraz narzucanie pracownikom wygórowanych zadań bez uwzględnienia właściwej oceny szans na ich wykonanie (taką formę działań mobbingowych wskazało 20% badanych osób). Badania wykazały również, iż w Polsce zjawisko mobbingu związane jest w dużej mierze z ryzykiem bezrobocia. Działania mobbingowe w wielu przypadkach polegały bowiem na stosowaniu groźby utraty zatrudnienia (z taką formą mobbingu spotkało się 19% badanych pracowników). Pozostałe często występujące postacie mobbingu (dotyczyły 17% respondentów) to nieuzasadniona krytyka, fałszowanie danych na temat wyników pracy i obniżanie wartości pracownika, niejednokrotnie w obecności klienta oraz donosicielstwo i pomówienia (dotyczyło to 7% badanych).

²³ D. Merez, A. Mościcka, M. Drabek, *Mobbing w środowisku pracy. Charakterystyka zjawiska, jego konsekwencje, aspekty prawne, sposoby przeciwdziałania*, Łódź 2005, http://rop.sejm.gov.pl/1_0ld/opracowania/pdf/mobbing_imp.pdf, data dostępu 14.05.2009.

²⁴ Za I. Pospiszyl, dz.cyt., s. 283–284.

PRZYCZYNY DZIAŁAŃ MOBBINGOWYCH

Mobbing jest zjawiskiem wielopostaciowym uwarunkowanym różnymi czynnikami wzajemnie ze sobą powiązanymi. Czynniki wpływające na powstawanie mobbingu²⁵ można przedstawić następująco:

1) czynniki indywidualne – młody wiek, stosowanie przemocy w przeszłości, wysoki stopień agresywności, impulsywność, przebyta choroba umysłowa, chęć władzy lub zawiść, zazdrość, rywalizacja, brak właściwej analizy własnych zachowań, niska samoocena, introwertyczność, załękniecie, uległość;

2) czynniki socjo-demograficzne: płeć, wiek, wykształcenie, stan cywilny, odmienność zachowania, miejsce pracownika w organizacji (tj. staż pracy, doświadczenie, pozycja zawodowa itp.);

3) czynniki organizacyjne – nieodpowiednie kierownictwo, złe zarządzanie, niewłaściwa organizacja pracy, nieprzewidziane zmiany następujące w przedsiębiorstwach (np. cięcia budżetowe, których celem jest poprawienie konkurencyjności firmy), nieprzyjazny klimat i stresujące środowisko pracy;

4) czynniki społeczne: a) szybko następujące zmiany społeczne (zubożenie społeczeństwa, brak nadzoru nad dorastającą młodzieżą i obniżenie poziomu nauczania, migracje ze wsi do miast, zanikanie wielopokoleniowego modelu rodziny, wzrastający wskaźnik rodzin niepełnych), wzrost liczby imigrantów (dotyczący głównie bogatych krajów Unii Europejskiej)²⁶, b) zmiany ekonomiczne – gospodarka o charakterze globalnym prowadzi do restrukturyzacji przedsiębiorstw (jest to warunek oparcia się konkurencji i utrzymania na rynku), lecz jednocześnie sytuacja taka wywołuje napięcia w środowiskach pracowniczych, szczególnie w tych, które są zagrożone redukcją zatrudnienia)²⁷.

Prowadzone badania pozwalają na wyodrębnienie kilku grup, które w sposób szczególny są narażane na zachowania destrukcyjne:

1) osoby samotne (w tym przypadku samotność dotyczy środowiska pracy, a nie życia osobistego);

2) pracownicy nie należący do istniejących w organizacji formalnych zrzeszeń;

3) młodzi pracownicy, dobrze wykształceni, znający języki obce, po zagranicznych stażach i praktykach o nieprzeciętnych zdolnościach zaczynający swą pierwszą pracę;

²⁵ V. Di Martino, H. Hoel, C.L. Cooper, *Preventing violence and harassment in the workplace*, European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions, Luxembourg 2003, s. 13–23, cyt. za W. Matuszyński, dz.cyt.

²⁶ P. Leather, C. Lawrence, *The social psychology of violence and aggression*, w: *Work-related Violence: Assessment and Intervention*, red. P. Leather, Routledge, London 1999, cyt. za W. Matuszyński, *O źródłach i sposobach przeciwdziałania mobbingu w organizacji*, dz.cyt.

²⁷ M. Sheehan, *Workplace bullying: Responding with some emotional intelligence*, „International Journal of Manpower” 1999, vol. 20, nr 1.

- 4) osoby w wieku przedemerytalnym, których firma, chce się pozbyć, mimo że nie ma im w zasadzie nic do zarzucenia;
- 5) osoby, które różnią się pod jakimś względem od pozostałych;
- 6) kobiety niezamężne, rozwiedzione, w ciąży lub samotnie wychowujące dziecko;
- 7) osoby niezaradne, które nie potrafią się bronić²⁸.

Należy ponadto zaznaczyć, że osoby mobbowane mogą należeć do kilku wymienionych grup ryzyka jednocześnie.

Niezależnie od przedstawionych grup ryzyka należy zaznaczyć, że ofiarą mobbingu może stać się każdy. Nie tylko osoba słaba lub wrażliwa, lecz nawet człowiek o silnej osobowości, sumienny, wyjątkowo zdolny lub kompetentny. W wielu przypadkach do wystąpienia zjawiska przemocy psychicznej wystarczy, że ofiara wyznaje inną niż przełożony hierarchię wartości, światopogląd i przekonania religijne.

Wśród źródeł mobbingu, dotyczących w szczególności sposobu naszego kraju, należy również wskazać recesję gospodarczą, wysokie bezrobocie, a także sytuację na rynku pracy. Czynniki te redukują szansę i możliwości zmiany miejsca zatrudnienia, co z kolei prowadzi do sytuacji, w której wielu pracowników godzi się na upokarzające traktowanie, ponieważ stoi przed dramatycznym życiowym wyborem posiadania lub utraty pracy. Niektórzy bowiem pracodawcy świadomie wykorzystują tego rodzaju sytuację w relacjach ze swymi podwładnymi²⁹.

Przyczyny mobbingu związane są również z błędami w zarządzaniu ludźmi i organizacją pracy, nieadekwatnym określeniem wymagań, a także wynikają z niekompetencji przełożonych. Mobbing pojawia się też wszędzie tam, gdzie ludzie traktowani są przedmiotowo i instrumentalnie, „nie mają nic do powiedzenia”, są przemęczeni nadmiarem pracy oraz uwikłani w hierarchiczne zależności służbowe, a ich wartość oceniana jest jedynie na podstawie wydajności zawodowej.

SKUTKI MOBBINGU

Następstwa mobbingu możemy rozpatrywać w trzech skalach: indywidualnej, organizacyjnej i społecznej³⁰.

1. Skala indywidualna – dotyczy destrukcyjnego wpływu na zdrowie osoby prześladowanej, co może spowodować wystąpienie u niej zaburzeń psychicznych

²⁸ W. Matuszyński, dz.cyt.

²⁹ B. Hołyst, *Społeczno-kulturowe aspekty mobbingu*, „Problemy Alkoholizmu”, 2005, nr 4–5, s. 12.

³⁰ W. Matuszyński, dz.cyt. W sposób podobny skutki mobbingu rozpatruje H. Leyman, podkreślając, iż z uwagi na czas trwania i częstość, mobbing skutkuje zaburzeniami w sferze psychiki, zdrowia fizycznego i funkcjonowania społecznego ofiary”, zob. H. Leyman, *The content and development...*, dz.cyt.

(depresji, nerwic, stanów lękowych, chorób serca i krążenia, zaburzeń snu, chorób żołądka i jelit) określanymi jako zespół PTSD (*Post-Traumatic Stress Disorder*) i GAD (*General Anxiety Disorder*). Jest to choroba prowadząca do trwałego wykluczenia z rynku pracy wyodrębniona w podręczniku diagnostyki psychiatrycznej Amerykańskiego Stowarzyszenia Psychiatrycznego, a także przez Światową Organizację Zdrowia, która w niektórych przypadkach prowadzić może nawet do samobójstwa.

2. Skala organizacji (zakładu pracy) – związana jest z nieprzyjazną atmosferą w środowisku pracy, która powoduje pogorszenie stosunków międzyludzkich oraz obniżenie motywacji do pracy (np. częste, wielodniowe zwolnienia z pracy są charakterystyczne dla osoby nękanej psychicznie). W sytuacji stosowania działań mobbingowych zmianie ulega bowiem spostrzeganie i stosunek pracownika do przełożonego lub współpracowników, co związane jest ze spadkiem odczuwanego poziomu bezpieczeństwa w środowisku pracy i jednocześnie rzutuje na efektywność oraz zaangażowanie w wykonywaniu zadań, a także przestrzeganie zasad etyki zawodowej³¹.

3. Skala społeczna – to przede wszystkim duże koszty ekonomiczno-społeczne związane z zapewnieniem poszkodowanym pracownikom odpowiedniej opieki medycznej oraz zagwarantowania im świadczeń emerytalnych przy wcześniejszym przechodzeniu na emeryturę³².

Skutki mobbingu można także podzielić na dwie grupy: 1) konsekwencje pojawiające się bezpośrednio po ataku (tzw. skutki krótkoterminowe); 2) skutki bardziej oddalone w czasie³³. Skutki bezpośrednie występują najczęściej w postaci wzmożonego odczuwania złości, irytacji, lęku, przygnębienia, zniechęcenia, bezradności, rezygnacji, apatii oraz poczucia winy, czy też zaniżenia własnej wartości. Natomiast skutki odległe, to głównie zaburzenia koncentracji uwagi, zaburzenia lękowe, uzależnienia, zespół zaburzeń po stresie urazowym, zespół wypalenia zawodowego, depresja reaktywna, czy nawet myśli i próby samobójcze. W przypadku ofiar mobbingu występuje także szereg dolegliwości somatycznych, zwłaszcza takich, jak: bóle głowy, bezsenność, powracające migreny, choroby wrzodowe, wymioty, zakłócenia snu, wzrost napięcia mięśniowego oraz zaburzenia seksualne³⁴. Zaburzeniom ulega także życie społeczne i zawodowe – zmieniają się relacje ze współpracownikami, pojawiają się coraz częstsze konflikty interpersonalne i silna chęć zmiany lub odejścia z pracy, a także zmniejsza się produk-

³¹ C.A. Frolkey, *Trauma in the workplace*. „Personnel Journal”, Suppl, 75, 11, 1999; L. Keashly, *Interpersonal and systematic aspects of emotional abuse at work: the target perspective*, „Violence and Victims”, 2001, 16 (3).

³² H. Hoel, K. Sparks, C.L Cooper, *The cost of violence/stress at work and the benefits of a violence/stress-free working environment*, dz.cyt.

³³ M.L Lanza, *Nurses as patient assault victims. An update, synthesis and recommendations*, „Archives of Psychiatric Nursing”, 6, 1992.

³⁴ Tamże, H. Leymann, *Mobbing and psychological...*

tywność oraz pojawia się rutyna w wykonywaniu zadań³⁵. Ponadto należy podkreślić, że skutki mobbingu związane są jednocześnie z coraz wyższymi kosztami dotyczącymi leczenia, rehabilitacji i świadczeń z tytułu przejścia na rentę lub wcześniejszą emeryturę osób, będących ofiarami działań mobbingowych.

PROFILAKTYKA W ZAKRESIE PRZECIWDZIAŁANIA ZACHOWANIOM MOBBINGOWYM

Zapobiegać mobbingowi można dwutorowo:

1) wykazywać dbałość o właściwe zarządzanie personelem, prowadzenie odpowiedniej polityki rekrutacyjnej;

2) położyć nacisk na regularne szkolenia i konferencje dotyczące problematyki przemocy w zakładzie pracy (niezwykle ważne jest bowiem, aby zjawisko mobbingu było przez pracowników oraz pracodawców rozpoznawalne i uświadamiane).

Podejmując działania antymobbingowe, nie można również zapominać o potrzebie otwartości i jawności, a także o konieczności zapewnienia każdemu pracownikowi prawa do krytyki i swobodnego wypowiedzenia się. Istotne znaczenie odgrywa także obserwowanie pracowników i udzielanie im pomocy, zanim działania destrukcyjne przekształcą się w postać mobbingu³⁶. Z uwagi na fakt, iż mobbing w miejscu pracy jest zagadnieniem stosunkowo nowym, metodyka interwencji antymobbingowej nie jest jeszcze usystematyzowaną dziedziną wiedzy. Warto w tym miejscu, zaznaczyć, że wielu praktyków zajmujących się zjawiskiem mobbingu jest zdania, że każda interwencja, która ma na celu ograniczenie prawdopodobieństwa występowania jakichkolwiek form przemocy w miejscu pracy, stanowi jednocześnie interwencję antymobbingową. Należy również podkreślić, że w wielu krajach Europy, Stanach Zjednoczonych, Kanadzie i Australii opracowywane są specjalne programy badawcze tzw. *task force*, których cele koncentrują się wokół wypracowania skutecznych sposobów prewencji, ograniczających ryzyko wystąpienia zachowań mobbingowych w środowiskach pracowniczych.

Przeciwdziałając lobbngowi, trzeba jednocześnie pamiętać, że ważne jest stworzenie w zakładzie pracy wyraźnego zakresu kompetencji, ustalenie obowiązujących reguł *fair play* w relacjach pomiędzy pracownikami oraz jasnych dla wszystkich sposobów i dróg podejmowania decyzji, a także przepływu informa-

³⁵ C. Mayhew, D. Chappell, *Internal violence (or bullying) and the health workforce*. University of New South Wales, Working Paper Series, 2001; J. Barling, *The prediction, experience and consequences of workplace violence*. w: G.R. VandenBos, Q. Bulatao, *Violence on the job*. APA, Washington D.C., 1998; H. Hoel, K. Sparks, C.L. Cooper, *The cost of violence/stress at work and the benefits of a violence/stress-free working environment*, ILO, 2001.

<http://www.ilo.org/public/english/protection/safework/whpwb/econo/costs.pdf> 30.04.2009.

³⁶ K. Kmieciak-Baran, J. Rybicki, *Mobbing. Zagrożenie współczesnego miejsca pracy*, dz.cyt., s. 34–41; B. Grabowska, *Psychoterror w pracy. Jak zapobiegać i sobie radzić z mobbingiem*, dz.cyt., s. 27–59.

cji. W żadnym przypadku nie można bagatelizować problemu nękania psychicznego, nawet jeśli jest to stadium początkowe. Należy niezwłocznie ustalić, na jakim etapie rozwoju jest stwierdzone zjawisko i podjąć niezbędne środki zaradcze. Właściwym rozwiązaniem może okazać się wyznaczenie mediatora, zaś w przypadku jego braku działania mediacyjne powinna podjąć osoba z zewnątrz.

Skuteczne przeciwdziałanie mobbingowi wymaga także przyjęcia odpowiednich regulacji prawnych w tym zakresie³⁷. Problem mobbingu stał się jednak dopiero od niedawna przedmiotem szerszego zainteresowania w krajach Unii Europejskiej oraz w USA i Kanadzie, a podjęte w tym zakresie badania mają na celu szczegółowe rozpoznanie skali tego zjawiska i jego zdefiniowanie oraz opracowanie stosownych kodyfikacji prawnych niezbędnych w skutecznym zapobieganiu jego przejawom.

* * *

Niezależnie od przedstawionych propozycji i innych podejmowanych działań nie można zapominać, że podstawą profilaktyki w zakresie przeciwdziałania zachowaniom mobbingowym powinno być kształtowanie postaw prospołecznych i właściwych relacji interpersonalnych oraz promowanie w procesie wychowania szacunku dla godności drugiego człowieka. Należy bowiem pamiętać, że głównym źródłem mobbingu jest dehumanizacja stosunków międzyludzkich, a zwłaszcza próba pozbawienia człowieka podmiotowości i tożsamości oraz możliwości rozwoju osobowego.

MOBBING AS POLYMORPHIC SOCIAL PROBLEM

Summary

In study the mobbing was introduced as new the phenomenon pathological, which it stood with serious social problem, it steps out under different figures and it is connected with plaguing psychical mainly, the discrimination as well as the persecution in place of work. The analysis of notion „mobbing” was executed, its specific, cause was showed as well as solutions protecting workers' environment before this phenomenon. Publication in synthetic form shows how to perceive, and to diagnose mobbing in order to can it counteract effectively before he it will take real dimension.

Słowa kluczowe: agresja, przemoc, mobbing, patologia społeczna, profilaktyka

³⁷ B. Kłos, *Mobbing*, Kancelaria Sejmu. Biuro Studiów i Ekspertyz, Wydział Analiz Ekonomicznych i Społecznych, Warszawa 2002, s. 4–11.

PIOTR STANICKI
Gdańsk

SPOŁECZNE FORMY POBOŻNOŚCI LUDOWEJ NA KASZUBACH

WPROWADZENIE

W celu ubogacenia życia duchowego wiernych zaleca się nabożeństwa chrześcijańskiego ludu. Na Soborze Watykańskim II Ojcowie Kościoła określają ich zasadnicze pojmowanie teologiczne i duszpasterskie, stwierdzając: „Uwzględniając okresy liturgiczne, należy te nabożeństwa tak uporządkować, aby były zgodne ze świętą liturgią, z niej niejako wypływały i do niej wiernych prowadziły. Liturgia bowiem ze swej natury je przewyższa”¹.

W duchu zachowania znaczenia liturgii, która „jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źródłem, z którego wypływa cała moc”², Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów kieruje naszą uwagę na konieczność utrzymania także innych form chrześcijańskiej pobożności ludowej, które zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II – stanowią isticie owocny wkład w życie Kościoła w zjednoczeniu z Chrystusem³.

Ta „ludowa pobożność, wyrażająca się w różnorodności form, jeśli jest autentyczna, wypływa z wiary i z tej racji winna być należycie ceniona i rozwijana. Objawiając się w najbardziej autentycznych postaciach, pobożność ludowa nie kwestionuje centralnej roli liturgii świętej, ale sprzyja rozwojowi wiary ludu, będąc jej naturalnym wyrazem, a także usposabia do celebracji świętych misterii”⁴, jak naucza Jan Paweł II w *Przesłaniu* do Sesji Plenarnej Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów.

Do tematu i rangi pobożności ludowej Jan Paweł II nawiązuje także w Liście apostolskim *Vicesimus quintus annus*, w którym mówi: „Nie można owej pobożności ludowej lekceważyć ani traktować jej z obojętnością czy pogardą, jest ona

¹ KL 13. Por. także: KKK 1675.

² KL 10.

³ Por. T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Gościkowo–Paradyż 1988, s. 17.

⁴ *Przesłanie Ojca Świętego Jana Pawła II do Sesji Plenarnej KKBDS*, Castel Gandolfo, 21 września 2001, 4.

bogata w różnorodność wartości i już sama w sobie wyraża religijne nastawienie wobec Boga”⁵.

Stan chrześcijańskiej pobożności ludowej w różnych krajach i na podłożu różnych tradycji lokalnych jest bardzo zróżnicowany. I dobrze, wszak tak pięknie jest różnić się w wielości. Przejawy pobożności na Kaszubach z pewnością zasługują na dostrzeżenie i przybliżenie jako przykładu do naśladowania. Tym bardziej że w obecnym czasie można zauważyć zanik religijności – swoiste zeświecczenie społeczeństwa – szczególnie wśród młodego pokolenia – zanik zainteresowania pobożnością ludową, wynikający z ideologii sekularyzmu i agresywnej, wrogiej dla niej działalności „sekt”.

Pobożność ludowa na Kaszubach przejawia się w wielu aspektach, sytuacjach. Jednak najbardziej widoczny – zauważalny jest jej wymiar społeczny, wspólnotowy, czyli społeczne formy pobożności. I ten właśnie temat zostanie podjęty w niniejszym artykule. W tej sferze obserwujemy bardzo bogatą i specyficzną religijność ludności kaszubskiej.

Ukazany zostanie również bardzo rozwinięty ruch pielgrzymkowy na Kaszubach, któremu sprzyja mnogość sanktuariów, zwłaszcza maryjnych, m.in. druga co do wielkości w Polsce, przepięknie położona, Kalwaria Wejherowska, a także tak szczególna forma modlitwy i pobożności jak Kaszëbskô Pasjô.

SANKTUARIA KASZUBSKIE

Podstawowym elementem każdego kultu jest miejsce święte i jego odniesienie do terenów zamieszkałych przez ludzi – potencjalnych pielgrzymów oraz uczestników liturgii i nabożeństw odprawianych w sanktuariach⁶.

Jest to miejsce poświęcone Bogu, miejsce Jego szczególnej obecności, dlatego właśnie tam nawiązanie kontaktu z Bogiem, oddawanie Mu czci i wypraszenie łask jest szczególnie ułatwione. Z tego względu sanktuaria pełnią tak ważną rolę w religijności ludzi, szczególnie zaś ludności zamieszkującej terytorium, na którym znajduje się dane sanktuarium⁷.

Sanktuaria są zatem świadectwem pobożności i wdzięczności ludu za otrzymane dobrodziejstwa, są miejscami Bożej obecności oraz osobliwego wstawienia Matki Bożej, świętych i błogosławionych, ze względu na częste znaki miłosierdzia, jakie wierni w nich otrzymują. Są ośrodkami prowadzącymi lud do

⁵ Por. DOPLL 2, gdzie KKBDS nawiązuje do VQA 18.

⁶ Por. DOPLL 265, „Sanktuarium ma wyjątkowe zadanie kultyczne. Wierni udają się tam przede wszystkim w celu uczestniczenia w celebracjach liturgicznych i w odprawianych nabożeństwach”.

⁷ Por. W. Piwowski, *Socjologia religii*, Lublin 2000, s. 142–143. Por. także: DOPLL 263.

wzrastania w łasce, umacniania wiary i prowadzenia życia naśladowującego Chrystusa i jego miłosierdzie względem bliźnich⁸.

Poszczególne ośrodki pielgrzymkowe różnią się ze względu na siłę i zasięg oddziaływania na pątników. Także popularność ich jest zależna od wielu czynników takich, jak: historia sanktuarium, jakość posług duszpasterskich czy usytuowanie komunikacyjne.

Tak też jest na Pomorzu i na ziemi kaszubskiej. Należy wymienić te najważniejsze, jak Matka Boża z Dzieciątkiem, u stóp Wejherowskich Wzgórz Kalwaryjskich, które stało się ulubionym sanktuarium Męki Pańskiej okolicznej ludności⁹, a bliżej zostanie przedstawione w dalszej części tego artykułu.

Inne dobrze znane sanktuarium Męki Pańskiej znajduje się w miejscowości Wiele. Zostało ono wybudowane w latach 1915–1927 i jest to jedyne takie sanktuarium w diecezji pelplińskiej. Kalwarię Wielewską tworzą 23 obiekty, w tym 14 kaplic, 6 kompozycji rzeźbiarskich, święte schody, oryginalna ambona w kształcie łodzi z podniesionym żaglem oraz pustelnia. W kaplicach znajdują się rzeźby ze scenami ostatnich chwil życia Chrystusa¹⁰.

W Kościerzynie mieszczą się 2 sanktuaria maryjne. Matki Bożej Kościerskiej Królowej Rodzin, na prawach papieskich od 1998 r. i Matki Bożej Bolesnej – XV-wieczna pieta w kościele Sióstr Niepokalanek, ukoronowana została koronami papieskimi w 2002 r.¹¹.

Nie sposób opisać wszystkich miejsc kultu na Kaszubach w jednym artykule. Wszak wiele jest tam też kościółków w miastach i wsiach, które w miejscowym środowisku spełniają podobną funkcję jak sanktuaria, choć nie są kanonicznie zatwierdzone. Przedstawimy tylko te najpopularniejsze ośrodki wiary i pobożności ludu Bożego, społeczności kaszubskiej, a są nimi przede wszystkim wspomniana wcześniej Matka Boża Wejherowska – Matka Boża Uzdrawienia Chorych, Matka Boża Swarzewska – Królowa Polskiego Morza – Patronka Rybaków i Żeglarzy oraz Matka Boża Sianowska – Królowa Kaszub – Patronka pięknej i dobrej miłości¹².

Osobliwym miejscem jest Wejherowo, szczególnie z uwagi na przepięknie usytuowaną tam Kalwarię, potocznie nazywaną przez miejscową ludność Górkami.

⁸ Por. DOPLL 263.

⁹ Por. G.A. Kustosza, *Kult Matki Bożej z Dzieciątkiem u stóp Kalwarii w kościele Franciszkanów w Wejherowie*, w: *Kult Matki Bożej na Kaszubach i Pomorzu. Studia nad kulturą religijną Kaszubów i Pomorzan, Materiały z sympozjum mariologicznego w Wejherowie 17–18 maja 1999 r.*, pr. zbior. pod red. G.A. Kustosza, B.J. Sosińskiego, Wejherowo 1999, s. 55–56.

¹⁰ Oficjalna strona internetowa Katolickiej Agencji Informacyjnej, <http://www.dziedzictwo.ekai.pl/text.show?id=1837>.

¹¹ Por. J. Korcz, *Miejsca święte w Polsce łaskami i cudami słynące. Tom III*, Warszawa 2006, s. 210–218.

¹² Por. T. Gocłowski, *Homilia na rozpoczęcie sympozjum*, w: *Kult Matki Bożej na Kaszubach...*, pr. zbior. pod red. G.A. Kustosza, B.J. Sosińskiego, dz.cyt., s. 9.

Ze względu na swoją specyfikę i szczególną wagę dla Kaszubów to święte miejsce zostanie dokładnie nakreślone w dalszej części pracy.

KRÓLOWA POLSKIEGO MORZA – SANKTUARIUM SWARZEWSKIE

Historię pojawienia się figurki Matki Bożej w Swarzewie przedstawia kilka podań. Jedna wersja mówi, że rybacy pracujący na łowisku wydobyli figurkę z morza, a następnie przywieźli i umieścili ją w kapliczce przy studni w Swarzewie. Wedle drugiej legendy figurkę Matki Bożej znalazły kobiety piorące nad zatoką. Jeszcze inne podanie przywołuje historię żaglowca, płynącego do Gdańska, którego na wysokości Rozewia zaskoczył straszny sztorm. Załoga statku, nie mając już innego ratunku, modliła się o ocalenie przed okrętową figurką Matki Bożej z Dzieciątkiem. Błagania ich zostały wysłuchane, niebawem znaleźli się na lądzie. Statuetkę Wybawicielki, której zawdzięczali życie, ustawili na pamiątkę w pobliżu wiejskiej studzienki w Swarzewie. Tam też ludność miejscowa zobaczyła ją promieniającą. Jako że w Swarzewie nie było jeszcze wtedy kościoła, figurkę umieszczono pierwotnie w Helu. Przebywała tam aż do czasów reformacji. Kiedy w 1525 r. helska parafia przeszła na luteranizm, kult maryjny ustał. Legenda mówi, że innowiercy wrzucili figurę do morza, a ta popłynęła na powrót do Swarzewa, gdzie umieszczono ją w drewnianym wtedy kościele. Wynoszono ją jedynie w chwilach zagrożeń i chowano: dwukrotnie podczas wojen szwedzkich w 1626 i 1657 r., a w czasie II wojny światowej została ukryta – zakopana w ziemi. Gestapo odkryło miejsce jej przechowywania, ale na szczęście nie wywieziono jej do Rzeszy. Następnie trafiła do kościoła Trójcy Świętej w Wejherowie, gdzie była przechowywana na plebanii i wystawiana w święta i czasem w niedziele. Na Boże Narodzenie 1944 r. figura Matki Bożej Swarzewskiej wróciła na swoje miejsce w kościele swarzewskim i czczona jest tam po dzień dzisiejszy¹³. Sanktuarium Królowej Polskiego Morza położone nad Zatoką Pucką ma dwa odpusty – w niedzielę po 16 lipca i 8 września¹⁴.

KRÓLOWA KASZUB – SANKTUARIUM W SIANOWIE

W sanktuarium sianowskim, położonym w północnej części Szwajcarii Kaszubskiej, już od średniowiecza czczona jest Maryja z Dzieciątkiem w postaci niewielkiej gotyckiej figurki, wykonanej z drewna lipowego. Legenda głosi, iż figurkę otoczoną niebiańskim blaskiem znaleziono w krzaku paproci i zaniecono do kaplicy krzyżackiej w Mirachowie. Jednakże po trzykroć wracała w cudowny

¹³ Por. W. Drzeżdżon, *Z dziejów kościoła i parafii Świętego Michała Archaniola w Starzynie*, Pelplin 2006, s. 241–242.

¹⁴ Por. K.K. Czaplinski, *Sanktuaria w Polsce*, Katowice 1999, s. 102–103.

sposób do Sianowa. Odczytano to za znak Boży i pobudowano jej tam świątynię. Słynie z wielu cudów i płynących łask na tym miejscu. Sama zaś figura dwukrotnie ocalała cudownie z pożaru świątyni. W 1966 r., na mocy dekretu papieża Pawła VI, Pani Sianowska ukoronowana została koronami papieskimi. Na wiosnę 2002 r. dokonano w świątyni w Sianowie świętokradztwa, między innymi skradziono pozłacane insygnia władzy królewskiej. Jeszcze tego samego roku, 21 lipca – podczas szkaplerznego odpustu sianowskiego, odbyła się rekoronacja¹⁵. Drugi odpust odbywa się tam w uroczystość Matki Bożej Siewnej. Królowa Kaszub jest szczególnie patronką młodzieży¹⁶. Mówi się, że aby szczęśliwie zawrzeć związek małżeński, należy po trzykroć odbyć pielgrzymkę do Pani Sianowskiej. Stąd też bierze się Jej inny tytuł – Matka Boża Pięknej i Dobrej Miłości.

RUCH PIELGRZYMKOWY NA TERENIE KASZUB

Wyrazem pobożności ludowej, związanej ściśle i bezpośrednio z sanktuarium jest pielgrzymka – społeczna forma religijności¹⁷.

Pielgrzymka jest najczęściej zbiorową (czasami jednak także i indywidualną) podróżą o charakterze religijnym do miejsc świętych, słynących z łask Bożych, w celu osiągnięcia celów religijno-moralnych¹⁸.

Duchowość pielgrzymki określa 6 podstawowych wymiarów pielgrzymowania. Przede wszystkim jest to *wymiar eschatologiczny*, droga do sanktuarium, to obraz drogi do królestwa niebieskiego. Pielgrzym, przebywając tę drogę, uświadamia sobie najpierw własny grzech aż do ostatecznego osiągnięcia zupełnej wolności od niego. *Wymiar pokutny* związany jest z *wymiarem świątecznym* pielgrzymowania, które jest odstępstwem od codzienności, czasem szczególnie nasilającego się braterstwa i miłości względem bliźniego. Zrozumiały jest *wymiar kultyczny*, bo przecież pielgrzymka to akt kultu. Pielgrzymuje się po to, żeby spotkać się z Bogiem i zmanifestować wiarę w Niego. Oddać Mu cześć i prosić o łaski, czy też dziękować za otrzymane. Pielgrzymi stają się w swej wędrówce głosicielami Chrystusa. I tutaj przejawia się *wymiar apostołski* pielgrzymowania. Wreszcie *wymiar wspólnototwórczy*, jednakże nie rozumiany jedynie przez przebywanie we wspólnocie z braćmi i siostrami – innymi pątnikami, ale także i

¹⁵ Por. tamże, s. 94–95.

¹⁶ Por. J. Belgrau, *Wśród dolin i wzgórz. Sianowo. Dzieje parafii i sanktuarium*, Sianowo–Kraków 2003, s. 5–6. Por. tamże, s. 127–138.

¹⁷ Por. DOPLL 279, „Pielgrzymka, powszechna forma religijności, jest typowym wyrazem religijności ludowej, ściśle związanej z sanktuarium, którego istnienie stanowi element konieczny. Pielgrzym potrzebuje sanktuarium, a sanktuarium potrzebuje pielgrzymy”.

¹⁸ Por. W. Piwowski, dz.cyt., s. 146.

przede wszystkim – z Jezusem, który kroczy wraz z pielgrzymem. Pątnik jest ciągle w łączności z Nim w tej nabożnej podróży¹⁹.

Udział w pielgrzymce prowadzi do pogłębienia świadomości religijnej i do doznań religijnych, przeżyć związanych z pobytem w ośrodku pielgrzymkowym. Nade wszystko wpływ pielgrzymki odbija się na sprawowaniu praktyk religijnych przez pątników. Następuje zwiększenie systematyczności udziału we mszy św., poszerzenie zakresu tych praktyk, jak i intensywność uczestnictwa w nich²⁰.

Pielgrzymki odgrywają ważną rolę w religijności ludzi. Ożywiają wiarę, uświadamiają podstawowe wartości, jednoczą wierzących.

Wśród ludności kaszubskiej, pielgrzymki są żywym pomnikiem ich pobożności. Ruch pielgrzymkowy jest czynnikiem wzmagającym ich więzi wspólnoty religijnej. Na terenie Kaszub jest on bardzo rozwinięty i ma specyficzne dla tego terenu aspekty. Te niezwykle, regionalne pielgrzymki kończące się często festynami, jarmarkami, tworzą specyficzną atmosferę.

Najstarsze pielgrzymki związane są z Kalwarią Wejherowską. Ze względu na specyfikę i wyjątkowość tego miejsca Jerozolima Kaszubska przedstawiona zostanie w następnym punkcie.

W tradycję kaszubską wrosły już pielgrzymki do tronu Swarzewskiej Pani, Królowej Polskiego Morza. Stały się one naturalnym rytmem życia religijnego Kaszub. Integrują rybaków i rolników. Są okazją i świadectwem tworzenia wspólnoty wiary. Pielgrzymki z okolicznych, nieraz bardzo odległych wsi, przybywają do Swarzewa na dwa letnie, maryjne odpusty. Na święto Matki Bożej Szkaplerznej – w pierwszą niedzielę po 16 lipca – gromadzą się głównie ludzie morza. A na święto Matki Bożej Siewnej (drugi odpust w Swarzewie) Kaszubi łądowi szukają pomocy u swojej Orędowniczki.

Był czas, że nawet z odległej Kościerzyny przybywały grupy pątnicze do stóp Bożej Matki. Najdawniejsza zaś jest prawdopodobnie pielgrzymka z puckiej fary²¹. Historia pielgrzymek swarzewskich została udokumentowana już w XVII w. na obrazie tablicowym, przedstawiającym na tle mapy zakola Zatoki Puckiej i miotanego burzą Bałtyku, historię cudownej figury. Zaznaczone są miejsca pobytu rzeźby i grupy procesyjne zmierzające do ostatniego miejsca tronowania Kaszubskiej Pani. To interesujące dzieło jest świadectwem już wtedy rozwiniętego żywego ruchu pielgrzymkowego na Kaszubach.

Sanktuarium w ostatnim czasie znacznie rozbudowało swoją bazę lokalową, otwiera się na wciąż rozwijający się ruch pielgrzymkowy, a także turystyczny. Miejsce to stwarza szansę poszukiwania wartości ponadczasowych w refleksji nad sobą i światem, w zadumie przed cudowną figurą Matki Boga.

¹⁹ Por. DOPLL 286.

²⁰ Por. W. Piwowarski, dz.cyt., s. 151.

²¹ Por. J. Więckowiak, *Królowa Polskiego Morza*, Gdynia 1992, s. 75.

Podobne do Swarzewskiego pod względem przybywających pielgrzymek jest sanktuarium w Sianowie. W te same święta obchodzone są w nich odpusty. I tak jak do Królowej Polskiego Morza, więcej pielgrzymek wybiera się na początku września, a do Królowej Kaszub przybywa kilkanaście tysięcy pielgrzymów w lipcu.

Cudowna figura Matki Boskiej Sianowskiej od sześciu stuleci przyjmuje hołd i cześć w malowniczo położonym kościółku. Figurka umieszczona jest w głównym ołtarzu. Witana i żegnana jest przez klęczących wiernych specjalnymi pieśniami²².

Maryja Sianowska szczególnie czczona jest jako patronka młodzieży przedślubnej. Co roku przybywają z różnych stron do sanktuarium absolwenci szkół podstawowych i średnich oraz grupy oazowe. Świadectwem niezliczonych łask doznanych przed Jej obliczem są liczne wota zdobiące Jej tron.

Odpust Matki Bożej Szkaplerznej rozpoczyna się już w sobotę przed południem uroczystą mszą odpustową. Po południu odbywa się spowiedź wiernych. Nieliczne pary zakochanych dostępują łaski zawarcia sakramentu małżeństwa, w tym jakże wyjątkowym miejscu i czasie. Po godz. 18⁰⁰ odprawiana jest kolejna uroczysta msza św., a o godz. 22⁰⁰ Droga Krzyżowa. O północy zaś celebrowana jest uroczysta pasterka maryjna, a po jej skończeniu do rana trwa czuwanie przed obliczem Królowej Kaszub. O świcie odmawiany jest Różaniec i śpiewane są Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. O godz. 5⁰⁰ sprawowana jest pierwsza msza św. Suma pontyfikalna, odprawiana jest przy ołtarzu połowym²³ (ze względu na bardzo dużą liczbę uczestników), poprzedzona procesją eucharystyczną. Po mszy św. następuje błogosławieństwo Najświętszym Sakramentem czterech stron świata, poświęcenie pamiątek i pożegnanie pątników²⁴.

W ostatnich latach kult ku czci Matki Boskiej Sianowskiej nieustannie wzrasta. Dużą rolę odgrywa w tym piękne położenie sanktuarium, walory naturalne, piękno krajobrazu i dziewicza przyroda, które pomagają w zbliżeniu do Boga i Jego Najświętszej Matki.

Kolejnym miejscem, do którego podążają pielgrzymki na terenie Kaszub, jest Piaśnica. Miejscowość ta położona jest niedaleko Wejherowa, około 10 km na północ. Znajduje się tam największy na Pomorzu Gdańskim cmentarz Polaków z czasów II wojny światowej. Od października 1939 do kwietnia 1940 r. w lasach koło Piaśnicy oprócz inteligencji z Kaszub, hitlerowcy wymordowali jeszcze Polaków zamieszkałych na tym terenie i Niemców działających przeciwko hitleryzmowi, w sumie około 12 000 osób. Lasy Piaśnickie stały się sanktuarium narodowo-kościelnym archidiecezji gdańskiej. Ten największy na Pomorzu cmentarz, w większości bezimiennych ofiar II wojny światowej, jest nazywany często –

²² Najczęściej słowami *Kaszëbskô Królewô*, gdzie w refrenie zamiast *Kaszëbskô nasza Matinko...* wierni wtedy śpiewają *Siunöwskô nasza Matinko...* Tekst tej pieśni można znaleźć np. w książeczce *Kaszubska Pielgrzymka. Śpiewnik*, wydanym pod redakcją J. Perszona, Puck 2002.

²³ Por. E. Pryczkowski, *Królowa Kaszub. Sianowo*, Banino 2002, s. 17.

²⁴ Por. J. Belgrau, dz.cyt., s. 137–138.

Golgotą Kaszubską. Pielgrzymka do Piaśnicy odbywa się co roku 11 listopada, w dniu Narodowego Święta Niepodległości, na które licznie przybywają wierni²⁵.

Nieodłącznym elementem życia człowieka wierzącego jest uczestniczenie w sprawowanym kulcie religijnym według ustalonych reguł. W zależności od grup etnicznych, ich historii i kultury, kult ten może przybierać różne, specyficzne dla danej wspólnoty formy. Kaszubi mają swoją, niepowtarzalną w skali kraju pielgrzymkę. Albowiem w dniu odpustu świętych Apostołów Piotra i Pawła kaszubszy rybacy płyną łodziami wodami Zatoki Puckiej z Kuźnicy aż do Pucka, aby wziąć udział we mszy św. oraz uroczystościach w puckiej farze. Kościół farny jest najstarszym i najszacowniejszym obiektem zabytkowym w tym mieście. Niektóre dolne partie uważa się, że pochodzą z XIII w. Pielgrzymowanie kutrami z Półwyspu Helskiego do Swarzewa, czy też puckiej fary ma długą tradycję, sięgającą 1217 r. Wtedy nadano Puckowi przywilej odbywania jarmarków w dniu patronów parafii. Wspomnieć należy, że półwysep przez długi czas był szeregiem wysepek i dotarcie do Pucka mogło się odbyć jedynie za pomocą łodzi rybackich. Pielgrzymka ta nie była tak samo mocno propagowana w każdym okresie historii. Jednak odkąd w 1981 r. reaktywowano pielgrzymowanie łodziami rybackimi do Pucka, to teraz już co roku 29 czerwca paradnie ustrojone kutry wypływają z portu w Kuźnicy na odpust Świętych Apostołów Piotra i Pawła.

Warto także przypomnieć jeszcze jedną formę pobożności ludowej wyrażającą się w pielgrzymowaniu łodziami rybackimi. Jest nią pielgrzymka na odpust św. Anny, z Nadola do Żarnowca²⁶.

Pielgrzymka łodziami rybackimi przez Jezioro Żarnowieckie odbywa się 26 lipca. Rejs–pielgrzymka zaczyna się we wsi Nadole i kończy na przystani w Lubkowie. Tutaj pątnicy rozpoczynają następny etap swojej wędrówki, tym razem już pieszy. Ze śpiewem na ustach, udają się do kościoła pw. Zwiastowania Najświętszej Panny Maryi, usytuowanego w Żarnowcu – w kompleksie klasztorным Zakonu Sióstr Benedyktynek. Tam odbywają się uroczystości odpustowe. Po modlitwach uczestnicy płyną do Nadola, aby tam zakończyć dzień wspólną zabawą taneczną.

Nie sposób nie wspomnieć w tym miejscu o jedynym wydarzeniu w historii Pomorza. 5 czerwca 1999 r. wyruszyła drogą morską pielgrzymka Kaszubów na spotkanie z Janem Pawłem II w Sopocie. Po wypłynięciu z portu w Jastarni uformowany został na wodach Małego Morza wielki krzyż. Połączył on rybaków z Półwyspu Helskiego, Władysławowa, Pucka, Rewy, Mostów i Gdyni. Pielgrzymi wysiedli na ląd przy sopockim mołu i podążyli na spotkanie z Ojcem Świętym. W tym wielkim wydarzeniu – jedynej takiej pielgrzymce – wzięło udział ponad 80 kutrów i łodzi rybackich, a na nich około 1000 pątników²⁷.

²⁵ Por. W. Drzeżdżon, dz.cyt., s. 242.

²⁶ Ta druga pielgrzymka również odbywa się na terenie Kaszub.

²⁷ Por. E. Pryczkowski, *Bòże pòmagòj. Jan Paweł II do Kaszubów*, Banino–Pelplin 2005, s. 85–88. Ten nadzwyczajny rejs pątniczy po dziś dzień z wielkim entuzjazmem i dumą wspominają szczególnie jego czynni uczestnicy, np. opiekun kierujący całym przedsięwzięciem ks. Sławomir

Można powiedzieć, że wyczyn ten został rychło nagrodzony. W zakończeniu mszy świętej Jan Paweł II zwrócił się do Kaszubów tymi słowy: „Pozdrawiam Kaszubów, lud kaszubski, odwiecznych gospodarzy tej ziemi. Do was przemawiałem w Gdyni w czerwcu 1987 r. Pragnę was jeszcze zachęcić, abyście nadal strzegli swojej tożsamości, pielęgnując więzi rodzinne, pogłębiając znajomość swojego języka i starając się przekazać swą bogatą tradycję kaszubską młodemu pokoleniu. Trzymajcie z Bogiem zawsze”²⁸.

To rybackie pielgrzymowanie było hołdem złożonym Janowi Pawłowi II, a także manifestacją wiary rodzin rybackich, ich związku z Bogiem, jak i odrębnej tożsamości, w której religijność jest naturalnym oddechem ludu kaszubskiego.

Oprócz pielgrzymek Kaszubów do licznych sanktuariów w obrębie ich ziemi ojcowskiej, ten zacny lud pielgrzymuje także dalej, a nawet bardzo daleko. Prawdziwą ozdobą pobożności kaszubskiej jest Piesza Pielgrzymka Kaszubska na Jasną Górę.

W latach siedemdziesiątych mieszkańcy Pomorza, wędrowali do Częstochowy głównie z Pielgrzymką Warszawską. W 1979 r. zorganizowano odrębną Pielgrzymkę Pomorską, która wyruszyła z Torunia. Przyciągała ona setki młodych Kaszubów²⁹.

Żeby uczcić 600-lecie obecności ikony Matki Bożej na Jasnej Górze, ks. Zygmunt Trella podjął się zorganizowania Pielgrzymki Kaszubskiej ze Swarzewa. I tak w 1982 r. Kaszubi powędrowali na liczącą około 600 km pielgrzymkę do tronu Pani Jasnogórskiej. I od tej pory Kaszubi idą już co roku do Częstochowy, na święto Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (15 sierpnia)³⁰.

Czcząc w sposób szczególny Rok Jubileuszowy, Kaszubi postanowili połączyć „morskie kresy Polski” z Królową Narodu Polskiego i od 2000 r. pielgrzymują ku Jasnej Górze aż z Helu. Tym samym Kaszubska Pielgrzymka stała się najdłuższą pielgrzymką pieszą do Częstochowy w Polsce.

Do dalszych inicjatyw pielgrzymkowych zaliczyć należy wydanie w 2002 r., przez parafię rzymskokatolicką Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Pucku,

Drzeżdżon – ówczesny wikariusz parafii Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny w Jastarni, który płynął na pierwszym – dowodzącym kutrze, tak odgrzewa tamte chwile: „Wszystkie kutry płynące z Jastarni do Sopotu, na spotkanie z Ojcem Świętym, były przyozdobione kwiatami oraz emblematami religijnymi. Na każdym był krzyż albo obraz Matki Najświętszej. Rybacy na łodziach zaś ubrani byli w regionalne stroje kaszubskie. Płynące po zatoce kutry tworzyły kształt krzyża. Dzięki tej pobożnej, inicjatywie Papież zwrócił na nas uwagę, a tym samym dostrzegł wszystkich Kaszubów. Wzniosłym i pięknym momentem było, kiedy podczas mszy świętej Jan Paweł II skierował swoje słowa właśnie do Kaszubów”.

²⁸ Por. J. Perszon, *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*, Pelplin 1999, s. 5. Por. także: E. Pryczkowski, dz.cyt., s. 17.

²⁹ Por. *Kaszëbskô pielgrzymka. Jubileusz 25-lecia Pielgrzymki Kaszubskiej*, album pamiątkowy red. J. Perszona, Banino 2006, s. 11–12.

³⁰ Por. W. Drzeżdżon, dz.cyt., s. 242–244.

własnego śpiewnika pielgrzymkowego³¹. Pomaga on w wychwalaniu Pana w śpiewie, a także poza czasem pielgrzymowania w rodzinnych parafiach pątników.

W 2006 r. zbiegły się trzy historyczne rocznice. Przypadła XXV Jubileuszowa Pielgrzymka Kaszubska, obchody pięćdziesięciolecia Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego oraz 105. rocznica postawienia krzyża na Giewoncie. Aby uczcić srebrny jubileusz Pielgrzymki i wypełnić prorocze, jak się okazało słowa Jana Pawła II, wypowiedziane w 1997 r. pod Wielką Krokwią w Zakopanem: „Rzec można, iż ten jubileuszowy krzyż patrzy w stronę Zakopanego i Krakowa, i dalej: w kierunku Warszawy i Gdańska. Ogarnia całą naszą ziemię od Tatr po Bałtyk. [...] Ten krzyż patrzy na całą Polskę, od Tatr aż do Bałtyku, i ten krzyż mówi całej Polsce: *Sursum corda* – W górę serca! Trzeba, ażeby cała Polska, od Bałtyku aż po Tatry, patrząc w stronę krzyża na Giewoncie, słyszała i powtarzała: *Sursum corda* – W górę serca! Amen”³². Kaszubi powędrowali z Helu, przez Swarzewo, Sianowo, Licheń do Jasnej Góry, jak co roku... Ale tym razem i dalej, aż pod krzyż na Giewoncie³³!

Był to „przejaw wytrwałej wiary”, jak napisał arcybiskup Tadeusz Gocłowski metropolita gdański w liście do pielgrzymów Jubileuszowej Pielgrzymki 19 sierpnia 2006 r.³⁴. Jest to kolejny przykład ogromnej i pięknej pobożności Kaszubów, która na Giewoncie bynajmniej się nie kończy... Otóż na kolejny – perłowy już jubileusz, czyli XXX Pieszą Pielgrzymkę Kaszubską planowane jest wydłużenie trasy nie tylko na Giewont – nawiedzając między innymi sanktuarium Matki Bożej Ludźmierskiej – Gaźdżiny Podhala, czy też Matki Bożej Fatimskiej na Krzeptówkach w Zakopanem. Lecz kresem pątniczej drogi będzie sanktuarium Mariánská hora w Lewoczy na Słowacji. Organizatorzy już dziś zapraszają na te wyjątkowe pobożne, pątnicze rekolekcje w drodze. Jak widać religijność Kaszubów nie zna granic...

KALWARIA WEJHEROWSKA – KASZUBSKA JEROZOLIMA

Powstanie Kalwarii wiąże się z osobą jej fundatora – Jakuba Wejhera, który jest także założycielem miasta.

W 1634 r., przy oblężeniu zamku Biała na Białorusi, Jakub został przysypany gruzami i groziła mu pewna śmierć. Ślubował wtedy, że jeśli Bóg zachowa go przy życiu, zbuduje kościół na chwałę Trójcy Świętej i św. Franciszka. Wyszedł-

³¹ Por. *Kaszubska Pielgrzymka. Śpiewnik*, red. J. Perszon, Puck 2002.

³² Por. *Kaszëbskô pielgrzymka...*, s. 15–16.

³³ Por. *XXV Jubileuszowa Kaszubska Pieszą Pielgrzymka Hel – Jasna Góra – Giewont. 25 lipca–20 sierpnia 2006*, Książeczka pamiątkowa wydana w rok po pielgrzymce, red. J. Perszon, Wejherowo 2007, s. 8.

³⁴ Por. tamże, s. 7.

szy cało z opresji, powrócił do swoich śmiechowskich włości i zapoczątkował proces powstawania miasta³⁵.

Już w 1643 r. przystąpił do budowy wotywnego kościoła, który został poświęcony rok później. Pierwsi zakonnicy – franciszkanie, przybyli do klasztoru na rok przed nadaniem miastu przywileju lokacyjnego przez Jana Kazimierza w 1650 r. Rok później stanął kościół klasztorny pw. św. Anny³⁶.

Jakub Wejher po uzyskaniu zgody na budowę Kalwarii podjął starania, by miejsce to jak najdokładniej odwzorowywało Świętą Drogę Jerozolimską. Przesłania, acz niepotwierdzone naukowo, mówią, iż wysłał mierniczego – geodetę, cystersa Roberta Werdena do Jerozolimy, by ustalił odległości między poszczególnymi stacjami. Mnich ten, wedle podania miał jeszcze przywieźć ziemię z Ziemi Świętej, która następnie miała być podsypana pod fundamenty każdej z kaplic³⁷. Świadczy to o idei kalwaryjskiej, również i tej w Wejherowie. Chodzi wtedy o pragnienie naśladowania Jezusa Chrystusa i Jego Męki, w procesjach, oraz dążenie do wznoszenia miejsc przypominających budowlę w Jerozolimie³⁸.

Prace budowlane rozpoczęto w 1649 r. Ostateczne ich zakończenie nastąpiło w 1666 r. Fundator – Jakub Wejher – nie doczekał końca tej inwestycji, zmarł w 1657 r., a kontynuację tego dzieła podjęli jego spadkobiercy³⁹.

Opiekę nad tym obiektem objęli ojcowie reformaci. Jako że zakonowi franciszkańskiemu nieodzownie towarzyszy kult maryjny głęboko związany z kultem Chrystusa Ukrzyżowanego, to Kalwaria Wejherowska od początku związana jest z Maryją⁴⁰.

Kult pasyjny związany z Kalwarią był przez wieki szkołą kultury duchowej i twardego, wytrwałego charakteru Kaszubów. Wyróżniająca się pobożność tego narodu oraz ich przywiązanie do Kościoła mają swoje korzenie właśnie w wejherowskim sanktuarium. Posługa kaznodziejska, sprawowana przez zakonników głównie w języku polskim, była dla wielu pokoleń źródłem nauki wiary i życia po katolicyku⁴¹.

Kalwaria Wejherowska to kompleks 26 kapliczek pięknie wkomponowanych i rozlokowanych na morenowych wzgórzach. Kalwaria wraz z zabudową miejską

³⁵ Por. W. Drzeżdżon, dz.cyt., s. 240. Por. także: J. Perszon, *Na Jastrą. Wielki Post i okres Wielkanocny w wejherowskim*, Luzino 1992, s. 48–49.

³⁶ Por. G.A. Kustos, *Kult Matki Bożej z Dzieciątkiem u stóp Kalwarii w kościele Franciszkanów w Wejherowie*, w: *Kult Matki Bożej...*, s. 56.

³⁷ Por. Perszon J., *Kalwaria Wejherowska jako sanktuarium i cel pielgrzymek na Kaszubach w kontekście kultury ludowej*, w: *Wejherowo. Dzieje, kultura, środowisko*, Materiały z konferencji naukowej, Wejherowo 28–29 V 1993 r., Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie, red. nauk. J. Treder, Wejherowo 1993, s. 130.

³⁸ Por. tamże, s. 128–129.

³⁹ Por. J. Perszon, *Na Jastrą...*, s. 49.

⁴⁰ Por. S. Klein, *Franciszkanie w służbie Pani Wejherowskiej*, w: *Kult Matki Bożej...*, s. 147–148.

⁴¹ Por. J. Perszon, *Kalwaria Wejherowska jako sanktuarium i cel pielgrzymek na Kaszubach w kontekście kultury ludowej*, w: *Wejherowo. Dzieje...*, s. 131–132.

Wejherowa i zespołem pałacowo-parkowym tworzy wspólnie kompleks o dużych walorach krajobrazowo-przestrzennych⁴². Oba te elementy, natura i architektura, doskonale się harmonizują i wzajemnie uzupełniają.

Tak jak w Jerozolimie płynie tutaj rzeka Cedron, kiedyś nazywana Białą. Pątnicy wyrażają przekonanie o leczniczych właściwościach wody tego strumienia. Pielgrzymi gremialnie wchodzi do wody, odmywają twarz, chore lub bolące miejsca i rany. Woda ta, ponoć szczególnie pomaga na choroby oczu, wrzody i reumatyzm⁴³.

Kalwaria Wejherowska jest jednym z trzech najwybitniejszych tego rodzaju założeń w Polsce, obok Pakoskiej i oczywiście Zebrzydowskiej. Przez mieszkańców Polski północnej nazywana bywa również Świętymi Górąmi, czy też Kaszubską Jerozolimą, albo po prostu Górkami. Wzgórzom Kalwarii Wejherowskiej nadano biblijne nazwy: Góra Oliwna, Syjon, Golgota⁴⁴.

Pierwsze nabożeństwo na Kalwarii odbyło się 20 czerwca 1654 r. Od 1661 r. rozpoczęły się regularne pielgrzymki do Wejherowskiej Drogi Męki Pańskiej wiodące z Gdańska – Chełma. Forma pielgrzymki była dokładnie ustalona i zapisana w *Drodze do Nieba przez dobra męki Jezusowej*, czyli w modlitewniku Kalwarii Wejherowskiej, tzw. kalwaryjce, wydawanym przez ojców reformatorów od około 1717 r. W tej dwudniowej pielgrzymce pierwszego dnia przeważały nabożeństwa do Jezusa, a drugiego do Maryi⁴⁵.

Modlitewniki te wpływały na pobożność Kaszubów. Zawierają bogactwo litanii, modlitw, nabożeństw, przygotowań do sakramentów i pouczeń liturgicznych. Ta książeczka towarzyszyła niegdyś Kaszubom w kościele, w domu, na majówkach, podczas różańca czy w codziennym pacierzu. Z pewnością odegrały także dużą rolę w ocaleniu języka polskiego na tym terenie⁴⁶.

W 1678 r. papież Innocenty XI wydał specjalne *breve*, w którym zawarł wieczystą ważność uzyskiwanych na Kalwarii Wejherowskiej odpustów zupełnych. Wejherowo stało się duchową stolicą Kaszub i silnym ośrodkiem pielgrzymkowo-maryjnym⁴⁷. Już od ponad 300 lat Kalwaria przyciąga do miasta rzesze pątni-

⁴² Por. J. Perszon, *Na Jastrą...*, s. 48. Por. także: słowa ks. S. kard. Wyszyńskiego, jakie zanotował w swoich *Zapiskach* pod datą 20 kwietnia 1953 r., kiedy to nawiedzał Kalwarię Wejherowską: *Zwiedzamy kalwarię położoną w przepięknym lesie. Jest o wiele piękniejsza, niż Kalwaria w Wambierzycach na Śląsku czy w Pakosi*, cytat pochodzi z książeczki: S. Klein, *Ks. Stefan Kardynał Wyszyński na Kalwarii Wejherowskiej*, Wejherowo 1990, s. 5.

⁴³ Por. J. Perszon, *Kalwaria Wejherowska...*, s. 133. Por. także: J. Perszon, *Na Jastrą...*, s. 50–52.

⁴⁴ Por. J. Perszon, *Kalwaria Wejherowska...*, s. 129.

⁴⁵ Por. I. Pryczek, *Wejherowskie modlitewniki kalwaryjskie – uwagi o historii i języku*, w: *Wejherowo. Dzieje...*, s. 93–94.

⁴⁶ Por. J. Perszon, *Kalwaria Wejherowska jako sanktuarium i cel pielgrzymek na Kaszubach w kontekście kultury ludowej*, w: *Wejherowo. Dzieje...*, s. 134–135.

⁴⁷ Por. J. Walkusz, *Kalwaria Wejherowska pod zarządem duchowieństwa diecezjalnego*, w: *Kult Matki Bożej...*, s. 141–142.

ków, przyczyniając się do systematycznego rozwoju ruchu pielgrzymkowego. Co roku do Wejherowa przybywa około 60 samodzielnych pielgrzymek⁴⁸.

Aktualnie celebryje się tam pięć odpustów: Wniebowstąpienia Pańskiego, Trójcy Przenajświętszej, Uzdrawienia Chorych, Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny i Podwyższenia Krzyża Świętego. Na pierwszy odpust Wniebowstąpienia Pańskiego przybywają głównie pielgrzymi z południowych i środkowych Kaszub. Uroczystości rozpoczynają się w piątek po południu wraz z przybyciem pierwszych pielgrzymek i trwają do niedzielnego popołudnia. Na drugi odpust kalwaryjski Trójcy Świętej, przybywają pielgrzymki m.in. z Pucka, Starzyna, Swarzewa, Władysławowa, Oksywia, Rumi, Redy, Kosakowa i prawie ze wszystkich gdyńskich parafii⁴⁹. Pozostałe trzy, to odpusty raczej lokalne, choć w ostatnich latach coraz większego znaczenia nabiera święto Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny 15 sierpnia. Odpust Uzdrawienia Chorych, obchodzony jest w pierwszą sobotę i niedzielę lipca. Główne uroczystości odbywają się na Kalwarii w niedzielę, przy Kaplicy Kajfasza. Suma odpustowa odprawiana jest w intencji licznie przybyłych ludzi chorych. Ten tytuł jest najczęściej nadawany Matce Bożej z Wejherowa⁵⁰. Odpust Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, obchodzony jest 14 i 15 sierpnia. Charakteryzuje się wieczornym przemarszem procesji z zapalonymi świecami i przezroczystą trumienką, w której ułożona jest figura zmarłej Matki Bożej, z kaplicy „Domek Matki Bożej” do kaplicy „Grób Matki Bożej”. Przeżycie jest wielkie, gdy wijący się w ciemnościach, wśród wzgórz i dolin, płonący świecami wąż wiernych pokonuje trasę między tymi kaplicami. Odpust Podwyższenia Krzyża Świętego to trzeci lokalny odpust w drugą sobotę i niedzielę września, połączony z rozpoczęciem roku szkolnego⁵¹.

W okresie Wielkiego Postu, w każdy piątek na Kalwarii Wejherowskiej odprawiane jest nabożeństwo Drogi Krzyżowej. Rozpoczyna się o godz. 16⁰⁰ wyjściem z kościoła klasztornej procesją do Kaplicy Piłata. Na czele procesji idą krzyż i chorągwie kalwaryjskie, a za nimi kilka tysięcy wiernych⁵².

Wejherowska Jerozolima miała i ma ogromne znaczenie dla religijności zarówno Kaszub, jak i całego Pomorza. Jest dla nich takim miejscem, jak Kalwaria Zebrzydowska dla mieszkańców południowej Polski. O tym, że jest bardzo cenniejsza na północy, świadczy nie tylko mnogość łask płynących na wiernych w tym miejscu, wyrażona przede wszystkim w wotach dziękczynnych. Ale także między innymi fakt, iż autor pracy na temat *Religijności w specyfic regionalnej kultury* – Wojciech Świątkiewicz, poddając badaniu sferę pielgrzymek i odpustów u archidiecezjan gdańskich, szczegółowo przygląda się trzem ośrodkom pielgrzymko-

⁴⁸ Por. J. Perszon, *Na Jastrą...*, s. 49.

⁴⁹ Por. W. Drzeżdżon, dz.cyt., s. 240.

⁵⁰ Por. J. Borzyszkowski, *Wejherowo a sanktuaria Pomorza – dawniej a dziś, w: Wejherowo. Dzieje...*, s. 124.

⁵¹ Por. J. Perszon, *Kalwaria Wejherowska...*, s. 133.

⁵² Por. J. Perszon, *Na Jastrą...*, s. 10–11.

wym. A mianowicie jako najważniejsze uważa Jasną Górę, Licheń i odpust parafialny właśnie w Kalwarii Wejherowskiej⁵³.

Trzeba przybliżyć jeszcze jeden oryginalny zwyczaj, charakterystyczny dla pielgrzymek odbywających się na terenie Kaszub. Pielgrzymi, przybywając na odpust do Wejherowa, Sianowa, czy Swarzewa, przynoszą ze sobą, oprócz chorągwi i sztandarów, feretrony⁵⁴. Feretrony niesione są przez cztery osoby, kobiety lub mężczyźni, ubranych w strój odświętny lub w stroje kaszubskie⁵⁵. Niesione obrazy podczas powitań i pożegnań – na przykład przed kościołami, kapliczkami bądź przydrożnymi krzyżami – kłaniają się, wykonują osobliwego salutu. Jest to zwyczaj unikatowy w Polsce.

KASZĘBSKŌ PASJŌ

Z Wejherowem wiąże się również ważne wydarzenie, z którego wielu Kaszubów jest bardzo dumnych. Właśnie tam w 2002 r. swoją premierę miała *Pierszŏ Kaszëbskŏ Pasjŏ*.

Na szczególną uwagę zasługuje przybliżenie tematu pasji. 'Pasja' – słowo to wywodzi się z łacińskiego *passio*. Oznacza cierpienie, ale również głęboką transcendentną miłość. Opisuje bolesne, lecz ostatecznie zbawienne wydarzenia z ostatnich 12 godzin życia Jezusa Chrystusa, które przedstawione są w czterech niezależnych relacjach ewangelicznych, a których dziedzictwo znalazło odbicie w ostatnich dwóch tysiącleciach⁵⁶.

⁵³ Por. *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan gdańskich*, pr. zbior. pod red. W. Zdankiewicza, T. Zembrzuskiego, Warszawa 2003, s. 111–114.

⁵⁴ Feretron jest to przenośny, obustronny obraz w ozdobnych ramach, służący w Kościele katolickim do obnoszenia podczas procesji. Por. „**Feretron** – rel. przenośny ołtarzyk, statua lub obraz noszony na drążkach w czasie procesji”, *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 2002, s. 332.

⁵⁵ Feretron (obraz) niosą cztery osoby tej samej płci, nazywane obraźnikami i obraźnikami. Zazwyczaj dobierają się według zbliżonego wzrostu, tak aby móc bezbłędnie wykonywać salut. W czasie pielgrzymki do sanktuarium zazwyczaj ubrani są w stroje pątnicze, natomiast na same uroczystości odpustowe jak w drodze powrotnej odziani są w odświętne stroje galowe (np. mężczyźni w garniturach) lub mają na sobie regionalne stroje ludowe (w strojach kaszubskich najczęściej są dziewczęta). Obrażnikami/obraźnikami mogą być panny i kawalerowie. W momencie, gdy któryś z nich wstępuje w związek małżeński następuje przekazanie funkcji innej osobie. Oczywiście można też i z innych powodów zrezygnować z tej funkcji. Dodatkowo istnieje taki zwyczaj, że jeśli zamążpójście następuje w niedalekiej przyszłości od rezygnacji z noszenia feretronu, to pozostali obraźnicy/obraźnice przychodzą wraz z feretronem i czynnie uczestniczą w uroczystości zaślubin nowożeńców.

⁵⁶ „**Pasja** – (łac. *passio* ‘cierpienie’, ‘męka’ od łac. *pati, passus* ‘cierpieć’), *Szkolny słownik wyrazów obcych*, Wrocław 2002, s. 430.

Ale także: „**Pasja** – *ikon.* cykl scen przedstawiających mękę Chrystusa (od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania), *Encyklopedia popularna PWN*, Warszawa 1996, s. 622.

Potężna symbolika otaczająca Pasję od zawsze inspirowała wyobraźnię artystów, stając się głębokim i trwałym czynnikiem wpływającym na malarstwo, muzykę, sztukę, a także na powstające w ostatnim stuleciu filmy.

W czasie, kiedy religijność ludzi słabnie, a postępuje proces prywatyzacji religii, w czasie sekularyzacji, kiedy człowiek próbuje wszystko porządkować, wyjaśniać naukowo, a zatracza potrzebę modlitwy i pokuty, czyli zanika między innymi fundament pasyjnej pobożności bardzo ważna jest twórczość, ciągle zasilać kulturę, która musi być żywa⁵⁷.

Można by się oczywiście zastanawiać i polemizować czy Kaszubska Pasja jest na pewno przejawem pobożności ludowej? Czy też raczej wyrazem pobożności ludu, co wszak nie jest tym samym, w odniesieniu do cytowanych już słów Jana Pawła II. Za tym drugim określeniem przemawiałoby twierdzenie, iż instytucjonalne formy religijności, do których utwór niewątpliwie należy, są w pewnym sensie 'narzucone' ludowi i tak rozumiane nie są ludowe. Jednak za określeniem Kaszubskiej Pasji wyrazem pobożności ludowej przemawia istotna rola, jaką spełniło i co roku nadal spełnia samo wykonanie, jak i również ogromny trud włożony w przygotowanie w ogóle pasji. Jak pisze Papież Polak, ludowa pobożność „sprzyja rozwojowi wiary ludu, będąc jej naturalnym wyrazem, a także usposabia do celebracji świętych misterii”⁵⁸. I wcześniej: „Pobożność ta jest wyrazem wiary, która skupia w sobie elementy kultury określonego środowiska i uzewnętrznia oraz w sposób żywy i skuteczny pobudza wrażliwość uczestników”⁵⁹. Taką rolę z pewnością doskonale spełnia *Pierszô Kaszëbskô Pasjô*. Ale nie tylko to, jest również donośnym odzewem na zanik pobożności pasyjnej i w ogóle pobożności, zwłaszcza u młodych ludzi. Jest również wyrazem szczególnego uznania i przywiązania Kaszubów do Kalwarii Wejherowskiej, wystarczy zwrócić uwagę na mnogość obchodzonych tam w ciągu roku odpustów.

Pierwsza Kaszubska Pasja powstała, jak już wspomnieliśmy, w 2002 r. Jest to utwór wokalny z elementami gry scenicznej na chór i solistów a'capella, napisana i wykonywana w języku kaszubskim. Oparta jest na fragmencie Męki Pańskiej z Ewangelii wg św. Marka, przetłumaczonej z greki na język kaszubski przez o. Adama Ryszarda Sikorę OFM.

Pierwsze wykonanie *Pasji* nastąpiło w 2002 r. w kościele przyklasztornym Ojców Franciszkanów w Wejherowie. Wykonał ją Chór Zjednoczony Powiatu Wejherowskiego. W jego skład weszły: chór męski „Harmonia” z Wejherowa oraz chóry mieszane: „Pięciolinia” z Linii i „Lutnia” z Luzina. Dyrygował, a tak-

I wreszcie: „**Pasja** – muz. utwór religijny na głosy solowe, chór, orkiestrę, szczególnie popularny w XVI–XVIII w., opartym na tekście zaczerpniętym z ewangelicznego opisu męki Chrystusa”, *Słownik współczesnego języka polskiego*, Warszawa 1996, s. 724.

⁵⁷ Por. J. Borzyszkowski, dz.cyt., s. 131–136.

⁵⁸ Por. *Przesłanie Ojca Świętego...*, 4. Por. także: P. Stanicki, *Pobożność ludowa ludności kaszubskiej w świetle literatury współczesnej*, Warszawa–Łódź 2007, s. 5–7.

⁵⁹ Por. *Przesłanie Ojca Świętego...*, 4.

że wykonywał partię solową Ewangelisty, autor *Pasji* – Tomasz Fopke. Pozostałymi solistami byli: Piotr – Eugeniusz Pryczkowski, Arcykapłan i Przewodnik Chóru – Ryszard Lorek, Judasz – Wojciech Rybakowski, Piłat – Mirosław Lademann i Jezus – Piotr Kapczyński. Premiera *Pierszô Kaszëbskô Pasjô* spotkała się z „belnym” – bardzo dobrym – przyjęciem.

W 2003 r. tournée z *Pasją* to 8 koncertów. Patronat przyjął prezes Zarządu Głównego Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego i przewodniczący Sejmiku Województwa Pomorskiego – prof. Brunon Synak oraz o. dr Adam Ryszard Sikora OFM – prowincjał Polskiej Prowincji pw. św. Franciszka z Asyżu Zakonu Braci Franciszkanów Mniejszych. Dzięki przychylności samorządów kaszubskich wydane zostały na płycie CD nuty i nagranie *Pasji*⁶⁰. Skład wykonawczy powiększył się o chór z Redy i grono dodatkowych solistów.

Trud włożony w przygotowanie *Pierwszej Kaszubskiej Pasji*, pierwsze tłumaczenia tekstu Ewangelii, później skomponowanie muzyki i wreszcie niezliczone godziny prób chórów, to kolejny przykład pobożności Kaszubów.

POBOŻNOŚĆ LUDOWA – DZIEDZICTWO KULTUROWE KASZUBÓW

Na Kaszubach widoczne są wszystkie autentyczne formy pobożności ludowej, jakie wymienia *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, które Kościół jak najbardziej popiera⁶¹. I co najważniejsze są one żywe w kaszubskiej codzienności.

Pobożność kaszubska ma też swoje odrębne cechy, wyróżniające Kaszubów na tle innych regionów Polski. Jak chociażby specyfika pielgrzymek odbywających się na terenie Kaszub. Jedyne w swoim rodzaju i niespotykane w innej części kraju salutowanie, a raczej kłanianie się, feretronami. Ta oryginalność pielgrzymek jest wynikiem także nadmorskiego położenia Kaszub. Nie można przecież zapomnieć o bezprecedensowych pielgrzymkach kutrami rybackimi.

Tak liczne pielgrzymki, w których uczestniczy nieraz kilka, bądź nawet kilkanaście tysięcy wiernych, jak na odpustach w Sianowie czy w Swarzewie, są wspaniałym obrazem pobożności ludu kaszubskiego. Mnogość sanktuariów jest dowodem na gruntowne zakorzenienie w kulturze Kaszub bardzo głębokiej wiary w Chrystusa i niesłychaną cześć oddawaną Matce Bożej.

Nieodderwanie rozwój pobożności ludności kaszubskiej połączony jest z rozwojem dziedzictwa kulturowego. Publikacje w języku kaszubskim to przecież między innymi teksty Pisma Świętego. Tekst *Pierszô Kaszëbskô Pasjô*, przedstawiający fragment Ewangelii, wprowadza słuchacza w refleksje nad śmiercią

⁶⁰ Por. T. Fópka, *Pierszô Kaszëbskô Pasjô. Słowa Ewangelii pg Sw. Marka (dol. z grezi): ò. Adam Ryszard Sykora OFM*, Gdynia 2003.

⁶¹ Por. KKKK 353.

Chrystusa, a także nawiązuje do kultu pasyjnego, tak bardzo pielęgnowanego szczególnie na Ziemi Wejherowskiej⁶².

Ta widoczna troska o podtrzymanie i naśladowanie tradycji przodków, by wciąż ożywiać kulturę kaszubską, jest bardzo ważna. Religia bowiem jest duszą kultury. Dlatego tak istotne jest dla pobożności ludowej bronienie dziedzictwa kulturowego poprzednich pokoleń – związane ściśle z odkrywaniem własnej tożsamości⁶³.

Niepokojące jest w dzisiejszych czasach zjawisko zanikania życia wspólnotowego, słabnie również poczucie wspólnoty. Ważne jest, aby nie pozostawać biernym, by zachowywać postawę aktywną, szerzyć kulturę, wzbogacając ją o nową twórczość. Chlubą Kaszubów są takie dzieła jak wspomniana *Pierszô Kaszëbskô Pasjô*.

Żeby młode pokolenie nie zatraciło swej tożsamości kaszubskiej, aby zachęcić młodych ludzi do zachowywania tradycji przodków i odrębności narodowej, potrzebne są sprawy wielkie, które zaangażują i pochłoną dziedziców kultury kaszubskiej, jak 27-dniowe rekolekcje w drodze na XXV Jubileuszowej Kaszubskiej Pieszej Pielgrzymce Hel – Jasna Góra – Giewont⁶⁴.

Zaprezentowane liczne formy pobożności ludowej ludności kaszubskiej wskazują, iż pobożność jest jednym z głównych nurtów, które ożywiają życie społeczne i kulturę Kaszub.

WYKAZ SKRÓTÓW

- DOPLL – Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii
- KKBDS – Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów
- KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego
- KKKK – Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego
- KL – Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, Sobór Watykański II (4 grudnia 1963)
- VQA – Jan Paweł II, List apostolski w dwudziestą piątą rocznicę ogłoszenia Konstytucji soborowej o świętej liturgii *Vicesimus quintus annus* (4 grudnia 1988)

⁶² Por. E. Pryczkowski, *Bòże pòmągôj...*, s. 181–182.

⁶³ Por. *Wejherowo. Dzieje...*, Referat J. Perszona, *Kalwaria Wejherowska jako sanktuarium i cel pielgrzymek na Kaszubach w kontekście kultury ludowej*, s. 135–136.

⁶⁴ Por. *XXV Jubileuszowa Kaszubska Piesza Pielgrzymka Hel – Jasna Góra – Giewont. 25 lipca–20 sierpnia 2006*, Książeczka pamiątkowa wydana w rok po pielgrzymce, red. J. Perszon, Wejherowo 2007.

SOCIAL FORMS OF FOLK PIETY IN KASHUBIA

Summary

This article aims at penetrating analysis of the folk piety of Kashubian population, on the ground of social practices. In this sphere we observe a very rich and specific religiousness of Kashubians. This research specifies group forms of folk piety in a wider range. A celebration of liturgical year in Kashubia, related rituals and habits. It presents pilgrimage movement on the land of Kashubia. Moreover, it describes Wejherowska Calvary, the second biggest in Poland, and other sanctuaries important to this region.

Słowa kluczowe: pobożność ludowa, religijność ludowa, Kaszuby, Kalwaria Wejherowska

PRZEMYSŁAW STĘPIEŃ
Łódź

ŁÓDZKIE OŚRODKI POMOCY DLA REPRESJONOWANYCH W STANIE WOJENNYM

Na pytanie o zasadność wprowadzenia stanu wojennego, któremu historiografia najnowszych dziejów Polski poświęca tyle miejsca, do dziś nie uzyskano jednoznacznej odpowiedzi. Teoria „mniejszego zła”, pomimo upływu ponad dwudziestu pięciu lat od owej grudniowej niedzieli, nadal jest mocno zakorzeniona w świadomości społeczeństwa. Niemalże połowa osób, które były świadkami tamtych wydarzeń, jest przekonana o jej słuszności. Towarzyszące kolejnym rocznicom stanu wojennego audycje i programy publicystyczne skupiają się na dyskusji wokół zagadnienia ewentualnego wkroczenia wojsk Układu Warszawskiego do Polski. Natomiast marginalnie traktowane są kwestie natury społecznej, które wydawałoby się, nie miały większego wpływu na ogół wydarzeń. Doskonale wpisuje się w nie rola, jaką odegrał Kościół i duchowieństwo po 13 grudnia 1981 r.

Kościół przez cały okres Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej pełnił funkcję spoiwa narodowej solidarności. Był on swoistą legalną „opozycją”, której istnienia, nie mogła lekceważyć mająca monopol na władzę Polska Zjednoczona Partia Robotnicza. Wprowadzenie stanu wojennego nie zachwiało znaczenia owej „opozycji”, wręcz przeciwnie, pozwoliło na zacieśnienie kontaktów ze społeczeństwem, w tym także z osobami niewierzącymi. To właśnie przez Kościół rozprawdzana była pomoc dla represjonowanych i potrzebujących wsparcia: internowanych i ich rodzin, pozbawionych pracy czy najbiedniejszych. „Nowa”, pogrudniowa rzeczywistość była wyzwaniem dla Kościoła polskiego, a także jego zwierzchników. Jak powiedział ks. Alojzy Orszulik, ówczesny dyrektor Biura Prasowego Episkopatu Polski: *Obrona życia ludzkiego i pomoc pokrzywdzonym stawała się sprawą zasadniczą*¹.

¹ A. Orszulik, *Episkopat Polski wobec stanu wojennego*, w: *Internowani z regionu łódzkiego. Materiały z sesji popularno-naukowej, Łowicz 15–16 grudnia 2001 r.*, pod red. M. Papisa, Łódź 2001, s. 33.

Jeszcze zanim przedstawiono oficjalne stanowisko Kościoła wobec wprowadzenia stanu wojennego, Kościół hierarchiczny rozpoczął swą działalność pomocy poszkodowanym.

W obronie internowanych z regionu łódzkiego stanęli przedstawiciele tutejszej Kurii – ordynariusz biskup Józef Rozwadowski, kanclerz Andrzej Dąbrowski i sufragan łódzki biskup Bohdan Bejze. Na spotkaniach z przedstawicielami władzy walczono o poprawę sytuacji internowanych i aresztowanych. Wysuwano postulaty natychmiastowego uwolnienia, zwłaszcza chorych, czy jedynek żywcielei rodziny². Nieznane były także rozmiary internowanych w grudniowej akcji. Apelowano o opublikowanie pełnej listy zatrzymanych. Priorytetem stała się walka o możliwość odwiedzin w czasie nadchodzących Świąt Bożego Narodzenia i pozwolenie na posługę duszpasterską w miejscach odosobnienia, dawało to bowiem jedyną szansę skontaktowania się z internowanymi i aresztowanymi³.

Pomoc wszystkim represjonowanym bez względu na orientacje polityczne stała się dla biskupa Rozwadowskiego jednym z głównych zadań. To dzięki niemu i pod jego patronatem powstały dwa największe w regionie centra, z których rozprawdzana była pomoc na całą diecezję dla wszystkich przesładowanych przez władze⁴.

Pierwszym, powołanym przy kościele pw. Najświętszego Imienia Jezus, kierował ojciec Stefan Miecznikowski. Ośrodek Pomocy Uwięzionym, Internowanym i Ich Rodzinom, bo taką nazwę oficjalnie nosiła ta placówka, powstał ze spontanicznego zrywu ludzkiej solidarności osób zaangażowanych w życie teje parafii, inteligentów, robotników, ludzi wszelkich zawodów. Jeszcze tego samego dnia, kiedy ogłoszono wprowadzenie stanu wojennego, w przyparafialnym budynku powstało swego rodzaju „centrum wymiany wiadomości”, gdzie zdeorientowani mieszkańcy miasta przynosili informacje na temat zatrzymanych działaczy „Solidarności”⁵. Umożliwiło to w miarę szybkie skompletowanie listy osób,

² AAL, AKBDŁ, Korespondencja Biskupa Łódzkiego, *List bp ordynariusza do plk. Moczowski*, 16 XII 1981; APL, KC PZPR, 1449, *Informacja o spotkaniach władz miasta z klerem na terenie województwa miejskiego łódzkiego w okresie I I 1982–31 V 1982*, k. 25–26. Zob. też A. Dąbrowski, *Byliśmy świadkami wydarzeń bardzo dramatycznych*, w: *Biskup Józef Rozwadowski 1909–1996*, pod red. M. Różańskiego, Łódź 2005, s. 338; L. Próchniak, *Ziemia łódzka i sieradzka*, w: *Stan wojenny w Polsce 1981–1983*, pod red. A. Dudka, Warszawa 2003, s. 741; M. Golicka-Jabłońska, *Ojciec Stefan SJ*, Łódź 2006, s. 52.

³ L. Próchniak, *op.cit.*, s. 741; M. Golicka-Jabłońska, *op.cit.*, s. 52.

⁴ AAL, AKBDŁ, Stan wojenny. Sprawozdania z pomocy internowanym, *Informacja o diecezjalnej akcji pomocy uwięzionym, internowanym i ich rodzinom*; A. Lepa, *Człowiek naturalnej dobroci*, w: *Biskup Józef Rozwadowski...*, s. 317; L. Olejnik, *Łódzka „Solidarność” 13 XII 1981–13 I 1990*, w: *Zatrzymane w kadrze. „Solidarność”. Region Ziemia Łódzka 1980–1990*, Łódź 2005, s. 17; *Instytuty życia konsekrowanego w Kościele łódzkim. Zakony, zgromadzenia, instytuty świeckie, charyzmat, historia, apostołat*, pod red. K. Dąbrowskiego, Łódź 2000, s. 35; relacja ks. Antoniego Głowy, 21 IV 2006.

⁵ AZSZŁ, *Notatka na temat początków działalności akcji pomocy internowanym przy kościele Ojców Jezuitów w Łodzi*; *ibidem*, *Kalendarium Ośrodka Pomocy przy kościele ks. ks. Jezuitów w*

które w myśl obowiązującego w stanie wojennym prawa utraciły wolność po 13 grudnia 1981 r. Działalność ta była tym słuszniejsza, im dłużej władze trzymały w tajemnicy wiadomości o losach zatrzymanych. Każda, nawet najmniejsza informacja dla rodziny, która bezskutecznie próbowała poszukiwać „zaginionego” przez komisariaty MO czy rejonowe więzienia, była na wagę złota, stanowiła swego rodzaju wsparcie psychiczne.

Pierwsze dni działalności Ośrodka, nie mającego jeszcze ram prawnych – dopiero 18 grudnia, kiedy to biskup Rozwadowski specjalnym dekretem oficjalnie powołał Ośrodek do życia – były bardzo chaotyczne⁶. Dziś trudno jest nawet ustalić skład personalny grupy osób, która jako pierwsza rozpoczęła akcję niesienia pomocy. Jednakże niesprecyzowany zakres działań, jakie prowadził Ośrodek, powodował stałe zapotrzebowanie na ludzi dobrej woli, gotowych poświęcić własny czas w sprawie represjonowanych przez ówczesną władzę.

Dzięki zaangażowaniu w całą akcję biskupa Rozwadowskiego, możliwe stało się udzielanie pomocy materialnej. Początkowo tylko rodzinom internowanych, ponieważ nadal brakowało zgody władz na odwiedziny w miejscach odosobnienia, pomimo oficjalnych zapewnień, jakie złożono prymasowi Józefowi Glempowi⁷.

Pierwszy transport darów pochodzących z Holandii, pozyskany z Diecezjalnego Referatu Charytatywnego Kurii Biskupiej dzięki wspomnianemu biskupowi ordynariuszowi, umożliwił przygotowanie paczek bożonarodzeniowych dla rodzin represjonowanych działaczy⁸.

Stały napływ darów z Kurii Biskupiej, od mieszkańców Łodzi czy ofiarodawców zagranicznych wymógł na pracownikach Ośrodka podział wykonywanej pracy. Powstałe, nieformalne sekcje miały ułatwić i usprawnić funkcjonowanie placówki. Kontrolę nad całością prowadzonej działalności sprawował ojciec Miecznikowski, który jednocześnie nieustannie zabiegał u władz o możliwość odwiedzin w miejscach odosobnienia.

W związku z narastającą liczbą interesantów, którzy zgłaszali się do Ośrodka, konieczne było wyznaczenie dyżurów na furcie, czyli drzwiach domu zakonnego, gdzie przyjmowano wszelkie prośby, a także zgłoszenia o naruszeniach porządku i aktach bezprawia dokonywanych przez milicję, wojsko, czy Służbę Bezpieczeństwa. Dyżury te na zmianę pełniły Hanna Brzozowska, Krystyna Kociołek, Stani-

Łodzi; M. Golicka-Jabłońska, *op.cit.*, s. 44; S. Miecznikowski, *Kazania stanu wojennego*, Łódź 1992, s. 15; relacja Barbary Gruszczyńskiej, 9 I 2006.

⁶ Relacja Barbary Gruszczyńskiej, 9 I 2006.

⁷ J. Glemp, *Kazania wojenne. Społeczna nauka Prymasa Polski*, Warszawa 1983, s. 15.

⁸ AZSZŁ, *Notatka na temat początków działalności akcji pomocy internowanym przy kościele Ojców Jezuitów w Łodzi*; *ibidem*, *Kalendarium Ośrodka Pomocy przy kościele ks. ks. Jezuitów w Łodzi*; relacja Marka Cichonia, 16 II 2006.

sława Hejwowska, Jolanta Słobodzian, Julia Kryszewska i Małgorzata Wojtunik, która odgrywała również rolę obserwatora na rozprawach sądowych⁹.

Niezbędne okazało się także wyznaczenie osób odpowiedzialnych za sprawdzanie wiarygodności dostarczanych do Ośrodka informacji. Osoby te, w głównej mierze byli to małżonkowie Zofia i Mirosław Czołczyńscy, obarczone były również zadaniem przeprowadzenia swego rodzaju „wywiadów środowiskowych” w rodzinnych domach osób represjonowanych. Celem takiej rozmowy było rozpoznanie sytuacji, w jakiej znajdowała się dana rodzina, zarówno finansowej, jak fizycznej i psychicznej¹⁰. Wszystkie problemy i potrzeby danej rodziny skrupulatnie notowano i przechowywano w kartotece Ośrodka.

Częste transporty od darczyńców zagranicznych, a co za tym idzie wzrastająca liczba towarów wymagała znalezienia odpowiedniego miejsca – swoistego magazynu, gdzie można było bezpiecznie przechowywać dary. Za zgodą ojców jezuitów na potrzeby Ośrodka zaadaptowano pomieszczenia należące do Duszpasterstwa Akademickiego¹¹. Pieczę nad rozrastającymi się zasobami objął początkowo Leszek Orzechowski wraz z żoną Mirosławą. Po nich funkcję tę przejął Andrzej Roźniata i Waldemar Wykrota oraz Marek Cichoń, który został mianowany honorowym łącznikiem z Kurią Biskupią¹².

Różnorodność towarów, które dostarczano do Ośrodka Pomocy, wymusiła zaangażowanie kolejnych specjalistów z danej dziedziny, oprócz bowiem artykułów spożywczych i odzieżowych zgromadzono znaczną ilość medykamentów zarówno gotowych leków, jak i półproduktów do sporządzania tychże. Fachową pomocą lekarską służyła dr Maria Dmochowska, która objęła opieką medyczną zwalnianych z internowania, a także ich rodziny. Pomocy w tym zakresie udzielała również dr Ewa Kowalewska¹³. Wszyscy podopieczni Ośrodka Pomocy, którzy odzyskali wolność, dzięki uprzejmości tychże lekarzy, przechodzili szczegółowe badania, a jeśli zaistniała taka potrzeba wyposażani byli w stosowne zwolnienia czy zaświadczenia o stanie zdrowia i możliwościach podjęcia pracy.

Dzięki kartotece prowadzonej przez Ewę Jażdżewską-Goldsteinową, Marię Bartoszewską i Marię Wykrotę, systematycznie uzupełnianej o nowe wiadomości, dostarczane przez Zofię Czołczyńską, możliwe było dokładne określenie potrzeb

⁹ AZSZŁ, *Kalendarium Ośrodka Pomocy przy kościele ks. ks. Jezuitów w Łodzi*; *ibidem*, *Notatka na temat początków działalności akcji pomocy internowanym przy kościele Ojców Jezuitów w Łodzi*; relacja Barbary Gruszczyńskiej, 9 I 2006.

¹⁰ Relacja Barbary Gruszczyńskiej, 9 I 2006; relacja Marka Cichonia, 16 II 2006; relacja Zofii i Mirosława Czołczyńskich, 23 III 2006.

¹¹ AZSZŁ, *Kalendarium Ośrodka Pomocy przy kościele ks. ks. Jezuitów w Łodzi*; *ibidem*, *Notatka na temat początków działalności akcji pomocy internowanym przy kościele Ojców Jezuitów w Łodzi*; M. Golicka-Jabłońska, *op.cit.*, s. 64; *Po obu stronach więziennego muru* (w zbiorach autora).

¹² AZSZŁ, *Kalendarium Ośrodka Pomocy przy kościele ks. ks. Jezuitów w Łodzi*; relacja Barbary Gruszczyńskiej 9 I 2006.

¹³ M. Golicka-Jabłońska, *op.cit.*, s. 65; relacja Barbary Gruszczyńskiej, 9 I 2006; relacja Zdzisława Krakowiaka, 6 IV 2006.

danej rodziny, nad którą Ośrodek roztaczał opiekę. Staraniem ojca Miecznikowskiego było, by każda z rodzin represjonowanych działaczy, przynajmniej raz w miesiącu otrzymała paczkę żywnościową. W zależności od zasobów magazynowych, w paczce takiej znajdowały się podstawowe produkty takie, jak: mąka, ryż, cukier, herbata, kasza, sery, sporadycznie towary luksusowe w owych czasach, jak kawa czy konserwy mięsne. Dodatkowo, jeżeli w rodzinie były dzieci, paczka bogatsza była o produkty takie, jak: mleko w proszku, specjalne odżywki oraz słodocze i bakalie – suszone morele, figi, rodzynki czy orzechy¹⁴. Ze względu na mnogość i różnorodność towarów, jakimi w danej chwili dysponował Ośrodek, „poszkodowane” rodziny otrzymywały również jednorazowe paczki żywnościowe, wydzielone z artykułów, z których magazynowaniem placówka nie była w stanie sobie poradzić. Najczęściej były to cytrusy lub porcjowane mięso, które należało jak najszybciej rozdysponować, by nie narazić Ośrodka na ewentualne straty wynikające z krótkiego terminu przydatności do spożycia¹⁵. Na specjalne, indywidualne zamówienia realizowano również paczki zawierające odzież. Skład tychże uzależniony był od stanu osobowego danej rodziny oraz kondycji finansowej, w jakiej się ona znajdowała. Przykładowa paczka odzieżowa dla rodziny z dzieckiem zawierała: dwie pary spodni dziecięcych, dwie pary skarpet, dwa swetry oraz dwie podkoszulki i bluzki¹⁶. Określeniem tych wymogów zajmowały się osoby odpowiedzialne za tak zwany „wywiad środowiskowy”. Podobnie rzecz się miała z udzielanymi przez Ośrodek zapomogami pieniężnymi. W większości przypadków były to wypłaty jednorazowe przeznaczone na pomoc doraźną rodzinie, opłacenie adwokatów lub uiszczenie grzywien za naruszanie porządku stanu wojennego. Tą formą udzielania pomocy osobiście zajmował się ojciec Miecznikowski¹⁷.

Dostarczenie uprzednio przygotowanych paczek, ułożonych według określonego schematu, tak by przy rozwożeniu zyskać jak najwięcej na czasie i paliwie, leżało w gestii kierowców, Zdzisława Krakowiaka, którego w późniejszym okresie zastąpił Mirosław Bulski, Grzegorza Siewiery oraz Mirosława Czołczyńskiego¹⁸. Wszyscy wyposażeni byli w specjalne pisemne delegacje opatrzone pieczę-

¹⁴ AAL, AKBDŁ, Stan wojenny. Sprawozdania z pomocy internowanym, *Sprawozdanie z działalności charytatywnej Ośrodka Pomocy Uwięzionym [13 XII 1981–30 VI 1983]*; AZSZŁ, *Kartoteka Ośrodka Pomocy przy kościele ks. ks. Jezuitów w Łodzi*; M. Golicka-Jabłońska, *op.cit.*, s. 69; relacja Barbary Gruszczyńskiej, 9 I 2006; relacja Stefana Niesiołowskiego, 7 VII 2006; relacja Marka Cichonia, 16 II 2006.

¹⁵ AZSZŁ, *Kalendarium Ośrodka Pomocy przy kościele ks. ks. Jezuitów w Łodzi*; *ibidem*, *Notatka na temat początków działalności akcji pomocy internowanym przy kościele oo. Jezuitów w Łodzi*; relacja Zofii Czołczyńskiej, 23 III 2006; relacja Marka Cichonia, 16 II 2006.

¹⁶ AZSZŁ, *Kartoteka Ośrodka Pomocy przy kościele ks. ks. Jezuitów w Łodzi*.

¹⁷ Relacja Zofii Czołczyńskiej, 23 III 2006.

¹⁸ AZSZŁ, *Notatka na temat początków działalności akcji pomocy internowanym przy kościele Ojców Jezuitów w Łodzi*; relacja Barbary Gruszczyńskiej, 9 I 2006; relacja Mirosława Czołczyńskiego, 23 III 2006; relacja Zdzisława Krakowiaka, 6 IV 2006.

ciami kurialnymi, pozwalającymi na swobodne poruszanie się po mieście i poza jego obszarem, a także zaświadczenia wystawione przez parafię Najświętszego Imienia Jezus, upoważniające do rozwożenia paczek¹⁹.

Pod koniec grudnia 1981 r., za sprawą biskupa Rozwadowskiego oraz łódzkich adwokatów przy istniejącym już Ośrodku utworzono specjalną sekcję zajmującą się doradztwem prawnym. W jej składzie znaleźli się: ówczesny dziekan Rady Adwokackiej Eugeniusz Sindlewski, Karol Głogowski, Andrzej Kern oraz Stanisław Maurer²⁰. Wcześniej wszystkimi sprawami bieżącymi związanymi z prawem zajmowała się Małgorzata Wojtunik. Oprócz obrony oskarżonych działaczy, zadaniem naczelnym było niedopuszczenie do rozpraw sądowych adwokatów przyznawanych z urzędu, co, do których istniało podejrzenie o współpracę z SB. Ważne również było sprawdzenie pod tym względem wszystkich księży, którzy mieli kontakt z aresztowanymi czy internowanymi. Oprócz działalności czysto sądowniczej, Andrzej Kern i Karol Głogowski prowadzili również w przykościelnym budynku wykłady dla działaczy związkowych. Były to prelekcje z zakresu obowiązującego prawa związkowego, praw ludzi zwalnianych z pracy, a także instrukcje, co do postępowania w przypadku aresztowania²¹.

Do zakresu zadań, które dotychczas wykonywał Ośrodek Pomocy dołączono bezpośrednią pomoc dla internowanych i aresztowanych. Stało się to możliwe za sprawą o. Miecznikowskiego, który w końcu grudnia 1981 r. został mianowany przez Kurię Biskupią diecezjalnym referentem do spraw duszpasterstwa w zakładach karnych, aresztach śledczych, ośrodkach przystosowania społecznego, zakładach poprawczych i schroniskach dla nieletnich²². Nominacja ta ułatwiła wspomnianemu jezuitcie uzyskanie pozwolenia na przekroczenie progu miejsc odosobnień, więzień i aresztów. Początek stycznia 1982 r. przyniósł o. Miecznikowskiemu możliwość odwiedzin internowanych w Sieradzu oraz odprawienie mszy św. w Łęczycy z okazji święta Trzech Króli²³. Dla wielu działaczy był to pierwszy kontakt z kimś z zewnątrz od czasu zatrzymania, a także z izolowanymi dotychczas współwięźniami. Od tej pory o. Miecznikowski niestrudzenie, przez

¹⁹ Relacja Zdzisława Krakowiaka, 6 IV 2006.

²⁰ A. Kern, *Łódzka Rzeczpospolita Adwokacka*, „Kultura i Biznes”, VII–VIII 2005, s.7; idem, *Łódzka adwokatura w obrocie praw człowieka* (w zbiorach autora); relacja Andrzeja Kerna, 11 I 2006; relacja Barbary Gruszczyńskiej, 9 I 2006; relacja Marka Cichonia, 16 II 2006.

²¹ AIPN Ld pf 13/442, t. II, *Ocena sytuacji polityczno-operacyjnej, styczeń–grudzień 1983*, 10 I 1983, k. 12; A. Kern, *Łódzka Rzeczpospolita...*, s. 7; idem, *Łódzka adwokatura...*; relacja Andrzeja Kerna, 11 I 2006; relacja Barbary Gruszczyńskiej, 9 I 2006; relacja Marka Cichonia, 16 II 2006.

²² AAL, AKBDŁ, Stan wojenny. Sprawozdania z pomocy internowanym, *Sprawozdanie z działalności Ośrodka Pomocy dla Uwięzionych, Internowanych i Ich Rodzin [13 XII 1981–VI 1982]*; AZSZŁ, *Notatka na temat początków działalności akcji pomocy internowanym przy kościele oo. Jezuitów w Łodzi*; *Ibidem*, *Kalendarium Ośrodka Pomocy przy kościele ks. ks. Jezuitów w Łodzi*.

²³ AZSZŁ, *Notatka na temat początków działalności akcji pomocy internowanym przy kościele Ojców Jezuitów w Łodzi*; M. Wyrwich, *Kapelani „Solidarności” 1980–1989*, Warszawa 2005, s. 231.

cały okres stanu wojennego, regularnie odwiedzał wszystkie więzienia i miejsca odosobnienia, gdzie przebywali łódzcy opozycjoniści.

Możliwość spotkania i rozmowy z osobą, która była w stałym kontakcie z rodziną zatrzymanego, stanowiła wielkie wsparcie psychiczne. Wzajemna wymiana informacji, dzięki przesyłanym grypsom, pozwoliła na uzupełnienie i zweryfikowanie listy pozbawionych wolności. Przekroczenie progu miejsc odosobnienia wydatnie pomogło w ustaleniu warunków, w jakich żyli internowani, a co za tym idzie, określenie ich potrzeb materialnych.

Nowe obowiązki, jakie spadły na o. Miecznikowskiego, spowodowały nieformalną zmianę na stanowisku kierownika Ośrodka Pomocy. Barbara Gruchała (następnie po mężu Gruszczyńska), której współpraca na długie lata związała się z parafią Najświętszego Imienia Jezus, przejęła nadzór nad funkcjonowaniem Ośrodka, stając się tym samym prawą ręką ojca Miecznikowskiego²⁴.

Pomoc niesiona przez księży w zakładach karnych, miejscach odosobnienia czy aresztach nie ograniczyła się tylko do odprawiania mszy św., spowiedzi czy wsparcia duchowego. Jako, że początkowo tylko księża mogli kontaktować się z osadzonymi, na nich również spoczął obowiązek wsparcia materialnego więźniów w postaci paczek żywnościowych, czy ubraniowych. Często warunki panujące w miejscach odosobnienia i więzieniach, a także sposób, w jaki służba więzienna obchodziła się z podopiecznymi, uwłaczały ludzkiej godności. Jakkolwiek, choćby najdrobniejsze wsparcie materialne z zewnątrz stwarzało „mieszkańcom” zakładów karnych pozory normalności, ułatwiając egzystencję za więziennymi murami.

Przemierzając niemalże całą Polskę o. Miecznikowski starał się, by każdy jego podopieczny otrzymał takie wsparcie. Naczelnicy więzienni restrykcyjnie przestrzegali zawartości paczek i ich wagi, którą początkowo ustalono na 1 kg. W paczce takiej znajdowała się suszona kiełbasa, ser żółty, masło, topiony smalec, herbata, cukier, czekolada, papierosy oraz środki higieny osobistej jak mydło, pasta do zębów, czy szampon. Kiedy złagodzone przepisy co do zawartości i wagi paczek, a także kiedy zasoby Ośrodka Pomocy wydatnie wzrosły, paczki wzbogacano o kawę, kakao, konserwy oraz witaminy²⁵. By zapobiec okradaniu podopiecznych przez służbę więzienną, o. Miecznikowski przewidział również podobne paczki, z tym, że bogatsze w słodycze, dla personelu więziennego. Odzież, podobnie jak to było w przypadku rodzin, dostarczano wedle indywidualnego zapotrzebowania.

Ośrodek Pomocy Uwięzionym, Internowanym i Ich rodzinom objął swym zasięgiem kilkaset osób z terenu całej diecezji. Tylko od początku stanu wojenne-

²⁴ Relacja Marka Cichonia, 16 II 2006; M. Wyrwich, *op.cit.*, s. 230.

²⁵ AAL, AKBDŁ, Stan wojenny. Sprawozdania z pomocy internowanym, *Sprawozdanie z działalności charytatywnej Ośrodka Pomocy Uwięzionym [13 XII 1981–30 VI 1983]*; AZSZŁ, *Kartoteka Ośrodka Pomocy przy kościele ks. ks. Jezuitów w Łodzi*; M. Golicka-Jabłońska, *op.cit.*, s. 69; relacja Barbary Gruszczyńskiej, 9 I 2006; relacja Stefana Niesiołowskiego, 7 VII 2006; relacja Marka Cichonia, 16 II 2006.

go do czerwca 1982 r. stałej pomocy materialnej i duchowej udzielono 300 rodzinom. W tymże czasie pod opieką Ośrodka znajdowało się 222 internowanych oraz 78 aresztantów i więźniów politycznych²⁶. Na wsparcie finansowe przez niemalże cały stan wojenny wydano blisko 5 mln złotych. Na sumę tę złożyły się stałe i doraźne wypłaty pieniężne, zakup żywności i leków, a także akcje wycieczkowe organizowane dla zwalnianych z internowania. W ramach jednorazowej pomocy dla represjonowanych i ich rodzin wydano 821 paczek żywnościowych. Stała pomoc w tym zakresie wyniosła 4298 paczek, co razem daje niebagatelną sumę ponad 5100 paczek rozdysponowanych w ciągu niespełna 19 miesięcy funkcjonowania Ośrodka. Ze zorganizowanych akcji wycieczkowych skorzystały w 1982 i 1983 r. 354 osoby z prawie 130 rodzin²⁷.

Po zniesieniu stanu wojennego Ośrodek Pomocy nadal funkcjonował, rozciągając stałą opiekę nad 72 rodzinami, w tym 32 mieszkającymi poza granicami Łodzi²⁸. W głównej mierze były to rodziny osób skazanych wyrokami sądowymi za działalność opozycyjną i związkową bądź te, którym internowanie zamieniono na więzienie (np. rodzina Grzegorza Palki).

Funkcjonowanie Ośrodka Pomocy Uwięzionym, Internowanym i Ich Rodzinom możliwe było dzięki zaangażowaniu, jakie wykazała ponad 50-osobowa grupa ludzi dobrej woli, która poświęcając swój czas, niosła pomoc represjonowanym przez władzę²⁹. Cała akcja nie byłaby w stanie ruszyć, gdyby nie hojność mieszkańców miasta, pomoc z Diecezjalnego Referatu Charytatywnego Kurii Biskupiej oraz samego biskupa ordynariusza. Przede wszystkim jednak Ośrodek działał dzięki wsparciu darczyńców zagranicznych, z których najwytrwalsi okazali się Włosi i Francuzi³⁰.

Nieco odmienny charakter miał Ośrodek Pomocy Osobom Pozbawionym Pracy, powołany z końcem stycznia 1982 r. przy parafii Najświętszego Zbawiciela w Łodzi, którym kierował ks. Antoni Głowa.

Wraz z pierwszymi zwolnieniami z aresztów i internatów pojawił się problem ludzi wyrzucanych z pracy, naznaczonych piętnem opozycyjnej działalności. Naturalnie, z prośbą o pomoc kierowano się do o. Miecznikowskiego. Ponieważ ludzie ci tworzyli osobną grupę poszkodowanych, Ośrodek Pomocy Uwięzionym, Internowanym i Ich Rodzinom nie był w stanie zapewnić im odpowied-

²⁶ AAL, AKBDŁ, Stan wojenny. Sprawozdania z pomocy internowanym, *Sprawozdanie z działalności Diecezjalnego Ośrodka Pomocy dla Uwięzionych, Internowanych i Ich Rodzin [13 XII 1981–VI 1982]*.

²⁷ *Ibidem*; *Sprawozdanie z działalności charytatywnej Ośrodka Pomocy Uwięzionym [13 XII 1981–30 VI 1983]*.

²⁸ AZSZŁ, *Sprawozdanie z działalności charytatywnej Ośrodka Pomocy Uwięzionym [1 I 1983–31 IV 1984]*.

²⁹ Wykaz wszystkich pracowników Ośrodka: M. Golicka-Jabłońska, *op.cit.*, s. 72; S. Miecznikowski, *op.cit.*, s. 8.

³⁰ Relacja Barbary Gruszczyńskiej, 9 I 2006; relacja Zofii i Mirosława Czołczyńskich, 23 III 2006.

niego wsparcia. Dodatkowo z obawy przed represjami za prowadzoną działalność charytatywną, ojciec Miecznikowski nie chciał łączyć tych dwu spraw, by ewentualna likwidacja prowadzonej przez niego pomocy nie przekreślała pomocy udzielanej ludziom pozbawionym pracy. Przy porozumieniu z ks. Antonim Głową, który zgłosił chęć poprowadzenia takiego ośrodka, powstał odrębny punkt, gdzie zajmowano się wyłącznie pomocą bezrobotnym, którzy utracili pracę ze względu na działalność polityczną³¹. Pełnego wsparcia inicjatywie tej udzielił biskup Józef Rozwadowski. Zręby tej placówki, oprócz wspomnianego już ks. Głowy, tworzyli Paweł Lipski i Jarosław Daszkiewicz.

Stale powiększająca się lista osób zwalnianych z pracy systematycznie uzupełniana była dzięki informacjom, jakie dostarczali do Ośrodka ludzie z zakładowych komórek „Solidarności”. Ze względu na mnogość i różnorodność spraw, z którymi przyszło się zmierzyć pracownikom placówki, konieczne było zatrudnienie sztabu prawników, w gronie których znalazł się między innymi Marek Markiewicz, Walenty Jakobson czy mecenas Zygmunt Wołowski. W miarę wzrostu liczby podopiecznych Ośrodka, do stałego grona pracowników dołączyła Maria Stanisławska i Zofia Jagielska³². Wszyscy, którzy zaangażowali się w niesienie pomocy, pracowali społecznie. Niektórzy z nich, tak jak Marek Markiewicz, sami byli pozbawieni pracy, jednakże mimo tego, nie czynili starań, by pozyskać ją z pomocą Ośrodka.

Z biegiem czasu punkt działający przy kościele na al. Włókniarzy 187 wyrósł na centralę, która prowadziła ewidencję wszystkich zwalnianych z pracy, do której sływały informacje z podobnych punktów, utworzonych przy parafiach diecezji łódzkiej³³.

Podobnie jak to było w Ośrodku kierowanym przez o. Miecznikowskiego, pracę podzielono na specjalne sekcje. Największa rola przypadła jednak prawnikom, dyżurującym trzy dni w tygodniu. Do ich zadań, oprócz doradztwa prawnego z zakresu prawa pracy, należała pomoc przy sporządzaniu stosownych podań, odwołań, a także w razie konieczności reprezentowanie interesów pokrzywdzonych w sądzie pracy.

Dzięki wspomżeniu finansowemu od biskupa ordynariusza możliwe stało się także udzielanie doraźnych i stałych zapomóg finansowych dla rodzin najbardziej potrzebujących. Ośrodek miał również możliwość wsparcia materialnego swoich podopiecznych w postaci paczek żywnościowych, głównie dzięki darom

³¹ AZSZŁ, *Kalendarium Ośrodka Pomocy przy kościele ks. ks. Jezuitów w Łodzi*; M. Golicka-Jabłońska, *op.cit.*, s. 65; *Po obu stronach więziennego...*; relacja ks. Antoniego Głowy, 21 IV 2006; relacja Barbary Gruszczyńskiej, 9 I 2006; relacja Pawła Lipskiego 15 II 2007; relacja Marka Cichonia, 16 II 2006.

³² Relacja ks. Antoniego Głowy, 21 IV 2006.

³³ *Ibidem*; L. Próchniak, *op.cit.*, s. 745.

napływającym z zagranicy oraz towarom przekazywanym z Ośrodka Pomocy Uwięzionym, Internowanym i Ich Rodzinom³⁴.

Pod stałą opiekę lekarzy, dyżurujących raz w tygodniu, trafiło kilka rodzin. Jednakże działalność tejże sekcji ograniczała się do pomocy w poszukiwaniu leków trudno dostępnych w aptekach, czy też medykamentów pochodzenia zagranicznego³⁵.

Oprócz porad prawnych prowadzono również pośrednictwo pracy. Praca zastępcza, opierała się w głównej mierze na ofertach zgłaszanych przez tzw. sektor nieuspołeczniiony: rolnicy, ogrodnicy, rzemieślnicy. W okresie funkcjonowania tegoż pośrednictwa, na 80 chętnych, którzy wyrazili wolę podjęcia pracy nie wymagającej praktycznie żadnych kwalifikacji zawodowych, skorzystało zaledwie 36 osób³⁶.

Dzięki uprzejmości górali z Białki Tatrzańskiej i Murzasihla możliwe stało się zorganizowanie w 1982 r. akcji wakacyjnej dla 26 najbiedniejszych rodzin, dotkniętych represyjnymi zwolnieniami z pracy.

Po zniesieniu stanu wojennego Ośrodek Pomocy Osobom Pozbawionym Pracy prowadził działalność na szeroką skalę jeszcze przez parę miesięcy. Do końca 1983 r. ze wsparcia tejże placówki skorzystało ponad 600 osób wraz z rodzinami³⁷. Wraz z postępującą normalizacją życia społecznego, zawężało się grono podopiecznych Ośrodka, który z początkiem 1986 r. zakończył swą działalność³⁸.

Na terenie Łodzi, jak i w regionie łódzkim działało wiele mniejszych ośrodków pomocy, organizowanych przy większych parafiach diecezji. Na wspomnienie zasługują ośrodki powstałe przy parafiach: św. Teresy w Łodzi (ul. Kopcińskiego 1/3), Podwyższenia Świętego Krzyża (ul. Sienkiewicza 38), Przemienienia Pańskiego (ul. Rzgowska 88), Najświętszego Serca Jezusowego (Skarbowska 2), czy św. Mateusza w Pabianicach³⁹. Funkcjonowanie ich było możliwe dzięki pomocy Diecezjalnego Referatu Charytatywnego Kurii Biskupiej oraz hojności samych parafian. Ze względu na nieliczną grupę objętych pomocą, zazwyczaj kilka lub kilkanaście osób, udzielenie wsparcia było możliwe niemalże w każdej dziedzinie. Jednakże zasięg terytorialny, zamykający się w granicach parafii spowodował, że nie zyskały one większego rozgłosu.

³⁴ AAL, AKBDŁ, Stan wojenny. Sprawozdania z pomocy internowanym, *Sprawozdanie z działalności charytatywnej Ośrodka Pomocy Uwięzionym [13 XII 1981–30 VI 1983]*.

³⁵ *Ibidem*, Stan wojenny. Sprawozdania z pomocy internowanym, *Sprawozdanie z działalności punktu pomocy charytatywnej dla osób pozbawionych pracy z powodu przekonań i działalności politycznej, związkowej i społecznej [7 IV–31 VII 1982]*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Z relacji pracowników Ośrodka wynika, że punkt ten funkcjonował do tegoż roku, choć nie można jednoznacznie stwierdzić, iż data ta wyznacza kres jego działalności.

³⁹ AAL, AKBDŁ, Stan wojenny 1982–1983, *Informacja na temat działających w Łodzi ośrodków pomocy*.

Ważniejsze skróty

AAŁ	– Archiwum Archidiecezjalne w Łodzi
AIPN Łd	– Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Łodzi
AKBDŁ	– Akta Kurii Biskupiej Diecezji Łódzkiej
APŁ	– Archiwum Państwowe w Łodzi
AZSZŁ	– Archiwum Zakładowe Zarządu Regionu NSZZ „Solidarność” Ziemi Łódzkiej
KC PZPR	– Komitet Centralny Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej

CENTERS OF HELP IN ŁÓDŹ FOR VICTIMIZED IN PERIOD OF MARTIAL LAW

Summary

Martial law is still being perceived as “minor evil” near by a half of polish society. Every year on the anniversary of introduction martial law we can follow many discussions on TV. The main topic is “what could have happened, if the Soviet army had crossed polish boarder”. Whereas the topic of assistance of polish Church for “Solidarność” is often being omitted.

In the region of Łódź there were two centers of help for the internments members of the opposition and their families. The first: Center of Help for the Dependents, Internments and Their Families was managed by Jesuit father Stefan Miecznikowski. The second: Center of Help for the Unemployed Persons (for political reasons) was managed by priest Antoni Głowa. Both of these centers were cooperating during three years of marital law an giving help and shelter for hundreds of political prisoners and their families.

Mentioned centers couldn't have operated if there hadn't been efficient support from Metropolitan Bishop Józef Rozwadowski. His person and the whole Episcopal Curia in Łódź became the third, informal center of assistance for members of the opposition.

Concluding the problem of martial law there is a need to emphasize that it has many other aspects than political and military ones. Approaching this problem from different sides we can realize that there wouldn't have been “Solidarność” if there hadn't been an assistance from polish Church in these hard times.

Słowa kluczowe: Łódź, historia Łodzi, stan wojenny

O. PAWEŁ WARCHOŁ OFMConv.
Łódź

OPATRZNOŚĆ A DOŚWIADCZENIE ZŁA W ŻYCIU JANA PAWŁA II

Pontyfikat Jana Pawła II upłynął pod znakiem miłosierdzia Bożego i Matki Boskiej Fatimskiej w niespokojnych czasach przełomu tysiącleci. Odrzucenie Boga i pogarda dla człowieka, jakich doświadczył przyszły Papież w czasie II wojny światowej, a potem w latach komunizmu zbiegały się z namacalną interwencją Opatrzności w jego życiu. Bez względu na szatańskie zło, doświadczane w życiu, utwierdzał się w przekonaniu o Bożej w nim obecności. W jaki sposób to rozumiał i doświadczał?

1. OPATRZNOŚĆ BOŻA A ZŁO

Temat Opatrzności Bożej, czyli transcendentnej Mądrości, która miłuje człowieka jako głównego adresata swej Miłości i wzywa go do uczestnictwa w niej, napotyka na trudności. Jan Paweł II w katechezie na ten temat powiada, że w obliczu panującego w świecie zła i cierpienia wiele osób zadaje pytanie, w jaki sposób rozpoznawać nieskończoną mądrość i dobroć Boga? Skąd pochodzi zło? Czy wszechmogący Bóg może tolerować najgorsze postępowanie człowieka? Dlaczego pozwala na takie dramaty ludzkości, jak: wojny, obozy koncentracyjne, holocaust, choroby, niesprawiedliwości oraz śmierć¹? Papież przypomina od razu autora Księgi Mądrości, który pisze: „Mądrości (Bożej) zło nie przemoże” (7, 30).

Jan Paweł II podkreśla, że odpowiedzi na pytanie o zło i cierpienie w świecie należy szukać w kontekście objawienia zawartego w Słowie Bożym². Mówi ono o złu fizycznym i moralnym, jakich doświadczają jego bohaterowie. Tragizmu zła fizycznego i moralnego – analizuje Papież – doświadcza Hiob, który pyta i wątpi, ale Boga nie odrzuca. W wierze usiłuje przyjąć Boskie wyroki i szuka potwierdzenia wyższości Mądrości Bożej ponad wszelkie ludzkie dociekania. Papież przekonuje, że jeśli zło fizyczne jest czasami niezawinione, co nie znaczy, że nie

¹ Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987, s. 308.

² Tamże, s. 309.

może być spowodowane przez człowieka, to zło moralne powstało tylko z jego winy³. Bóg go nie chce, gdyż musiałby się zgodzić na jego ostateczność. Wobec świata zło jest ostatecznie jednak podporządkowane dobru. W kontekście integralnej prawdy o Bożej Opatrzności łatwiej dokonać rozróżnienia pomiędzy twierdzeniem: „Bóg nie chce zła samego w sobie”, a twierdzeniem: „Bóg dopuszcza zło”. W odniesieniu do pierwszego zdania warto przytoczyć raz jeszcze słowa z Księgi Mądrości: „śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się ze zguby żyjących. Stworzył bowiem wszystko po to, aby było” (Mdr 1, 13–14). Jeżeli zaś chodzi o dopuszczenie zła w porządku fizycznym, to znaczy tego, że byty materialne (w tym również i ciało ludzkie) niszczyją i ulegają śmierci, trzeba powiedzieć, że należy do samej istotowej struktury tych bytów. Papież pyta, czy byłoby do pomysłenia przy dzisiejszym stanie świata materialnego nieograniczone utrzymywanie się w istnieniu każdej jednostkowej istoty cielesnej? Staje się więc zrozumiałe to, że „Bóg śmierci nie uczynił”, jak głosi Księga Mądrości, a jednak ją dopuszcza, a dopuszczając, ma na względzie całościowe dobro materialnego wszechświata, które w jego obrębie jest osiągalne⁴.

Jeśli z kolei chodzi o zło moralne, czyli grzech i winę, to tego zła Bóg stanowczo i bezwzględnie nie chce. Zło moralne jest sprzeczne z wolą Boga. Jeżeli w dziejach człowieka i świata to zło w rzeczywistości jest obecne, a czasem wydaje się przemożne, jeśli poniekąd ma swoją historię, to ze strony Bożej Opatrzności zostaje ono dopuszczone ze względu na to, że Bóg chce, aby w świecie stworzonym istniała wolność. Stąd konsekwencja zła moralnego wynikająca ze zła moralnego⁵.

2. KLĘSKA ZŁA

Jan Paweł II w książce *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci* napisał, że wyjaśnienie zła leży w miłosierdziu. Nawiązując do dramatycznego okresu II wojny światowej i objawień s. Faustyny, stwierdził, że „Chrystus chciał objawić, że miarą wyznaczoną złu, którego sprawcą i ofiarą jest człowiek, jest ostateczne Boże miłosierdzie”⁶. „Zło nie odnosi ostatecznego zwycięstwa”⁷, nawet jeśli „zło XX wieku nie było złem w jakimś małym, »sklepikowym« wydaniu. To było zło na wielką skalę, zło, które przyobiekło się w kształt państwowy, aby dokonać zgubnego dzieła, zło, które przybrało kształt systemu”⁸ – skonkludował. Takiego zła doświadczał Jan Paweł II podczas wojny i jednocześnie chro-

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 311.

⁵ Tamże, s. 311–312.

⁶ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 61.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 171.

niła go Boża Opatrzność. Dwukrotnie uniknął śmierci. Najpierw został uratowany od niemieckiej rewizji w swoim mieszkaniu⁹, a potem ocalony, po potrąceniu go przez niemiecką ciężarówkę¹⁰. Gdy w szpitalu wracał do zdrowia, rozważał szczególne drogi Opatrzności, utwierdzając się w przekonaniu, że w planach Opatrzności nie ma przypadków.

Pod koniec swojego życia w książce *Pamięć i tożsamość* mógł zatem zaświadczyć, że łaska Boska wysłużona przez Chrystusa jest silniejsza od wszelkiego zła. „Nie ma zła, z którego Bóg nie mógłby wyprowadzić większego dobra. Nie ma cierpienia, z którego nie mógłby uczynić drogi prowadzącej do Niego”¹¹. I pisze dalej: „Odnosi się to do każdego cierpienia wywołanego przez zło. Odnosi się także do ogromnego zła społecznego i politycznego, jakie wstrząsa współczesnym światem i rozdziera go: zła wojen, zniewolenia jednostek i narodów, zła niesprawiedliwości społecznej, deptania godności ludzkiej, dyskryminacji rasowej i religijnej, zła przemocy, terroryzmu, tortur i zbrojeń”¹².

⁹ Po stłumieniu powstania warszawskiego (1944 r.), gdy Niemcy usiłowali zapobiec podobnemu wybuchowi otwartego oporu w Krakowie, 6 sierpnia (w święto Przemienienia Pańskiego) aresztowali wszystkich młodych mężczyzn. Wojtyła – opisuje George Weigel – w czasie łapanki stał za zamkniętymi drzwiami w swoim mieszkaniu w suterenie, modląc się z bijącym sercem o ratunek. Niemcy go nie znaleźli. Gdy wymknął się z gestapowskiej łapanki, znalazł się w rezydencji biskupiej, gdzie istniało podziemne seminarium duchowe [Por. G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tł. M. Tarnowska, J. Piątkowska, D. Chylińska, J. Illg, R. Śmietana, Kraków 2003, s. 93–94]. W dotarciu do seminarium pomogła mu Irena Szkocka, która szła przed nim w charakterze zwiadowcy. Po wejściu do seminarium na prośbę kardynała Sapiehy natychmiast włożył sutannę.

¹⁰ Decyzję o słuszności pozostania w seminarium potwierdziła mu niejako sama Opatrzność. 29 lutego 1944 r., wracając do domu po podwójnej zmianie w Borku Fałęckim, został potrącony przez niemiecką ciężarówkę. Pomogła mu Józefa Florek, która, widząc na ulicy ciało młodego mężczyzny, wyskoczyła z tramwaju i zatrzymała jakiś samochód. O dziwo, wysiadł z niego niemiecki oficer, który kazał jej przynieść trochę mętnej wody z pobliskiego rowu. Gdy zobaczył, że Karol żyje, zatrzymał przejeżdżającą ciężarówkę i kazał zawieźć półprzytomnego do miejskiego szpitala. Ten wypadek utwierdził go w przekonaniu o wyborze kapłańskiego powołania. Gdy pewnego ranka (kwiecień 1944 r.) jego kolega, z którym służył do mszy świętej i jednocześnie konspiracyjny kandydat do kapłaństwa, Jerzy Zachuta, nie pojawił się na Franciszkańskiej 3, po mszy św., w której służył kard. Sapiesze, udał się do domu kolegi, by zobaczyć, co się stało. Okazało się, że poprzedniej nocy zabrało go gestapo. Nazwisko Jerzego Zachuty pojawiło się na gestapowskim afiszu z listą Polaków przeznaczonych do rozstrzelania. Jeden został wzięty, drugi pozostał.

¹¹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 171. „Miłosierdzie – napisze Karol Wojtyła w *Elementarzu etycznym* – jest zawsze związane z poruszeniem od zła ku dobru. [...] Zło bowiem samo z siebie nie potrafi urodzić dobra. Dobro może być tylko zrodzone przez jakieś inne dobro. Otóż miłosierdzie Boga jest to właśnie Dobro, które rodzi dobro na miejscu zła. Miłosierdzie nie akceptuje grzechu i nie patrzy nań przez palce, ale tylko i wyłącznie pomaga w nawróceniu z grzechu – w różnych sytuacjach, czasem naprawdę ostatecznych i decydujących”, K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej, Lublin 2008, s. 61.

¹² Jan Paweł II, *Pamięć...*, s. 172.

Na ostatnich stronicach książki, Papież jeszcze głębiej formułuje odpowiedź, jak pogodzić Miłość Boga z panującym złem. Tą granicą zła jest cierpienie Syna Bożego. „Cierpienie ukrzyżowanego Boga nie jest tylko jakimś rodzajem cierpienia pośród innych. [...] Chrystus, cierpiąc za nas wszystkich, nadał cierpieniu nowy sens, wprowadził je w nowy wymiar, w nowy porządek: w porządek miłości. [...] Męka Chrystusa na krzyżu nadała cierpieniu sens zupełnie nowy, wewnętrznie je przekształciła. [...] Jest to cierpienie, które pali i pochłania zło ogniem miłości. [...] Każde ludzkie cierpienie, każdy ból, każda słabość kryje w sobie obietnicę wyzwolenia. [...] Cierpienie jest w świecie również po to, aby wyzwolić w nas miłość, ów [...] dar z własnego »ja« na rzecz tych, których dotyka cierpienie»¹³. Źródłem zwycięstwa nad złem jest ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus. On jest objawieniem potęgi miłości i mocy Boga i udziela odpowiedzi na pytania o sens ludzkiej egzystencji. Dzięki Niemu człowiek może być autentycznie wolny i doświadczać pewności działającego Boga. Miłość zaś mieści się w sercu Chrystusa i jest większa i czulsza od największej miłości, z jaką możemy się spotkać ze strony ludzi. Zasługuje na to, aby wobec niej przyjąć postawę niezachwianej ufności. Serce Chrystusa jest bowiem niewyczerpanym źródłem życia wiecznego, ożywiającym ludzkie istnienie; ukazuje najwyższy sens Jego zbawiającej miłości i nadzieję na przyszłość świata. Tak przeprowadzona papieska diagnoza na temat zła i jego pozornej mocy, domaga się od chrześcijan tylko jednego: są wezwani wejść na drogę miłosierdzia, by wraz z Jezusem położyć kres złu.

3. DOBRO SILNIEJSZE OD ZŁA:

INTERWENCJA MATKI BOSKIEJ FATIMSKIEJ 13 MAJA 1981 r.

Szczególnej opieki Boga doświadczył Karol Wojtyła 13 maja 1981 r., gdy został postrzelony na pl. św. Piotra i cudem uniknął śmierci¹⁴. Kiedy po zamachu poprosił o dokumenty związane z tajemnicą fatimską, zrozumiał, że to on jest tą tajemniczą postacią, odzianą w białe szaty. Nie dziwi fakt, że 13 maja 1982 r., dokładnie w rok po zamachu na pl. św. Piotra, podziękował Matce Boskiej Fatimskiej podczas pobytu w Portugalii za wielki znak miłosierdzia, jakim było uratowanie mu życia. Wczytajmy się w jego komentarz: *We wszystkim, co się wydarzy-*

¹³ Tamże.

¹⁴ Zamachu dokonano dokładnie w rocznicę pierwszego objawienia Matki Bożej w Fatimie. Według hiszpańskiego geofizyka prof. M. Linareza, miało ono miejsce o godz. 17¹⁹. Została też wtedy postrzelona Amerykanka polskiego pochodzenia, Anna Odra, urodzona 18 maja 1920 r., podobnie jak Jan Paweł II. Pistolet Ali Agcy po dwukrotnym strzale zablokował się, co według ekspertów mogło zdarzyć się raz na milion. Papież powiedział André Frossardowi, że jedna ręka wystrzeliła, a druga zmieniła tor kuli. I jeszcze jedno. W przeddzień zamachu Papież otrzymał w darze od niemieckiej *Caritas* ambulans z całkowitym wyposażeniem w sprzęt do ratowania życia, który poświęcił. Dzięki temu mógł być przywieziony do polikliniki Gemelli w bardzo szybkim tempie.

ło, zobaczyłem – stale będę to powtarzał – specjalną opiekę macierzyńską Matki Bożej. I poprzez zbieg okoliczności – a proste zbiegi okoliczności nie istnieją w planach Bożej Opatrzności – dostrzegłem także wezwanie, a być może zwrócenie uwagi na przesłanie, które przed 65. laty stąd wyszło za pośrednictwem dzieci z pokornego, wiejskiego ludu, tak właśnie powszechnie znanych: trojga pastuszków z Fatimy. I oto jestem tutaj z wami, [...] ażeby „chwalić imię Pana, bowiem na wieki Jego miłosierdzie” (Ps 135, 1), ażeby osobiście wyśpiewać to miłosierdzie, bowiem „Miłosierdzie Pańskie, żeśmy nie zniszczyli, bo nie ustały litości Jego” (Lm 3, 22)¹⁵. Słowami Apokalipsy można powiedzieć, że Baranek był silniejszy od smoka.

W imię przedziwnego działania Opatrzności warto także odczytywać ludzkie przeznaczenie. Stosując kryterium wiary i rozumu, można się zdumiewać, jaka moc miłości działa, by zaistniał człowiek? Jak by został uratowany? Opatrzność niczym płaszcz osłaniała i chroniła Jana Pawła II, prowadziła go ku dobru i spełnieniu istotnych celów jego życia. Przypomniała mu również prawdę o zawierzeniu Rosji i świata Niepokalanemu Sercu Maryi. Bóg uratował swojego Wybrańca, a poprzez niego pomógł w uratowaniu ludzkości.

Czasy pierwszych lat pontyfikatu papieża były bardzo niebezpieczne, gdyż istniało zagrożenie III wojną światową z powodu militarnej ekspansji Związku Sowieckiego. Jan Paweł II, wczytując się w fatimskie przesłanie, zrozumiał nagłą potrzebę słów Maryi, aby oddać świat pod Jej opiekę. Modlitwę zawierzenia napisał jeszcze podczas pobytu w poliklinice Gemelli. Odczytano ją po raz pierwszy 7 czerwca 1981 r. w Bazylice Matki Boskiej Większej, w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, gdyż sam nie mógł tam przybyć. Tekst tego aktu osobiście proklamował 13 maja 1982 r. w Fatimie, dziękując Maryi za uratowanie mu życia. Papież jednakże chciał dopełnić tego aktu w jedność z wszystkimi biskupami. 8 grudnia 1983 r. w uroczystość Niepokalanego Poczęcia skierował list do wszystkich katolickich i prawosławnych biskupów świata, zapraszając ich na Święto Zwiastowania, by powtórzyć z nimi kolegialnie akt oddania świata Niepokalanemu Sercu Maryi. Wypadło ono w Roku Jubileuszowym Rodzin, 25 marca 1984 r., odbytego w ramach obchodów Jubileuszu Odkupienia. Wcześniej postanowił zmienić „zawierzenie” na wyrażenie „oddać pod opiekę” Kościół i biskupów jako pasterzy Kościoła. W ten sposób chciał podkreślić, że w obliczu zła nie jesteśmy w stanie skutecznie działać bez interwencji Boga. Ofiarowując się Bogu przez Maryję, jesteśmy przez Niego uświęceni.

Jak potwierdziła s. Łucja (†2005), jedna z wizjonerek fatimskich objawień, akt zawierzenia, jakiego dokonał papież, wypełnił prośby Maryi. Dzięki temu uniknęliśmy III wojny światowej oraz staliśmy się świadkiem upadku komunizmu?! Doświadczenie Papieża potrzebne jest wszystkim ludziom, bo uświadamia-

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Przyszliśmy dziękować i błagać o Boskie miłosierdzie*. Przemówienie przy kaplicy objawień w Fatimie, 12 V 1982 r., „L’Osservatore Romano” 5 (1982), s. 6, dalej OR.

ją, że jest Ktoś, kto czuwa nad ludzkim losem. Bóg jest obecny w każdym akcie życia i w każdej chwili dziejów. Jedno jest pewne: we wszystkim, co widzieliśmy 13 maja 1981 r. otrzymaliśmy naświetlenie misterium Boga i zagadki człowieka na tyle, abyśmy zrozumieli Jego przedziwne zrządenia. Nawet jeśli Bóg nie odsłania wszystkich tajników ani nie wyjaśnia szczegółowych losów ludzkich, to doświadczenie Papieża musi pobudzić do refleksji. Rozum przywołuje wiarę, bez której nie można uzyskać ostatecznej odpowiedzi, której poszukuje człowiek.

4. BOSKI DUCH POWALIŁ MURY WSPÓŁCZESNEGO JERYCHA

Działanie Bożej Opatrzności, przejawiające się z mocą w życiu Jana Pawła II, urzeczywistniło się w Europie środkowo-wschodniej w 1989 r. Zbrodniczy komunizm, który przez kilkadziesiąt lat dokonał duchowych i materialnych spustoszeń w Polsce oraz w państwach bloku wschodniego upadł. Jak na złość marksistom ukazała się moc rzeczywistości niematerialnej, przynosząc „eksplozję dobra” i „rewolucję” Ducha. Papież w Encyklice *Sollicitudo rei socialis* przypominał, że „zasadniczy kryzys ustrojów, które chcą uchodzić za formę rządów, czy wręcz za dyktaturę robotników, rozpoczął się wielką akcją protestu, podjętą w Polsce w imię solidarności. Rzesze robotników pozbawiły prawomocności ideologię, która chce przemawiać w ich imieniu, a czerpiąc z własnego trudu doświadczenia pracy i ucisku odnalazły, czy wręcz niejako odkryły na nowo pojęcia i zasady nauki społecznej Kościoła”.

Symbolicznym końcem komunizmu było natomiast obalenie muru berlińskiego w 1990 r., który Joseph Ratzinger przyrównał do upadku murów Jerycha. Pisał:

„Upadek murów Jerycha jako skutek modłów, procesji i dźwięków trąb wydawał się nam, oświeconym ludziom, już od dawna wysoce nieprawdopodobny. Teraz jednak przeżyliśmy coś podobnego, choć nie były to te same, lecz jakoś analogiczne wydarzenia. Nie ma już ideologicznego muru, który dzielił nie tylko Europę, ale w niewidzialny sposób na każdym miejscu również cały świat. I nie został on powalony siłą oręża, zapewne też nie wprost przez modlitwę, ale przez eksplozję ducha, przez procesję na rzecz wolności, co w końcu okazało się silniejsze od kolczastego drutu i betonu. Duch udowodnił swoją moc; dźwięk trąb wolności był mocniejszy niż mur, który miał wyznacza granice. I jeżeli nawet nie potrafimy bezpośrednio umieścić Boga w tej rozgrywce, to jednak na zawsze pozostaje prawdą to, że wiara w Niego, a przynajmniej pytanie o Niego miały niebagatelne znaczenie w zaintonowaniu owego wywalającego dźwięku trąb”¹⁶.

Trzeba dodać, że obalenie muru berlińskiego było owocem pierwszej wizyty Jana Pawła II do Polski w 1979 r. i jego proroczych słów: „Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze tej ziemi”. Interpretacja Ratzingera w połączeniu z „rewo-

¹⁶ Cyt za: A. Nosol, *Przemiany 1989 r. jako nowe wyzwanie dla Kościoła w Europie środkowo-wschodniej*, w: Jan Paweł II, *Centesimu annus. Tekst i komentarze*, Lublin 1998, s. 92–93.

lucją ducha” w 1980 r. jest wewnętrznie spójna i pozwala zrozumieć Boską ingerencję w wyzwolenie i ozdrowienie ludów. Znamienne jest również stwierdzenie Jana Pawła II, kiedy dokonało się wyzwolenie krajów Europy środkowo-wschodniej spod władzy komunizmu. Papież powiedział, że *we wszystkich tych wydarzeniach działała jak gdyby niewidzialna ręka Opatrzności, która jest ręką macierzyńską: Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu*¹⁷. Zmiany 1989 r. uświadamiają, że nie było w nich nic mechanicznego ani fatalistycznego. Ludzka wolność owocnie współpracowała z miłosiernym planem Boga działającego w historii. Nie dziwi więc fakt, że Jan Paweł II wielokrotnie udowodnił, iż napędową siłą historii jest kultura, a jej sercem religia.

Nawiązanie przez papieża do wydarzeń z 1989 r., do jakich odwołuje się w Encyklice *Sollicitudo rei socialis*, pokazuje, że Bóg jest Panem ludzkich dziejów. Projekty komunistów, pomimo pozornych sukcesów, były machinacjami, dlatego musiały zakończyć się rozkładem i upadkiem. Militarna siła nie mogła pokonać tych, którzy pokładają ufność w Bogu. niesprawiedliwość i zło nie mogą triumfować. Interpretując wielkie przemiany w 1989 r., Jan Paweł II podczas kanonizacji bł. Alberta Chmielowskiego (†1916) i Agnieszki Czeskiej (†1282) dał dowód, że w zamysłach Opatrzności nie ma zwykłych zbiegów okoliczności. Na przykładzie br. Alberta wobec leninowskiej pokusy zwyciężyła idea „większej wolności” życia poprzez służbę ubogim oraz spełnił się *sensus fidei* ludu czeskiego, który mówił, że gdy ich Święta zostanie kanonizowana zdarzy się cud. I rzeczywiście tak się stało. „Wszystko, co zdarza się na ziemi, dzieje się z woli Boga lub z Jego dopustu, ażeby ludzie odczuwali pragnienie prawdy i tęsknili za nią, jej szukali i znajdowali ją”¹⁸ – powiedział papież. Nawet – dawał do zrozumienia – przez czterdzieści lat niewoli politycznej.

Podczas swoich podróży apostołskich Jan Paweł II uczył, że Stwórca nie zostaje obojętny wobec arogancji możnych i pochyla się nad ludzkością, gdy jest bezsilna. Ci, którzy w Nim pokładają ufność, nie mogą być zawiedzeni. W biblijnej Księdze Przysłów spotykamy syntetyczne stwierdzenie: „Wiele myśli w sercu człowieka, lecz zamysł Pana się ziści” (19, 21). Jednym słowem, Bóg śledzi wszystkie drogi ludzkości, nawet te szalone i absurdalne, które wcielały w życie „metafizykę zła”, „demoniczną stronę życia”, radykalną przewrotność, która kocha zło ze względu na zło, a dobro jedynie poprzez zło. Bóg natomiast odgaduje wszystkie tajemnice ludzkiego serca.

Kiedy Jan Paweł II przemawiał na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych w 1995 r., podkreślił, że czyni to w dniu liturgicznego wspomnienia św. Faustyny Kowalskiej, apostołki i sekretarki Bożego miłosierdzia, mającego dla niego swoistą wymowę. *I widzę szczególny wyraz jak gdyby jej wstawiennic-*

¹⁷ Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, w: *Listy*, Kraków 2007, s. 414–415.

¹⁸ Jan Paweł II, *Objawiłeś im, że jesteś Miłością*. Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej bł. Agnieszki Czeskiej i bł. Brata Alberta, 12 XI 1989 r., OR 9 (1989), s. 17.

stwa, jej orędzia o Miłosierdziu Bożym w tym doświadczeniu – doświadczenia naprzód straszliwej II wojny światowej, a potem tego wysiłku, żeby przelamać moralne skutki wojny, budując Organizację Narodów Zjednoczonych, Kartę Praw Człowieka, a obecnie – według mojej propozycji – także Kartę Praw Narodów – powiedział¹⁹. Opatrzność jest – dla Papieża to oczywiste – odwieczną obecnością w dziejach osób i wspólnot, opatrnościowy *kairos* o doniosłym znaczeniu dla całej rodziny ludzkiej. Historia narodów rozwija się pod Jej okiem. Niezależnie od tego, jakie dotyka ją zło, Opatrzność Boża jest jej siłą napędową. Konflikty, jakie istnieją, wojny, okrucieństwa, chciwość i cierpienie, człowiek jako pomocnik Boga może przewyżczać, by świat zmierzał do ostatecznego spełnienia. Wystarczy w Nią uwierzyć, czyli odnaleźć się w historii pod działaniem Jej mądrości. Wtedy można przewartościować osobistą historię, która tak wpływa na tę ogólnoswiatową, by wzajemnie się objaśniać. Te słowa napawają optymizmem, bo nie tylko wskazują ‘znaki nadziei’ w czasach współczesnych, ale oparte na wierności Boskim obietnicom, wspomagają wszystkich ludzi w trudnościach. W Konstytucji *Gaudium et spes* Ojcowie Soborowi napisali, że „przyszły los ludzkości leży w ręku tych, którzy zdolni są przekazywać następnym pokoleniom motywy życia i nadziei”²⁰. Jan Paweł II podpisał się pod tą definicję jako jej współautor.

5. NARODZINY I ŚMIERĆ W PLANACH BOSKIEJ OPATRZNOŚCI

Nie można też zapomnieć w historii Karola Wojtyły dwóch wydarzeń, jakimi były śmierć i narodziny.

Śmierć nastąpiła 2 kwietnia 2005 r., w wigilię święta Miłosierdzia Bożego, które sam ustanowił. W jej obliczu ludzkość otrzymała potężne światło i odsłonięcie sensu i wartości życia osoby. Jan Paweł – powiedział Benedykt XVI – pokazał „na żywo» Odkupiciela, odkupienie, i dał nam pewność, że rzeczywistość zła nie ma w świecie ostatniego słowa”²¹.

Przedziwnej wymowy nabierają także narodziny Wojtyły. Urodził się bowiem w 1920 r., gdy bolszewicy szli na Warszawę zaledwie po dwóch latach odzyskanej przez Polskę niepodległości (1918 r.). Podczas spotkania z uczestnikami tamtej bitwy powiedział: „Było to wielkie zwycięstwo wojsk polskich – tak wielkie, że nie dało się wytłumaczyć w sposób czysto naturalny i dlatego zostało na-

¹⁹ Jan Paweł II, *W imię chrześcijańskiej nadziei*. Przemówienie na audiencji generalnej, 11 X 1995 r., OR 11–12 (1995), s. 13.

²⁰ KDK 31.

²¹ Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu*. Przemówienie do współpracowników z Kurii Rzymskiej, 22 XII 2005, OR 2 (2006), s. 19.

zwane Cudem nad Wisłą²². „Wobec tych, którzy polegli w bitwie o Warszawę, w Cudzie nad Wisłą, zaciągnąłem szczególnie dar wdzięczności”²³.

W optyce Opatrzności narodziny i śmierć odsłaniają sens i wartość jego życia. Na ich przykładach lepiej rozumiemy, że dar życia to największy wyraz miłości Boga wobec człowieka, gdyż to On „wyprowadził” go z tajemnicy swojej własnej istoty. Osobowość człowieka wywodzi się przeto od Boga i Jego miłującej myśli. W ten sposób Papież uczył nas, aby umieć umierać, trzeba łączyć początek, w którym otrzymujemy siebie, z końcem, w którym całkowicie oddajemy siebie i w którym jesteśmy w pełni przyjęci i w pełni oddani sobie. Przez całe życie trzeba dojrzywać do początku i do końca, do dobrej śmierci, do aktu spełnienia siebie, do bycia w pełni tym, kim jesteśmy od początku do końca – darem Dawcy. W imię tego sensu i tej wartości należałoby odczytywać ludzkie przeznaczenie. Co by się stało, gdyby w historii XX w. zabrakło Jana Pawła II? Czy Boska Opatrzność Boża mogłaby do tego dopuścić, aby jej projekty mogły się nie urzeczywistnić?!

6. WYBRANY I ODPOWIADAJĄCY NA ZAMIARY OPATRZNOŚCI

Osoba Jana Pawła II i jego dzieło dotyczą całej rodziny ludzkiej. Pokazują nam, w jaki sposób ludzka wolność może współpracować z miłosiernym planem Boga działającego w historii. Dobrze to oddaje definicja Tomasza Węcławskiego, który nazwał Opatrzność „tajemnicą spotkania i dialogu dwóch wolności: wolności miłującego stworzenie Boga i wolności odnajdującego się w Nim stworzenia”²⁴. W osobie papieża zauważamy przedziwny spłot jego wybraństwa i wolnej odpowiedzi na Boskie zamiary. Odpowiedział doskonałą wiernością Temu, którego nie chciał zranić i rozpoznać samego siebie.

Papież wiedział, że czysty i nadziejerodny los dobywa się z Paschy Jezusa Chrystusa. Jest to prawda o Bogu, który „tak umiłował świat, że Syna swego dał, aby każdy, kto w niego wierzy, miał życie wieczne” (J 1). Prawda o Opatrzności w perspektywie śmierci i zmartwychwstania Jezusa potwierdza fakt, że Bóg wszedł w dzieje świata i w los każdego człowieka: bezbronny i zarazem wszechmocny. Opatrzność – pisze J. Szymik – nie jest zatem czymś, jest Kimś, Jezusem²⁵.

„Ciemna noc”, która towarzyszyła Karolowi Wojtyłe od dnia narodzin po ostatnie tchnienie, przeplatała się ze światłem Boskiej Opatrzności. Żył wiarą, odnajdywał obecność i sensowność Boskich działań w swoim życiu. Bóg przygotowywał go do tego, aby mógł rozświetlać Jego drogi dla całej ludzkości. Agresji i przemocy zła, których doświadczał w swoim życiu, przeciwstawiało się miłosierdzie, a więc

²² Jan Paweł II, *Pozdrowienie końcowe po Liturgii Słowa*, OR 8 (1999), s. 87

²³ Tamże.

²⁴ T. Węcławski, „Abba” – *wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 100.

²⁵ J. Szymik, *Traktat o Bogu Jedynym*, M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, Warszawa 2006, s. 175.

to, co jest całkowicie „inne” w Bogu. Miłosierdzia uczył się już w czasie II wojny światowej, bo zatrzymując się w łagiewnickiej kaplicy Jezusa Miłosiernego, czerpał siłę z Jego słów „Jezu ufam Tobie!”, przekazanych przez św. Faustynę Kowalską. Opatrzność i miłosierdzie, dwa z wielu przymiotów Boga, pisały jego losy.

Jan Paweł II głosił, że miłosierdzie Boga jest Jego największym przymiotem. Dzięki jego doświadczeniu życiowemu, lepiej też rozumiemy Opatrzność, największy przymiot Boga w rozumieniu polskiego teologa, Wincentego Granata (†1979). Jaki zatem przymiot jest największy? W świetle życia Jana Pawła II obydwa otwierają nas na Boga, bliskiego i ojcowskiego w swej naturze, równocześnie Tego, który nie przestaje zadziwiać. Papieska interpretacja Opatrzności, zła i cierpienia nie jest teorią teologiczną ani filozoficzną, ale owocem, który dojrzewał w czasie jego ziemskiej wędrówki, światłem i mocą zaś – wiara w Ukrzyżowanego. Symbolicznie ukazał tę miłość w czasie ostatniej swojej Drogi krzyżowej, tuląc krzyż do serca.

GOD'S PROVIDENCE AND AN EXPERIENCE OF EVIL OF JOHN PAUL II

Summary

The article discusses God's providence in the life of John Paul II.

The biblical message of evil's inability to overpower God's wisdom is presented in the backdrop of difficult and painful events in the pop's life. Yet both the experiences of World War II and the subsequent communist era provide opportunities for Wojtyła to experience God's helping hand.

Calling on his Lord 'Jesus, I trust in You' during that 'dark night', as inspired by the revelations of Saint Faustina Kowalski, instilled hope and strength in him.

The accompanying God's providence manifested itself during his pontificate and perhaps most clearly on May 13th 1981, when he was wounded in an attempted assassination. The fact that he survived was a clear sign of God's intervention. What he saw in those traumatic events was the amazing ways of God's guidance. He could also experience the presence of The Creator and His Mother, ever so alert and ready to help.

Słowa kluczowe: Opatrzność Boża, zło, miłosierdzie, ufność

GRZEGORZ WODZIŃSKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

SAKRAMENT WIECZERZY PAŃSKIEJ
W KOŚCIELE REFORMOWANYM W ANGLII
W ŚWIETLE *FORMY* JANA ŁASKIEGO Z 1555 R.

Postać polskiego reformatora Jana Łaskiego, jego życiorys, jest na tyle znana, iż nie będziemy we wstępie do naszego artykułu kolejny raz przedstawiać całej jego biografii. Zasadne jest natomiast ukazanie tych aspektów z życia polskiego reformatora, które ściśle wiążą się z tematyką artykułu. W którym momencie w umyśle Jana Łaskiego, księdza prałata w Kościele rzymskokatolickim, zaczęły pojawiać się idee reformacyjne, zapewne trudno byłoby dziś ustalić. Najprawdopodobniej jego poglądy zaczęły skłaniać się ku reformacji podczas pobytu w księstwie Brabantu, ściślej mówiąc w Lowanium. Mimo iż księstwo to uchodziło za arcykatolickie, znaleźli w nim swoje miejsce ludzie, których idee zapoczątkował niegdyś Geert Groot. Ten czternastowieczny asceta prowadził życie wspólnotowe wraz ze swoimi towarzyszami. Ludzie ci zajmowali się uprawą ziemi, rzemiosłem, a także wychowaniem dzieci i młodzieży. W czasie pobytu Łaskiego w Lowanium, ok. 1539 r., istniała tam wspólnota *Braci i siostr wspólnego życia*, której członkowie zgłębiali Pismo Święte, a także wiedzę humanistyczną. Polski reformator poznał tych ludzi, wśród nich także swoją przyszłą żonę. Ten epizod w jego życiu rozpoczął kolejne zmiany. Biorąc ślub, Łaski złamał zasadę celibatu, był jeszcze księdzem Kościoła rzymskokatolickiego. W 1540 r. przeniósł się do Emden we Fryzji Wschodniej, gdzie zapoznawał się z sytuacją Kościoła, gdyż w Lowanium zaczęto wywierać dość silną presję na zwolenników *nowych prądów*. W Rzeczypospolitej natomiast z powodu jego małżeństwa oraz oskarżeń o sprzyjanie luteranizmowi pozbawiono Łaskiego wszystkich beneficjów kościelnych. Reformator wrócił do Ojczyzny i w 1542 r. złożył Łaski słynny akt oczyszczający, czy inaczej przysięgę, w której oznajmił, iż nie myśli o wystąpieniu z Kościoła katolickiego oraz przysięgł, że pozostanie mu wierny. Jed-

nak kwestia jego krakowskich ślubów pozostaje do końca nie wyjaśniona¹. Po tym akcie skruchy postanowiono przywrócić Łaskiemu godności oraz beneficyja kościelne. Jak zauważył O. Bartel², po lutowej przysiędze krakowskiej wrogowie reformatora nie przestali szukać pretekstu do oskarżeń pod jego adresem. Twierdzili, że stawił się w Krakowie tylko w celu odzyskania swoich beneficjów. Wszystko to sprawiło, że już wiosną 1542 r. powrócił Łaski do Emden. Podczas drugiego pobytu we Fryzji Wschodniej zaczął budować podwaliny pod organizację Kościoła Ewangelickiego według Słowa Bożego reformowanego. Obok poczynań organizacyjnych Łaski prowadził także działalność duszpasterską w emdeńskim *grosse kirche*.

Faktyczną pracę w Anglii rozpoczął w 1550 r., choć wcześniej miał już okazję odwiedzić Wyspy Brytyjskie. Postawiono przed Łaskim zadanie utworzenia Kościoła dla cudzoziemców, protestantów zbiegłych do Anglii z różnych europejskich krajów. Przy sprzyjaniu króla Edwarda VI, o czym powiemy później, Łaski organizował życie religijne wśród emigrantów. Początki Kościoła ewangelicko-reformowanego, kalwińskiego w Anglii ściśle wiążą się z osobą polskiego reformatora. Reformacja w Anglii, począwszy od aktu supremacji z 1534 r., żyła swoim rytmem. Henryk VIII stworzył Kościół narodowy, anglikański, który przynajmniej w liturgii pozostawił wiele z katolicyzmu. Łaski natomiast w Anglii stworzył Kościół reformowany, którego do tej pory na Wyspach nie było. Obok istniejącego już Kościoła anglikańskiego, powstawał nowy, ewangelicko-reformowany, który tworzył od podstaw polski reformator.

Jan Łaski młodszy, bratanek prymasa Polski, również Jana, był niewątpliwie jednym z najwybitniejszych przedstawicieli polskiego obozu różnowierczego. Wiele lat pracy spędzonych poza ojczyznę sprawiły, że dał się on poznać szerszemu gremium w innych częściach starego kontynentu. Ceniono go bardzo, ponieważ to właśnie jemu powierzono organizację Kościołów reformowanych w tych miejscach, gdzie albo dopiero widoczne były ich załączki, albo nie było jeszcze nic. Fryzja Wschodnia, Niemcy czy w końcu Anglia to miejsca, w których praca i oddanie polskiego reformatora zostały zapamiętane przez długie lata. Pozostawił bowiem Łaski po sobie znaczną spuściznę organizacyjną, która uwidoczniła się w postaci życia liturgicznego w Kościołach reformowanych Europy zachodniej. Faktem jest, że po śmierci Łaskiego niemal do naszych czasów liturgia i organizacja poszczególnych zborów reformowanych nieco się zmieniła, to jednak zasadnicze jej aspekty pozostały takie, jakie nakreślił je Jan Łaski.

Choć polski reformator zdobył ogromną wiedzę z zakresu teologii, w swojej pracy poświęcił się niemal całkowicie kwestiom organizacyjnym, liturgicznym. Uważał bowiem, że do szybszego funkcjonowania, Kościoły wyrosłe na gruncie

¹ Zob: J. Fijałek, *Legenda o Janie Łaskim i przysięga jego krakowska 1542*, w: *Reformacja w Polsce*, R. 2, 1922.

² O. Bartel, *Jan Łaski*, cz. 1, 1499–1556, Warszawa 1955, s. 131.

reformacji, powinny dążyć do ujednoczenia teologicznego (na ile to możliwe) oraz organizacyjnego, liturgicznego.

Życiowe dzieło wielkiego polskiego reformatora *Forma i całkowity porządek kościelnego posługiwania* powstało w Anglii w 1550 r. Zagłębiając się wnikliwie w treść dzieła, czytelnik znalazłby niewątpliwie kilka najważniejszych motywów, dla których ono powstało. I choć w zasadniczym tekście dzieła Łaski wspomina o potrzebie ujednoczenia liturgii reformowanej, lecz najistotniejszych i najdokładniejszych wiadomości dotyczących genezy oraz okoliczności powstania *Formy* dowiadujemy się z listu dedykacyjnego dla Zygmunta Augusta, który poprzedza dzieło. Łaski zawsze mówił, poruszając sprawy Kościoła, że chodzi mu o Kościół powszechny. Dowodził, że w nim istnieje potrzeba sprawowania sakramentów oraz wszystkich elementów posługi, zgodnie z wolą Bożą. Owa wola została objawiona wszystkim w Piśmie Świętym i na jego podstawie winien Kościół organizować swoje życie liturgiczne. Łaski, jak wiemy, zanim został zwolennikiem reformacji, służył w Kościele rzymskim, w którym dostrzegał wiele, według niego, nieprawidłowości i elementów sprzecznych z tradycją apostołską czy samą Ewangelią. Jego wątpliwości skierowane były także do tradycji przekazanej przez Ojców i doktorów Kościoła. Choć w tej kwestii Łaski nie był do końca zdeterminowany. Z jednej strony bowiem dostrzegał plan miłosierdzia Bożego w spuściźnie dotyczącej rytu kościelnego, którą pozostawili po sobie dawni doktorzy Kościoła, z drugiej zaś strony negował ich, jak to określał, wyrwkowość i różnorodność, które w jego mniemaniu, nie nadawały się do dłuższego stosowania w Kościele³. Dotykamy tutaj istotnej sprawy poruszanej przez Łaskiego, mianowicie kwestii autorytetów w Kościele. Polski reformator podczas swojej służby dla Kościoła wystrzegał się wszelkich autorytetów z jednym tylko wyjątkiem. Twierdził bowiem, że jeżeli Kościół potrzebuje autorytetu Ojców, jeżeli dawność ma dodawać i potwierdzać wiarygodność, to przecież Apostołowie byli pierwsi przed Ojcami i doktorami, a przed nimi było Słowo Boże, które dane jest wszystkim przez Boga Ojca w Jego Synu – Chrystusie Jezusie – stwierdza Łaski⁴. Zatem reformacyjna idea *Solus Christus* była u polskiego reformatora początkiem i końcem we wszelkim działaniu na rzecz Kościoła. *Sola Scriptura*, ponieważ dowodził, że wszelkie postępowanie w służbie Kościołowi dla jego chwały, a przede wszystkim praca nad posługą w nim, winny mieć oparcie tylko w Piśmie Świętym. To właśnie tam, jak wskazuje, powinno się szukać wszystkiego, co miałyby istnieć w kościelnej posłudze. Zatem Boży kult, ponieważ miał być zgodny z Biblią, wymagał według Łaskiego odnowy. Jedynie czyste światło Chrystusa w doktrynie,

³ J. Łaski, *Najjaśniejszemu i Najmożniejszemu Władcy i Panu, Zygmuntowi Augustowi z Bożej Łaski Królowi Polskiemu, Wielkiemu Księciu Litewskiemu, Panu Rusi, całych Prus i Mazowsza itd., Panu memu Miłościwemu oraz Przeświewnemu Jego Senatowi i wszystkim stanom Królestwa, Patronom moim, a także czcigodnym braciom*, w: *Forma i całkowity porządek kościelnego posługiwania*, Warszawa 2004, s. 24.

⁴ Tamże, s. 25.

jak i kulcie publicznym winien nieść Kościół – taką wizję roztoczył Łaski przed polskim królem.

Tenże plan restytucji Kościoła wypracował polski reformator z chwilą, gdy król Anglii Edward VI zezwolił mu na założenie Kościoła dla cudzoziemców, przeważnie Niemców i Francuzów, na terenie swego królestwa. Król Anglii przekazał Łaskiemu nawę kościoła poaugustiańskiego w Londynie oraz ziemię na wieczne dziedziczenie. Faktem godnym uwagi jest, że gdy później polski reformator wypowiadał się o Edwardzie VI, czynił to zawsze z wielkim szacunkiem. Nazywał go nawet przenajświętszym królem przede wszystkim za jego żywe zainteresowanie sprawami Kościoła. Łaski stwierdził, że ten władca Anglii o żadną inną rzecz nie był tak zatroskany, jak o restytucję Kościoła. Właśnie Edward VI wraz z arcybiskupem Canterbury Tomaszem Cranmerem, za zgodą rady królewskiej, powołali Łaskiego na pierwszego superintendenta Kościoła cudzoziemskiego w Londynie oraz powierzyli Polakowi jego organizację. Możemy zadać wobec tego pytanie, dlaczego Łaski swoje dzieło powstałe w Anglii dedykował polskiemu królowi, senatorom i stanom?

Otóż Łaski potrzebę odnowy Kościoła pod względem rytu opartego na Biblii odnosił do Kościoła powszechnego, zatem również do polskiego. Gorąco pragnął powrotu do ojczyzny i pracy dla Kościoła w Polsce. Jednak doskonale zdawał sobie sprawę, że w obecnej chwili⁵ jego powrót nie był możliwy. Poprzez wysłanie polskiemu królowi swego dzieła i dedykacji Łaski chciał pokazać, że sprawy Ojczyzny pozostały, mimo emigracji, bliskie jego sercu. Tak jak cały obóz różnowierczy w Polsce, tak również Łaski liczył na pewną przychylność Zygmunta Augusta w kwestiach szeroko pojętego protestantyzmu. Żywił także nadzieję, że jego dzieło, jakie by ono nie było, nie będzie bezużyteczne także w jego Ojczyźnie⁶. Polski reformator poruszył także w swej dedykacji kwestię, której bezpośrednio dotyczy niniejszy artykuł. Starał się bowiem wyłożyć Zygmunтови Augustowi aspekt dotyczący pojmowania i przeżywania Wieczerzy Pańskiej, która to kwestia poróżniła luteranów i zwolenników reformacji szwajcarskiej. Łaski starał się udowodnić polskiemu królowi, a także swym rodakom, że nauka głoszona przez niego w tej materii została już raz zatwierdzona przez obie zainteresowane strony podczas kolokwium marburskiego w 1529 r. Przytoczył w liście do Zygmunta Augusta artykuł z marburskiego kolokwium dotyczący sakramentu Wieczerzy, w którym czytamy: *Sakrament Ołtarza jest Sakramentem prawdziwego ciała i krwi Jezusa Chrystusa; i że duchowe spożywanie tegoż ciała i krwi jest dla każdego chrześcijanina zgola konieczne*⁷. Reformator udowadnia, że w ostatecz-

⁵ Łaski wrócił do Ojczyzny 3 grudnia 1556 r. Gdy pisał dedykację dla Zygmunta Augusta sytuacja protestantów w Rzeczypospolitej nie była jeszcze klarowna, choć obóz różnowierczy dokładał wszelkich starań, aby Łaski jak najszybciej przyjechał do Polski. Zob. H. Kowalska, *Działalność reformatorska Jana Łaskiego w Polsce 1556–1560*, Warszawa 1999.

⁶ J. Łaski, *Najjaśniejszemu i Najmożniejszemu Władcy...*, s. 32.

⁷ Tamże, s. 36.

nym rozrachunku zwolennicy Lutra przystali, podczas kolokwium marburskiego, na *duchowość* pokarmu Wieczerzy Pańskiej. Jednak, jak zaznacza, już po marburskich rozmowach, przy pracy nad swoim głównym dokumentem Konfesją Augsburską, luteranie nauczali w artykule poświęconym sakramentowi Wieczerzy, o prawdziwie obecnych i rozdzielanych ciele i krwi Chrystusa⁸. Dodali przy tym, co zaznaczył Łaski, iż inaczej nauczających odrzucają. Dodajmy przy tym, że stanowisko Łaskiego wobec Konfesji Augsburskiej, było już przedmiotem badań naukowych⁹. Pokłosie zgody po spotkaniu marburskim ucichło i Łaski żalił się z tego powodu do polskiego króla. Patrząc z kolei na sprawę z drugiej strony, podajmy, że sam Marcin Luter, także czuł się oszukany przez zwolenników reformacji szwajcarskiej, o czym wspominał w swoim dziełku z 1544 r.¹⁰. Kwestią godną zaznaczenia jest, że Łaski mimo ogólnego sporu między reformowanymi a luteranami w gestii rozumienia sakramentu Wieczerzy Pańskiej, wyznał, że samego Lutra *święcie szanuje*¹¹. Analizując dedykację polskiego reformatora dla Zygmunta Augusta należy również przyznać, że w dość zawiły sposób przedstawia on wyżej wymienione kwestie sporne między zwolennikami obydwu nurtów reformacji.

Łaski swoje dzieło, swoją agendę, starał się sporządzić tak, aby była ona dziełem typowo organizacyjnym, traktującym przede wszystkim o kwestiach związanych z posługiwaniem w Kościele, z jego liturgią. Z drugiej jednak strony, charakterystyczna dla Łaskiego dokładność oraz skrupulatność sprawiły, że nie pominął on również wielu zagadnień teologicznych, na podstawie których tłumaczył sens sakramentów oraz innych elementów posługi kościelnej. Tak właśnie rzecz się miała, gdy Łaski wykladał polskiemu królowi kwestię Wieczerzy Pańskiej. Wyjaśniał bowiem przede wszystkim podstawy teologiczne tego sakramentu, a czynił to, opierając się wyłącznie na Piśmie Świętym. Otóż Chrystus, twierdził Łaski, wstąpił do nieba wraz ze swoim ciałem. Zasiadł po prawicy Ojca i przyjdzie powtórnie na świat dopiero w chwili Sądu Ostatecznego. Polski reformator uważał zatem, że nie można Chrystusa pozbawiać jego ciała. Tę realną obecność Chrystusa w Wieczerzy, czy to poprzez papieskie przeistoczenie – transsubstancjację, czy przez luterzańskie ukrycie – konsubstancjację, zdecydowanie odrzucił, obstając przy duchowym pożywaniu ciała Chrystusa za sprawą łaski, które odbywa się podczas sakramentu Wieczerzy Pańskiej. Reformator stanowczo stwierdza, że splendor chwały Chrystusa zasiadającego po prawicy Ojca jest wieczny i nieprzerwalny, a tym bardziej niepodzielny¹². Godny zauważenia jest

⁸ Tamże, s. 37.

⁹ Szerzej o tym problemie: J.T. Maciuszko, *Jan Łaski a Confessio Augustana*, w: *Jan Łaski 1499–1560*, red. W. Kriegerisen, P. Salwa, Warszawa 2001, s. 51–71.

¹⁰ M. Luter, *Krótkie wyznanie o świętym sakramencie przeciw marzycielom*, tłum. M. Osłęka, Warszawa 2007.

¹¹ J. Łaski, *Najjaśniejszemu i Najmożniejszemu Władcy...*, s. 39.

¹² Tamże, s. 43.

także fakt, że Łaski w swojej dedykacji dla polskiego króla, nie ograniczył się tylko do zwykłej formy, właściwej dedykacji. Przedstawił także Zygmuntowi Augustowi teologię Kościoła, dla którego powstania i organizacji poświęcił znaczną część swojego życia.

Wróćmy zatem do sakramentu Wieczerzy Pańskiej, którego przyjmowanie według polskiego reformatora winno być najważniejszym aspektem w życiu każdego chrześcijanina. Otóż w zasadniczym tekście swojego dzieła, na kartach traktujących o sakramencie Wieczerzy, Łaski przedstawił najpierw teologię tego sakramentu. Stwierdza, iż Wieczerza Pańska jest symbolem męki Chrystusa. Reformator na pierwszym miejscu postawił ów znak jako symbol, nie zaś chleb i wino jako substancję używane podczas Wieczerzy. Ponieważ znaki tego sakramentu ustanowił sam Chrystus, stwierdza dalej Łaski, dlatego właśnie są one ważniejsze niż substancjalny chleb czy wino używane podczas posługi przy sakramencie. Zarówno chleb, jak i wino są jedynie symbolami; łamany chleb ciała, wino zaś przelanej krwi Chrystusa. Jezusowy nakaz *to czyńcie* odnosi się, jak podaje Łaski, do wszystkich czynności, wszystkich znaków Wieczerzy czynionych przez ministra. Tymi czynnościami wykonywanymi przez ministra były: wzięcie chleba i kielicha do rąk, dziękczynienie, łamanie chleba, wzniesienie kielicha, podanie lub rozdzielanie chleba i wina zborowi, a także przypomnienie wiernym o wydanym za ludzi ciele Chrystusa i przelanej Jego krwi¹³. Każda także część znaku ukazuje wszystkim w symboliczny sposób misterium tego sakramentu. Tym misterium jest ofiarowana ludziom darmo i bez żadnej z ich strony zasługi, wspólnota z Chrystusem w Jego ciele i krwi. Wspólnota owa jest trwała, a także skuteczna, jak zaznaczył Łaski¹⁴. Jego rozumienie sakramentu Wieczerzy było typowe dla rozwiniętej już wówczas teologii kalwińskiej – reformowanej. Po pierwsze dlatego, że polski reformator widział w owym sakramencie symbol, nie zaś substancjalność chleba i wina. Wyznawał także, iż komunია działa w człowieku, gdy ten z pełną wiarą ją przyjmuje, dostępując łaski przez wiarę. Po drugie, Łaski, tłumacząc zewnętrzne gesty ministra sprawowane podczas Wieczerzy, takie jak łamanie chleba czy wznoszenie kielicha, tłumaczył, że właśnie w tych czynnościach wierni powinni upatrywać, iż wraz z całym swym ciałem i duszą są tylko trzodą przeznaczoną z góry na śmierć i potępienie. Uwolnić zaś może człowieka od tego tylko Chrystus, który przyjął na siebie całe potępienie, co oznacza właśnie obrzęd łamania chleba i wznoszenia kielicha.

Jak wyglądała zaś sama uroczystość Wieczerzy w reformowanym Kościele cudzoziemskim na wyspach? Otóż w dzień, w którym wierni mieli ów sakrament przyjmować, przygotowywano w kościele specjalny stół. Wokół niego gromadzili się wszyscy ministrowie, starsi oraz diakoni. Jedynie kaznodzieja sprawujący nabożeństwo pozostawał początkowo na kazalnicy. Miał on bowiem obowiązek

¹³ J. Łaski, *Forma i całkowity porządek kościelnego posługiwania*, Warszawa 2004, s. 133.

¹⁴ Tamże, s. 135.

poinformować z tego miejsca zbor o tych, którzy nie zostali do Stołu Pańskiego dopuszczeni z różnorakich względów. Takie sytuacje miały miejsce, gdy ktoś np. nie złożył publicznie wyznania wiary, lub też nie chciał się podporządkować dyscyplinie kościelnej. Nieuczestniczenie w sakramencie Wieczerzy z własnego zaniedbania czy zwykłego lenistwa, było godne wszelkiej nagany. Tak samo jak uczestnictwo jedynie zewnętrzne, nieprzemyślane. Ganił Łaski takie postawy i przed nimi przestrzegał, powołując się przede wszystkim na św. Pawła: *Przeto ktokolwiek spożywa ten chleb i pije z Pańskiego kielicha niegodnie, winien jest Ciała i krwi Pańskiej*¹⁵. Do Stołu Pańskiego każdy członek zboru musiał zasiadać świadomie i godnie. Po tych uwagach wypowiedzianych przez prowadzącego nabożeństwo, rozpoczynano okolicznościową modlitwę przed Wieczerzą. Następnie odczytywano fragment listu św. Pawła, traktujący o pamiętce tego sakramentu. Należy w tym miejscu zauważyć, iż Łaski, opierając się na Biblii, najczęściej, obok Ewangelii, czynił to na Listach św. Pawła. Reformator nie opisał jednak jak wyglądało wnętrze zboru. Wiemy, że przygotowywany był w nim stół do sprawowania sakramentu Wieczerzy, przy którym zasiadali przedstawiciele duchowieństwa. Możemy jedynie przypuszczać, że stół ten stał w części głównej, dziś powiedzielibyśmy w ołtarzu głównym, ponieważ Łaski podaje, że kaznodzieja zasiadał po środku tego stołu twarzą zwróconą do ludu¹⁶. Także miejsce naprzeciw niego pozostawało wolne, aby był on widziany przez cały zbor. Z kwestii organizacji liturgii zaznaczmy, że chleb znajdował się na ołtarzu w specjalnie przygotowanych misach. Biorąc go do rąk, łamiąc, kaznodzieja wypowiadał słowa: *Chleb, który łamiemy, jest wspólnotą ciała Chrystusa*¹⁷. Następnie, przygotowując chleb do rozdzielania między duchownych zasiadających przy stole, biorąc go do rąk mówił: *Bierzcie, jedzcie i pamiętajcie, że Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa zostało za nas wydane na śmierć na krzyżu na odpuszczenie wszystkich naszych grzechów*¹⁸. Po tych słowach celebrans spożywał kawałek chleba, resztę, rozdzielając w misach, przekazywał innym duchownym zasiadającym przy stole. Następnie brał do ręki kielich z winem, wypowiadając słowa: *kielich chwały, którym celebrujemy chwałę, jest wspólnotą krwi Chrystusa*¹⁹. Następnie wznosząc kielich, mówił: *Bierzcie, pijcie i pamiętajcie, że krew Pana naszego Jezusa Chrystusa przelana została za nas na krzyżu dla odpuszczenia wszystkich naszych grzechów*²⁰. Gdy już celebrans i inni duchowni zasiadający przy stole spożyli Wieczerzę, wówczas wyznaczeni wcześniej starsi zboru stawiali na stole misy z chlebem oraz napełnione winem kielichy, które przeznaczone były dla wszystkich wiernych uczestniczących w nabożeństwie. Wszyscy wierni podchodzący do sto-

¹⁵ Tamże, s. 147.

¹⁶ Tamże, s. 148.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 149.

łu byli bacznie obserwowani przez starszych zboru, a czyniono tak, aby nikt obcy, nikomu nie znany, nie przystąpił do sakramentu. To wszystko zapewne po to, aby nie dopuścić do zjawiska nadużywania sakramentów. W przyjmowaniu Wieczerzy zachowywana była wśród wiernych kolejność: najpierw mężczyźni, później kobiety. Gdy już sakrament został rozdany, jeden z ministrów udawał się na kazalnicę, z której czytał całemu zborowi tekst Ewangelii św. Jana, w którym wyjaśniony jest duchowy udział wiernych w ciele i krwi Chrystusa²¹, co w przypadku Kościoła cudzoziemskiego (reformowanego) jest całkowicie zrozumiałe. Gdy już uroczystość rozdawania wiernym sakramentu Wieczerzy dobiegła końca, kaznodzieja sprawujący nabożeństwo przemawiał do wiernych tymi słowami: *Wszyscy, którzy uczestniczyliście w tej Wieczerzy Pańskiej, sprawowanej na pamiątkę śmierci Chrystusa, i którzy rozważaliście jej misterium, wiercie, a nie wątpcie, że posiadacie z Chrystusem w Jego ciele i krwi pewną i zbawczą wspólnotę na życie wieczne. Amen*²². Po tych słowach duchowny wygłaszał zazwyczaj tak zwaną admonicję, w której wyjaśniał, jak wierni powinni rozumieć Wieczerzę Pańską, jak ją przeżywać, a także stanowczo artykułował, że nie jest tak, jak uważają zwolennicy papieża, że chleb i wino zmieniają swoją substancję i przeciwstawiał papieżowi w tym zakresie autorytet Pisma Świętego: *Wyraźnie bowiem nas, którzy spożywamy jeden chleb, poucza Paweł, że jednym chlebem jesteśmy*²³.

Warto na koniec zaznaczyć, że po dzień dzisiejszy w Kościele ewangelicko-reformowanym do Wieczerzy Pańskiej używa się chleba, nie zaś opłatka, jak chociażby w Kościele ewangelicko-augsburskim (luteranckim). Jak w XVI w., tak i dziś w Kościele reformowanym, wierni przystępujący do Stołu Pańskiego ustawiają się faktycznie wokół tego stołu – ołtarza, i sam pastor rozdaje im chleb oraz wino, wypowiadając słowa: *Chrystus zaprasza nas do swojego stołu mówiąc: chodźcie, wszystko już gotowe.*

THE SACRAMENT OF LORD'S SUPPER IN THE EVANGELIC REFORMED
CHURCH IN ENGLAND IN THE VIEW OF *THE FORM*
BY JAN ŁASKI FROM 1550

Summary

The present article discusses the question of 16th century evangelic reformed church rite, which was introduced in London by Jan Łaski. Particularly, we have analyzed one of its elements – the form of saying the Sacrament of Lord's Supper. The Polish reformator organizing the Reformed Church in England with the acceptance of Edward VI, focused mainly on liturgy in its broad meaning, articulating all of its elements which must find their place in the church. He did not omit the theological questions basing his claims on the authority of the Bible. His thoughts were written

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 150.

²³ Tamże, s. 151.

down on the pages of the greatest work of his life entitled “*Forma i całkowity porządek kościelnego posługiwania*”, which we have used as the source document. The Sacrament of Lord’s Supper seems to be interesting in the way that in the Reformation times it caused inquisitive and heated discussions in the heart of the Protestantism itself. However, the denominational situation in the Republic of Poland in the mid 16th century that is the fatherland of the reformator did not allow him to come back to his homeland, which he desperately desired. He dedicated his work to the Polish King Zygmunt August, expressing his hopes that it would find the reach soil in Polish multidenominational movement.

Łaski indicated in details how he understood the sacrament of the Supper, and also how it should be said in the churches. He theologically proved that Mass is not the repetition of the sacrifice, which was once made on the cross by Christ, therefore he strongly rejected the papists’ teaching concerning transubstantiation. He also polemized lively in this field with the followers of Lutheran Reformation, who saw the ‘reality’ in the Sacrament of the Altar and at the same time he expressed his respect towards the father of the Reformation – Martin Luther. His reformation idea ‘*sola scriptura*’ is particularly conspicuous in his writing, as each element of the liturgy concerning the Supper had its confirmation in the Bible. Łaski worked out the whole ceremony of the liturgy for the foreign – reformed Church in England. He also described how the life of the believers should look like, and similarly to Calvin in *Institutio*, he worked out the organizational model of the Church defining, beside theological basis, the religious life of the congregation and the duties of the pastors.

Słowa kluczowe: Jan Łaski, liturgia protestancka w Anglii, sakrament Wieczerzy Pańskiej

KS. JAN WOLSKI
Łódź

DONUM LIBERTATIS
O TRUDNYM DARZE WOLNOŚCI

*Dar wolności.
Trudny dar wolności, który sprawia,
że wciąż bytujemy pomiędzy dobrem a złem.
Pomiędzy zbawieniem a odrzuceniem.*

Jan Paweł II, Częstochowa, 13 VI 1987 r.

WPROWADZENIE

Wolność to niezwykle dar, jaki człowiek otrzymał od Boga. Uzmysławia on, że wyszliśmy z ręki Stwórcy właśnie w niego wyposażeni, ale domaga się także, aby przez człowieka był on właściwie wykorzystany. Nie zawsze tak się jednak dzieje, a wtedy to, co miało ubogacać i rozwijać człowieka, staje się powodem jego autodestrukcji. Stąd pojawia się także określenie: „nieszczęsny” lub „trudny” dar wolności. Stwierdzenie J. Lieberta, że dokonując raz wyboru, jednak „w każdej chwili wybierać muszę”, uzmysławia prawdę, że każdy człowiek, codziennie dokonuje wyborów: tych większych i mniejszych, a czyni to z racji swojej wolności.

Wolność jest wartością o niebagatelnym znaczeniu. Do niej odwołuje się każdy człowiek, ona też stanowi punkt odniesienia współczesnych konwencji, konstytucji, deklaracji, kodeksów praw człowieka zarówno w wymiarze narodowym, jak i ogólnoswiatowym. „Ludzkie problemy najszerzej dyskutowane i rozmaicie rozstrzygane we współczesnej refleksji moralnej sprowadzają się wszystkie – choć na różne sposoby – do zasadniczej kwestii: do kwestii *wolności człowieka*”¹. Dlatego pozostaje ona szczególnym przedmiotem refleksji, ale także i sporów antropologiczno-filozoficznych i teologicznych, gdzie stawia się pytanie choćby o relacje wolności człowieka i wolności Boga².

¹ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 31, dalej: VS.

² Por. I. Mroczkowski, *Wolność na miarę wiary, nadziei i miłości*, „Chrześcijanin w Świecie” 4–5 (1988), 104–106.

1. ZAFALSZOWANY OBRAZ LUDZKIEJ WOLNOŚCI

Wolność ma niesłychaną wartość dla człowieka, jak stwierdził H. Schürmann: „W historycznym muzeum ludzkości przechowywane są liczne sztandary z hasłami wolności [...] A ponieważ jako ludzie wciąż gdzieś i wciąż jakoś żyjemy w zniewoleniu, hasło wolności posiada zawsze także rewolucyjny wydźwięk”³. Często wolność jest rozumiana jedynie w płaszczyźnie autonomii, w tym także niezależności od jakiegokolwiek prawa.

W nauczaniu Jana Pawła II odnotować należy krytykę wolności absolutnej, oderwanej od innych wartości. Dostrzec można bowiem „mniej lub bardziej ukryty wpływ nurtów myślowych, które prowadzą do rozerwania istotnej i konstytutywnej więzi pomiędzy ludzką wolnością a prawdą”⁴. Istnieje jednak ściśle powiązanie wolności i prawdy. Wolność nie jest ani samowolą, ani też nieokreśloną dowolnością. Natomiast „działanie autentycznie wolne musi być zakorzenione w wartościach, w dobru. Dlatego też błędem neoliberalizmu jest brak powiązania pomiędzy wolnością a dobrem, niekiedy wręcz sugerowanie ich opozycyjności”⁵.

Specyficzne rozumienie wolności znalazło swój wyraz we współczesnym egzystencjalizmie, „gdzie wybieranie własnej wolności tragicznej stało się uczłowieniem”⁶. Nawet w „niektórych nurtach myśli współczesnej *do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości*”⁷. Już z pobieżnej obserwacji daje się zauważyć, że współczesny człowiek bardziej wyczulony jest na to, co go zewnątrz, a nie wewnątrz zniewala, ale za to bardziej zwraca uwagę, co od niego pochodzi i co on osobiście akceptuje.

Przejawy pluralizmu współczesnego życia, a także obserwacja obecnych zachowań i postaw człowieka, pozwalają na sformułowanie wniosku o fałszywych wizjach ludzkiej wolności⁸. Współczesny człowiek często niewłaściwie wykorzystuje dar wolności i popada w rozmaite zniewolenia czynione „w imię wolności”. Jak się okazuje, może on też zatracić różnicę między wolnością a zniewoleniem⁹. „W dzisiejszym społeczeństwie pojawiają się równie mocno pragnienie pełni szczęścia i pragnienie nieograniczonej wolności, czyli chęć działania według własnej woli uwolnionej od wszelkiej normy. Dla niektórych ta nieograniczona wolność jest po prostu istotna, by osiągnąć pełne i prawdziwe szczęście.

³ Cyt. za J. Piegsa, *Człowiek – istota moralna*, t. I, Opole 2002, 143.

⁴ VS, 4.

⁵ K. Świerszcz, *Wolność w perspektywie prawdy wolnością odpowiedzialności za moralne i wspólne dobro człowieka*, „Communio” 2 (2009), 82.

⁶ I. Mroczkowski, art. cyt., 105.

⁷ VS, 32.

⁸ Zob. P. Góralczyk, *Falszywe wizje ludzkiej wolności*, „Ateneum Kapłańskie” 3 (1998), 341; A. Rodziński, *Zła wolność*, „Ethos” 17 (1992), 29–34.

⁹ Por. W. Chudy, *Między wolnością prawdziwą a zniewoleniem*, „Chrześcijanin w Świecie” 2–3 (1994), 115–111.

Według tej koncepcji godność osoby ludzkiej wymagałaby, by człowiek nie musiał akceptować jakiejkolwiek normy narzuconej z zewnątrz, ale żeby sam człowiek ustanawiał dowolnie i autonomicznie to, co uważa za słuszne i godne uwagi. W konsekwencji zespół norm obecny w Biblii, rozwój Tradycji i Magisterium Kościoła, które interpretuje i konkretyzuje te normy, pojawiają się jako przeszkody zagrażające szczęściu i od których trzeba się uwolnić¹⁰. Często też wszelkie normy etyczne odczytywane są przez człowieka jak ograniczenie wolności¹¹. Podstawowym błędem jest przeciwstawianie sobie dwóch wartości: prawa i wolności. Trzeba jednak podkreślić, że prawo i wolność nie są wartościami przeciwstawiającymi się sobie, ale domagają się siebie wzajemnie. Normy etyczne odnoszą się istotnie do rozumnych i wolnych¹².

Zafałszowany obraz wolności, to szukanie jej niejako poza Bogiem i poza prawdą, jej absolutyzowanie, przedstawianie w taki sposób jakoby wolność stała w sprzeczności z uznaniem autorytetu innych, szczególnie autorytetu Boga. Stąd rodzi się koncepcja wolności rozumianej jako samowola¹³, a także odrzucenie wszelkiego zewnętrznego porządku etycznego: „niektóre współczesne tendencje kulturowe, stanowiące podłoże dość licznych nurtów myśli etycznej, głoszą wprost istniejący konflikt pomiędzy wolnością a prawem (dobrem moralnym). W nurtach tych apoteoza wolności posunięta została aż do jej absolutyzacji: do uznania, że wolności zagraża podporządkowanie jakimkolwiek obiektywnym kryteriom dobra i zła, jakiejkolwiek prawdzie znajdującej swój wyraz w prawie moralnym”¹⁴. Dramatem wielu współczesnych ludzi jest to, że powołując się na osobistą wolność, której za wszelką cenę tak bardzo pragną i bronią, nie chcą jednak przyjąć odpowiedzialności za swoje czyny i za wybory życiowe, których dokonują.

„Prawdziwą wolnością jest tylko wolność w służbie dobra i sprawiedliwości. Wybór nieposłuszeństwa i zła jest nadużyciem wolności i prowadzi do «niewoli grzechu» (por. Rz 6, 17)”¹⁵. Jak pokazuje rzeczywistość, człowiek dąży do zdobycia autonomii i sam pragnie decydować nie tylko o swoim życiu i działaniu, ale także arbitralnie pragnie ustanawiać swoje własne prawa. Ów liberalizm w „kreowaniu” własnych zasad życia oraz indywidualistyczne nastawienie stanowią współczesny styl życia. Ujawnia się zatem „we współczesnej mentalności nastaw-

¹⁰ W. Lewada (kard.), *Przedmowa*, w: Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, Kielce 2009, 9–10.

¹¹ Por. A. Marcol, *Wiodące idee encykliki „Veritatis splendor” i jej konteksty teologiczno-eklezyjalne*, w: *Nie lękać się prawdy*, red. P. Morciniec, Opole 1994, 14.

¹² Zob. J.-M. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*, Warszawa 1986, 125.

¹³ Zob. J. Tischner, *Ethos wolności*, „Znak” 2 (1975), 190, gdzie autor ukazuje różne „oblicza” wolności, a odwołując się do myśli H. Bergsona wskazuje, że wolność nie jest anarchią, a odpowiedzią na anarchię.

¹⁴ P. Góralczyk, art.cyt., 345.

¹⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 1730. Por. W. Chudy, art.cyt., 115–117.

wienie na «sprywatyzowanie wolności». W tak pluralistycznym społeczeństwie jak nasze, każda osoba powinna być – głoszą zwolennicy absolutnej wolności – wolna w wyborze i realizacji celów i ideałów, do jakich zmierza, mając przy tym jedno jedyne ograniczenie, jakim jest nienaruszalność praw osób trzecich¹⁶.

Nawet niektóre kierunki współczesnej myśli teologiczno-moralnej, „pozostając pod wpływem wspomnianych tendencji subiektywistycznych i indywidualistycznych, interpretują w nowy sposób związek wolności z prawem moralnym, z naturą ludzką i z sumieniem, proponując nowe kryteria moralnej oceny czynów. Nurty te, choć różnorodne, mają jedną cechę wspólną: osłabiają lub wręcz negują *zależność wolności od prawdy*”¹⁷. Chrystusowa wizja wolności nie stawia jej jednak ponad prawdą, ale ją ściśle z nią wiąże. Wolność człowieka nie oznacza jednak, że on sam może ustalać, co jest dobre, a co złe. Takie rozróżnienie jest nam obiektywnie dane, choć czasami jest ono trudne do rozpoznania¹⁸. Prawdy i zasady moralne nie są owocem ludzkiej wolności, a indywidualne sumienie nie może być też traktowane jako ostateczna i nieomylna wartość w ocenie czynów, choć u podstaw życia leży zasada „słusznej autonomii” człowieka, to jednak prawo moralne nie od niego, ale od Boga pochodzi i w Nim ma swoje źródło¹⁹.

Nadużywanie wolności, jej niewłaściwe wykorzystywanie, skutkuje rzeczywistością grzechu, który jest samodegradacją człowieka, a nie jego afirmacją. Niestety, czasem człowiek broniąc złe rozumianej wolności „wypowiedział walkę Kościołowi, państwu, społeczeństwu i dotychczasowym obyczajom. [...] W tej walce pomylił nieopanowanie ze swobodą, a wolność bezdroży z prawdziwą wolnością”²⁰. W takiej sytuacji to sam człowiek pragnie „decydować o tym, co jest dobre, a co złe [...] jest to pierwsza pokusa, a jej echem są wszystkie pokusy, którym człowiek, zraniony przez grzech pierworodny, ulega jeszcze łatwiej”²¹.

Człowiek czasem popada w niewolę „w imię wolności”. Niewłaściwe rozumienie wolności prowadzi do ujmowania prawdy moralnej jako rezultatu wolności, a to prowadzi do traktowania własnego sumienia jako ostatecznej i nieomyślnej instancji w ocenie ludzkiego działania²². Niewłaściwym rozumieniem wolności jest jej oderwanie od prawdy. Współcześnie daje się zauważyć silną tendencję

¹⁶ P. Góralczyk, art.cyt., 342–343.

¹⁷ VS, 34.

¹⁸ Zob. A. Marcol, dz.cyt., 13.

¹⁹ Zob. VS, 39–40. Por. J. Kupczak, *O chrześcijańskiej wolności w post-chrześcijańskiej kulturze: pewna propozycja diagnozy i metody badawczej*, w: *Antropologia teologiczna. Materiały z Sympozjum. Kamień Śląski, 10–12 czerwca 2007*, red. I. Mroczkowski, J.A. Sobkowiak, Warszawa 2008, 90.

²⁰ M. Pokrywka, *Rola Ducha Świętego w kształtowaniu dojrzałego sumienia*, w: *Wyzwania moralne przełomu tysiącleci*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1999, 214.

²¹ VS, 102.

²² Por. J. Kupczak, dz.cyt., 89–90.

prymatu wolności człowieka nad prawdą także o nim samym²³. „A każda absolutyzacja wolności jest fałszywa, społecznie zaś destrukcyjna, ponieważ prowadzi do anarchii”²⁴.

Człowiek ze swej natury jest istotą społeczną. Życie we wspólnocie i dla wspólnoty jest jego podstawowym powołaniem; w niej się urzeczywistnia. Dlatego wolność ma także wymiar wspólnotowy. Zafałszowane rozumienie wolności dotyczy jej odnoszenia jedynie do płaszczyzny indywidualnej. Przy tego rodzaju interpretacji zarówno drugi człowiek, jak i całe społeczeństwo stają się przeszkodą do wolności indywidualistycznie rozumianej. A przecież człowiek żyje we wspólnocie z innymi. Dotyczy to także umożliwiania zdobywania wolności innym; zdobywania przestrzeni wolności i troski o nią w wymiarze wspólnotowym. Człowiek nie żyje tylko dla siebie, lecz także z innymi i dla innych. Dlatego ludzka wolność nie może być rozpatrywana jedynie w wymiarze indywidualnym. Nie może zatem ograniczyć jej do odpowiedzialności jedynie za siebie samego, ale należy wypracowywać także poczucie odpowiedzialności za innych i za wspólnoty, w których się żyje.

Z wolnością wiąże się nieustanny trud jej odnajdywania. Także i z tego powodu człowiek nie zawsze pragnie ją zdobywać, wybiera inną, czasem fałszywą drogę: „Dar wolności. Trudny dar wolności, który sprawia, że wciąż bytujemy pomiędzy dobrem a złem. Pomiędzy zbawieniem a odrzuceniem. Wolność wszakże może przerodzić się w swawolę. A swawola – jak wiemy również z naszych własnych dziejów – może omamić człowieka pozorem «złotej wolności». Co krok jesteśmy świadkami, jak wolność staje się zaczynem różnorodnych «niewoli» człowieka, ludzi, społeczeństw”²⁵. Zafałszowany obraz ludzkiej wolności podtrzymywany jest także niektórymi nurtami współczesnej myśli i do tego stopnia, że czyni się z niej swego rodzaju absolut, który miałby stanowić źródło wartości dla człowieka. Szczególnie groźne są te nurty, które odrzucają wymiar transcendencji bądź wprost deklarują się jako ateistyczne. Przykładem jest choćby egzystencjalizm J.P. Sartre’a. Zgodnie z nim, najważniejsze w życiu człowieka jest to, aby wykorzystać do ostatnich granic wolność, której człowiek nie wybierał, ale na którą został skazany²⁶. „Według Sartre’a, ludzka wolność jest absolutna, nie związana z żadnymi prawami i nakazami moralnymi. Zadaniem człowieka pozostaje niejako stworzyć własną wolą pełnego siebie z przypadkowego tworu

²³ Por. T. Styczeń, *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, „Ethos” 25–26 (1994), 37.

²⁴ M. Graczyk, *Chrześcijańska koncepcja wolności*, „Chrześcijanin w Świecie” 1 (1993), 53

²⁵ Jan Paweł II, *Trudny dar wolności. Częstochowa 13.06.1987 – homilia*, w: *III pielgrzymka Jana Pawła II do Polski*, Kraków 1987, 132.

²⁶ Por. B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*, t. 1, Cinisello Baslsamo (Milano) 1987, 152; H. Zaborowski, *Wolność i jej wyzwanie*, „Communio” 2 (2009), 6–7.

wśród pustki, która go otacza²⁷. Zafałszowana koncepcja wolności nigdy nie pozostaje sprawą prywatną, także i z tej racji, że to ona prowadzi często do różnego rodzaju nadużyć i to o charakterze ogólnospołecznym. Każdy człowiek jest obdarowany wolnością, i jako osoba nigdy nie może być uprzedmiotowiany przez innych. Zafałszowany obraz wolności może skierować się nie tylko przeciw drugiemu człowiekowi, ale w pierwszej kolejności uderza on w sam podmiot, którym jest człowiek.

2. BIBLIJNY ETOS WOLNOŚCI

Biblijna koncepcja wolności wyraźnie różni się od wszystkich jej filozoficznych ujęć²⁸. Także jej rozumienie w Starym i w Nowym Testamencie wyraźnie się różni. W tekstach biblijnych termin „wolność” nie występuje często. Pojawia się jedynie 24 razy w Starym i 12 razy w Nowym Testamencie²⁹. Inne określenia: „wybawiciel” pojawia się 11 razy³⁰; „wolny” 82 razy³¹; ale za to słowo „niewola” aż 169 razy³². Biblia nie definiuje wolności, potwierdza jedynie, że człowiek wezwany jest do tego, aby swoją dobrowolną decyzją odpowiadać na Boże wezwanie. Biblia nade wszystko ukazuje drogi zdobywania prawdziwej wolności³³.

Objawienie biblijne podejmuje temat zarówno wyzwolenia, jak i wolności. I choć w Starym Testamencie zagadnienia te przedstawiane są w określonych historycznych uwarunkowaniach, to jednak te właśnie okoliczności stanowią doskonałą sposobność do ukazania głębi idei prawdziwej wolności³⁴. Klasycznym, starotestamentalnym przekazem na temat wolności jest wezwanie: „Patrz! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. Ja dziś nakazuję ci miłować Pana, Boga twego, i chodzić Jego drogami, pełniąc Jego polecenia, prawa i nakazy, abyś żył [...]. Ale jeśli swe serce odwrócisz, nie usłuchasz, zbłądzisz i będziesz oddawał pokłon obcym bogom, służąc im – oświadczam wam dzisiaj, że na pewno zginiecie [...]. Biorę dziś przeciwko wam na świadków niebo i ziemię, kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo, miłując Pana, Boga swego, słuchając Jego głosu, Ignąc do Niego” (Pwt 30, 15–20).

²⁷ B. Jurczyk, *Wolność – sumienie – prawda w świetle encykliki „Veritatis splendor”*, w: *Nie lękać się prawdy*, dz.cyt., 55.

²⁸ Por. E. Schockenhoff, „*Sidło się porwało*”: wkład wiary w rozumienie wolności, „*Communio*” 2 (2009), 53.

²⁹ Zob. J. Flis, *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1996, 1685.

³⁰ Zob. tamże, 1719.

³¹ Zob. tamże, 1685.

³² Zob. tamże, 720–721.

³³ Zob. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań–Warszawa 1982, 1098.

³⁴ Por. A. Bonara, *Libertà/liberazione*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, red. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, 824.

W nowotestamentalnej wizji, wolność człowiek zdobywa w Chrystusie; stanowi ona Boży dar. Jest ona nowym życiem w Chrystusie i postępowaniem według zasad Ducha³⁵. Chrystus jawi się jako praojciec i głowa nowo wyzwolonej ludzkości (zob. Rz 5, 12–21; 1 Kor 15, 45–49)³⁶. Nie oznacza to jednak, że nie kryją się tutaj pewne niebezpieczeństwa. Już apostołowie u początków chrześcijaństwa „byli zmuszeni walczyć z pewnymi zniekształceniami wolności chrześcijańskiej (por. 1 P 2, 16; 2 P 2, 19). Szczególne niebezpieczeństwa pod tym względem istniały, jak się zdaje, w społeczności korynckiej”³⁷.

Chrystus, który ofiarowuje człowiekowi prawdziwą wolność, uzależnia ją od prawdy: „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32)³⁸. Oznacza to, że bycie wolnym ma miejsce jedynie wtedy, kiedy używa się jej w służbie prawdziwego dobra. Człowiek kieruje się prawdą, podąża za nią, „którą równocześnie dyktuje mu sumienie, albo też postępuje wbrew tej prawdzie. W tym miejscu zaczyna się istotny dramat, tak dawny jak człowiek. W punkcie, który ukazuje Boże przykazanie, człowiek wybiera między dobrem a złem. W pierwszym wypadku – rośnie jako człowiek, staje się bardziej tym, kim ma być. W drugim wypadku człowiek sam siebie degraduje. Grzech pomniejsza człowieka”³⁹. Wolność, którą oferuje nam Chrystus, jest wolnością od grzechu i od śmierci. Jest jednocześnie wyzwoleniem do miłości (zob. Ga 5, 13–15)⁴⁰.

Biblijne rozumienie wolności wiąże się nierozdzielnie także z przykazaniami. „Objawienie poucza nas, że władza decydowania o dobru i zlu nie należy do człowieka, ale wyłącznie do Boga. Człowiek oczywiście jest wolny od chwili, kiedy może pojąć i przyjąć Boże przykazania”⁴¹. I choć pozornie prawo jakby ogranicza ludzką wolność, bo określa to, czego czynić nie można, to jednak jest to konflikt pozorny. Chrystus jasno wskazuje na czym polega prawdziwe zniewolenie człowieka: „Każdy kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu” (J 8, 34). Podobnie utrzymuje św. Paweł, gdy przestrzega, aby grzech nie panował nad tymi, którzy uwierzyli w Chrystusa (zob. Rz 6, 14). Tak więc wolność jest rozumiana jako odrzucenie tego, co złe, jest wyborem dobra, jest przeciwstawieniem się grzechowi, który niszczy i zniewala człowieka. Podstawowym zadaniem

³⁵ Por. G. Piana, *Libertà e responsabilità*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, red. F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera, Milano 1990, 665.

³⁶ J. Piegsa, dz.cyt., 152.

³⁷ *Słownik teologii biblijnej...*, 1103.

³⁸ Zob. T. Styczeń, *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, „Ethos” 25–26 (1994), 14–42.

³⁹ Jan Paweł II, *Spotkanie z młodzieżą. Westerplatte 12.06.1987*, w: *III pielgrzymka Jana Pawła II...*, 105.

⁴⁰ Por. Por. T. Söding, *Ku wolności wyzwoleni (Ga 5, 1)*, „Communio” 2 (2009), 35; E. Szymanek, *Wolność ewangeliczna na podstawie Listu do Galatów*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 6 (1980), 313–314.

⁴¹ VS, 35.

przyjścia na świat Syna Człowieczego było wybawienie rodzaju ludzkiego od niewoli grzechu (por. Mt 1, 21).

Szczególnie wymowna jest koncepcja wolności ukazywana przez św. Pawła, który osobiście doświadczał, czym jest zniewolenie, ale i jakie są drogi zdobywania wolności. Głębia jego przemyśleń mobilizuje do nieustannej refleksji⁴², zwłaszcza że biblijno-teologiczna analiza rozumienia wolności, oparta jest na osobistych doświadczeniach Apostoła z Tarsu. To on, na własnym ciele doświadczył wielorakiego zniewolenia. Takim zniewoleniem było spełnianie tego, co nakazywało Stare Prawo, tradycyjne przepisy. Wysilek sumiennego spełniania nakazów nie czynił go wolnym. Tych, którzy myśleli inaczej, zwolenników „nowej drogi” (Dz 9, 2) prześladował. Popychała go do tego gorliwość, ale być może także i to, że nowe „idee” fascynowały go, budząc jednocześnie niepokój. Nie był w stanie sam uwolnić się z kręgu agresji, w jakim się znalazł. Nie o własnych siłach, lecz łaską Bożą został wyrwany z „kręgu agresji” i zniewalania innych. Potrzebna była do tego bezpośrednia interwencja Boga, aby wyzwolić go od nienawiści, jaką przejawiał wobec przedstawicieli „nowej drogi”. Musiał porzucić dotychczasowe wartości i idee. Wszystko to przyczyniło się do tego, że mógł doświadczyć prawdziwego, wewnętrznego wyzwolenia, którego stał się niestrudżonym głosicielem. Kiedy u kresu życia popadł w inną, zewnętrzną niewolę i osobiście doświadczył, czym jest więzienie, jego „Listy więzienne” tchną nadzieją i wewnętrzną wolnością, ukazując czym jest prawdziwa chrześcijańska wolność. Choć sam doświadczał zniewolenia na własnym ciele wskazywał drogi wyzwolenia. Jego zawołanie: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli!” (Ga 5, 1), pozostaje ponadczasowym przesłaniem.

Święty Paweł wyjaśnia do czego sprowadza się wolność (zob. Ga 5, 13): „jest to wolność czynienia dobra, która daje się prowadzić przez Ducha Bożego, i właśnie to poddawanie się Duchowi Bożemu jest sposobem wyzwolenia się spod Prawa”⁴³. Chodzi tutaj o Prawo, które zobowiązywało do zachowania rozmaitych przepisów dotyczących regulujących rytualną czystość, zachowywanie szabatu, a nade wszystko dotyczącą obrzezania. Kto poddaje się obrzezaniu – twierdzi Apostoł – jest „zobowiązany zachować wszystkie przepisy Prawa. Zerwaliście więzy z Chrystusem: wszyscy, którzy szukacie usprawiedliwienia w prawie” (Ga 5, 3–4). Paradoksalnie, to „Prawa Chrystusa” jest właśnie wolnością, ona zawiera „określone treści, ma ukierunkowanie i dlatego sprzeciwia się temu, co tylko pozornie wyzwala człowieka, a w rzeczywistości czyni go niewolnikiem”⁴⁴. Istota Tory według Apostoła Narodów wypełnia się w „jednym nakazie: *Będziesz miłował*

⁴² 2 lipca 2008 r. Benedykt XVI rozpoczął cykl katechez poświęconych Apostołowi Narodów z racji rozpoczętego Roku Świętego Pawła w 2000. rocznicę jego urodzin.

⁴³ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, Kraków 2007, 93.

⁴⁴ Tamże.

bliźniego jak siebie samego” (Ga 5, 13). Jedynie w służbie Boga (zob. Rz 6, 22) i bliźniego (zob. Ga 5, 13), człowiek zdobywa wolność. „Apostoł natychmiast dodaje poważną przestrożę: «Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału» (Ga 5, 13). W tej przestrożdzie słyhać echo jego wcześniejszych słów: «Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli» (Ga 5, 1). Apostoł Paweł wzywa nas do czujności: wolności zawsze zagraża niewola⁴⁵. Chrystus nauczał wolności od Prawa Starego Testamentu, które było rozumiane jako legalizmem, który czyniło człowieka niewolnikiem zachowywania czystości zewnętrznej, wzywając do posłuszeństwa nauczania Kazania na górze (zob. Mt 5, 21–48), uwalniając człowieka od ciężaru posłuszeństwa mnogości przykazań i przepisów, koncentrując się na przykazaniu miłości⁴⁶. Dlatego, tylko „prawo Chrystusowe” (Ga 6, 2) staje się doskonałym „Prawem wolności” (Jk 1, 25).

3. TRUD ZDOBYWANIA WOLNOŚCI

Człowiek jako istota rozumna, stworzona przez Boga, otrzymał możliwość kierowania swoimi działaniami⁴⁷. „Już samo *panowanie nad światem* jest dla człowieka wielkim zadaniem i poważną odpowiedzialnością, która zobowiązuje jego wolność do posłuszeństwa wobec Stwórcy⁴⁸. Wolność jest nieustannym poszukiwaniem spełnienia „czegoś więcej” we własnym życiu. Wolność się zdobywa, dlatego jest ona ciągłym procesem. Jest ona takim darem dla człowieka, który wiele kosztuje, a to z racji, że domaga się nieustannej pracy nad sobą, nad własnymi słabościami, poprzez które człowiek często staje się niewolnikiem. Stąd wolność jawi się jako nieustanne zmaganie się z tym z samym sobą, ze swoimi słabościami. Dlatego jest darem i jednocześnie ciężarem⁴⁹, ale zawsze stanowi wielką siłę w człowieku, która powinna prowadzić do jego duchowego wzrastania. „Wolność, dopóki nie utwierdzi się w pełni w swoim najwyższym dobru, jakim jest Bóg, zakłada możliwość wyboru *między dobrem a złem*, a więc albo wzrastania w doskonałości, albo upadania i grzeszenia. Charakteryzuje ona czyny właściwe człowiekowi. Staje się źródłem pochwały lub nagany, zasługi lub winy. Im więcej człowiek czyni dobra, tym bardziej staje się wolnym⁵⁰. Chrześcijanin nie może zatracić poczucia odpowiedzialności, jeśli tak się dzieje, tym samym zatracca własną wolność. Dlatego konieczne staje się wychowanie do odpowiedzialności, które realizuje się w wyniku formacji prawnego sumienia.

⁴⁵ VS, 66.

⁴⁶ Por. K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3, Kraków 1984, 125.

⁴⁷ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dalej KKK, dz.cyt., 1730.

⁴⁸ VS, 38.

⁴⁹ Por. zob. P. Góralczyk, art.cyt., 341.

⁵⁰ KKK, 1730.

Trud daru wolności bierze się stąd, że jest ona wartością utracalną, a człowiek zamiast cieszyć się już raz zdobytą wolnością, może popaść w zniewolenie. Wezwanie św. Pawła: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli” (Ga 5, 1), wskazuje, że wolność może być utracona, może także obrócić się przeciw człowiekowi. Dlatego prawdziwie wolny jest ten, kto jest odpowiedzialny za życie swoje i innych ludzi.

Chrystus w swoim nauczaniu przekazał zasadę, której wcześniej nikt nie był w stanie przekazać. Aby prawda była rzeczywiście autentyczna, absolutnie konieczne jest pokonanie największego zniewolenia człowieka, którym jest grzech, a tym samym wolność oznacza wolność od grzechu. Istotna jest różnica między ideą, jaką proponuje jakiś filozof czy mędrzec, żaden bowiem z nich, choćby idea była wzniosła, nie jest w stanie uczynić tego, co rzeczywiście sprawia Chrystus, tylko On czyni człowieka prawdziwie wolnym, jedynie Chrystus tej wolności udziela. Nie ma zatem innej drogi zdobywania wolności niż tylko przez odniesienie do Chrystusa: „Jezus Chrystus wychodzi na spotkanie człowieka każdej epoki, również i naszej epoki, z tymi samymi słowami: «poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli» (J 8, 32); uczyni was wolnymi. W słowach tych zawiera się podstawowe wymaganie i przestroga zarazem. Jest to wymaganie rzetelnego stosunku do prawdy jako warunek prawdziwej wolności. Jest to równocześnie przestroga przed jakąkolwiek pozorną wolnością, przed wolnością rozumianą powierzchownie, jednostronnie, bez wniknięcia w całą prawdę o człowieku i o świecie. Chrystus przeto również i dziś, po dwóch tysiącach lat, staje wśród nas jako Ten, który przynosi człowiekowi wolność opartą na prawdzie, który człowieka wyzwala od tego, co tę wolność ogranicza, pomniejsza, łamie u samego niejako korzenia, w duszy człowieka, w jego sercu, w jego sumieniu”⁵¹.

Istota chrześcijańskiej wolności rozumiana jest nie jako wolność „od”, ale jej znaczenie ma wymiar ważniejszy, jest pozytywnie rozumiana, jako wolność „do”. Wolność nie stanowi celu samego w sobie, ale będąc wolnością „do”, mobilizuje człowieka do odkrywania jego pozytywnego wymiaru. „Wolność jest wielkim darem Bożym. Trzeba go dobrze używać. Miłość stanowi spełnienie wolności, a równocześnie do jej istoty należy przynależeć – czyli nie być wolnym, albo raczej: być wolnym w sposób dojrzały. Jednakże tego «nie-bycia-wolnym» w miłości nigdy się nie odczuwa jako niewolę; nie odczuwa jako niewoli matka, że jest uwiązana przy chorym dziecku, lecz jako afirmację swojej wolności, jako jej spełnienie. Wtedy jest najbardziej wolna!”⁵².

Człowiek wyposażony w rozum i wolną wolę, podejmuje decyzje w odniesieniu do norm moralno-etycznych, z jakimi spotyka się na co dzień. Prawo moralne nie ogranicza ludzkiej wolności, choć często jest ono tak właśnie odbierane, bo

⁵¹ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 12. Por. I. Mroczkowski, art.cyt., 109.

⁵² Jan Paweł II, *Tutaj zawsze byliśmy wolni*. Jasna Góra, 4.06.1979, w: *Jan Paweł II na ziemi polskiej*, Watykan 1979, 70–71.

normy te stają na straży prawdy i dobra człowieka, tym samym jego wolności. Prawo moralne jedynie nadaje właściwe ukierunkowanie ludzkiej wolności. „Prawo Boże nie umniejsza zatem, a tym bardziej nie eliminuje wolności człowieka, przeciwnie – jest jej gwarancją i sprzyja jej rozwojowi. W zupełnie innym kierunku zmierzają jednak niektóre współczesne tendencje kulturowe, stanowiące podłoże dość licznych nurtów myśli etycznej, które podkreślają *rzekomy konflikt między wolnością a prawem*”⁵³. Prawdziwa jednak autonomia moralna człowieka polega na tym, że ludzka wolność i Boże prawo spotykają się ze sobą i wzajemnie przenikają⁵⁴. „Stanowczość, z jaką Kościół broni uniwersalnych i niezmiennych norm moralnych, nie ma bynajmniej na celu umniejszać człowieka, ale służyć jego prawdziwej wolności: skoro nie istnieje wolność poza prawdą lub przeciw niej, należy uznać, że kategorię – to znaczy nie dopuszczającą ustępstw ani kompromisów – obrona absolutnie niezbywalnych wymogów, jakie wypływają z osobowej godności człowieka, jest drogą do wolności i warunkiem samego jej istnienia”⁵⁵.

Trud zdobywania wolności bierze się także z faktu, że jest ona ściśle powiązana z prawdą, a posłuszeństwo prawdzie i życie nią nie jest łatwe. Nadto skutkiem grzechu pierworodnego jest także pomniejszyć zdolność poznawania prawdy i osłabiona ludzka wola, aby tę prawdę uczynić punktem odniesienia w swoim życiu. „W konsekwencji człowiek, ulegając relatywizmowi i sceptycyzmowi (por. J 18, 38), zaczyna szukać złudnej wolności poza samą prawdą”⁵⁶. Powoływanie się na wolność sumienia nie jest „nigdy wolnością «od» prawdy, ale zawsze i wyłącznie «w» prawdzie, lecz także dlatego, iż Magisterium nie wprowadza do chrześcijańskiego sumienia prawd mu obcych, a tylko objawia prawdy, które sumienie powinno już znać i rozwijać je, wychodząc od pierwotnego aktu wiary. Kościół pragnie jedynie *służyć sumieniu*, pomagać mu, aby nie poruszał nim każdy powiew nauki na skutek oszustwa ze strony ludzi (por. Ef 4, 14) i aby nie odchodziło ono od prawdy o dobru człowieka, ale by – zwłaszcza w sprawach trudniejszych – mogło pewną drogą dojść do prawdy i w niej trwać”⁵⁷. Sumienie czerpie swój autorytet właśnie z prawdy i tej prawdzie ma być posłuszne⁵⁸. Współczesny człowiek często przejawia zatracenie ścisłego związku i konstytutywnej więzi między etyczną prawdą a odpowiedzialnym korzystaniem z wolności⁵⁹.

Innym elementem jest zasada, że człowiek wezwany jest do zachowywania Bożych przykazań, które stanowią „podstawowy warunek miłości bliźniego, a jednocześnie jej sprawdzian. Są *pierwszym, niezbędnym etapem drogi ku wolno-*

⁵³ VS, 35. Por. W. Chrostowski, *Wolność i posłuszeństwo w Biblii*, „Ateneum Kapłańskie” 2–3 (1998), 177–190.

⁵⁴ Zob. P. Góralczyk, art.cyt., 347.

⁵⁵ VS, 96.

⁵⁶ VS, 1.

⁵⁷ VS, 64.

⁵⁸ Zob. J. Pięgsa, t. I, dz.cyt., 145.

⁵⁹ Zob. A. Marcol, dz.cyt., 14.

ści, jej początkiem”⁶⁰. Człowiek powołany jest i do wolności i do miłości jednocześnie. „Prawdziwą wolność mierzy się stopniem gotowości do służby i do daru z siebie”⁶¹. Jest ona wolnością miłowania każdego bliźniego obejmującą wszystkich ludzi bez wyjątku w tym także wroga⁶². Ludzka wolność jest wezwaniem, aby w sposób dojrzały składać dar z siebie samego⁶³. „Człowiek nie może być prawdziwie wolny, jak tylko przez miłość”⁶⁴. Dlatego też „końcowy etapem rozwoju ludzkiej wolności polega, paradoksalnie, na oddaniu jej Bogu i innym ludziom – na złożeniu siebie w darze miłości”⁶⁵. Dar i powołanie do wolności staje się jednocześnie darem i powołaniem do prawdy i do miłości. Człowiek odnajduje się i realizuje siebie samego, nie inaczej niż w bezinteresownym darze z siebie samego⁶⁶. A zatem dojrzewa i spełnia się jedynie poprzez relacje i odniesienie do innych osób, których wymiarem szczególnym jest relacja przez miłość. Człowiek jest wezwany, aby właściwie wykorzystywać dar wolności. „Wszystko mi wolno, ale nie wszystko przynosi korzyść. Wszystko mi wolno, ale ja niczemu nie oddam się w niewolę” (1 Kor 6, 12). Święty Paweł w odniesieniu do zagadnienia zachowywania obyczajów wyraźnie wskazuje i rozgranicza między tym co mi „wolno” a co „mogę” czynić z racji tego, że człowiek jest obdarzony wolnością⁶⁷.

Chrześcijanin poprzez swoje ziemskie życie dąży do osiągnięcia doskonałej wolności, ta jednak jest możliwa jedynie jako wydarzenie eschatologiczne. Choć człowiek już teraz jest „nowym stworzeniem” jednak oczekuje chwili, kiedy zostanie pokonany ostatni wróg, śmierć (zob. 1 Kor 15, 26). Wówczas nastanie „eschatologiczna” wolność całego stworzenia (zob. Rz 8, 21). Człowiek tu na ziemi pozostaje wciąż w drodze ku wolności, także tej rozumianej eschatologicznie. Jest on owym *homo viator*, którego status weryfikuje się także w dziedzinie wolności⁶⁸. „Człowiek jest sobą przez wewnętrzną prawdę. Jest to prawda sumienia odbita w czynach”⁶⁹. Ma on zdolność do wolności, która jest znakiem jego podobieństwa do Boga. Każdy człowiek poprzez dokonywany właściwie wolny wybór potwierdza własne człowieczeństwo i osobową godność i rozwija siebie. Wolność ludzka jest taką wartością, która pozwala stawać się w pełni człowie-

⁶⁰ VS, 13.

⁶¹ Jan Paweł II, *Eucharystia szkołą wolności i solidarności międzyludzkiej*. (Homilia podczas «Statio Orbis» na zakończenie 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego. Wrocław 01.06.1997), „L'Osservatore Romano” 7 (1997), 15.

⁶² Por. E. Schockenhoff, art.cyt., 53.

⁶³ Por. VS, 17.

⁶⁴ Jan Paweł II, *Trudny dar wolności*, 132.

⁶⁵ J. Kupczak, dz.cyt., 95.

⁶⁶ Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele współczesnym*, w: *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, 24.

⁶⁷ Por. J. Czernski, *Wolność chrześcijańska w listach do Koryntian*, w: *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1979, 120–123.

⁶⁸ Por. J. Piegsa, t. I, dz.cyt., 155.

⁶⁹ Jan Paweł II, *Spotkanie z młodzieżą...*, 105.

kiem, przez nią staje się tym kim może i powinien się stać. Wolność jawi się jako zadanie, które dobrze wypełnione afirmuje działającego. Jest to zatem wolność stawiania się człowiekiem, bycia nim.

Człowiek rozwija się i dojrzewa poprzez wolne akty działania, które motywowane racjonalnymi przesłankami wypływają z jego wolnej woli. Przez to urzeczywistniania się przez afirmację siebie samego jako odpowiedzialny podmiot działania⁷⁰. Droga człowieka powinna stawać się drogą ku uwolnieniu się od tego, co zniewala, a odnosząc to do Biblii, można nazwać niewolą faraona czy własnym Egiptem. Każdy wezwany jest do życia w wolności. I dzieje się tak, kiedy żyje się Chrystusowym duchem, nie „duchem tego świata”, który zniewala człowieka. „Pan zaś jest Duchem, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3, 17). Człowiek nie tylko staje się „nowym stworzeniem” w Chrystusie, ale owo „novum” polega właśnie na nowej jakości, a jest nią prawdziwa godność i wolność w Chrystusie. Jest to dzieło samego Boga w człowieku⁷¹. Tylko Bóg prawdziwie wyzwala człowieka. To wyzwolenie ma także charakter „kosmiczny”, bo całe stworzenie oczekuje wyzwolenia (zob. Rz 8, 21–22)⁷². Tylko człowiek żyjący Duchem Chrystusa doświadcza i zdobywa prawdziwą wolność. Człowiek żyje albo duchem tego świata i staje się niewolnikiem grzechu, albo też prowadzony jest Duchem Chrystusa, który czyni go nowym stworzeniem, wyzwolonym spod panowania sił tego świata.

Drogą i źródłem wolności człowieka jest Duch. Jest to wolność także od bezsensu życia, od różnego rodzaju leków i niepewności, a odkryciem powołania w Chrystusie, dojrzewanie bycia nowym stworzeniem. Świętopawłowa maksyma: „gdzie jest Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3, 17), ukierunkowuje także współczesne dążenie człowieka do wolności⁷³. Wskazuje na jej źródło i jednocześnie jej granice, ukazując zarazem, że jest ona możliwa jedynie we wspólnocie z Bogiem. Obecność Ducha w człowieku czyni go prawdziwie wolnym. „Prawdziwi czciciele winni zatem oddawać Bogu cześć «w Duchu i w prawdzie» (J 4, 23): *w ten sposób stają się wolni*. Wiąż z prawdą oraz oddawanie czci Bogu objawia się w Jezusie Chrystusie jako najgłębsze źródło wolności⁷⁴. Wolność jest zatem rozumiana jako wejście do królestwa prawdy i życia w Chrystusie⁷⁵.

⁷⁰ Por. J.-M. Aubert, dz.cyt., 126.

⁷¹ Por. B. Häring, t. 1, dz.cyt., 182.

⁷² Zob. A. Bonara, *Libertà/liberazione...*, 833; A. Chappelle, *Życie w Duchu a etyka wolności*, w: *Moralność chrześcijańska (Kolekcja Communio, 2)*, Poznań–Warszawa 1987, 238.

⁷³ Por. J.A. Kłoczowski, *Wolność na miarę miłości*, „Znak” 7 (1981), 868–870; M. Graczyk, art.cyt., 51.

⁷⁴ VS, 87.

⁷⁵ Zob. B. Häring, t. 1, dz.cyt., 153–154.

ZAKOŃCZENIE

Idea wolności ma bogatą historię, także w myśli Kościoła. Orędzie starotestamentalne niejednokrotnie łączono z pojęciem wolności politycznej lub społecznej. Nowotestamentalny przekaz także nie zawsze był właściwie pojmowany. We współczesnym świecie można wskazać na dwa skrajne poglądy walki o wolność: osobistą i społeczną⁷⁶. Myśl chrześcijańska wskazuje, że ta druga jest osiągalna jedynie poprzez pierwszą. Wysiłek nad rozumieniem wolności pozostaje zawsze potrzebny i niezmiennie słuszny, od jej bowiem rozumienia zależy życie moralne człowieka. Wraz z ideą wolności „stoi i upada” moralność człowieka⁷⁷. Określenie wolność, wyzwolenie, tak istotne w przekazie biblijnym i ewangelicznym, niestety we współczesnym świecie stały się pewnymi sloganami⁷⁸. Pozostają jednak zawsze dla człowieka wielkim wyzwaniem⁷⁹.

Wartości, jakimi żyje także współczesny świat, miały swój początek w ideach. Były one zaczerpnięte np. z myśli greckiej, rzymskiej, ze świata chrześcijańskich wartości, bądź też są inspirowane współczesnymi myślami. Dobro lub zło, jakie jest obecne we współczesnym świecie, ma często swoje uzasadnienie jako skutek głoszonych wcześniej idei, które przeradają się w czyn człowieka, w jego działanie: dobre lub złe. Dlatego idea wolności ma zasadnicze znaczenie. Jest wartością podstawową, do której człowiek dąży i którą pragnie osiągnąć. Jest ona wpisana w ludzki byt, jest jego szczególnym przymiotem. Pytanie dotyczące wolności człowieka jest też pytaniem o niego samego, kim on jest? To ona także wskazuje na wymiar transcendentny człowieka⁸⁰. Jest zatem refleksją nad nim samym⁸¹. A ponieważ wolność jest darem Boga, jest też naznaczona pewną tajemnicą, którą człowiek powinien wciąż zgłębiać, do niej dążyć i w niej się formować⁸².

W wolności tkwi przedziwny paradoks: każdy ze wszech miar jej pragnie, często w celu jej zdobycia poświęca wiele, a jednocześnie uświadamia sobie, że wartość ta, zdobywana z wielkim trudem, bywa utracalna, dlatego czuje się przed nią pewien lęk, zwłaszcza że oznacza ona także odpowiedzialność. Wolność stanowiła zawsze jedną z najważniejszych wartości człowieka. Jest ona bowiem także potwierdzeniem jego godności. Jest jednak takim darem, który wciąż, na nowo trzeba odkrywać. Wolności trzeba uczyć się, nie tylko zdobywać, aby już zdobytej nie utracić. Święty Paweł to przykład jak z człowieka zniewolonego można stać się człowiekiem wewnątrznie wolnym. Jego życie, doświadczenie, a

⁷⁶ Por. T. Söding, *Ku wolności wyswobodzeni* (Ga 5, 1), „Communio” 2 (2009), 29; B. Häring, t. 1, dz.cyt., 188–189.

⁷⁷ Por. J. Piegsa, t. I, dz.cyt., 143.

⁷⁸ Por. A. Bonara, *Libertà/liberazione...*, 824.

⁷⁹ Zob. H. Zaborowski, *Wolność i jej wyzwania*, „Communio” 2 (2009), 3–27.

⁸⁰ Por. M. Graczyk, art.cyt., 44–45.

⁸¹ Por. H. Zaborowski, art.cyt., 2 (2009), 4.

⁸² Por. T. Gadacz, *Wychowanie do wolności*, „Znak” 9 (1993), 4–13.

także listy ukazują szkołę zdobywania wolności, w której on sam najpierw był jej uczniem, a potem niedościgłym nauczycielem. Jego przykład i nauczanie są dla współczesnego człowieka drogą, jak mądrze i właściwie zdobywać i wykorzystać dar wolności. Zwłaszcza że czas obecny nacechowany jest obecnością postmodernizmu, nieograniczonym subiektywizmem, relatywizmem, a nade wszystko często niewłaściwie rozumianą wolnością. Stąd potrzeba i konieczność, aby bronić prawdziwej ludzkiej wolności. W ten sposób broni się i ratuje podmiotu wolności, czyli człowieka. Prawda zakorzeniona także w człowieku, w jego naturze⁸³, w tym kim jest i do czego jest powołany. Wolność jest tym wielkim darem od Boga dla człowieka, który domaga się wyzwolenia⁸⁴. Nie jest ona bowiem rozumiana tylko negatywnie: „od”, ale nade wszystko pozytywnie jako „do”. Jest więc zdolnością poznawania prawdy, dążeniem do dobra, które jest możliwe dzięki, mocy i łasce Boga. „Wolność chrześcijańska nie jest ani anarchią, ani libertynizmem. Ukazuje się ona raczej jako wyższa możliwość korzystania z powszechnego doświadczenia «mogę – nie muszę». Wolność taka polega na umysłowej i etycznej dojrzałości człowieka”⁸⁵.

Człowiek wezwany jest, aby dążyć i żyć w prawdzie, która potwierdza jego tożsamość. Trudny dar wolności właściwie rozumiany, przeżywany w nierozdzielnej łączności z prawdą i miłością do Boga i drugiego człowieka, staje się wartością prawdziwie wyzwalającą człowieka, choć kosztuje wiele, jawi się zawsze nie tylko jako *donum libertatis*, ale także jako *libertatis splendor*, stanowi też widomy znak duchowej dojrzałości człowieka, jego samorealizacji i spełnienia się jako osoby. Stanowi to także długotrwały proces „wyzwalania” trudnego daru wolności.

DONUM LIBERTATIS. THE DIFFICULT GIFT OF FREEDOM

Summary

Human freedom is an extraordinary gift of God. It is intrinsically related to the truth and dignity of the human person created in God's image. Freedom is a sign of God's love for man and must be used properly. To understand the meaning of freedom, though requiring effort, will always bear much fruit. In fact, this understanding determines our moral life. Unfortunately, in contemporary society the essential bond between truth, the good and freedom has been largely lost or ignored. Yet, using and understanding this freedom is the primary task of every human being. Arriving at authentic freedom can be difficult because it depends upon fidelity to truth and love. The response to this nexus of freedom to truth and morality to faith is the essential form of every Christian vocation.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II prawo, prawda, wolność, zniewolenie

⁸³ Por. S. Kowalczyk, *Wolność – naturą, powołaniem i prawem człowieka*, „Znak” 1 (1978), 46–47.

⁸⁴ Por. J. Kupczak, dz.cyt., 93.

⁸⁵ M. Graczyk, dz.cyt., 52.

KS. JAN WOLSKI
Łódź

ETYCZNE ASPEKTY
WYKORZYSTYWANIA KOMÓREK MACIERZYSTYCH
W ŚWIETLE INSTRUKCJI *DIGNITAS PERSONAE*

WPROWADZENIE

Imponujący rozwój nauk medycznych, zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach, jest faktem oczywistym. Przyczynia się on do eliminowania chorób i patologii, przywraca człowieka do normalnego funkcjonowania. Wielkie nadzieje wiąże się z możliwościami wykorzystania komórek macierzystych. Choć badania nad biologią komórek nie są nowatorskie, to jednak dopiero w latach sześćdziesiątych minionego stulecia dziedzina ta wyodrębniła się jako nowa nauka wiedzy. Żywe zainteresowanie inżynierią komórkową i tkankową, jak również badania i możliwości zastosowania zarówno w biologii, jak i medycynie komórek macierzystych przypadają na ostatnie dziesięciolecia. Ta szybko rozwijająca się nauka doczekała się uznania choćby w formie przyznania nagrody Nobla w 2007 r. Otrzymali ją z dziedziny medycyny i fizjologii: Amerykanin włoskiego pochodzenia Mario R. Capecchi, Brytyjczyk Martin J. Evans oraz Amerykanin Oliver Smithies. Badania dotyczyły izolowania pluripotentnych mysich zarodkowych komórek macierzystych oraz metod genetycznej ich modyfikacji.

Choć od pierwszych badań nad komórkami macierzystymi minęło już wiele lat, nadal stanowią one przedmiot intensywnych eksperymentów, ale też i żywych dyskusji. Są ogromną nadzieją współczesnej medycyny. Wydłuża się lista chorób możliwych do wyleczenia dzięki poznaniu możliwości, jakie tkwią w potencjale komórek macierzystych, gdy w wielu przypadkach medycyna pozostawiała do tej pory bezsilna.

Pierwsze badania i procesy pozyskiwania zarodkowych komórek macierzystych zarówno do badań, jak i eksperymentów medycznych rodziły problemy natury etycznej, ponieważ ich pobieranie prowadzi do śmierci zarodka. Burzliwe debaty naukowców przeniosły się do mass mediów, polityki i parlamentów wielu krajów. Przykładem jest np. George W. Bush, prezydent Stanów Zjednoczonych, który dwukrotnie zawetował ustawę, mającą na celu finansowanie ze środków

publicznych właśnie badań nad komórkami macierzystymi pochodzącymi z ludzkich embrionów. Prawdą jest jednak również to, że rząd G.W. Busha jako pierwszy udostępnił fundusze federalne na prowadzenie badań, ale w ograniczonym zakresie. Dotyczyło to badań nad komórkami macierzystymi linii zarodkowych pochodzących z zarodków, które wcześniej uległy zniszczeniu.

Dzisiaj dyskusja dotyczy także innych aspektów, zwłaszcza z racji odkryć właściwości somatycznych komórek macierzystych, czyli pochodzenia z tkanki dorosłego osobnika. Najbliższe lata z pewnością zweryfikują możliwości wykorzystania tego rodzaju komórek. Zwłaszcza na ile uda się kierować stymulowaniem odbudowy czy regeneracji komórek, tkanek i organów, które wykazują różnego rodzaju anomalie. Dyskusja nad wykorzystaniem komórek macierzystych nawet z upływem czasu nie traci na swej ostrości i pozostaje nadal przedmiotem kontrowersyjnym, dzieląc zarówno naukowców, jak i przedstawiciele prawa, etyków i polityków. Tematyka ta jest coraz powszechniej znana, tym samym uwidocznia się podział także społeczeństwa w ocenie tego zagadnienia. Pożyteczne wydaje się zatem prześledzenie tego, co stanowi istotę tej dyskusji. Pomocą w tym względzie jest niedawno opublikowana Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *Dignitas personae* (dalej skrót: DP).

1. MEDYCINA JAKO SŁUŻBA CZŁOWIEKOWI

Naukowca wiąże etyka szczególna, ponieważ specyficzne jest jego poszukiwanie badawcze, które służyć ma dobru człowieka i społeczeństwa, w którym on żyje. Jest to pewien rodzaj specyficznego powołania i służby. Widać to najlepiej na przykładzie badań z dziedziny biotechnologii medycznej. W każdym jednak przypadku: „Uczony służy człowiekowi, gdy służy prawdzie, lecz biada mu, gdyby zechciał poddać kogokolwiek z ludzi w służbę swej prawdzie”¹. Nauka, jeśli służy prawdzie, przyczynia się do „integralnego dobra życia i godności każdej istoty ludzkiej” (DP, 3). Szybki rozwój medycyny oraz imponujący postęp techniczny, generują jednak problemy natury etycznej. Nikt nie ma wątpliwości, że medycyna ma służyć człowiekowi, takie jest jej podstawowe zadanie stosownie do składanej przez lekarzy przysięgi Hipokratesa. Na to wskazuje także Europejska Konwencja Bioetyczna z Oviedo: „Interes i dobro istoty ludzkiej przeważa nad wyłącznym interesem społeczeństwa i nauki”². Medycyna jest posługą człowiekowi w jego chorobie, jest niesieniem pomocy w jego cierpieniu, zapobieganiu patologiom. „Kościół patrzy na badania naukowe z nadzieją, życząc sobie, aby liczni chrześcijanie przyczyniali się do postępu biomedycyny i dawali świa-

¹ T. Styczeń, *Czy istnieje etyka dla naukowca?*, „Ethos” 44 (1998), 75.

² Rada Europy, *Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny. Konwencja o prawach człowieka i biomedycynie*, w: www.coe.org/pl/rada_europy/...

dectwo wiary w tej dziedzinie. Pragnie ponadto, aby z rezultatów tych badań można było korzystać również w regionach ubogich i doświadczonych przez choroby, aby zaradzić potrzebom najpilniejszym i najbardziej dramatycznym z punktu widzenia humanitarnego” (DP, 3).

Postęp współczesnej nauki i techniki przyczynia się do pogłębiania wiedzy o człowieku, konfrontowanej z prawdą o nim samym. Dlatego naukowcom nie mogą być obce zagadnienia metafizyczne i etyczne: „Miarą oceny moralnej każdego postępu jest autentyczne dobro, jakie niesie ono człowiekowi, postrzeganemu w jego podwójnym wymiarze – cielesnym i duchowym; w ten sposób oddaje się sprawiedliwość człowiekowi. Gdyby postęp nie przynosił dobra człowiekowi, któremu ma służyć, można by się obawiać, że ludzkość zmierza ku zagładzie. Wspólnota ludzi nauki musi nieustannie czuwać nad zachowaniem porządku tych spraw, rozpatrując problemy naukowe w ramach integralnie rozumianego humanizmu. Powinna też mieć na uwadze zagadnienia metafizyczne, etyczne, społeczne i prawne, które stanowią wyzwanie dla sumienia, a które rozum jest w stanie rozstrzygnąć”³.

Rodzi się pytanie: na ile wzniosły cel, który z pewnością przyświeca poszukiwaniom wielu badaczy starających się poznać przyczyny chorób i możliwości ich terapii, może usprawiedliwiać posługiwanie się metodami, które rodzą zastrzeżenia etyczne? Gdzie leży granica, której przekroczyć nie wolno, nawet gdy przyświeca temu dobroczynny cel⁴.

Dzisiaj obserwujemy szybko rozwijające się różnego rodzaju kliniki i punkty usługowo-medyczne, niektóre z nich czasem przejawiają charakter nie tyle służby człowiekowi, ile raczej działalności firmy biznesowej. Dotyczy to w dużej mierze firm biotechnologicznych. Pojawia się silne dążenie do osiągnięć sukcesów naukowych za wszelką cenę, zdobywania grantów na prowadzenie badań, ale z ich horyzontu niejednokrotnie ginie człowiek, którego dobru wszystkie te działania i poszukiwania powinny być podporządkowane. Dlatego tym bardziej konieczny staje się wspólny wysiłek przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych, których przedmiotem zainteresowania jest człowiek i jego zdrowie, aby osiągnięcia współczesnej medycyny, zwłaszcza biotechnologii medycznej, miały na uwadze dobro każdego zapoczątkowanego ludzkiego istnienia.

³ Jan Paweł II, *Badania naukowe i etyka. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk*, 28.10.1994, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, 261.

⁴ Por. L. Honnefelder, *Etyczne aspekty badań ludzkich komórek macierzystych*, „Homo Dei” 3 (2003), 59–61.

2. OCENA ETYCZNA SPOSOBÓW POZYSKIWANIA KOMÓREK MACIERZYSTYCH

Jednym z problemów dzisiejszej biotechnologii medycznej jest sposób pozyskiwania komórek macierzystych⁵. Prowadzone badania i eksperymenty dotyczące komórek macierzystych rodzą moralno-etyczny niepokój, tego typu bowiem działania prowadzi się często z pogwałceniem podstawowych praw istoty ludzkiej, zwłaszcza fundamentalnego prawa do życia⁶. Dotyczy to pozyskiwania komórek macierzystych w wyniku specjalnie do tego celu wytwarzanych ludzkich embrionów. Taki sposób pozyskiwania „komórek życia” narusza fundamentalne prawo istoty ludzkiej w embrionalnym etapie życia. Jest instrumentalizacją, która narusza ludzką godność, ponieważ wytworzony embrion przeznaczony jest bądź do celów badawczych, bądź służyć ma innym celom nie związanym z nim samym. Takie działanie staje w sprzeczności z podstawowymi zasadami etycznymi. Jest także niegodziwe nawet wówczas, gdyby przyjąć stopniowalną godność ludzkiego embrionu, w zależności od etapu jego rozwoju. Ponieważ każdej poczętej istocie ludzkiej należy się prawna ochrona⁷.

„Metody stosowane w pozyskiwaniu komórek macierzystych muszą być rozpatrywane w powiązaniu z ich źródłem. Za dopuszczalne uważa się te metody, które nie powodują poważnego uszczerbku u osoby, od której są pobierane komórki macierzyste. Ten warunek jest zazwyczaj spełniony w przypadku, gdy pobiera się je: a) z tkanki dorosłego osobnika; b) z krwi pępowinowej w momencie porodu; c) z tkanki płodu zmarłego śmiercią naturalną. W przeciwieństwie, pobranie komórek macierzystych z żywego ludzkiego embrionu prowadzi nieuchronnie do jego zniszczenia, a zatem jest w poważnym stopniu niedopuszczalne” (DP, 32). Ocena takiego działania została także wcześniej szeroko uzasadniona w deklaracji papieskiej Akademii „Pro Vita” (*O produkowaniu i wykorzystywaniu naukowym i terapeutycznym ludzkich zarodkowych komórek macierzystych*)⁸. Oceny dotyczą najpierw metody pozyskiwania komórek macierzystych pochodzenia zarodkowego, „klonowania terapeutycznego”, a także uzyskiwania komórek macierzystych „od osób dorosłych”. Ocena etyczna dwóch pierwszych

⁵ Zob. T. Biesaga, *Etyczna ocena pozyskiwania komórek macierzystych*, „Bioetyczne Zeszyty Pediatrii” 1 (2003–2004), 86–97; M.A. Ciemerych, *Zarodkowe komórki macierzyste – w poszukiwaniu pluripotencji*, „Postępy Biologii Komórki” 35 (2008), 183–205; G. Koss, *Komórki życia i śmierci*, Kraków 2006, 38–56; G. Russo, *Bioetica e genetica*, w: *Bioetica medica. Per medici e professionisti della sanità*, red. G. Russo, Leumann (Torino) 2009, 213–216.

⁶ Zob. J. Wróbel, *Etyczne aspekty technik biomedycznych opartych na komórkach macierzystych*, „Bioetyczne Zeszyty Pediatrii” 1 (2003–2004), 76–85.

⁷ Por. L. Honnefelder, art.cyt., 65–67.

⁸ Zob. Pontificia Accademia per La Vita, *Dichiarazione. Sulla produzione e sull'uso scientifico e terapeutico delle cellule staminali embrionali umane*, 25 agosto 2000, „L'Osservatore Romano”, venerdì 25 agosto 2000, 6.

działań jest jednoznacznie negatywna. Takie samo stanowisko zostało wyrażone w liście Episkopatu Polski⁹.

Innym elementem, który należy wziąć pod uwagę, są metody rozpoznawania kierunku rozwoju komórek macierzystych. Jedną z nich to wprowadzanie ich do tkanek dorosłego zwierzęcia. Jeśli są to rzeczywiście komórki macierzyste, tworzą wówczas rodzaj nowotworu zwanego „pierwotniakiem”. Taki rozwój potwierdza określoną właściwość komórki macierzystej. Taka metoda budzi pewne zastrzeżenia. W takiej procedurze wstrzykuje się komórki macierzyste do rozwijającego się zarodka zwierzęcego w celu stwierdzenia obecności „oznakowanych” komórek w organizmie narodzonego zwierzęcia. Ich obecność potwierdza, że ma się do czynienia rzeczywiście z komórkami macierzystymi. Jednak „metoda ta – wysoce kontrowersyjna – wiąże się z wykreowaniem zwierzęcia-chimery z ludzkim DNA”¹⁰.

W ocenie etycznej działań w pozyskiwaniu komórek macierzystych ważne jest, iż dochodzi także do niszczenia tzw. embrionów nadliczbowych, które powstały bądź w procesie zapłodnienia *in vitro*, bądź metodą klonowania. Przeciwstawia się to fundamentalnemu prawu człowieka, a jest nim prawo do życia.

Inny problem etyczny zamyka się w pytaniu: „Czy jest moralnie dopuszczalne używanie macierzystych komórek embrionalnych i z nich uzyskanych komórek zdyferencjonowanych, ewentualnie uzyskanych przez innych badaczy lub osiągalnych na rynku? Odpowiedź jest negatywna, gdyż: pomijając podział odpowiedzialności i niewłaściwej intencji pierwszego podmiotu działającego (tworzącego embriony), mamy tu do czynienia z materialną współpracą z producentem i dystrybutorem”¹¹.

Z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej wszelkie działania, które powodują zniszczenie poczętego już życia ludzkiego, nie mogą być usprawiedliwione racją niesienia pomocy innemu człowiekowi, choćby był on dotknięty poważnymi wadami zdrowotnymi. Dlatego nie można uzasadnić pobierania komórek macierzystych z zygoty, ponieważ powoduje to uśmiercenie człowieka w początkowym jego stadium rozwoju. „Komórki życia” nie mogą stawać się „komórkami śmierci” dla innych, jeśli przy ich pobieraniu zostaje unicestwione ludzkie istnienie. Z podobnych powodów należy negatywnie oceniać pozyskiwanie komórek macierzystych z zarodków do badań i eksperymentów. Szlachetny cel niesienia pomocy choremu, a nawet ratowania jego życia nie usprawiedliwia zabicia poczętego już człowieka. Życia lub zdrowia jednego pacjenta nie można zapewnić, pozbawiając istnienia innego człowieka w jego stadium embrionalnym, byłaby wymiana: „życie za życie”.

⁹ Zob. Rada Stała i Rada Naukowej Konferencji Episkopatu Polski, *W sprawie zarodkowych komórek macierzystych*, 26.02.2004, [aneks w:] G. Koss, dz.cyt., 197–200.

¹⁰ A. Sikora, *Komórki macierzyste*, w: *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2005, 245.

¹¹ Cyt. za: A. Sikora, dz.cyt., 248. Jest to opinia pochodząca z: Pontificia Accademia per La Vita, *Dichiarazione. Sulla produzione e sull'uso...*, 6.

Pozytywną etyczną ocenę należy wyrazić natomiast w odniesieniu do badań prowadzonych na somatycznych komórkach macierzystych pozyskiwanych np. z krwi pępowinowej czy szpiku kostnego. „Z początku badania koncentrowały się na embrionalnych komórkach macierzystych, ponieważ utrzymywano, że tylko one są w wysokim stopniu zdolne do samoodnawiania i różnicowania. Jednak liczne badania wykazują, że również dorosłe komórki macierzyste wykazują swoistą wszechstronność. Nawet jeśli wydaje się, że komórki te nie mają takiej samej zdolności odnawiania się oraz takiej samej plastyczności jak komórki macierzyste pochodzenia embrionalnego, jednak badania i eksperymenty prowadzone na wysokim poziomie naukowym, zdają się przynosić lepsze rezultaty niż badania na komórkach embrionalnych. Obecnie stosowane metody terapeutyczne przewidują wykorzystanie dorosłych komórek macierzystych i w tym celu podjęto wielokierunkowe badania, otwierające nowe i obiecujące horyzonty” (DP, 31). Jak się okazuje do badań nad wykorzystaniem komórek macierzystych w medycynie nie są już dziś konieczne komórki totipotencjalne pochodzące z embrionów. „Aby uzyskać rozmaite typy tkanek, neurony, kardiomiocyty, mięśnie, nabłonki itd., wystarczają komórki pluripotencjalne i multipotencjalne. Takie komórki można wykorzystać do implantacji w celu regeneracji serca po zawale (kardiomiocyty) lub leczenia choroby Parkinsona (neurony), wywołania zrastania kości (osteoblasty), gojenia ran (keratynocyty). Źródłem komórek pluripotencjalnych może być szpik, krew pępowinowa, a nawet tkanki dorosłego człowieka. [...] Większość biologów uważa, że przedstawiony kierunek prac zasługuje na poparcie, gdyż nie wiąże się z kontrowersjami etyczno-moralnymi”¹². Tym bardziej należy negatywnie ocenić tzw. terapeutyczne klonowanie embrionów ludzkich, skoro podobne wyniki można uzyskać inną metodą, która nie budzi etycznych zastrzeżeń. Jak się okazuje nie zawsze mamy do czynienia ze ściśle naukowymi uzasadnieniami, aby kontynuować tego rodzaju badania, bardzo często w grę wchodzi względy natury finansowej, żądza sławy, bądź też arbitralnie obrane cele.

Czy można jednak pozytywnie ocenić pobieranie tkanek zawierających komórki macierzyste od dawcy zdrowego? Uzasadnienie takiego działania opiera się na zasadzie solidarności, która wskazuje, że dawca w dobrowolnym akcie może ofiarować część swego organizmu tym, którzy znajdują się w potrzebie¹³. Ofiarowanie własnych komórek macierzystych należy analogicznie rozpatrywać jak dawstwo tkanek czy narządów w transplantologii. Stanowisko etyki chrześcijańskiej w odniesieniu do stosowania transplantacji organów jest pozytywne (oczywiście przy zachowaniu określonych uwarunkowań). Przeszczepianie tkanek czy narządów stanowi metodę leczenia, a nawet ratowania życia, dlatego jest ono

¹² W. Korohoda, *Inżynieria komórkowa i tkankowa na początku XXI wieku – nowe nadzieje i nowe zagrożenia*, w: *Zagrożenia cywilizacyjne*, t. 5, red. M. Michalewicz, (Prace Komisji Zagrożeń Cywilizacyjnych Polskiej Akademii Umiejętności), Kraków 2002, 115.

¹³ Por. G. Koss, dz.cyt., 141.

etycznie uzasadnione. Stąd też transplantologia spotyka się nie tylko z aprobatą Magisterium Kościoła, ale także ze wskazaniem, iż są to szlachetne gesty świadczące o autentycznej miłości: „Miłość, komunia, solidarność i absolutny szacunek dla godności osoby ludzkiej stanowią jedyny słuszny kontekst przeszczepiania narządów”¹⁴. Człowiek jest zdolny do wielkich, heroicznych i bezinteresownych gestów. „Pośród tych gestów na szczególne uznanie zasługuje oddawanie organów, zgodnie z wymogami etyki, w celu ratowania zdrowia, a nawet życia chorym, pozbawionym niekiedy wszelkiej nadziei”¹⁵. W takiej też perspektywie należy uzasadniać możliwość pobierania tkanek zawierających komórki macierzyste od innego człowieka.

Inaczej nieco uzasadnia się pobieranie tkanek zawierających komórki macierzyste od człowieka chorego, który ma być także ich biorcą. Otóż do „oceny etycznej ingerencji w strukturę cielesną osoby chorej istotny jest fakt, iż jest ona dokonywana ze względu na jej dobro i odbywa się w ramach działań o charakterze ściśle terapeutycznym. Pobranie tkanki zawierającej komórki macierzyste jest niezbędnie konieczne dla ratowania zagrożonego życia i zdrowia chorego. W takiej sytuacji naruszenie integralności fizycznej uzasadnienie odnajduje w zasadzie całościowości. Podkreśla ona, że dopuszczalne jest przeprowadzanie interwencji medycznych powodujących nawet trwałe okaleczenie, jeśli domaga się tego niemożliwe do osiągnięcia mniej sposobami dobro integralnie rozumianej osoby”¹⁶. Nie tylko sposób otrzymywania komórek macierzystych poddaje się etycznej ocenie, ale także dalsze ich wykorzystanie¹⁷.

W działaniu transplantologicznym mamy do czynienia z bezinteresownym, dobrowolnym darem ofiarowanym przez dawcę, dlatego też komórki macierzyste, podobnie jak tkanki i organy, nie mogą podlegać komercjalizacji, a nawet wymianie¹⁸. „Wykluczenie praktyk handlowych oraz zgoda dawcy nie wystarczają jednak, aby uznać pobieranie komórek, tkanek i narządów za etycznie godziwe. W tej materii dopuszczalne jest bowiem tylko takie działanie, które odbywa się w ramach ściśle określonych granic wyznaczonych przez zasadę niedysponowalności. Stwierdza ona, że człowiek z proporcjonalnie ważnych racji ma prawo zadysponować sobą i elementami swojej struktury cielesnej na tyle, na ile nie wchodzi w grę ryzyko utraty życia lub poważnego ograniczenia sprawności psychofizycznej. W konsekwencji wolno pozyskiwać od człowieka tylko te składowe jego organizmu, których pozbawienie nie zagraża jego życiu lub zdrowiu. W praktyce oznacza to, iż od żyjącego dawcy mogą być pobierane jedynie narządy parzyste

¹⁴ Jan Paweł II, *Najwyższy akt miłości. Przemówienie do uczestników I Międzynarodowego Kongresu Towarzystwa Transplantacji Narządów*. (20.06.1991 r.), w: *W trosce o życie*, 220 (nr 3).

¹⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 86.

¹⁶ G. Koss, dz.cyt., 139.

¹⁷ Por. tamże, 27.

¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Najwyższy akt miłości...*, 220 (nr 4).

oraz tkanki i komórki ulegające regeneracji”¹⁹. W przypadku pobierania komórek macierzystych z tkanek dorosłego człowieka nie można mówić o znaczącym zagrożeniu życia lub zdrowia dawcy, zatem takie działanie należy uznać za etycznie godziwe²⁰.

3. MOŻLIWOŚCI WYKORZYSTANIA SOMATYCZNYCH KOMÓREK MACIERZYSTYCH

Pojawiają się wciąż nowe możliwości terapeutycznego wykorzystania właściwości komórek macierzystych. Rodzi się dogodniejsza alternatywa wyjątkowo trudnych i uciążliwych np. zabiegów transplantacyjnych²¹. Komórki macierzyste w niektórych przypadkach mogą być pobierane od tego samego człowieka, który w takim przypadku jest jednocześnie i dawcą i biorcą. „Dorośle” komórki macierzyste okazują się wtedy dogodne zwłaszcza, że nie indukują odpowiedzi ze strony układu odpornościowego organizmu (bariera immunologiczna). Nade wszystko sposób pozyskiwania komórek macierzystych nie budzi problemów natury etycznej, pozyskuje się je bowiem z tkanek dorosłego organizmu²².

„Zabiegi na komórkach somatycznych w celach ściśle terapeutycznych są z zasady moralnie godziwe. Zabiegi te mają na celu przywrócenie normalnej konfiguracji genetycznej człowieka lub usunięcie uszkodzeń spowodowanych przez anomalie genetyczne bądź też inne związane z nimi patologie. Zważywszy na fakt, że terapia genowa może pociągać za sobą znaczne ryzyko dla pacjenta, należy przestrzegać głównej zasady deontologii, według której przed podjęciem zabiegu terapeutycznego należy upewnić się, że wiążące się z nim ryzyko dla zdrowia pacjenta lub dla jego zasadniczej integralności nie będzie nadmierne lub nieproporcjonalne w stosunku do zagrożeń związanych z patologią, którą zamierza się leczyć. Potrzebna jest również zgoda poinformowanego o wszystkim pacjenta lub jego prawnego opiekuna” (DP, 26). Ważnym osiągnięciem biotechnologów jest to, że udało się w taki sposób pokierować reprogramowaniem, aby komórki macierzyste linii somatycznej zachowywały się jak te z linii zarodkowej. Z pewnością było to „epokowe” odkrycie i osiągnięcie, które pozwoliło na zmianę kierunku badań ku wytwarzaniu z dojrzałych ludzkich komórek pluripotencjalnych komórek macierzystych bez konieczności niszczenia zarodków. Wciąż trwają

¹⁹ G. Koss, dz.cyt., 143.

²⁰ Por. J. Wróbel, *Komórki macierzyste: nadzieje i troski*, w: *Ethisch relevante Techniken der Biologen. Symposium Osteuropäischer Moraltheologen*, red. A. Laun, A. Marcol, Opole 2003, 129–130.

²¹ Por. A. Sikora, dz.cyt., 247.

²² Por. L. Honnefelder, art.cyt., 65–67; A. Sikora, *Pozyskiwanie i wykorzystanie komórek macierzystych – różne oblicza zagadnienia*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 17 (2004), 218–221.

badania w celu precyzyjnego kierowania zdolnościami przekształcania się tak pozyskanych komórek w pożądaną tkankę.

„Jeśli chodzi o kliniczne wykorzystanie komórek macierzystych otrzymanych metodami godziwymi, to nie budzi ono zastrzeżeń natury moralnej. Muszą być jednakże szanowane ogólne kryteria deontologii medycznej. W takich przypadkach należy postępować w sposób rygorystyczny i ostrożny, ograniczając do minimum ewentualne ryzyko dla pacjentów, umożliwiając wzajemną konfrontację pomiędzy naukowcami i wyczerpująco informować szeroką opinię publiczną. Należy starać się o pobudzenie i wspieranie badań w zakresie wykorzystywania dorosłych komórek macierzystych, ponieważ nie rodzą one problemów etycznych” (DP, 32).

Przełomowym osiągnięciem było udane indukowanie komórek skóry do stanu pluripotencyjnych komórek macierzystych – *induced pluripotent stem cells* (iPSCs). Tego przełomowego odkrycia dokonały dwa niezależne od siebie pracujące zespoły naukowców: pierwszy z Uniwersytetu w Kyoto pod kierunkiem prof. Shinya Yamanaka²³, a drugi z Uniwersytetu Wisconsin, kierowany przez prof. Jamesa Thomsona. Zastosowana technika polegała na wprowadzeniu do komórek skóry (fibroblastów) czterech genów (Oct 3/4, Sox2, Klf4 i c-Myc1), których produkty białkowe poprzez reprogramowanie DNA tych komórek, spowodowały ich powrót w rozwoju do stanu komórek macierzystych o profilu pluripotencyjnym²⁴. To odkrycie rodziło wielkie nadzieje na leczenie wielu chorób wykorzystując właściwości komórek macierzystych, ale nie pochodzących z komórek embrionalnych, co jest istotne przy ocenie etycznej takiej techniki.

Stanowisko Magisterium Kościoła wskazuje, iż możliwe jest wykorzystywanie komórek macierzystych otrzymanych metodami godziwymi. Jest to bardzo istotne sformułowanie, które uprzedza także ocenę takich działań, które dzisiaj, choć nie są jeszcze praktykowane, ale teoretycznie byłyby możliwe w bliższej czy dalszej przyszłości. Wykorzystywanie komórek macierzystych linii somatycznej może jednak budzić zastrzeżenia natury etycznej. Otóż już kilka lat temu w wyniku eksperymentów udało się naukowcom z komórek macierzystych pochodzących ze szpiku kostnego wytworzyć „sztuczne” plemniki. Istnieje zatem możliwość takiego indukowania komórek macierzystych, aby spowodować ich rozwój do komórek spermatogonialnych, które następnie mogą rozwinąć się w dojrzałe

²³ Interesujące jest to, że Japończycy byli zmuszeni w pewnym sensie do poszukiwania innych metod pozyskiwania komórek macierzystych. W Japonii istnieje bowiem zakaz wykorzystywania komórek embrionalnych, trudno jest więc uzyskać zgodę na takie badania. Paradoksalnie etyczna dezaprobata pośrednio przyczyniła się do tak bardzo ważnego odkrycia.

²⁴ Zob. K. Takahashi, S. Yamanaka, *Induction of pluripotent stem cells from mouse embryonic and adult fibroblast cultures by defined factors*, „Cell” 126 (25 August 2006), 663–676;

http://biotechnologia.pl/info/biotechnologia/30_bioetyka/440_jakie_sa_najwieksze_wyzwania_w_dzisiejszej_bioetyce_.html.

plemniki²⁵. Teoretycznie w przyszłości taka procedura mogłaby służyć leczeniu niepłodności mężczyzn. Wstrzyknięcie bezpośrednio do jąder pacjenta tak pozyskanych komórek sprawiałoby, iż mogłoby dojść do poczęcia dziecka naturalnym sposobem. Niemniej trzeba mieć na uwadze, że taka droga leczenia niepłodności może okazać się wysoce niebezpieczna, a to z racji poddawania różnego rodzaju manipulacjom komórek macierzystych, a następnie „wyprodukowanych” plemników, co w praktyce nie wyklucza poważnych wad genetycznych czy rozwojowych poczętego taką metodą dziecka.

Już dzisiaj w warunkach laboratoryjnych, jak pokazują osiągnięcia badaczy z Uniwersytetu w Sheffield w Wielkiej Brytanii, można z mysich komórek macierzystych uzyskać komórki rozrodcze zarówno męskie, jak i żeńskie. Nadto, jeśli już dziś możliwe jest takie reprogramowanie dorosłych komórek macierzystych, by uzyskać z nich pluripotentne, oznacza to, że istnieje możliwość, aby z komórek somatycznych uzyskać męskie i żeńskie komórki rozrodcze. Z punktu widzenia etycznego – w odniesieniu do ludzkich komórek – nie może to jednak oznaczać „prawa” do spowodowania zapłodnienia w laboratoryjnych warunkach. Użyte w ten sposób komórki rozrodcze nie uprawniają bowiem do dalszego procedowania. Ani komórki macierzyste pluripotentne, ani też rozrodcze nie mają statusu ontycznego, jaki przysługuje zarodkowi czy embrionowi. Jednak połączenie dwóch komórek rozrodczych uzyskanych w wyniku indukowania, np. komórek skóry, do stanu pluripotencyjnych komórek macierzystych, nie usprawiedliwia i nie uzasadnia takiego działania. Byłoby to działanie niegodne, o którym mówi Instrukcja *Dignitas personae* (nr 32).

Metoda, o której mowa powyżej, teoretycznie może pozwolić na uzyskanie nasienia z komórek macierzystych pobranych także z organizmu kobiety, umożliwiając tym samym zapłodnienie bez współdziałania mężczyzny. Chociaż może to zaskakiwać, dowodzi się, iż to, czy komórka macierzysta przeobraża się w spermatogonium czy oogonium (pierwsze etapy rozwoju komórek linii rozrodczych), nie zależy od garnituru chromosomalnego, ale od środowiska, w którym ta komórka się znajduje²⁶. Innymi słowy, jeśli umieścimy np. żeńskie komórki rozrodcze macierzyste w jądrach, możemy otrzymać ostatecznie plemniki. W dzisiejszych czasach manipulacji tego typu można by dokonać nawet *in vitro*, tworząc substytut środowiska odpowiedniego gruczolu. Co prawda ostatecznie nie udaje się właściwie otrzymać oocytów z jednym Y (chromosomy dają w końcu o sobie znać), ale nie ma zasadniczo problemu z otrzymaniem plemników z jednym X, jako że takie powstają przecież w naturze, co sprzyja możliwym manipulacjom

²⁵ Zob. N. Drusenheimer i inni, *Putative human male germ cells from bone marrow stem cells*, w: *Gamete Biology: Emerging Frontiers in Fertility and Contraceptive Development*, red. S. Gupta, K. Koyama, J.F. Murray, Nottingham (England) 2007, 69–76; <http://news.bbc.co.uk/2/hi/health/6547675.stm>.

²⁶ Zob. A. McLaren, *Development of the mammalian gonad: the fate of the supporting cell lineage*, „BioEssays” 13 (1991), 151–156; (lub <http://www.faqs.org/patents/app/20090170203>).

opisanym powyżej w odniesieniu do par lesbijskich. Jednakże odwołując się *Dignitas personae*, a także do innych dokumentów Magisterium Kościoła, takie działania należy uznać za nieetyczne.

Pojawiają się także interesujące doniesienia-hipotezy przytoczone przez prof. P. Rieske²⁷. Pierwsza z nich, choć wydaje się mało prawdopodobna, dotyczy domniemanego zidentyfikowania w szpiku kostnym komórek macierzystych o charakterze embrionalnych²⁸. Wprawdzie M.Z. Ratajczak, mówiąc o tych „małych komórkach”, nie nazwał ich totipotentnymi, lecz że są one jedynie „podobne” i charakteryzował je jako pluri/toti-potentne. Natomiast naukowcy (wraz z zespołami) z Japonii i USA: S. Yamanaka i J. Thomson, uzyskali z komórek skóry komórki niezwykle podobne do zarodkowych komórek macierzystych. Podobnie udało się uzyskać „zarodkowe” komórki macierzyste z włosa ludzkiego²⁹.

Druga hipoteza utrzymuje, iż komórki totipotentne mogą być otrzymane w wyniku reprogramowania komórki dojrzałej (np. fibroblasty) w komórkę macierzystą. Takie reprogramowanie, analogiczne do przeprowadzonego przez K. Takahashi i S. Yamanaka, byłoby to pewnego rodzaju cofaniem zegara biologicznego dojrzałej komórki do stadium zygoty. Prawdopodobieństwo przeprowadzenia takiego reprogramowania, aby np. z komórki ludzkiej skóry uzyskać totipotentne komórki macierzyste, niektórzy specjaliści oceniają za niemalże pewne, chociaż informacja ta jest jak na razie raczej ustnie przekazywana w kuluarach konferencji naukowych.

Rodzą się zatem pytania, jak określić status ontyczny status „domniemanych” komórek totipotentnych pochodzących np. ze szpiku kostnego? I analogicznie należałoby postawić pytanie dotyczące statusu komórek totipotentnych otrzymanych w wyniku reprogramowania.

W poszukiwaniu statusu komórek totipotentnych uzyskanych metodą, o której mowa, mogą posłużyć m.in. istniejące już rozwiązania prawne lub wskazania. Jedno jako przykład pochodzi z ustawodawstwa niemieckiego. Chodzi tu o *Usta-*

²⁷ Zostały one przytoczone przez prof. Piotra Rieske z Zakładu Patologii Molekularnej i Neuropatologii Uniwersytetu Medycznego w Łodzi na roboczym, nieformalnym spotkaniu 2 października 2009 r. w Częstochowie na Jasnej Górze. Konsylium, w którym brał udział także piszący tenże artykuł, dotyczyło właśnie komórek macierzystych.

²⁸ Zob. M. Kucia, M. Wysoczyński, J. Ratajczak, M.Z. Ratajczak, *Identification of very small embryonic like (VSEL) stem cells in bone marrow*, „Cell and Tissue Research” vol. 331 1(2008), 125–134; M. Kucia, R. Reca, V.R. Jala, B. Dawn, J. Ratajczak, M.Z. Ratajczak, *Bone marrow as a home of heterogenous populations of nonhematopoietic stem cells*, „Leukemia” 19 (2005), 1118–1127. Badań dokonał prof. Mariusz Ratajczak z Zespołem (Zakład Fizjologii Pomorskiej Akademii Medycznej w Szczecinie).

²⁹ Zob. J. Yu, M.A. Vodyanik, i inni, *Induced pluripotent stem cell lines derived from human somatic cells*, „Science” vol. 318 (21 December 2007), 1917–1920; M. Baker, *Embryonic-like stem cells from a single human hair*, „Nature Reports Stem Cells”, (published online: 30 October 2008 – doi:10.1038/stemcells.2008.142), w:

<http://www.nature.com/stemcells/2008/0810/081030/full/stemcells.2008.142.html>.

wę o ochronie embrionów³⁰ z 1990 r. „Ustawodawstwo niemieckie precyzyjnie definiuje embrion ludzki, przesądając, że także każda wyizolowana totipotenna komórka embrionalna jest nowym embrionem. Rozstrzygnięcie to koresponduje z ustaleniami nauk biologicznych i medycznych, z których wynika, że komórka totipotenna, w tym zygota, ma zdolność rozwinąć się w dorosły organizm. Regulacja niemiecka nie dopuszcza selekcji genetycznej embrionów, w tym badań preimplantacyjnych, które w każdym przypadku prowadzą do zniszczenia komórek totipotentnych”³¹.

Drugim odniesieniem może być także projekt ustawy bioetycznej posła RP Jarosława Gowina³². Otóż art. 1 punkt 2 precyzuje pojęcie: „embrion – organizm ludzki powstały z połączenia ludzkiej gamety męskiej i żeńskiej lub w inny sposób, w szczególności przez wyizolowanie totipotentnej ludzkiej komórki embrionalnej”.

W obu powyższych określeniach jest mowa o wyizolowaniu totipotentnej komórki macierzystej, wskazuje się jednocześnie, że jej status ontyczny jest równoważny z embrionem, skoro może się on rozwijać w ludzki organizm. Czy zatem etyczne byłoby takie reprogramowanie, które pozwoliłoby, aby np. z komórki ludzkiej skóry uzyskać taki poziom rozwojowy totipotentnej komórki macierzystej, który umożliwiłby rozwój nowej istoty ludzkiej? Odpowiedzi należy szukać w tym, co stanowi o początku ludzkiego życia. Może być ono zapoczątkowane w wyniku połączenia dwóch ludzkich gamet: męskiej i żeńskiej. W przypadku zjawiska bliźniaków jednojajecznych, które jest pewną formą kloningu, mamy do czynienia z „bliźniaczym” podziałem w początkowym stadium rozwoju, który powoduje powstanie dwu identycznych embrionów rozwijających się w dwa identyczne, a jednocześnie oddzielone od siebie organizmy. Z życiem ludzkim mamy tutaj do czynienia zarówno przed jak i po „bliźniaczym” podziale. W obu przypadkach jest to ludzkie życie, a tym samym taki właśnie ontyczny status. Takie stadium rozwoju, komórki lub komórki, które zapoczątkowuje nieodwracalny proces życia człowieka, wskazuje, że życie już się rozpoczęło, a istota, która się rozwija, nie rozwija się na człowieka tylko jako człowiek. Dlatego też status „osobowy embrionu ludzkiego jest uzasadniany zazwyczaj w kontekście poczwórnego argumentu, którego elementami są: przynależność gatunkowa (kryterium genetyczne), kontynuacja rozwojowa, tożsamość i potencjalność embrionu ludzkiego”³³. W dyskusji na temat statusu embrionu ludzkiego niektórzy nie kwe-

³⁰ Zob. *Gesetz zum Schutz von Embryonen (Embryonenschutzgesetz – ESchG)*, Bonn 13.12.1990, (§ 8), w: <http://www.bmj.gekko.de/files/-/1147/ESchG%20englisch.pdf>.

³¹ L. Bosek, *Jak uregulować zapłodnienie in vitro?*, w: http://www.ptb.org.pl/pdf/bosek_in_vitro_1.pdf.

³² Zob. *O ochronie genomu ludzkiego i embrionu ludzkiego oraz Polskiej Radzie Bioetycznej i zmianie innych ustaw*, (Projekt ustawy z dnia 17.12.2008 r.), w: <http://www.law.uj.edu.pl/users/kk/czytelnia/bio/Projekt.pdf>.

³³ M. Machinek, *Embrion ludzki*, w: *Encyklopedia bioetyki...*, 137. Por. B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, Lublin 2002, 256–259.

stionują nawet, że właśnie poczęcie rozpoczyna życie ludzkie, ale stawiają pod znakiem pytania, czy należy utrzymywać, że już na tym etapie rozwoju mamy do czynienia z istnieniem osobowym człowieka i czy ten stan rozwojowy winien być prawnie chroniony³⁴.

W przypadku induktywnego pozyskiwania takiego stanu (poziomu) rozwojowego totipotentnej komórki macierzystej uzyskiwanej na zasadzie „cofanie zegara biologicznego”, byłoby to „wyprodukowanie” stadium zygoty, która stanowiłoby początek ludzkiego życia. Takie działanie należy określić jako nieetyczne. Nie jest tutaj istotne, że do powstania ludzkiego życia posłużyłoby tylko komórki somatyczne dorosłego osobnika. Tam, gdzie zaczyna się ludzkie życie, tam trzeba uznać status osobowy ludzkiego zarodka. Ludzki zarodek rozwija się jako istota ludzka, jako człowiek, a nie w kierunku zdobywania człowieczeństwa. Zarówno z filozoficznego, jak i teologicznego punktu widzenia poczęcie nowej istoty ludzkiej oznacza pewien ontologiczny „skok”, który radykalnie odróżnia żywe ludzkie komórki od zapoczątkowania nowego i niepowtarzalnego życia istoty ludzkiej. Takiego ontologicznego „przeskoku” metodami biotechnologicznymi – z etycznego punktu widzenia – nie można dokonywać, choćby przyświecały temu najszlachetniejsze cele.

Magisterium Kościoła utrzymuje, że początek życia ludzkiego należy wiązać z momentem zapłodnienia. Genetyka pośrednio poświadcza to twierdzenie, ukazując, że właśnie wtedy mamy do czynienia z kształtowaniem się genotypu nowej istoty ludzkiej. Życie człowieka rozpoczyna się od połączenia dwóch gamet rozrodczych. „Niewątpliwie wszelkie życie ludzkie domaga się poszanowania już od chwili poczęcia. Od chwili, w której jajo zostaje zapłodnione, rozpoczyna się życie, które nie jest życiem ojca ani matki, lecz nowej, żyjącej istoty ludzkiej, która rozwija się niezależnie od nich. Nie stałaby się istotą ludzką, jeśli nie byłaby nią od samego początku. Najnowsza wiedza genetyczna bardzo jasno potwierdza to wszystko, co zawsze było oczywiste, niezależnie od dyskusji nad chwilą animacji”³⁵. Już „nawet samo prawdopodobieństwo istnienia osoby wystarczyłoby dla usprawiedliwienia najbardziej kategorycznego zakazu wszelkich interwencji zmierzających do zabicia embrionu ludzkiego. Właśnie dlatego, niezależnie od dyskusji naukowych i stwierdzeń filozoficznych, w które Magisterium nie angażowało się bezpośrednio, Kościół zawsze nauczał i nadal naucza, że owoc ludzkiej prokreacji od pierwszego momentu swego istnienia ma prawo do bezwarunkowego szacunku, jaki moralnie należy się ludzkiej istocie w jej integralności oraz jedności cielesnej i duchowej”³⁶.

³⁴ Zob. dyskusję na temat początków życia ludzkiego: T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Kraków 2009, 131–153; T. Biesaga, *Antropologiczny status embrionu ludzkiego*, w: *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Kraków 2001, 101–107; J. Wolski, *Początek życia człowieka. Aspekt bioetyczno-teologiczny animacji*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 16 (2007), 277–284.

³⁵ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracji o przerywaniu ciąży. Quaestio de abortu*, nr 12–13.

³⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 60.

Dzisiaj, jeśli nawet zmieniałby się „optyka” sposobu zapoczątkowania ludzkiego życia, która niekoniecznie byłaby związana z zapłodnienia (a np. z reprogramowaniem komórek macierzystych), nadal w mocy pozostaje twierdzenie, że komórka zygotalna stanowi początek ludzkiego życia, któremu przynależy osobowy ontologiczny status, a tym samym niezbywalna godność i prawa. Dlatego nieetycznym byłoby takie indukowanie komórek macierzystych, które doprowadziłoby do zapoczątkowania życia człowieka.

4. KU AFIRMACJI ŻYCIA

Badania związane z pozyskiwaniem i wykorzystaniem komórek macierzystych można rozpatrywać w wielu aspektach. Jednym, na który także należy zwrócić uwagę, jest aspekt finansowo-polityczny. Finansowanie badań często powiązane jest z polityką. Komórki macierzyste stały się „przedmiotem przetargowym” licznych kampanii wyborczych. Dzisiaj już nie aborcja, eutanazja czy zapłodnienie *in vitro*, ale właśnie komórki macierzyste stały się tematem konwencji i debat kampanii wyborczych i politycznych. Dało się to zauważyć choćby w Stanach Zjednoczonych, gdzie pokazywano np. dzieci dotknięte zespołem Downa, zarzucając oponentom, że nie dbają o ich dobro skoro są przeciwnikami badań nad komórkami macierzystymi. W 2004 r. przed wyborami prezydenckimi „Ron McKay z Narodowego Instytutu Zdrowia (*National Institutes of Health*) przyznał, że on sam oraz inni naukowcy zaniedbali poprawianie fałszywych doniesień w mediach na temat obietnicy komórek macierzystych. «Ale tak trzeba było zrobić», powiedział w wywiadzie dla «Washington Post», «ponieważ ludzie potrzebują bajek»³⁷.

Niepokojący jest także lobbing na rzecz badań nad komórkami macierzystymi. Firmy biotechnologiczne pragną czerpać z tego lukratywne zyski. Niestety wielu naukowców zaangażowało się w te badania nie ze względu na dobro pacjenta, ale właśnie z racji możliwości pozyskania wielkich funduszy na prowadzenie własnych badań.

Magisterium Kościoła, jeśli zabiera głos w tej bioetycznej materii, pragnie oświecić sumienia tych, którzy są bezpośrednimi sprawcami takiego działania³⁸. Współczesne zdobycze biotechnologiczne, jeśli nie są kontrolowane, mogą przyczynić się to tworzenia także niebezpiecznej rewolucji etyczno-moralnej, która w sposób mniej lub bardziej zamierzony prowadzi do podważania fundamentów etycznych ochrony życia człowieka³⁹. Ryzyko rozejścia się praktykowania wiedzy

³⁷ J. Bottum, R.T. Anderson, *Komórki macierzyste: historia polityczna*, „Pressje” XVII (2009), [Stawka większa niż życie, red. M. Brachowicz], 242.

³⁸ Por. T. Reroń, *Geneza i idee wiodące Instrukcji „Dignitas personae”*, w: *Świętość ludzkiego życia. Wokół Instrukcji „Dignitas personae”*, red. T. Reroń, Wrocław 2009, 153.

³⁹ Por. M. Ermini, *Regole di Bioetica*, Pisa 2005, 151.

medycznej w oderwaniu od tradycyjnego kodeksu etycznego jest ogromne. Owoce „rewolucji etycznej” są łatwo dostrzegalne we współczesnym społeczeństwie, dotyczy to zarówno sposobu myślenia, jak i prawodawstwa. Jeśli prawo zezwala na niszczenie ludzkich zarodków, jak to ma miejsce w przypadku pozyskiwania embrionalnych komórek macierzystych, a także dopuszcza zabicie np. rozwijającego się w organizmie matki dziecko z ciężkimi wadami rozwojowymi, to rzeczywiście prawo do życia człowieka przegrywa z jakością życia. I taka tendencja staje się niemal wszechobecna.

Biotechnologia rozbudza pragnienie zrealizowania dostępnych możliwości, ale niejednokrotnie jest to propozycja bez jakichkolwiek etycznych skrupułów⁴⁰. Mamy więc do czynienia z szeroko pojętym biocentryzmem w miejsce antropocentryzmu. „Biorąc pod uwagę fakt, że nigdzie indziej, jak w dziedzinie prokreacji, nauka i technika nie wpływają na kształt ludzkiej natury, narzuca się absolutna konieczność krytycznego spojrzenia na kolejne próby przekraczania granic poznania i ingerencji w życie ludzkie. Jeśli współczesny naukowiec nabiera przekonania, że poznał na tyle biologiczne prawa prokreacji i procesów ontogenezy, iż jest w stanie przekroczyć granice uwarunkowań przyrody, to należy pilnie podkreślić wagę odpowiedzialności za życie i jego naturalny porządek”⁴¹.

Życie człowieka, zwłaszcza u jego początków, bywa traktowane przedmiotowo i utylitarystycznie. Ci, którzy ingerują w ludzkie życie, winni działać zgodnie z antropocentrycznym pryncypium, które wskazuje, iż człowiek ontologicznie rozpatrywany istotowo różni się od pozostałej rzeczywistości, która go otacza⁴². Człowiek jest czymś więcej niż tylko częścią natury, w której egzystuje: tylko on jest w stanie pojąć otaczającą go rzeczywistość, odkryć „rozumność” i celowość wszechświata. Zajmuje tym samym miejsce jedyne w swoim rodzaju, domagające się szczególnego szacunku i ochrony. Przysługują mu zatem prawa, których nie można porównywać z prawami innych istot żywych.

Człowiek w początkowym etapie życia owiany jest wieloma nieprzenikniętymi tajemnicami. „Na podstawie obserwacji w laboratorium trudno go potraktować jak podmiot, któremu przysługuje podobny szacunek, jakiego wymaga od nas człowiek dorosły. Zygota ludzka w laboratorium, której początek dała procedura zapłodnienia *in vitro*, czy też klonowanie, z pozycji obserwacji naukowej może być łatwo traktowana tylko jako biologiczny materiał laboratoryjny do celów naukowych, technicznych i komercyjnych. W badaniach naukowych w laboratoriach nie ma podejścia podmiotowego, w którym się dostrzega, że oto mamy do czynienia nie tylko z czymś, ale z kimś, z istotą ludzką, która mimo swoich mikrorozmiarów wkracza na swoją drogę życia i tym samym zyskuje szacunek i

⁴⁰ Por. tamże, 152.

⁴¹ S. Warzeszak, *Etyka odpowiedzialności za życie*, Warszawa 2008, 253.

⁴² Por. E. Sgreccia, A.G., Spagnolo, *La vita: origine e senso*, w: *Bioetica. Manuale per i Diplomi Universitari della Sanità*, red. E. Sgreccia, A.G., Spagnolo, M.L. Di Pietro, Milano 1999, 84–85.

prawa należne rodzinie ludzkiej”⁴³. Tak łatwo może zatem nastąpić zatarcie różnicy między statusem ontycznym początkowego stadium rozwoju embrionu ze statusem somatycznych komórek człowieka.

Korzyści, jakich dzisiaj oczekuje się od medycyny i biotechnologii nie mogą usprawiedliwić takiego działania wobec istoty ludzkiej, które godzi w nietykalną godność życia. „Historia ludzkości jest jednak świadkiem, że człowiek nadużywał i wciąż nadużywa władzy i zdolności, którymi obdarzył go Bóg [...] wykorzystywanie rezultatów badań naukowych w zakresie fizyki, chemii i biologii do celów zbrojeniowych; liczne wojny, które do dziś dzielą ludy i kultury, to tylko kilka wymownych oznak, pokazujących, jak człowiek może robić zły użytek ze swoich umiejętności i stać się największym wrogiem samego siebie, gdy traci świadomość swojego wysokiego i szczególnego powołania, jakim jest współpraca w stwórczym dziele Boga” (DP, 36).

Współczesna technika biomedyczna otwiera szerokie możliwości ingerencji związanych z początkiem ludzkiego życia. Oprócz zachwyty i entuzjazmu pojawia się także nuta niepokoju. Niejednokrotnie już ludzki geniusz stał się przyczyną działania autodestrukcyjnego zarówno wobec człowieka, jak i wobec środowiska, w którym on żyje. Dlatego szczególnie w odniesieniu do człowieka, do wartości, jaką stanowi życie, nie można podchodzić bezkrytycznie. Etyczna dopuszczalność osiągnięć z dziedziny biomedycyny dyktowana jest głęboką troską o człowieka. Nie może w tym zabraknąć obiektywnej wizji tego, kim jest człowiek. Jedynie to pozwoli uniknąć niebezpieczeństwa zredukowania i odarcia go z transcendencji i wyjątkowej pozycji, jaką zajmuje on w stworzonym świecie.

Niestety także wielkie, dobroczynne i słuszne nadzieje, jakie wiąże się z możliwościami wykorzystania komórek macierzystych, mogą przyczynić się do redukcjonistycznego ujmowania człowieka. W utylitarystycznym podejściu, o które tak łatwo, nie może przeważyć koncepcja, aby człowiek rozpatrywany był jedynie w kategoriach empirycznych. Jako istota cielesno-duchowa pozostaje on zawsze niezbadaną do końca tajemnicą, ukrytą także dla badacza choćby najlepiej wyposażonego w laboratoryjny sprzęt. Działanie w odniesieniu do człowieka nie może naruszać godności osoby ani stać w sprzeczności z jego integralnym dobrem. W praktyce medycznej pojawia się „wielkie ryzyko subiektywizacji oraz relatywizacji dobra i dobroczynności, które wychodzi od odrzucenia nienaruszalności natury ludzkiej i w konsekwencji prowadzi nierzadko do uznania ludzkiego *biosu* za materiał plastyczny, podległy dowolnej manipulacji i przekształcaniu”⁴⁴. Dlatego konieczna jest taka postawa i takie działanie, które jest określane mianem „kultury życia”. Należy mieć ufnosć, że zdobycze biomedycyny i biotechnologii

⁴³ T. Biesaga, *Komórki macierzyste i klonowanie człowieka – nadzieje i zagrożenia*, „Medycyna Praktyczna” 10 (2004), 24–25.

⁴⁴ J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, 228.

także w dziedzinie wykorzystania tego, co było zamysłem Stwórcy, a co dotyczy właściwości komórek macierzystych, zostanie wykorzystane do uzyskania rzeczywistego dobra dla człowieka i afirmację jego samego i jego życia, które stanowi jedyny i niepowtarzalny dar.

ZAKOŃCZENIE

Rozwój medycyny i biotechnologii prowokuje pytania natury etycznej. „O ile początkowo wyznacznikiem postępu człowieka i społeczeństwa był rozwój przemysłu i produkcja dóbr konsumpcyjnych, o tyle dziś stanowi o nim rozwój informatyki, badań na polu genetyki, medycyny i biotechnologii, stosowanych również w odniesieniu do człowieka, dziedzin o wielkim znaczeniu dla przyszłości ludzkości, w których jednakże dochodzi do oczywistych i niemożliwych do zaakceptowania nadużyć” (DV, 37). Wszystkim, a w pierwszym rzędzie dotkniętym nieuleczalnymi chorobami, ale także biologom, lekarzom, bioetykom i teologom leży na sercu dobro i zdrowie pacjenta. Pokładanie nadziei w najnowszych osiągnięciach i możliwościach współczesnej medycyny jest ze wszech miar uzasadnione. Dotyczy to także badań nad komórkami macierzystymi. Jednak „komórki życia” mogą być wykorzystywane jedynie dla dobra człowieka. Postęp nauk biomedycznych, zwłaszcza w dziedzinie embriologii i genetyki, rodzi nadzieję na przewyciężenie nieuleczalnych dotąd chorób. Taka nadzieja jest godziwa, jednak postęp musi służyć dobru każdej bez wyjątku istocie ludzkiej, niezależnie od etapu rozwoju, w jakim się ona znajduje. Dlatego należy niestrudzenie poszukiwać takiej równowagi między biologiczno-medycznymi faktami i etycznymi normami, aby chronić życie ludzkie i afirmować jego osobowe istnienie⁴⁵, budując w ten sposób „kulturę życia”. Chrześcijańska etyka, a także myśl teologiczna właśnie temu służy: nadaje „pewien istotny i istotowy horyzont analizom i wynikom refleksji biologicznej. Ma charakter niejako interpretacyjny i krytyczny w odniesieniu do danych nauk przyrodniczych. Podejmuje problem genezy i finalizmu ludzkiego życia”⁴⁶. Chrześcijańska „filozofia życia” wskazuje, iż „księga życia” człowieka zaczyna się o wiele wcześniej niż jego narodziny. Każdy z ludzi żyjących na ziemi rozpoczął życie jako malutki zlepek żywych komórek.

Poszukiwania nowatorskich metod leczenia i terapii nie mogą łamać fundamentalnych zasad etycznych. Nawet gdyby nadzieja związana z komórkami macierzystymi nie była złudna, ale tworzyłaby kulturę braku szacunku do życia, wcześniej czy później obróci się przeciw człowiekowi. Trzeba jednak żywić uzasadnioną nadzieję, że dalsze badania nad komórkami macierzystymi pozwolą na

⁴⁵ Por. P. Morciniec, *W poszukiwaniu bioetycznej równowagi. Uwagi na marginesie Instrukcji „Dignitas personae”*, w: *Świętość ludzkiego życia...*, 21.

⁴⁶ P. Bortkiewicz, *Granice ingerencji w naturę – spojrzenie teologa*, w: *Granice ingerencji w naturę*, red. B. Chyrowicz, Lublin 2001, 59.

zdobyć nie tylko koniecznej empirycznej wiedzy, aby w skuteczny sposób ingerować i leczyć człowieka. Trzeba też czynić wszystko, co tylko możliwe, aby wiedza ta była wykorzystywana w sposób godziwy, mający na celu obiektywne dobro każdego ludzkiego istnienia.

ETHICAL ASPECTS OF THE USE OF STEM CELLS
ACCORDING TO THE INSTRUCTION *DIGNITAS PERSONAE*

Summary

Great hopes are put on stem-cells experiments, as they show new possible treatments for terminal diseases whose complete cure could only be dreamed of before. In this long and ongoing research, the ethical question must not be overlooked. This is so because progress is to be measured by the good which it provides for the well-being of humankind, both materially and spiritually. Financial profits, which are now to be expected in the field of medicine and biomedical technology, can by no means justify actions which would threaten the inviolability of human life. Every possible step should therefore be taken to ensure that the increasing knowledge base of this field is wisely deployed for the objective good of every human life.

Słowa kluczowe: komórki macierzyste, antropocentryzm, biocentryzm, *Dignitas personae*, medycyna, terapia, zdrowie

ZBIGNIEW ZDUNOWSKI
Łódź

MIĘDZY KULTURĄ ŻYCIA A KULTURĄ ŚMIERCI

WPROWADZENIE

Żyjemy w czasach, które rozstrzygną przede wszystkim o duchowym i moralnym kształcie bieżącego wieku. Postmodernistyczny pluralizm równocennych wartości osiągnął w liberalnej demokracji stan umożliwiający co prawda zawieranie doraźnych porozumień za cenę kruchych kompromisów, ale wykluczający możliwość budowania trwałej jedności wokół tak samo rozumianego przez wszystkich dobra. Bez duchowej jedności wyrażającej się w dążeniu do tych samych celów, w gotowości do poświęceń dla tych samych imponderabiliów nie może istnieć żaden naród, żadne społeczeństwo, żadna polityczna wspólnota, a tym bardziej żadna zjednoczona Europa.

Refleksje i dyskusje, które towarzyszą współczesnym debatom moralnym, przybierają czasem postać bolesnego starcia między przedstawicielami przeciwstawnych orientacji aksjologicznych: tymi, którzy najwyżej cenią wolność i starają się zagwarantować prawo człowieka do swobodnego wyboru, oraz tymi, którzy głoszą, że podstawowym prawem człowieka jest prawo do życia, a dojrzała, mądra wolność polega na rozumnym wyborze rzeczywistego dobra człowieka.

Poniższe uwagi mogą być głosem w dialogu nad etycznymi podstawami naszej cywilizacji, której kolejne etapy po stronie nauczania Kościoła katolickiego wyznaczały:

- Pawła VI Encyklika *Humanae vitae* (1968),
- Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *Donum vitae* o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania (1987),
- Jana Pawła II Encyklika *Evangelium vitae* o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego (1995),

a ostatnio

- Instrukcja *Dignitas personae*, dotycząca niektórych problemów bioetycznych, ogłoszona przez Kongregację Nauki Wiary 8 września 2008 r. w Rzymie.

W ostatnich latach społeczne i moralne nauczanie Kościoła wielokrotnie wskazywało sfery prokreacji, naukowych odkryć i technicznego postępu jako najważniejsze obszary, na których toczy się obecnie spór o życie. Aktualne debaty dotyczące ochrony życia koncentrują się zwłaszcza na następujących problemach:

- dopuszczalności metod pozyskiwania i wykorzystywania tzw. komórek macierzystych,
- moralnej ocenie technicznych możliwości klonowania człowieka,
- etycznych i prawnych aspektach procedury *in vitro*,
- rozumieniu pojęcia *uporczywej terapii* i warunków jej usprawiedliwionego stosowania,
- moralnych i prawnych aspektach dopuszczalności eutanazji.

We wskazanym kręgu zagadnień, wokół których toczą się najważniejsze spory etyczne, nie została wymieniona aborcja ze względu na to, że batalia o nią praktycznie została przegrana, jeśli za kryterium porażki uznać powszechnie przyjęte rozwiązania prawne, legalizujące ją w szerszym lub węższym zakresie. Jednak, zastanawiając się nad istotą zachodzących przemian moralnych i sporów o duchowy kształt naszych czasów, nie sposób obejść tego problemu.

Postawmy zatem pytanie, co łączy eutanazję i aborcję – te dwa główne przejawy cywilizacji, określanej przez jej krytyków jako nihilistyczna i destrukcyjna. Jakie cechy wspólne mają one w swoich założeniach i konsekwencjach, które tak bardzo zbliżają je do siebie na płaszczyźnie aksjologicznej i praktycznej?

ETYKA OBIEKTYWNYCH WARTOŚCI CZY ETYKA WŁASNEGO *WIDZIMISIEŃ*?

Zarówno eutanazja, jak i aborcja są przejawami mentalności i praktyki, określanych w oficjalnych dokumentach moralnego nauczania Kościoła katolickiego mianem kultury lub cywilizacji śmierci. Określę „cywilizacja śmierci” i „cywilizacja miłości” opisujących dwie przeciwstawne tendencje rozdzierające współczesny świat używał już papież Paweł VI. W Encyklice Jana Pawła II *Ewangelium vitae* określenia „kultura życia” i „kultura śmierci” są chyba najczęściej powtarzającymi się pojęciami, którymi papież starał się wyrazić głębokość kryzysu i przełomową wagę czasów, w których toczy się kolejny etap walki o życie i godność człowieka.

Oświeceniowa wiara w moralny postęp ludzkości ostatecznie załamała się w zderzeniu z niespotykanymi wcześniej formami i rozmiarami zła. Zorganizowane ludobójstwo i masowe zbrodnie, które rzuciły swój ponury cień na historię XX w. zachwiały także wiarą w naturalną dobroć człowieka. Jednak to nie monstrualna liczba ofiar decyduje o tym, że ludzkość wkracza w etap cywilizacyjny, który może oznaczać jej samounicestwienie fizyczne i duchowe. Decydującym kryterium pozwalającym ustalić, z jaką kulturą mamy do czynienia, jest odpowiedź na pytanie: *Czy życie ludzkie jest jeszcze przez nas traktowane jako wartość bezwzględna, czy też jego wartość jest od czegoś zależna?*

Jeśli ludzkie życie zaczyna być cenione i chronione nie dlatego, że jest życiem, ale dlatego, że spełnia ono pewne dodatkowe warunki, to sygnał, że krytyczna granica, poza którą rozpoczyna się zwrot w kierunku nihilizmu, została już w danym społeczeństwie przekroczona.

Z życiem ludzkim związana jest dodatkowa wartość, którą nazywamy godnością. „Każdej istocie ludzkiej od poczęcia po naturalną śmierć należy się godność osoby”¹. Ta wartość przysługuje wszystkim ludziom bez różnicy stopnia z racji samego faktu istnienia na mocy prawa wpisanego w obiektywny porządek rzeczy². Nie zależy ona od umowy, woli większości czy subiektywnego przekonania. „Trzeba wykluczyć stosowanie w odniesieniu do godności kryteriów różnicujących na podstawie rozwoju biologicznego, psychicznego, kultury czy stanu zdrowia”³.

Dla ludzi uznających zasadność pojęcia *cywilizacja życia* nie do przyjęcia jest, by o jego wartości decydować miały takie okoliczności, jak np.

- liczba dni, miesiące czy lat, które upłynęły od poczęcia,
- stan dobrego zdrowia lub doświadczenie choroby,
- pragnienie lub brak chęci do życia,
- subiektywne poczucie jego sensu lub bezsensu czy cokolwiek innego.

Cechy takie nie mogą nic dodać ani nic ująć życiu, gdyż jest ono wartością wewnętrzną, obiektywną, a przy tym niezależną od relacji i zewnętrznych warunków. Jeśli życie jest traktowane jako dobro samoistne i bezwzględne, czynniki towarzyszące są tak samo nieistotne do uznania moralnej wartości życia, jak różnice w gustach estetycznych czy upodobaniach kulinarnych, którymi podmioty różnią się między sobą.

Życie jest wartością dlatego, że jest życiem, a nie dlatego, że dodatkowo spełnia jakieś arbitralnie ustalone kryteria. Dodatkową niebagatelną trudnością, wprowadzającą możliwość błędnych decyzji i nadużyć, jest określenie, kto te warunki miałby prawo ustalać i w imię jakich racji?

Bezwzględne poszanowanie godności życia ludzkiego, traktowanego jako wartość samoistna, obiektywna, wpisana w naturalny porządek rzeczy – to podstawowe kryterium, pozwalające stwierdzić, czy trwamy jeszcze w cywilizacji życia, czy też przekroczyliśmy już jej granice.

Dzisiejszy świat, zamiast etyki opartej na rozumie i obiektywnej hierarchii wartości, podąża w stronę etyki hedonistycznej, opartej na uczuciu, oraz etyki woluntarystycznej, opartej na zachciankach. W odmianie sentymentalno-uczuciowej dobre/złe ma być to, co ja *odczuwam* jako przyjemne/nieprzyjemne. W od-

¹ Instrukcja *Dignitas personae* dotycząca niektórych problemów biotycznych, nr 1.

² Prawo to określa się jako *ius naturae* lub *ius naturalis* – prawo natury lub prawo naturalne. Pozytywistycznie zorientowane teorie prawa nie widzą potrzeby odwoływania się do pojęcia natury w procesie tworzenia norm prawnych. Jednak bez przyjęcia instancji prawodawczej poza wolą ustawodawcy działającego tylko w wymiarze spraw doczesnych, nie widać możliwości, jak odróżnić dobre sprawiedliwe prawo od niesprawiedliwego zbioru przepisów.

³ Instrukcja *Dignitas personae*, nr 8.

mianie woluntarystycznej *chce mi się/nie chce mi się* ma nadawać i odbierać wartość rzeczom, które dotąd były dobre lub złe z natury.

Prawdziwy spór toczy się dzisiaj nie między zwolennikami dobra i zła, ale między subiektywistyczną i obiektywistyczną interpretacją wartości i norm moralnych.

NA DRODZE DO USTANOWIENIA NOWYCH PRAW

Spółeczeństwa, które zalegalizowały u siebie aborcję, wcześniej czy później dążą również do legalizacji eutanazji. Obecnie jest ona dozwolona w Holandii i Belgii, Poza Europą chory może się jej domagać zgodnie z prawem także w Kolumbii.

Na naszym kontynencie parlament księstwa Luksemburg w 2008 r. przegłosował legalizację eutanazji. Wielki Książę Henryk Burbon odmówił złożenia podpisu pod tą ustawą, co zablokowało proces legislacyjny. W tej sytuacji premier zaproponował przyjęcie poprawki konstytucyjnej, zgodnie z którą parlament będzie mógł ominąć *veto* monarchy. 17 marca 2009 r. parlament przyjął uchwałę, która zniosła karalność eutanazji w przypadku, jak to na razie określono, nieuleczalnej choroby⁴. W ten sposób Luksemburg, obok Belgii i Holandii, stał się trzecim krajem europejskim, w którym eutanazja została uznana za legalną procedurę medyczną.

Legalizację eutanazji planuje Hiszpania. W pozostałych państwach Europy Zachodniej (zwłaszcza w Niemczech i we Francji), a także w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, w Australii (region Terytorium Północnego) występowały i utrzymują się nadal bardzo silne tendencje, które również zmierzają do prawnego usankcjonowania eutanazji i/lub wspomaganego samobójstwa. W krajach tych nieustannie podejmowane są próby takiej zmiany ustawodawstwa, by nowe propozycje stały się dopuszczalne – oczywiście obwarowane najpierw ściśle określonymi warunkami, ograniczającymi możliwość tzw. ewentualnych nadużyć. Nie trudno przewidzieć, w jakim kierunku podąży praktyka stosowania prawa i postulaty *de lege ferenda*⁵ – będą się one szybko dostosowywać do zachodzących zmian. Można mieć uzasadnione obawy, że obecne ograniczenia to tylko wstęp do przyjęcia takich rozwiązań, które mogłyby w przyszłości uczynić eutanazję legalną na warunkach coraz bardziej liberalnego prawa, aby w końcu uznać ją za dopuszczalną bez żadnych ograniczeń. Na przykład wyrażenie dobrowolnej zgody przez pacjenta wcale nie musi być traktowane jako konieczny warunek dokonania eutanazji, skoro założymy, że jest ona sama w sobie dla niego dobrem. „Kto wierzy i głosi, że pozbawienie człowieka życia, aby uwolnić go od cierpień, jest dobrodziejstwem, nie ma prawa pozbawiać niektórych cierpiących

⁴ Do kwestii, ile warte są takie zawężające deklaracje, powrócę w dalszej części rozważań.

⁵ Dotyczące tworzenia nowych przepisów prawa.

tego dobrodziejstwa tylko dlatego, że nie są w stanie sami o to poprosić⁶ – oto nieubłagana logika, jaka kryje się za ewolucją prawa, które w końcu doprowadzi do uznania legalności eutanazji przymusowej przez państwa, które początkowo zgadzały się na nią tylko na warunkach dobrowolnej zgody pacjenta.

Obecnie w Luksemburgu już 70% mieszkańców chce legalizacji eutanazji⁷, w Niemczech aż 67% badanych opowiada się za legalizacją eutanazji w każdej formie⁸. Przy takim tempie i poziomie społecznej akceptacji eutanazję przymusową będzie można już wkrótce wprowadzić w całej Unii Europejskiej – jako kolejne prawo człowieka, środkami jak najbardziej demokratycznymi. Europejski Trybunał Sprawiedliwości w Luksemburgu⁹ czy Europejski Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu¹⁰ już wydają wyroki, które kłócą się z porządkiem opartym na zasadach prawa naturalnego. Wypada mieć nadzieję, że zanim Komisja Europejska zdąży zobowiązać wszystkie państwa członkowskie do wprowadzenia nowego prawa, zmieniającego dotychczasowe rozumienie praw człowieka, Unii Europejskiej w kształcie totalitarnego, ideologicznego superpaństwa i tak już nie będzie.

Wydaje się, że również w Polsce, głównie za pośrednictwem mediów, trwa proces osvajania społeczeństwa z możliwością legalizacji eutanazji. Co jakiś czas opinia publiczna jest informowana o cierpieniu chorego w taki sposób, aby budzić współczucie i zrozumienie walki pacjenta o nowe prawo człowieka – prawo do śmierci. Na szczęście niedawny przypadek pana Janusza Świtaja, dzięki szybkiej i właściwej reakcji roztropnie działających ludzi i mediów, nie mógł być zbyt długo wykorzystywany w propagandowej kampanii na rzecz eutanazji.

W kształtowaniu nowej świadomości Polaków ważną rolę odgrywają też zmiany dokonywane na obszarze prawa. Warto przypomnieć, że poprzedni kodeks karny z 1969 r. przewidywał w przypadku eutanazji karę pozbawienia

⁶ R. Fenigsen, *Eutanazja – śmierć z wyboru*, Wyd. „W drodze”, Poznań 1994, s. 50. Autor, znany lekarz – kardiolog, sam jest zdecydowanym przeciwnikiem eutanazji. Cytując tę opinię, wskazuje jedynie na sposób myślenia, który w przyszłości z pewnością doprowadzi do jej rozszerzenia.

⁷ Dane za „Rzeczpospolita” 30 XII 2008 r.

⁸ Źródło informacji: „Nasz Dziennik”, 5–6 IV 2008 r.

⁹ Orzecznictwo ETS stoi na stanowisku, że pozbawienie życia dziecka nie narodzonego jest rodzajem usługi medycznej, do której kobieta ma prawo w ramach ochrony zdrowia i przysługujących jej praw reprodukcyjnych. Zabicie dziecka staje się więc nowym typem prawa człowieka – oto miara upadku kultury prawnej świata, który odwrócił się od Boga.

¹⁰ Trybunał ma na swoim koncie m.in. wyrok z 20 marca 2007 r. w sprawie Alicji Tysiąc przeciwko Polsce, uznający *de facto* wyższość prawa matki do aborcji nad prawem do życia dziecka nie narodzonego; oraz wyrok z 22 stycznia 2008 r. w sprawie E.B. przeciwko Francji, przyznający osobom homoseksualnym prawo do adopcji dzieci. W ten sposób konstrukcja prawna w postaci zasady niedyskryminacji, wygrała z rzeczywistym dobrem dziecka. Trudno nie odnieść wrażenia, że dawne wzniosłe hasła równości, tolerancji, niedyskryminacji dziś pełnią coraz częściej rolę narzędzi skutecznego szantażu, służąc celom ideologicznej walki, która ma doprowadzić do zmiany tradycyjnych pojęć moralnych i prawnych.

wolności od 6 miesięcy do 5 lat. Nowy kodeks karny, który wszedł w życie w 1998 r., przewiduje co prawda nadal karalność eutanazji, ale obniża jednocześnie dolną granicę zagrożenia karą z 6 do 3 miesięcy. Ważniejsza jest jednak druga zmiana: sąd może obecnie w wyjątkowych wypadkach zastosować nadzwyczajne złagodzenie kary, a nawet odstąpić od jej wymierzenia. Nietrudno przewidzieć, że adwokaci uczynią wszystko, aby sąd nie miał żadnych wątpliwości, że w każdym przypadku zabójstwa z litości i pod wpływem współczucia zachodzą właśnie te wyjątkowe okoliczności, uzasadniające niewymierzanie kary. Jakich zmian domagać się więc będą zwolennicy legalizacji eutanazji przy kolejnej nowelizacji kodeksu karnego za kilka lub kilkanaście lat? Można zauważyć, że raz uruchomione koło zmian i postępującej liberalizacji coraz trudniej jest potem zatrzymać.

Tym, którzy dziś z takim zapałem domagają się prawa do dobrowolnej eutanazji w imię prawa człowieka do godnej śmierci, warto uświadomić, że gdyby ich plany doczekały się upragnionej przez nich realizacji, w przyszłości oni sami mogliby stać się pierwszymi ofiarami prawa legalizującego eutanazję, tyle tylko, że przymusową. Taki scenariusz rozwoju wydarzeń jest bardzo prawdopodobny, tym bardziej że już w latach osiemdziesiątych XX w. 76% Holendrów było zwolennikami eutanazji, jeśli chory o to poprosi, ale już wtedy 77% opowiadało się za możliwością eutanazji bez zgody i wiedzy pacjenta¹¹. Gdyby dziś przeprowadzić referendum w tej sprawie, wiele państw europejskich uznałoby za legalną także eutanazję niedobrowolną¹². Nie można mieć wątpliwości, że europejskie standardy prawa w ramach postępującej integracji i globalizacji szybko dotarłyby i do Polski. Mimo werbalnie deklarowanego szacunku dla papieskiego nauczania Jana Pawła II stan świadomości Polaków w sprawie stosunku do możliwości prawnego dopuszczenia eutanazji, nawet biorąc pod uwagę prawdopodobną stronniczość przy redagowaniu pytań, jest zatrważający.

„Z sondażu TNS OBOP przeprowadzonego dla »Dziennika« wynika, że połowa Polaków opowiada się za eutanazją. 55 procent ankietowanych przyznało, że gdy człowiek cierpi na nieuleczalną chorobę i przy obecnym stanie wiedzy medycznej nie ma dla niego ratunku, powinno się wyrazić zgodę na eutanazję. 31% jest przeciwnych eutanazji w takim wypadku.

Ankietowanych zapytano, w jakich sytuacjach powinno się pozwalać na eutanazję. 53 procent respondentów przyznało, że zgodziłoby się na eutanazję w sytuacji, kiedy człowiek sam jest w stanie świadomie poprosić o śmierć, po zweryfikowaniu jego poczytalności. 34 procent miało w tej sprawie odmienną opinię, a 13% przyznało, że trudno udzielić w tej jednoznacznej odpowiedzi.

¹¹ Por. R. Fenigsen, dz.cyt., s. 48. Obecnie liczba zwolenników niedobrowolnej eutanazji jest zapewne jeszcze wyższa.

¹² Wskazuje na to wcześniej podany przykład badań przeprowadzonych w Luksemburgu i Niemczech, które ujawniły duże społeczne poparcie tej formy eutanazji.

41 procent badanych twierdzi, że zgodziłoby się na eutanazję, w sytuacji kiedy człowiek jest nieprzytomny i sztucznie, uporczywie podtrzymywany jest przy życiu. 38 procent było przeciwnych eutanazji w takim wypadku, zaś 21 procent stwierdziło, że »trudno powiedzieć«.

Respondentów zapytano także, czy w Polsce eutanazja nieuleczalnie chorych powinna być dozwolona. 50 procent ankietowanych opowiedziało się za eutanazją, 36 procent było przeciwnych, a 14 procent nie udzieliło jednoznacznej odpowiedzi w tej sprawie¹³.

Stronom uczestniczącym w sporze o przyszły kształt Europy i świata należy przypominać, że sprzeciw wobec dopuszczalności eutanazji ograniczonej do przypadków w pełni świadomej dobrowolności, jest w swym głębszym wymiarze sprzeciwem wobec eutanazji w ogóle – w każdej formie, także przymusowej, której widmo już krąży nad Europą.

WSPÓŁCZESNE PRZEJAWY KULTURY WROGIEJ CZŁOWIEKOWI

Ważnym wskaźnikiem pozwalającym ustalić, z jaką kulturą mamy w istocie do czynienia, jest także znaczenie, jakie dane społeczeństwo przypisuje wartościom w porządku *być* i wartościom w porządku *mieć*. W prawidłowo rozwijającym się społeczeństwie nawet życie nie jest dobrem najwyższym, choć jest dobrem podstawowym – przewyższają je bowiem wartości duchowe i religijne. Przejawem aksjologicznej ślepoty jest zatracenie obiektywnego porządku dóbr. Ludzie z rozbudzonym zmysłem moralnym zawsze z niepokojem przyjmowali zmiany, których rezultatem było wypieranie wartości wyższych, duchowych przez niższe, np. hedonistyczne, utylitarne i instrumentalne. Jan Paweł II, Gabriel Marcel, Erich Fromm z zatroskaniem śledzili procesy, które opisywali jako prymat postawy *mieć* nad *być*.

Wydaje się, że dziś stoimy przed jeszcze większym niebezpieczeństwem. Nie grozi nam już, że będziemy żyć w świecie zniekształconej hierarchii wartości, ale że możemy ulec panowaniu antywartości, że stopniowo pogrążymy się w świecie chaosu, w którym negacja, nihilizm, śmierć, spróbują zająć miejsce, które tradycyjnie przysługiwało życiu i innym wartościom. Wkraczamy właśnie, albo już wkroczyliśmy w decydujący etap tej walki dobra z antydobrem, kultury z antykulturą, cywilizacji z antycywilizacją.

Przejawy kultu śmierci, sprzecznego z naszą cywilizacją opartą na poszanowaniu życia, są w naszych czasach rozliczne. Wymieńmy niektóre z nich:

- na rynku księgarskim ukazują się co jakiś czas książki, które przez sam fakt swego pojawienia się i treść zachęcają wręcz do popełnienia samobój-

¹³ Źródło informacji www.kosciol.pl, www.Polska.pl

stwa¹⁴, ich Autorzy¹⁵ z sadystyczną wręcz precyzją opisują w nich różne sposoby zamachów na swoje życie¹⁶. W ten sposób samobójstwo, względnie tzw. wspomagane samobójstwo, i eutanazja zyskują oficjalną aprobatę i nobilitację ze strony instytucji, które do tej pory zajmowały się promocją kultury (wydawnictwa, księgarnie, recenzenci itp.). Oswajanie społeczeństwa z takimi przejawami kultury śmierci jest jednocześnie skutecznym środkiem na jej promowanie,

- skonstruowanie przez niemieckiego prawnika i byłego hamburskiego senatora, aparatu do popełnienia samobójstwa i próby wprowadzenia go do masowej produkcji w 2008 r.¹⁷,
- legalna działalność w wielu europejskich krajach ośrodków, umożliwiających pacjentom bezbolesne popełnienie samobójstwa,
- wprowadzanie przy takich okazjach przez wpływowe media do publicznej debaty tematu *prawa do śmierci*, które miałyby obejmować zarówno prawo do wspomaganego samobójstwa, jak i eutanazji. Odpowiadając na próby osławiania społeczeństwa z myślą o przyjęciu takiej możliwości, kard. J.L. Barragan, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, oświadczył, że nie istnieje coś takiego jak *prawa do śmierci* (2008),
- szaleńczy zalew fascynacji zbrodnią i okrucieństwem wyrażający się w tekstach niektórych piosenek i utworów należących do nurtów muzyki rapowej i heavy-metalowej. Znaczącym wydarzeniem w przełamaniu wcześniej obowiązujących barier było ukazanie się kultowej już płyty zespołu „Metallica” *Kill them all* (1983). Skrajne nurty muzyki rockowej, takie jak *death – metal*, zawierają jawne lub ukryte treści satanistyczne: gloryfikację zła, pochwałę obscenicznego stylu życia, perwersyjnego hedonizmu, modlitwy do szatana. W tekstach niektórych piosenek pojawiają się też wezwania do popełnienia samobójstwa. Przed groźbą ulegania wpływom takiej muzyki przestrzega m.in. kolejny odcinek programu z cyklu „Jarmark Cudów” nagrany na płycie DVD¹⁸,

¹⁴ Takie książki wydali m.in. amerykańscy działacze promujący wspomagane samobójstwo. W Holandii w 2008 r. ukazało się niemieckojęzyczne wydanie książki *Droga do humanitarnego samobójstwa*, której autorzy udzielają szczegółowych instrukcji osobom pragnącym dokonać samobójstwa lub eutanazji. Niestety książki tego nurtu szybko doczekują się niechlubnych przekładów na inne języki. W Szwajcarii od wielu lat działa Stowarzyszenie, mające swe oddziały również w Niemczech, udostępniające i podające osobom pragnącym popełnić samobójstwo truciznę lub dostarczające odpowiednich urządzeń technicznych.

¹⁵ W tym tekście ich nazwiska zostały celowo przemilczane.

¹⁶ Jedną z pierwszych książek tego nurtu, która doczekała się wielu tłumaczeń, w tym na język polski była publikacja *The final exit*.

¹⁷ Nazwisko wynalazcy tego śmiertelnościowego „wynalazku” również zostało pominięte. Zbrodniczych pomysłodawców pragnących opatentować swoje urządzenia do samozabijania nie brakuje również i w innych krajach.

¹⁸ Informacje o całym cyklu emitowanym w TVP można znaleźć na: www.newage.info.pl

- popularna w niektórych kręgach młodzieżowych subkultura EMO, dokonująca banalizacji i trywializacji śmierci,
- rosnąca produkcja programów do gier komputerowych, w których głównym celem zabawy jest zadawanie bólu i śmierci wirtualnym postaciom. Uczestnik gry nagradzany jest za liczbę trupów i ofiar, które pozostawił po sobie – co z tego, że na razie tylko w świecie komputerowej akcji¹⁹. Kolejne produkty w tej dziedzinie prześcigają się w perwersyjności i okrucieństwie. O niebezpiecznym oddziaływaniu gier komputerowych ukazało się już wiele naukowych opracowań, dostępnych także na rynku polskich wydawców²⁰,
- destrukcyjna działalność sekt, których aktywność nasiliła się bardzo, zwłaszcza na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia. Przyciągały one do siebie nowych wyznawców, wieszcząc najczęściej rychły kataklizm lub wręcz koniec świata. „Najwyższa Prawda” w Japonii, „Świątynia Słońca” w Szwajcarii i Kanadzie, „Gałąź (pień) Dawida” w USA, „Białe Bractwo” na Ukrainie – to tylko niektóre z nich, które pozostawiły po sobie mroczne żniwo śmierci. Zachęcają one, lub wręcz zmuszają swoich członków, do popełnienia samobójstwa, ale ofiarami ich mordów i zamachów padają też często ludzie przypadkowi, których z toksycznymi grupami nic nie łączy. Swoich członków werbują często w ukryciu, pod szyldem prowadzenia innej działalności, także za pośrednictwem Internetu, dlatego walka z nimi jest szczególnie trudna, tym bardziej że w miejsce już zdemaskowanych lub zlikwidowanych grup, szybko pojawiają się nowe.

Najbardziej tragicznym przypadkiem zbiorowej samobójczej śmierci było odebranie sobie życia przez 900 osób należących do sekty „Świątynia Ludu” w 1978 r. w Gujanie,

- przyjęcie przez Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy roku rezolucji wzywającej państwa członkowskie do uznania aborcji za legalną i zapewnienie kobietom prawa do swobodnego do niej dostępu (2008). „Trudno wyobrazić sobie prawdziwą jedność Europy budowaną na prawie do zabijania niektórych grup ludzi” stwierdzili polscy biskupi w odpowiedzi na tę rezolucję,
- sądowe wyroki zezwalające na przerwanie sztucznego odżywiania pacjentów w stanie śpiączki, np. w przypadku Terry Schiavo (Stany Zjednoczone, 2005), Elany Englaro (Włochy, 2008).

Temat ten podejmują także m.in. wcześniej wydane publikacje, np. A. Zwoliński, *Rock*, Kraków 2005, M. Basilea Schlink, *Muzyka rockowa – skąd, dokąd?*, Wrocław 1994.

¹⁹ Do niechlubnej klasyki w tej dziedzinie należą m.in. gry *Doom*, *Mortal Combat*, *Carmageddon*, *Torture game*.

²⁰ Por. m.in. *Oddziaływanie „agresywnych” gier komputerowych na psychikę dzieci*, red. A. Gała, I. Ulfik, Lublin 2000.

CZY POWINNIŚMY WYBIERAĆ MNIEJSZE ZŁO?

Istnieje jeszcze inne podobieństwo, wskazujące na to, że zarówno eutanazja, jak i aborcja są wytworami tej samej cywilizacji śmierci. Zwolennicy eutanazji, jak i zwolennicy aborcji często powołują się na argument wyboru *mniejszego zła*, a nie dopuszczają możliwości szukania *trzeciego wyjścia*.

Zdaniem tych pierwszych między śmiercią niegodną a eutanazją jest jeszcze obszar możliwości, który realizuje się w powoływaniu hospicjów proponujących zamiast prostej eliminacji chorego, różne formy opieki paliatywnej.

Zamiast cierpienia niekochanego przez matkę dziecka a aborcją jest szansa przeprowadzenia tak upragnionej przez wiele małżeństw adopcji, dzięki której uniknie się zła.

Uwikłanie się w alternatywę wyboru między większym a mniejszym złem prowadzi tylko do pozornych rozwiązań. Porzucając tę perspektywę, można podjąć ryzyko i trud szukania innej drogi – ku dobru. Jest to jedyne wyjście wolne od spóźnionych wyrzutów sumienia. Tylko czyste dobro, a nie mniejsze zło, odpowiada w pełni głębi ludzkich serc i wielkości ludzkiego powołania. Człowiek w głębi duszy pozostaje istotą kochającą życie i spragnioną miłości. Dopiero na fundamencie miłości możemy odkryć pełnię prawdy o wolności. Wolność to sposób spełniania dobra, w którym wolność realizuje się najpełniej.

Wolność jest darem, łaską przyswajania dobra (ks. J. Tischner).

Miłość jest czymś najbardziej wolnym ze wszystkiego, co istnieje (E. Stein).

Tajemnicę takiej wolności św. Augustyn wyraził jeszcze prościej: Kochaj i czyń, co chcesz.

O takiej wolności można powiedzieć, że jest zakochana w dobru. Tylko taki sposób rozumienia wolności odpowiada naturze i powołaniu człowieka. Dlatego zwycięstwo antykultury nihilizmu i śmierci nie jest jeszcze wcale przesądzone.

ON THE CULTURE OF LIFE AND (ANTI)CULTURE OF DEATH

Summary

Contemporary moral discussions are a place of increasing struggles between the supporters of subjective and objective approaches to ethics. According to the first standpoint the values are based on the nature of the real beings. The second point of view declares that ethical norms and moral values depend on free decisional acts of every human being or on the will of majority.

A false understanding of freedom is responsible for the loss of human dignity nowadays. If our freedom does not stem from the objective truth about the good, the civilization of life will soon completely change into the civilization of death. Its signs are e.g. legal permission for abortion, euthanasia, consent for suicides etc.

It is necessary to remind there is no right to death. Therefore, politicians should remember it is impossible to unite Europe with the right of killing any kind of people. We have to believe that the power of life is stronger than (anti)culture of death with its tendency to nihilism.

Słowa kluczowe: kultura życia, nauczanie Kościoła, kultura śmierci, obiektywizm w etyce

Materiały do ćwiczeń z metodyki resocjalizacji – aspekt psychologiczny i pedagogiczny (Biblioteka Pomocy Naukowych EPISTEME, 4), red. W. Woźniak, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej w Olecku – Acta Universitatis Masuriensis & Wydział Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Olecko–Warszawa 2009, ss. 109.

Zanim sam wyrażę opinię o niniejszej pracy zbiorowej, przedstawię fragment recenzji wydawniczej, napisanej przez ks. prof. dr. hab. Jana Bieleckiego (Instytut Psychologii UKSW): „Zaprezentowana książka [...] jest bardzo cenna jako interesujący materiał do ćwiczeń dla studentów psychologii i pedagogiki penitencjarnej i resocjalizacyjnej. Prezentowany materiał ćwiczeniowy oparty jest na bogatych doświadczeniach osób pracujących wiele lat w więzieniach i zakładach poprawczych. Wielką wartością omawianej książki jest także i to, że jej adresatem bezpośrednim mogą być wychowawcy, psychologowie i pedagodzy pracujący w więzieniach i zakładach poprawczych” (s. 4 okładki).

Zachowania patologiczne zarówno wśród młodzieży, jak i wśród dorosłych ulegają nieustannym przemianom. Wiele zachowań patologicznych prowadzi nieuchronnie do osadzenia w więzieniu czy umieszczenia w zakładzie poprawczym, ponieważ przyjmują one formę zachowań przestępczych. W związku z powyższym należy poszukiwać nieustannie metod resocjalizacji odpowiadających współczesności, ale zarazem należy sięgać do początków myśli resocjalizacyjnej. Takie podejście odnajduję w recenzowanej pracy zbiorowej, pod redakcją ks. dr. Waldemara Woźniaka (z Katedry Psychologii Sądowej i Penitencjarnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie).

Pierwsze opracowanie (autorstwa K. Ptaka i W. Woźniaka) przedstawia funkcje, zasady, techniki, metody resocjalizacji oraz etapy tego procesu. Nawiązuje ono do S. Jedlewskiego i Cz. Czapowa – prekursorów pedagogiki resocjalizacyjnej w Polsce.

W artykule tym zaprezentowano następujące zasady wychowania resocjalizującego: reedukacji, wszechstronnego rozwoju osobowości, wszechstronnej i perspektywicznej opieki, wymagań, akceptacji, respektowania, traktowania penitencjarnego (w przypadkach zagrożenia), pomocy, indywidualizacji, kształtowania perspektyw, współpracy ze środowiskiem, systematyczności, interwencji minimalnej, „normalności”, komunikacji, uczestnictwa, wycucia i delikatności, stosowania ograniczeń, kształtowania autonomii grupy, rozwiązywania konfliktów w grupie. Uważam, że większość tych zasad należy stosować w wychowaniu w ogóle, a nie tylko w wychowaniu resocjalizacyjnym – co jest również dużą wartością tego artykułu.

Opracowanie drugie (autorstwa J. Frączek, K. Ptaka i W. Woźniaka) prezentuje grupę samodzielnego funkcjonowania w zakładzie poprawczym, co zachęca do poszukiwania nowych form resocjalizacji.

Tekst trzeci (D. Sarzały) ukazuje podkulturę więzienną, a tekst czwarty (również D. Sarzały) – zjawisko przemocy w zakładach penitencjarnych. Radzenie sobie przez wychowawców z tymi dwoma zjawiskami w znacznej mierze warunkuje efektywność oddziaływań penitencjarno-resocjalizacyjnych. Na kanwie opracowań D. Sarzały, można postawić wiele pytań (zob. Wstęp, s. 8), m.in. takich: – na ile podkultura więzienna hamuje proces resocjalizacji; – w czym tkwi jej niebezpieczeństwo; – w jaki sposób można ją ograniczać i czy te działania należy traktować jako metodę resocjalizacji; – w jakim stopniu i dlaczego podkultura więzienna może wiązać się z agresją i przemocą; – jakie są skutki agresji i przemocy dla danej jednostki oraz dla procesu resocjalizacji w ogóle?

Dwa ostatnie artykuły – W. Woźniaka oraz S. Ślaskiego – ukazują służebną rolę psychologii dla procesu resocjalizacji, w którym nie można ograniczać się tylko do działań z zakresu pedagogiki. W przypadku więźniów (wychowanków zakładów poprawczych) uzależnionych od środków psychoaktywnych (w tym od alkoholu), należy uciekać się do współczesnych koncepcji leczenia czy psychoterapii.

Materiały umieszczone w aneksie tej pracy zbiorowej uważam za interesujące poznawczo. Znajdują się tam m.in. wiersze wychowanek zakładu poprawczego, co ma kierować myśl ku poezjoterapii w resocjalizacji.

Niniejsza praca zbiorowa została przygotowana tak, aby mogła być praktyczną pomocą dla studentów pedagogiki i psychologii. Dlatego też każde opracowanie kończy się podaniem zadań ćwiczeniowych, co stanowi właśnie o znacznej wartości praktycznej pracy.

Ze swojej strony, jako przedstawiciel katechetyki, chcę zachęcić tych, którzy przygotowują się do działalności pastoralnej w warunkach izolacji więziennej czy w zakładach poprawczych, do sięgnięcia po tę pracę, gdyż mogą w niej znaleźć niejedną odpowiedź w posłudze w tych trudnych środowiskach.

ks. prof. UKSW dr hab. Stanisław Dziekoński
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

ks. Grzegorz Leszczyński, *Kościelna procedura administracyjna w Kodeksie Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, Warszawa 2008, ss. 218.

Autor opracowania, ks. G. Leszczyński jest kierownikiem Katedry Procedury Administracyjnej Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie. Obecna pozycja książkowa jest pierwszym, szerszym opracowaniem tematyki, której Autor poświęca swoje naukowe zainteresowania. Dotychczasowe publikacje ks. Leszczyńskiego w dziedzinie procedury administracyjnej ukazały się w postaci artykułów w czasopismach naukowych, których Autor niestety, ze szkoda dla publikacji, nie zamieścił w bibliografii na końcu książkowego opracowania. Byłyby one z pewnością przydatne dla tych, którzy pragną zgłębić przedstawioną tematykę. Tym bardziej że zazwyczaj szczegółowe opracowania w postaci artykułów, zawierają więcej cennych informacji niż podręcznikowe opracowanie. Szczegółowa analiza omawianego opracowania pozwala jednak odnaleźć wiele wątków poruszanych przez Autora we wcześniejszych opracowaniach, które zostały zamieszczone w obecnej pozycji książkowej. Nasuwa się jednoznaczny wniosek, że książka stanowi niejako podsumowanie i całościowe ujęcie dotychczasowych pojedynczych opracowań, uzupełnionych o nowy materiał.

Waler i aktualność pozycji podkreśla sam Autor w udzielonym wywiadzie. Czytamy w nim: *Kościelna procedura administracyjna jest tą częścią prawa kanonicznego, która z pewnością wymaga rzetelnej analizy. Przede wszystkim dlatego, że jest dziedziną zapomnianą, choć w moim przekonaniu niezwykle ważną. Chodzi bowiem o procedury, które z założenia mają dać gwarancje przestrzegania praw wszystkim wiernym**. Sformułowanie *wszyscy wierni* dotyczy tych, którzy czują się poszkodowani przez administrację kościelną, wydającą konkretne akty administracyjne. Dlatego też istnieje procedura administracyjna, czyli ogół norm regulujących wykonywanie władzy administracyjnej przez odpowiednie organy władzy kościelnej, zwłaszcza w odniesieniu do rozstrzygnięcia możliwych sporów pomiędzy autorami a adresatami aktów administracyjnych, poprzez którą Ko-

* *Prawo w służbie wspólnoty*, Wywiad z ks. prof. G. Leszczyńskim przeprowadzony przez ks. red. W. Kulbata, „Niedziela Łódzka” 52 (2009) nr 5, s. VI.

ściół zapewnia możliwość dochodzenia swoich praw tym, którym je naruszono. Z drugiej strony w określeniu *wszystkich wiernych* mieszczą się także te osoby, które wydają wspomniane akty. Istniejąca procedura dochodzenia praw przez osoby pokrzywdzone jest elementem mobilizującym tych, którzy je wydają, by czynili to w sposób prawem przewidziany. Publikacja ks. Leszczyńskiego stanowi niewątpliwą wkład nie tylko w powiększenie się liczby publikacji na polu procedury administracyjnej Kościoła, lecz przede wszystkim może w znacznej mierze przyczynić się do zrozumienia sposobu funkcjonowania władzy kościelnej, wzrostu świadomości praw wiernych w Kościele, a w konsekwencji do pogłębiania kościelnej komunii wszystkich wierzących.

Struktura książki jest przejrzysta i odwołuje się do układu materiału w Kodeksie Prawa Kanonicznego. Zgodnie z nim Autor omawia kwestie dotyczące rozstrzygania sporów administracyjnych, o których w kan. 1732–1739 (rozdział II opracowania), prezentuje szczegółowo, na miarę założeń metodycznych przyjętych w książce, normy odnoszące się do usunięcia i przeniesienia proboszcza, o których w kan. 1740–1752 (rozdział IV książki). Dodatkowo przedstawia niezbyt znaną powszechnie procedurę rozpatrywania rekursów na drodze administracyjno-sądowej przez II Sekcję Sygnatury Apostolskiej ze szczególnym uwzględnieniem Norm specjalnych Sygnatury oraz Konstytucji apostolskiej Jana Pawła II *Pastor Bonus*, reorganizującej strukturę i działalność Kurii Rzymskiej (rozdział III). Nie tyle pożyteczne, ile konieczne, było umieszczenie w rozdziale pierwszym podstawowych wiadomości dotyczących sprawiedliwości administracyjnej w Kościele, w jej rozwoju historycznym i współcześnie, a więc ogólne przedstawienie, nawet bardziej niż w zarysie, kwestii dotyczących: władzy w Kościele, jej rodzajów, uczestnictwa świeckich w sprawowaniu władzy w Kościele; pojęcia i rodzajów aktów administracyjnych, ich anomalii i wad, które są przyczyną rekursów hierarchicznych. Pewien niedosyt pozostawiają omówienia Autora, które nie do końca zdają się przedstawiać proponowane przez podtytuły tematy. Wprawny czytelnik miałby ochotę otrzymać coś więcej, głębiej i precyzyjniej, jak choćby w przypadku rozróżnienia na dekrety ogólne i ogólne dekrety wykonawcze. Należy jednak pamiętać, że poszczególnym kwestiom poświęca się szczegółowe opracowania. To zaś, które prezentuje ks. Leszczyński skierowane jest głównie do czytelników, którymi są studenci prawa kanonicznego. I tak treść wykracza poza podstawowe wiadomości, którymi może zainteresować się każdy wierny w Kościele.

W drugim rozdziale książki Autor przedstawia kwestie dotyczące rekursu hierarchicznego, czyli próby, z jaką wierny zwraca się do wyższej władzy od tej, która wydała akt administracyjny, którym czuje się on pokrzywdzony. W ten sposób wierni korzystają z przysługującego im uprawnienia dochodzenia i obrony pogwałconych przez władzę kościelną praw. W rozdziale zostały omówione środki zaradcze, pojednawcze, do których należy odwołać się przed złożeniem rekursu, następnie sam rekurs hierarchiczny w odniesieniu do jego podmiotu, motywu, przedmiotu i samej procedury.

Logiczną kontynuacją materiału omówionego w rozdziale II jest problematyka przedstawiona w III rozdziale książki, która dotyczy rekursu sądowo-administracyjnego do II Sekcji Sygnatury Apostolskiej, jedyne go trybunału tego rodzaju dla całego Kościoła. Ta droga dochodzenia własnych praw przez wiernego, poczuwającego się do ich naruszenia, nie jest alternatywą rekursu hierarchicznego, lecz dodatkową drogą, na której można odwołać się od negatywnego rozstrzygnięcia rekursu hierarchicznego przez odpowiednie Dykasterie Kurii Rzymskiej wtedy, gdy wydany przez nią akt administracyjny jest nielegalny poprzez naruszenie procedury lub w swej decyzji. Tę tematykę Autor przedstawił w sposób zrozumiały i przystępny dla czytelnika.

Rozdział IV dotyczy procedury administracyjnej, którą należy zachować przy usunięciu lub przeniesieniu proboszcza. Z zaciekawieniem można podejść do omawianej kwestii i to nie tylko z punktu widzenia zainteresowanych stron, ale z punktu widzenia konieczności zadbania o budowanie komunii na poziomie parafialnym, a w konsekwencji ogólnokościelnym. Dlatego też słusznie Autor rozpoczyna ten rozdział od przedstawienia sylwetki proboszcza jako własnego pasterza parafii, czyli określonej wspólnoty wiernych, utworzonej na sposób stały w Kościele partykularnym (kan. 515 §1). W tym świetle należy odczytywać normy, które mówią o usunięciu proboszcza, gdy jego

pasterzowanie staje się szkodliwe czy przynajmniej mniej skuteczne, oraz o jego przeniesieniu dla dobra dusz czy potrzeby lub pożytku Kościoła. Przedstawiona tematyka jest dobrym, opracowanym w skrócie i wyjaśnionym, drogowskazem zarówno dla proboszczów, jak i biskupów.

Do opracowania dołączona jest bibliografia, w której Autor przytacza odpowiednie dokumenty Kościoła dotyczące procedury administracyjnej w Kościele, jak i obszerna literatura w języku polskim oraz w językach obcych, głównie włoskim i łacińskim. Jej walor pomniejszony jest poprzez pojawiające się błędy. Należy mieć nadzieję, że są to raczej błędy drukarskie, a nie wynik nieuwagi czy roztargnienia Autora.

Godne podkreślenia i uznania jest to, że ks. prof. G. Leszczyński podjął się trudu całościowego opracowania problematyki procedury administracyjnej na polskim rynku wydawniczym. Poza polskimi komentarzami do Kodeksu Prawa Kanonicznego, ostatnim takim opracowaniem była książka ks. J. Krukowskiego pt. *Sprawiedliwość administracyjna w Kościele* z 1985 r. W ten sposób książka ks. Leszczyńskiego wypełniła istniejącą lukę i stała się dogodnym podręcznikiem dla studentów prawa kanonicznego oraz wiernych zainteresowanych swoją pozycją w Kościele.

o. prof. UKSW dr hab. Tomasz Galkowski CP

Adam Bartczak, Obrona ważności małżeństwa a poszukiwanie prawdy o małżeństwie w czynnościach obrońcy węzła małżeńskiego na podstawie spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa prowadzonych w Trybunale Diecezji Łódzkiej w latach 1920–2006, Warszawa 2008, ss. 218.

Wprowadzenie

Adam Bartczak przedstawił Wydziałowi Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie rozprawę doktorską, napisaną pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Grzegorza Leszczyńskiego, pt. *Obrona ważności małżeństwa a poszukiwanie prawdy o małżeństwie w czynnościach obrońcy węzła małżeńskiego na podstawie spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa prowadzonych w Trybunale Diecezji Łódzkiej w latach 1920–2006*, Warszawa 2008, ss. 218. Na początku należy zwrócić uwagę, że w latach 1920–2006 nie istniała nazwa Trybunał Diecezji Łódzkiej, lecz Sąd Biskupi Diecezji Łódzkiej. Zmiana nazwy nastąpiła, gdy diecezja łódzka została podniesiona do rangi archidiecezji. Przeoczenie czy aktualne przyzwyczajenie Doktoranta z miejsca pracy? W tytule rozdziału IV używa sformułowania „Trybunał”, a w tekście „Sąd Biskupi”. Taki temat został zatwierdzony jednak przez Radę Wydziału.

Prezentacja wstępna

Małżeństwo jest wspólnotą dwojga osób. Jest to związek monogamiczny, nierozzerwalny, oparty na dochowaniu wierności przez obie strony, ukierunkowany na dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa. Taka jest nauka Kościoła i takie małżeństwo funkcjonuje w Kościele. Niestety, zmieniające się współczesne podejścia do struktury życia społecznego, wprowadzające inne formy wzajemnego współżycia mężczyzny i kobiety oraz coraz większa liczba rozpadających się, poprzez rozwody cywilne, małżeństw sprawia, że prawda o małżeństwie, chroniona przez Kościół, poddawana jest coraz większej krytyce, a w konsekwencji trudne i wymagające zobowiązania nie stają się treścią związku pomiędzy mężczyzną i kobietą. Kościół zatem z jednej strony nieustannie głosi swoją naukę o małżeństwie, a z drugiej strony poszukuje tej prawdy w konkretnych, nieudanych pod względem stałości związkach, w procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Znajduje się więc w sytuacji

aplikacji głoszonej prawdy do konkretnego małżeństwa, pytając o to, czy prawda o małżeństwie wyrażona została, a wręcz ucieleśniła się w konkretnym związku małżeńskim.

W przypadku, gdy związek małżeński się rozpada albo pojawiają się wątpliwości, co do jego ważności, następuje konfrontacja prawdy o małżeństwie z wątpliwościami stron związku, które stanowią dla nich „prawdę osobistą” o istniejącym między nimi małżeństwie. Proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa prowadzi zatem do analizy „prawdy subiektywnej” obu stron celem dotarcia do „prawdy obiektywnej” i skonfrontowania jej następnie z prawdą o związku małżeńskim, którą Kościół głosi. Celem tego procesu jest orzeczenie ważności lub nieważności małżeństwa. W całym tym procesie proponowałbym zatem używać innych określeń prawdy: prawda materialna, która jest wynikiem poszukiwania pomiędzy „prawdami spornymi” stron i „prawda obiektywna”, która jest wynikiem konfrontacji prawdy materialnej z nauką Kościoła o małżeństwie. Poszukując prawdy materialnej, stwierdza się, która ze stron ma rację, a następnie jej racje porównuje się z prawdą nauczania Kościoła. W procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa, aczkolwiek możliwe jest orzeczenie nieważności oparte na prawdzie formalnej, np. gdy strony się między sobą umówiły co do składanych zeznań, to jednak poszukuje się zawsze prawdy materialnej, gdyż sprawy o stwierdzenie nieważności małżeństwa nie przechodzą w stan rzeczy osądzonej.

W cały ten proces wpisuje się urząd obrońcy węzła małżeńskiego, ustanowiony przez Benedykta XIV. Działalności obrońcy węzła małżeńskiego, na przykładzie Sądu Biskupiego Diecezji Łódzkiej, poświęcona jest rozprawa doktorska Adama Bartczaka. Cel pracy został jasno określony we Wstępie: 1) analiza urzędu o.w.m. „ze szczególnym uwzględnieniem relacji (która) zachodzi pomiędzy obroną ważności małżeństwa a poszukiwaniem prawdy o małżeństwie w czynnościach podejmowanych przez o.w.m. (s. 7 oraz 2) udowodnienie, „że głównym celem działania o.w.m. jest poszukiwanie prawdy o małżeństwie, które wyraża się z jednej strony przez obronę ważności małżeństwa, a z drugiej zaś powstrzymanie się od tego wszystkiego, co można by nazwać nierozumną obroną za wszelką cenę” (s. 7). Należy stwierdzić, że cel pracy został osiągnięty dwuetapowo. Autor pokazuje w swoich analizach zadania o.w.m. zgodnie z historycznie kształtującymi się i aktualnie obowiązującymi w tej materii normami prawnymi, a następnie odnosi je do działalności o.w.m. w Sądzie Biskupim Diecezji Łódzkiej w latach 1920–2006. Jednak stwierdzenie już we Wstępie, do jakich wniosków doprowadziły poszukiwania, może sprawić, że czytelnik z mniejszym zainteresowaniem sięga po lekturę. Ciekawiej byłoby, gdyby Autor ukazał kierunki poszukiwań, a o ich rezultatach poinformował we wnioskach. Choć i tak rozprawy takie można zacząć czytać od wniosków.

Dość enigmatycznie brzmi sformułowanie Doktoranta we Wstępie: „W naszym opracowaniu postaramy się natomiast uwzględnić najnowsze przepisy dotyczące o.w.m. zawarte (w) wydanej w 2005 roku Instrukcji procesowej *Dignitas connubii*, mając świadomość, że przepisy te nie miały wpływu na działalność Trybunału Diecezji Łódzkiej w badanym przez nas okresie” (s. 8). Jeśli nie miały wpływu to, czy warto je umieszczać, skoro nie są punktem odniesienia dla działalności o.w.m. w Łódzkim Sądzie, zgodnie ze strukturą pracy przyjętej przez Doktoranta. A może to już zapowiedź dalszych opracowań Autora, gdzie punktem wyjścia będą postanowienia Instrukcji?

We Wstępie do rozprawy brakuje mi uzasadnienia wyboru 258 akt spraw prowadzonych w Trybunale spośród ponad już 7000. Część z nich, zwłaszcza z okresu międzywojennego, zaginęła. Czyżby w innych sprawach nie występował o.w.m.? Zdaję sobie sprawę, że można materiał potraktować wybiórczo, ale należałoby przedstawić motywy dokonanej selekcji.

Zawartość i ocena merytoryczna pracy

Rozdział I: *Poszukiwanie prawdy o małżeństwie w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, w zamierzeniach Doktoranta, miał przedstawić całą prawdę o małżeństwie w świetle obowiązujących norm prawnych (s. 8). Jeśli dokonuje się tego w świetle obowiązujących norm prawnych to dlaczego Autor sięga do nieobowiązujących już norm prawnych sprzed KPK/1983? Jeżeli

zamierza przedstawić „całą prawdę”, to pojawia się pytanie dotyczące sensowności prowadzenia dalszych poszukiwań.

Zaletą tego rozdziału jest przedstawienie rozumienia małżeństwa w świetle nauczania Kościoła. Celem takiego podejścia jest określenie prawdy o małżeństwie, a więc tego, czego poszukuje się przy konfrontacji prawdy materialnej i prawdy obiektywnej w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Autor nie rozciąga swoich dywagacji, ponieważ ten materiał jest przedstawiany w wielu publikacjach, czasami lądująco podobnych do siebie. Nicią przewodnią prezentacji jest przekonanie Autora, iż małżeństwo ma swoją prawdę. Przedstawia zatem pojęcia małżeństwa przed KPK/1983, następnie w kan. 1055 obecnego kodeksu, podkreślając cele i przymioty małżeństwa oraz sakramentalny charakter małżeństwa między ochrzczoneymi. Na uwagę zasługuje przedstawienie opinii dotyczących zależności pomiędzy kontraktem i sakramentem. W tym momencie zabrakło mi prezentacji opinii tych autorów, którzy optują za sakramentalnością małżeństwa jednostronnie zobowiązującą jedynie stronę ochrzczoneą. Czy Doktorantowi są znane takie głosy?

Można postawić kolejne pytanie. Dlaczego Autor pisze, że „zgoda małżeńska wymaga pełniejszego zaangażowania umysłu i woli niż przy podejmowaniu innych decyzji”? Czy jedynie zgoda małżeńska w sposób pełny angażuje umysł i wolę? Czy nie ma innych decyzji człowieka, które wymagają pełnego zaangażowania?

Doktorant przedstawia kilka opinii kanonistów na temat przedmiotu zgody małżeńskiej. Prezentuje je poprawnie. Zabrakło jednak w tym momencie konkluzji, która by broniła lub odpierała poglądy prezentowanych Autorów. Byłby to przyczynek do dalszych poszukiwań. Zdaję sobie sprawę, że jest to temat trudny i nierozwiązany w samej doktrynie stosunku prawnego, na temat którego struktury istnieje wiele bardziej i mniej złożonych poglądów. Tu jednak przydałoby się w konkluzjach Doktoranta rozróżnienie na przedmiot i treść stosunku prawnego, co nie zostało przez niego uwypuklone w prezentowanych opiniach. Być może ich autorzy też tego nie czynią.

Zgodnie z własnymi poglądami nie utożsamiałbym prawdy materialnej z prawdą obiektywną o małżeństwie. Doktorant jednak poprawnie referuje koncepcję prawdy, której poszukuje się w procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa, odwołując się do kościelnych dokumentów i naukowych opracowań. Zabrakło jednak odniesienia do teorii dowodowych, które wykorzystywane są w procesowym poszukiwaniu prawdy.

I jeszcze jedna uwaga. To nie A. Sobczak, jak pisze Doktorant na str. 43, zauważa, że istnieją trzy rodzaje przyczyn powodujących nieważność małżeństwa, ale określa to wyraźnie KPK.

Podsumowując, chcę podkreślić, że rozważania Autora w I rozdziale są logiczne i ukierunkowane na cel pracy. Autor nie pisze o wszystkim, ale dokonuje selekcji, podporządkowując przedstawiony materiał określeniu prawdy o małżeństwie i jej poszukiwaniu w procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Mankamenty, na które wskazałem, wynikają z braku głębszej wiedzy teoretyczno-prawnej, wykraczającej jednak poza zainteresowania Autora, ale mogą otworzyć go na przyszłe wnioski.

Rozdział II: Określenie i geneza urzędu obrońcy węzła małżeńskiego, jak sam tytuł stwierdza, ma charakter historyczno-prawny. Autor umiejscowia go w swojej rozprawie gdyż chce w ten sposób ukazać potrzebę instytucji o.w.m. w procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Koncentruje się na bezpośrednich przyczynach powołania tego urzędu przez Benedykta XIV oraz analizuje obowiązujące przepisy prawne przed promulgacją KPK/1917. Czyni to poprawnie i, przyznam się, przytacza bardzo ciekawą analizę sytuacji małżeństw na terenie ówczesnej Rzeczypospolitej, która to w znacznej, jeśli nie decydującej, mierze przyczyniła się do powołania urzędu o.w.m. Doktorant pisze o sytuacji w innych państwach, ale już przykładów nie podaje. Czyżby sugerował, że ówczesna Rzeczypospolita miała znaczny wkład w rozwój procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa?

Nie zauważyłem błędów w tym rozdziale pracy, z wyjątkiem cytatów, o których wspomnę w dalszej części recenzji oraz dziwnego sformułowania: „Otóż przed narodzeniem Chrystusa, ówczes-

snych ludzi obowiązywało prawo żydowskie, oparte na Dekalogu i ścisłych przepisach Starego Testamentu”. Czy wszyscy ludzie należeli do narodu wybranego?

Autor w **rozdziale III: *Urząd obrońcy węzła małżeńskiego pod rządami KPK z 1917 r.*** przechodzi do analizy i oceny praktycznej działalności o.w.m. w Sądzie Biskupim w Łodzi w latach 1920–1983. Rzetelnie dokonana przez Doktoranta analiza poszczególnych etapów działania o.w.m., oparta na wybranych przez siebie wyrokach, dokonana jest w odniesieniu do norm prawnych obowiązujących w tym okresie, które ewoluowały i jednocześnie znajdowały swoje odzwierciedlenie w czynnościach procesowych o.w.m. Autor opracowania podaje wiele przykładów działalności kilku obrońców, zestawia je z sobą i porównuje. Po dokonanej analizie dochodzi do wniosku, że obrońcy w Sądzie Biskupim w Łodzi bardzo dobrze wypełniali swoje obowiązki obrony małżeństwa, uczestnicząc we wszystkich fazach procesu, zgodnie z wymogami prawa. Słusznie Autor zauważył, że już jednak w tym okresie niektórzy obrońcy w nielicznych sprawach, odstępowali od postulowania uznania małżeństwa za ważne, gdy nie posiadli przekonania o jego ważności. Analiza wybranych akt sprawy wskazuje zatem na działalność obrońców, która dokonywała się zgodnie z wymogami prawa, ale także na ich pewną odwagę przedkładania prawdy nad obronę samego małżeństwa. Jest to na tyle cenna uwaga, że *animadversiones pro rei veritate* o.w.m. wprowadzone przez motu proprio *Causas matrimoniales* Pawła VI dotyczyły o.w.m. w II instancji. Sąd Biskupi w Łodzi był jedynie w tym okresie sądem I instancji.

Rozdział został napisany przejrzysto i przede wszystkim wnioski Doktoranta oparte zostały na odpowiednim i przekonująco przedstawionym materiale dowodowym. Pojawiają się pewne nieścisłości sformułowań: po przyjęciu skargi i sprawdzeniu formalnych wymogów, oficjał przekazywał skargę o.w.m., a następnie wyznaczany był skład sądu kolegialnego z o.w.m. (s. 106). Czy był to ten sam o.w.m., któremu skargę przekazywał oficjał czy inny. Ilu obrońców brało udział w sprawie? Na s. 107 pisze Doktorant o kompetencji sądu w zależności od miejsca zamieszkania, ale nie podaje czyjego? W domyśle chodzi o strony. Na s. 112 Autor pisze o pewnych istniejących wyjątkach w działalności Sądu, ale szkoda, że nie podaje ich przykładów, odwołując się do akt dostępnych spraw, które miałyby świadczyć o wyjątkach. Na s. 114 pisze o o.w.m., który „przy układaniu pytań musiał mieć na uwadze rodzaj i tytuł prawny, na którym powództwo się wspiera”. Co znaczy sformułowanie rodzaj i tytuł prawny?

Rozdział IV: *Urząd obrońcy węzła małżeńskiego pod rządami KPK z 1983 r.* jest analogiczny do rozdziału poprzedniego. Zmienia się okres, który Doktorant poddaje analizie (lata 1984–2006), gdyż dotyczy on obowiązywania nowego KPK i wprowadzonych przez niego zmian. Autor omawia dokładnie przymioty, prawa i obowiązki o.w.m. w KPK/1983, a następnie w Instrukcji *Dignitas connubii*. Instrukcja wprowadza pewne nowości w stosunku do KPK w odniesieniu do urzędu o.w.m., ale, jak pisał Doktorant we Wstępie, nie miała ona wpływu na działalność Sądu w analizowanym okresie. Opracowanie materiału jest sumienne i bezbłędne, ale czy nie można było skupić się jedynie na tym, co dotyczy tematyki obrony małżeństwa i poszukiwania prawdy. Tym bardziej że w tej materii art. 56 §3 Instrukcji nie wnosi nic nowego, lecz powtarza kan. 1432, w którym czytamy, że obrońcy „[...] obowiązkiem jest proponować i przedstawiać wszystko, co w sposób rozumny może być przytoczone przeciw nieważności [...]”. Obowiązujące prawo stanowi spektrum, w którym Doktorant analizuje czynności obrońców w.m. na poszczególnych etapach procesu w Sądzie w Łodzi. Podsumowuje swoje analizy stwierdzeniem, że obrońca w.m. w Sądzie Biskupim Diecezji Łódzkiej łączył w swojej działalności poszukiwanie „prawdy o małżeństwie i obrony jego ważności jako obrońca ze strony Kościoła dobra, jakim jest małżeństwo, ale też jako *minister veritatis*” (s. 190).

Doktorant na s. 183–186 przedstawia różne koncepcje dotyczące rozumienia stron w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Szkoda, że nie podaje ich krytyce z punktu widzenia przyjętych teorii dwu lub wielostronnych stosunków prawnych. Zdaje się być zgodny z tymi autorami, którzy uważają o.w.m. za stronę w procesie, choć nie przysługuje mu wiele prerogatyw należących do powoda, pozwanego czy rzeczownika sprawiedliwości. A na koniec stwierdza, że pełni rolę

reprezentanta Kościoła. Dobrze by się stało, gdyby Doktorant wybrał jakąś opcję i przedstawił swoje rozwiązania. Byłoby to dużym atutem podkreślającym odwagę formułowania samodzielnych opinii.

W **Zakończeniu**: Doktorant reasumuje dotychczasowe wnioski, czyniąc syntezę swojego opracowania.

Z analiz przeprowadzonych przez Doktoranta wynika, że Sąd Diecezji Łódzkiej, jeśli nawet nie wzorcowy, to, z pewnością jawi się jako modelowy w odniesieniu do działalności w nim o.w.m. Pozostaje życzyć Doktorantowi by mógł kiedyś wykorzystać w praktyce dobrze opanowaną wiedzę teoretyczną.

Ocena formalna pracy

Autor rozprawy posługuje się, jak wspomina we Wstępie, metodą historyczno-prawną, dogmatyczno-prawną i analityczno-syntetyczną. Bardziej odpowiada mi stosowanie pojęcia metody w odniesieniu do badań historyczno i dogmatyczno-prawnych niż do twierdzeń analitycznych i syntetycznych. Niech one pozostaną raczej twierdzeniami, którymi posługują się dwie wspomniane metody. Pewien opór sprawia we mnie uznanie metody złożonej, bo z taką nazwą się nie spotkałem. Chyba że przez to sformułowanie Doktorant rozumie wielość metod zastosowanych w tekście. Zabrakło mi jednak metody komparatystycznej, która w tekście rozprawy zajmuje znaczące miejsce.

W pracy pojawiają się nieliczne błędy stylistyczne, np.: „nasze podejście do związku dwojga osób, których łączy” (które łączy) (s. 6); „jest to właściwość, którego polega” (która polega) (s. 30); „kolejną ważną przymiotem” (kolejnym ważnym) (s. 92). Można dostrzec błędy ortograficzne: nie zależne-niezależne (s. 57); posiadał by-posiadałby (s. 140); nie wielki-niewielki (s. 79); powierzano urząd osobą-osobom (s. 79). Zdarzały się błędy interpunkcyjne, zwłaszcza w zdaniach współrzędnie złożonych oraz błędy komputerowe. Zaznaczam, że nieliczni.

Osobiście razi mnie używanie w tekście pisany przez jedną osobę formy *plurale maiestatum*. Może to wpływ promotora, który często posługuje się tą formą w swoich publikacjach. Nie przypuszczam, by rozprawa była wynikiem niesamodzielnej pracy Doktoranta.

Autor nie jest do końca konsekwentny w stosowaniu tych samych skrótów. Raz posługuje się łacińskim skrótem CIC a innym razem polskim KPK, łacińskim can. i polskim kan. Należałoby stosować jednakowe sformułowania językowe. To samo dotyczy cytowanych dokumentów *Vaticanum II*. W jęz. polskim funkcjonują skróty KDK zamiast *Gaudium et spes*, DWCH zamiast *Gravissimum educationis*. Ale, z drugiej strony patrząc, praca jest dla prawników kościelnych, którzy z językiem łacińskim są zaprzyjaźnieni.

Przypisy są poprawne i wykonane z dużą starannością i konsekwencją. Uczciwie powołuje się na pierwotnego autora cytatu, gdy cytuje z drugiej ręki. Zdarzają się nieliczne wpadki. Czy w cytowanym *Luthers Werke* są zdania w języku polskim tak jak Autor je cytuje w cudzysłowie? Czy może jest to tłumaczenie Autora, co należałoby uwypuklić? (rozd. II, przyp. 65).

Bibliografia

Autor rozprawy doktorskiej przedstawił bibliografię pracy na 22 stronach, z czego teksty źródłowe zebrane zostały na 14 stronach. Wśród nich znajduje się cytowanych w pracy 258 akt spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa w Sądzie Biskupim Diecezji Łódzkiej. Trudno mi jednak zgodzić się z tym, by dokumenty Soborów Powszechnych zaliczyć do źródeł prawnych, a nie teologicznych. Wprawdzie znajdują się w nich normy prawne, ale same w sobie nie są dokumentami prawnymi. Dokumenty *Vaticanum II* zaliczone zostały przez Autora już do źródeł teologicznych. To samo dotyczy Konstytucji Apostolskiej *Sapientia christiana*, czy *Familiaris consortio*. Ponadto

przemówienia papieskie do Roty Rzymskiej nie zawierają norm prawnych, ale wskazówki dotyczące tego, w jaki sposób należy stosować w procesach obowiązujące przepisy prawne i na co szczególnie zwrócić uwagę. Nie jest tak, że tekst skierowany do prawników jest tekstem prawnym, bo nie adresat o tym świadczy. Nie nazywają się one Instrukcjami, o których mowa w kan. 34. Dziwne jest umieszczenie wśród źródeł prawnych słowników jęz. polskiego czy łaćnińsko-polskich lub wyrazów obcych (s. 207).

Jeśli chodzi o literaturę to jest ona poprawnie cytowana. Zdarzają się małe niedopatrzania. Autorem podręcznika pt. *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa* nie jest tylko Franciszek Bączkiewicz, ale też Józef Baron i Władysław Stawinoga (s. 209). Ponadto nie koniecznie należy cytować poszczególne tomy Komentarza do KPK osobno. Można to uczynić w formie jednej publikacji, podając poszczególne tomy łącznie.

Wnioski końcowe

Recenzowana praca pozwala poznać praktyczną stronę funkcjonowania urzędu o.w.m. w Sądzie Biskupim Diecezji Łódzkiej na przestrzeni 86 lat i wobec zmieniających się norm prawnych. Autor podjął trud nie tylko przebadania 258 akt spraw, ale z pewnością o wiele większej ich ilości, z których wybrał te, które przytoczył w swojej pracy.

Przedstawione powyżej moje uwagi, zwłaszcza gdy odnoszą się do kogoś, kto wraz z rozprawą doktorską rozpoczyna swoją przygodę z naukowymi opracowaniami, nie uszczuplają wartości pracy. Rozprawa doktorska jest w dużej mierze uzależniona od promotora, który stymuluje i ukierunkowuje. I to raczej z nim należałoby podjąć dyskusję niż z samym Autorem rozprawy. Moje uwagi w kwestiach merytorycznych dotyczyły głównie zagadnień teoretyczno-prawnych, co do których wielość poglądów jest przejawem wielości sposobów myślenia. Na podkreślenie zasługuje rzetelna analiza obowiązujących norm prawnych w ramach zakreślonego tematu, bez zbędnych dywagacji poza tematycznych, jak również odwaga ich konfrontacji z niezmiernym materiałem prawnym w Sądzie Biskupim Diecezji Łódzkiej.

o. prof. UKSW dr hab. Tomasz Galkowski CP

ks. Grzegorz Leszczyński, *Psychoza maniakalno-depresyjna jako przyczyna niezdolności konsensualnej do zawarcia małżeństwa (kan. 1095, 10–30 KPK)*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2009, ss. 319.

Na rynku wydawniczym ukazała się kolejna pozycja książkowa ks. prof. G. Leszczyńskiego. Jest to już trzecia książka Autora podejmująca problematykę dotyczącą wybranych zagadnień z kanonicznego prawa małżeńskiego. Dwie wcześniejsze pozycje to: *Osoba ochrzczona niewierząca a sakrament małżeństwa*, Łódź 2004, ss. 135 oraz *Exclusio boni fidei jako symulacja zgody małżeńskiej*, Łódź 2004, ss. 280. Tym razem tematyka opracowania poświęcona została zależności między psychozą maniakalną a wyrażeniem zgody małżeńskiej. Już sam tytuł książki podkreśla, że choroba ta jest przyczyną niezdolności do wyrażenia ważnej zgody małżeńskiej w odniesieniu do trzech form niezdolności, o których jest mowa w kan. 1095, 1⁰–3⁰. Czy Autorowi udało się to wykazać w swoich argumentacjach, można prześledzić to na podstawie lektury książki. Należy jednak od samego początku podkreślić, że zaangażowana lektura wymaga choćby podstawowych wiadomości z psychiatrii i różnego rodzaju chorób, w tym psychoz oraz struktury samego konsensusu małżeńskiego. I rzeczywiście jest to pozycja naukowa raczej dla specjalistów, pracowników sądowych biorących udział w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa oraz biegłych sądowych. Ci ostatni, oprócz dokonania oceny stanu psychicznego stron procesu, mogą poznać kanoniczne sposoby oceny

ważności lub nieważności małżeństwa. Osoby odpowiedzialne za wydanie sprawiedliwego wyroku stoją wobec możliwości poznania samej dolegliwości psychicznej, jej wpływu na podejmowanie ludzkich decyzji oraz mogą prześledzić procedurę dowodzenia ewentualnej nieważności małżeństwa osób, które wyraziły na nie zgodę, będąc dotkniętymi analizowanym schorzeniem. Takie też były zamierzenia Autora przedstawione w przeprowadzonym z nim wywiadzie. Tłumaczył w nim, że *pozycja ta napisana jest z punktu widzenia kanonisty, a zatem kwestią podstawową jest określenie wpływu, jaki ma wskazana psychoza na niezdolność osoby do ważnego wyrażenia zgody małżeńskiej**.

Dlaczego jednak Autor poświęcił swoje opracowanie temu zaburzeniu psychicznemu? Wyjaśnia to we Wstępie. Po pierwsze we współczesnym świecie pogłębia się kryzys ludzkiej psychiki, który wpływa na podejmowane przez człowieka życiowe decyzje. Szkoda, że tej tezy Autor nie podpira w przypisie jakimiś szacunkowymi danymi, lecz odwołuje się ogólnie do badań psychiatrów i socjologów. Po drugie, zaburzenia nastroju stanowią istotny problem dzisiejszego społeczeństwa, zwłaszcza w odniesieniu do funkcjonowania małżeństwa i rodziny. Po trzecie kwestia zależności między psychozą maniakalno-depresyjną a wyrażeniem zgody małżeńskiej była dotychczas traktowana w doktrynie kanonistycznej marginalnie, stąd literatura poświęcona temu zagadnieniu jest bardzo skąpa. Nie ukazało się dotychczas całościowe opracowanie w tej materii. Swoją publikacją Autor pragnie wypełnić istniejącą dotychczas pustkę.

Rozdział I pracy, zatytułowany *Charakterystyka psychozy maniakalno-depresyjnej*, poświęcony jest omówieniu tego zaburzenia z punktu widzenia psychiatrii, a więc zdefiniowanie psychozy jako zaburzenia oraz wskazanie na jego podstawowe objawy. Główna część tego rozdziału to analiza dwóch charakterystycznych epizodów w tym rodzaju psychozy, czyli maniakalnego i depresyjnego, w ich objawach i stopniu nasilenia, które wpływają na niezdolność konsensualną do zawarcia małżeństwa.

Rozdział II pt. *Zdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa* dotyczy rozumienia zgody małżeńskiej i jej przedmiotu. Celem tego rozdziału, o charakterze ogólnym, jest określenie zdolności psychicznej osoby do zawarcia małżeństwa. Zdolność ta została zanalizowana w aspekcie działania zarówno intelektu, jak i woli.

Rozdział III, jak stwierdza jego tytuł *Wpływ psychozy maniakalno-depresyjnej na niezdolność konsensualną do zawarcia małżeństwa*, poświęcony został szczegółowym analizom odpowiadającym wiernie problematyce określonej w tytule. Autor dokonuje swoich analiz, opierając się na orzecznictwie Roty Rzymskiej i doktrynie kanonistycznej do czasów Soboru Watykańskiego II oraz po jego zakończeniu. Soborowa granica nie ma charakteru chronologicznego, lecz doktrynalny, wskazując na nowe kierunki rozwoju myśli kanonistycznej i orzecznictwa rotalnego. Autor podejmuje dwubiegunowo do zagadnień wpływu zarówno epizodu maniakalnego, jak i depresyjnego na trzy formy niezdolności konsensualnej do zawarcia małżeństwa, o których w kan. 1095.

Ostatni rozdział został zatytułowany *Dowodzenie wpływu psychozy maniakalno-depresyjnej na niezdolność konsensualną do zawarcia małżeństwa*. Jest to rozdział zawierający praktyczne wskazówki dotyczące dowodzenia zaistnienia samego zaburzenia poprzez opinię wydaną przez biegłego oraz oceny jej wartości dowodowej. Dodatkowo Autor przedstawia i ocenia oświadczenia stron, zeznania świadków i dokumenty kliniczne. Aczkolwiek dla sądowych praktyków jest to rozdział z pewnością najbardziej przydatny, to jednak jego pełne zrozumienie może dokonać się w świetle trzech poprzednich rozdziałów teoretycznych.

Na uwagę zasługuje zbiór dokumentów wykorzystanych w opracowaniu, zwłaszcza analiza sentencji rotalnych z lat 1909–1998. Literatura jest bardzo obszerna i to nie tylko pod względem wielości przytoczonych opracowań, co szerokiej gamy językowej (włoski, angielski, niemiecki, hiszpański, łaciński), której znajomość Autor prezentuje.

* *Prawo w służbie wspólnoty*, Wywiad z ks. prof. G. Leszczyńskim przeprowadzony przez ks. red. W. Kulbata, w: „Niedziela Łódzka” 52 (2009) nr 5, s. VI.

Merytorycznie logiczne i metodologicznie przejrzyste opracowanie omawianej tematyki przez ks. G. Leszczyńskiego zasługuje na uznanie i jest jak najbardziej godne polecenia zarówno dla psychiatrów jako biegłych sądowych, jak i dla sędziów wydających wyroki w sprawie nieważności małżeństwa z tytułu niezdolności natury psychicznej (psychoza maniako-depresyjna) do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Pozostaje życzyć Autorowi, by zechciał podjąć kolejny wysiłek opracowania wpływu jeszcze innych zaburzeń psychicznych na ważność zgody małżeńskiej.

prof. UKSW dr hab. Tomasz Galkowski CP

ks. Jan Tadeusz J a c h y m, *Aby służyć. Myśli o kapłaństwie*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2008, ss. 172.

Z zainteresowaniem przeczytałem wydaną niedawno książkę ks. dr. Jana Tadeusza Jachyma: *Aby służyć. Myśli o kapłaństwie*. Arcybiskup Władysław Ziółek we wstępie do niej zawarł kwintesencję tej publikacji: „Książka *Aby służyć – myśli o kapłaństwie* uwzględnia w poszczególnych rozdziałach najważniejsze problemy, troski i niepokoje, a także radości i nadzieje, którymi żyje na co dzień kapłan. Dlatego można powiedzieć, że swoimi treściami obejmuje ona fundamentalne sprawy egzystencji duszpasterza oraz jego misji”.

Książka może być również pomocna w formowaniu osobowości młodego kapłana, co obecnie jest z pewnością bardziej trudne niż kiedykolwiek. Wszyscy znamy tego przyczyny. Wszechobecny chaos i zamęt, sekularyzacja i niedowład moralny oraz w dużej mierze oddziałujące destrukcyjnie potężne mass media – wszystko to sprawia, że młodzi, żyjący pod presją współczesności, często nawet nie są w stanie usłyszeć budzącego się w nich powołania kapłańskiego. A przecież kapłani mężni, świadomi wielu zagrożeń są niezmiernie potrzebni, by swoją misją duszpasterską skutecznie wspomóc zagubione duchowo społeczeństwo, może nawet sprawić, by wiara i jej praktykowanie stały się na powrót naturalnym elementem życia Polaków. Przedtem jednak młodzież klerycka musi być przez swoich wychowawców i przewodników duchowych wewnętrznie dobrze ukształtowana.

Książka ks. J. Jachyma zapewne będzie w tym bardzo pomocna. Korzystnie z zawartych w niej bogatych treści ułatwia przejrzysta konstrukcja. Książka składa się z trzech części. Zasadniczą część i najbardziej obszerną stanowią wybrane cytaty – myśli na temat kapłaństwa, jego misji. Niewątpliwą zaletą tej części jest jej układ usystematyzowany tematycznie. W sposób skondensowany, właściwy tego typu publikacjom, a jednocześnie wieloaspektowo i różnorodnie mówi o kapłanach i kapłaństwie. Różnorodność przejawia się tu na dwu płaszczyznach: zarówno pod względem źródeł przytaczanych fragmentów (dokumenty kościelne, pisma teologiczne, literatura piękna i in.), jak i w wszechstronnym spojrzeniu na osobę kapłana (sprawowanie Eucharystii, formacja seminaryjna, zagrożenia dla kapłanów, kapłan w kontekście historycznym, stan kapłański a władza świecka, świadek prawdy, problem samotności, celibatu, świętości, starości itd.).

Część druga i trzecia publikacji zawiera teksty kazań wygłoszonych przez ks. Jana Tadeusza Jachyma. W drugiej części zostały zamieszczone teksty sześciu konferencji wygłoszonych podczas rekolekcji dla kapłanów Towarzystwa Chrystusowego.

Trzecia część zawiera kazania wygłoszone przez ks. Jachyma podczas skupienia dekanalnego kapłanów w Łodzi, w parafii św. Wojciecha w 2004 r. (29 IV i 21 X) oraz kazanie z okazji jubileuszu pięćdziesięciolecia kapłaństwa ks. Władysława Kurdziela z diecezji tarnowskiej, zaprzyjaźnionego z Autorem.

Wszystkie trzy części tej publikacji są treściowo związane ze sobą. Zarówno w przytoczonych myślach wybranych z ważnych dla Kościoła źródeł, a także w tekstach Autora wygłoszonych podczas rekolekcji spotkań... rysuje się obraz duchownego – jakim powinien być, jakich zachowań ma unikać, by być uzdolnionym do pełnienia roli kapłana w obecnych czasach. W czasach, które – jak

już wcześniej wspomniałem – są znacznie trudniejsze do uformowania młodego kapłana i jego późniejszej pracy duszpasterskiej.

Publikacja ks. dr. Jana Tadeusza Jachyma jest bardzo potrzebna. Z pewnością posłuży jako źródło pobudzające do refleksji nad darem powołania i misją kapłańską. Ponadto, tak miemam, spełni rolę swoistego kompendium, podręcznika przydatnego w kształtowaniu osobowości młodego kapłana, podręcznika wspierającego formację tych, „...którzy przyjdą po nas...”, jak głosi dedykacja zamieszczona na pierwszej stronie.

Sądzę jednak, że lektura tej książki przyniesie dużo zadowolenia i pobudzi do swego rodzaju autoanalizy także starszych kapłanów i – zgodnie z życzeniem Autora – zainteresuje również osoby świeckie.

Wypada zatem na koniec podziękować ks. Janowi za to, że do swojej wieloletniej bogatej i wszechstronnej służby Kościołowi dołączył tę ważną, kolejną już publikację. Aby służyć jeszcze pełniej...

ks. dr Antoni Just

Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa. Apostołowie i pierwsi uczniowie*, red. J. Czapczyk, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2007, ss. 184.

Rok temu nakładem Wydawnictwa Polskiej Prowinacji Dominikanów „W drodze” ukazała się na rynku czytelnicy książka pod red. Jolanty Czapczyk zatytułowana *Blisko, najbliżej Chrystusa*, z podtytułem *Apostołowie i pierwsi uczniowie*. Polski podtytuł stanowi w rzeczywistości tytuł włoskiego oryginału (*Gli Apostoli e i primi discepoli di Cristo*). Książka stanowi zapis katechez Benedykta XVI, wygłoszonych od marca 2006 do lutego 2007 r. Wersja w języku włoskim również ma swój podtytuł, który uściśla zakres tematyki – *Początki Kościoła (Alle origini della Chiesa)*.

Można powiedzieć, że najlepsze określenie tematyki papieskich katechez stanowią jego własne słowa: „zrozumieć pierwotny zamysł Jezusa i pojąć istotną treść Kościoła, która w zmieniających się warunkach pozostaje zawsze ta sama”, oraz: „zrozumieć powody naszego bycia w Kościele” (s. 23).

Cykl papieskich katechez dzieli się niejako na dwie, uzupełniające się, części. Pierwsze 7 katechez stanowi rozważania na temat początków Kościoła, jego struktury i tajemnicy. Pozostałe katechez – jest ich 24 – są prezentacją każdego z Apostołów; obejmują również „trzynastego” Apostoła, św. Pawła z Tarsu, wraz z jego najbliższymi współpracownikami, oraz św. Szczepana.

W rzeczy samej przedstawione przez Papieża postacie są pierwszymi „korzeniami”, z których wyrasta Kościół Chrystusowy. Autor, jak zawsze, stara się w sposób jasny i prosty wyjaśnić sprawy trudne i tajemnicze. Jednocześnie przypomina i koryguje wiele obiegowych pojęć i skojarzeń. Ta przejrzystość myśli jest w części także zasługą tłumacza tekstów – o. Wiesława Szymona OP.

Benedykt XVI daje odpór wielu współczesnym tendencjom teologicznym, tłumacząc z taktem i miłością tajemnicę Kościoła. Przede wszystkim sprzeciwia się zdecydowanie lansowanej dziś często tezie o indywidualistycznym charakterze zbawczego dzieła Chrystusa. Wybranie dwunastu Apostołów, nawiązując do starotestamentalnych dwunastu pokoleń ludu Bożego, wskazuje na wspólnotowy, społeczny charakter Kościoła. „Jezus tak – Kościół nie” – takie stawianie sprawy jest nieporozumieniem i wytworem wyobraźni, który nie znajduje odzwierciedlenia w Ewangelii. Także posądzenie Chrystusa, na podstawie o Jego niektórych wypowiedzi (Mt 10, 5n; 15, 24), że przy założeniu Kościoła kierował się racjami „nacjonalistycznymi”, jest zupełnie błędne, gdyż krytycy – o proweniencji racjonalistycznej – nie chcą pamiętać o uniwersalistycznej świadomości Jezusa, której świadectwo stanowi Jego wypowiedzi zanotowane przez Mateusza (16, 15; 28, 19). Chrystus zbudował nowy Izrael, nowy Lud Boży – Kościół powszechny, katolicki. Powszechność ta jest synchroniczna i diachroniczna, to znaczy obejmuje cały świat i wszystkie czasy.

Papież definiuje Kościół jako ogólnoswiatową komunie wierzących. „Komunia” ta jest prawdziwą Dobrą Nowiną dla ludzkości. Wspólnota kościelna (*koinonia*, komunია) jest dwuwymiarowa: wer-tykalna i horyzontalna; karmi się Eucharystią i miłością braterską. Jest lekarstwem przeciw samotności i nie-pokojowi tego świata; jej brak skutkuje podziałami i rozbiciem, konfliktami i wojnami.

Benedykt XVI wyjaśnia w sposób przejrzysty strukturę Kościoła i jego „ideologię” jako Wspólnoty miłości i prawdy. Strukturę tej Wspólnoty (Kościół) tworzy sukcesja apostołska, która stoi na straży jedności i przekazuje pokoleniom – przez wiarę, liturgię i życie – „depozyt wiary”. One to stanowią o tradycji, której nie można rozumieć statycznie i materialnie, jako swego rodzaju „szkatuły” (tak rozumuje wielu przeciętnych katolików), lecz – dynamicznie, jako skuteczną aktualizacją obecności Chrystusa w Kościele. Chrystus jest zawsze – „tu i teraz” – w Kościele. Tak rozumiana tradycja jest trwałą obecnością Jezusa we wspólnocie wiernych zebranych wokół prawowitych pasterzy. W niej terażniejszość łączy się z przeszłością i z przyszłością. W rzeczywistości Kościół jest „instytucją” eschatologiczną. Jej wymiarem jest „przestrzeń” dwunastu Apostołów: dwanaście pokoleń nowego Izraela. W tej „dwunastce” kryje się Bosko-ludzki iloczyn liczb: Boskiej Trójcy i czterowymiarowej rzeczywistości tego świata.

Ojciec Święty podejmuje również w swoich katechezach temat prymatu; cytuje słynne zdanie św. Ireneusza z Lyonu (II w.): „Z tym bowiem Kościołem, dla jego naczelnego zwierzchnictwa (*propter potiore principatatem*), musi się zgadzać każdy Kościół [...], bo w nim [...] zachowała się tradycja apostołska” (s. 41–42). Rzym jest zatem znakiem, kryterium i gwarancją nieprzerwanego przekazywania wiary apostołskiej.

Druga część katechez jest swoistą galerią osobowości Apostołów i pierwszych uczniów Chrystusa – pionierów rodzącego się Kościoła. Podane w pigułce biografie mogą zadziwić niejednego czytelnika ze względu na świeżość spojrzenia. Nie jest to bynajmniej cześć hagiograficzna. Papież, przedstawiając kolejne postacie, umieszcza je w kontekście teologicznym i eklezjalnym. Jest to więc jak najbardziej bardzo pouczająca katecheza.

Wydaje się, że celem wszystkich katechez Benedykta XVI, a i Wydawnictwa „W drodze”, które je opublikowało, było przypomnienie o „obowiązku zdecydowanego przemyślenia na nowo i ukazywania zasadniczych, niezwykłych elementów naszej chrześcijańskiej tożsamości” (s. 119–120), która w dobie różnego rodzaju międzywyznaniowych dialogów bywa narażona na pomieszanie pojęć, na specyficzny religijny eklektyzm. Tymczasem, jak już przypomniiał Papież w swej Deklaracji *Dominus Iesus*, tylko Chrystus stanowi o jedności i powszechności zbawczej Kościoła. Ta jedność jest tak głęboka, że możemy powtarzać za św. Pawłem: „Nie jesteśmy już obcymi i przychodniami, ale jesteśmy współobywatelami świętych i domownikami Boga” (por. Ef 2, 19).

Nie sposób przecenić bogactw w myśli papieskich katechez.

Należy się również uznanie Ojcom Dominikanom, którzy publikując cykl nauk wygłoszonych na audyencjach generalnych Ojca Świętego, dali do ręki katolickiemu – i nie tylko – czytelnikowi niezwykle kompendium eklezjologii. Książka ta powinna się znaleźć na każdej plebanii, a i w każdym katolickim domu. Zasluguje na to nie tylko ze względu na Autora, ale i na zawarte w niej treści; są to przecież dzieje początków naszego Kościoła.

o. dr Ignacy Kosmana OFMConv.

Jacek Bolewski SJ, *Odrodzenie – teraz i w godzinę śmierci... Rekolekcje z Maryją – drogą serca*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2006, ss. 152.

Rekolekcje z Maryją – drogą serca. Taki podtytuł nosi książka o. prof. Jacka Bolewskiego, która ukazała się już jakiś czas temu w niepokalanowskim wydawnictwie oo. Franciszkanów*. A że rzecz dotyczy rekolekcji, i jest niejako po mojej profesji, postanowiłem zajrzeć do profesorskiego – jakby nie było – warsztatu słowa Bożego. Uczyniłem to z ciekawością i bez zazdrości. Raczej ze szczerą intencją podpatrzenia i wyciągnięcia wniosków dla siebie i podjęcia rekolekcyjnych postanowień na przyszłość. Kilka lat wcześniej – było to bodajże w 2007 r. w Niepokalanowie – miałem niewątpliwą przyjemność wysłuchania na żywo nauk maryjnych Profesora podczas nowenny przed uroczystością Niepokalanego Poczęcia NMP. Słuchaczy zaskoczyła forma nauk. Nie były to bowiem „kazania”, jakie zwykli słuchać przy tej okazji. Były to raczej wykłady. Trzeba tu dodać, że były to wykłady bardzo przystępne i jasne dla przeciętnego parafianina.

Już pierwszy rzut oka na książkę o. Bolewskiego pozwala dostrzec aspekt systematyczny publikacji. „Odrodzenie – teraz i w godzinę śmierci...” jest cyklem wykładów – wykładów rekolekcyjnych. Treść nauk została pomieszczona w trzech rozdziałach, które stanowią teologiczny i mariologiczny tryptyk rekolekcyjny i nawiązują niewątpliwie do tajemnicy Trójcy Świętej. Każdy rozdział składa się z pięciu punktów, co nie jest dziełem przypadku. Liczba pięć symbolizuje wszak „kwintesencję” rzeczywistości, zarówno doczesnej jak i transcendentnej. Podział każdego z pięciu punktów na trzy podpunkty raz jeszcze nawiązuje do tajemnicy Boga – Ojca, Syna, Ducha Świętego – i Maryjnego oraz naszego w niej uczestnictwa. Jest to dość przejrzysty schemat wykładów na temat duchowego odrodzenia.

Rekolekcje o. Bolewskiego nie należą do łatwych. Nielatwe jest bowiem ziarno Ewangelii. Ziarno to – jest „kwalifikowane”: tyleż samo cenne, co trudne. Nie sposób zeń uzyskać obfity plon zdając się jedynie na samego siebie. Dlatego Rekolekcjonista przekazuje czytelnikowi *know how* – drogę, na której jest nie tylko możliwe, ale nawet łatwe – najłatwiejsze – narodzenie się na nowo, renesans naszej osoby i osobowości. Jest to droga Maryi. Ta droga zaczyna się wraz z ludzkim *fiat* w dniu chrztu świętego. Początkiem nowego życia nie jest chwila śmierci; jego początek jest tu i teraz. W śmierci trzeba wchodzić za życia, tak jak czyniła to Maryja, matkując Jezusowi od Jego narodzin po krzyż.

Jakże się to stanie?

Autor daje odpowiedź na to maryjne pytanie. Przekonuje współczesnego Nikodema nie tylko przez mądre słowa teologii, semantyczne analizy hebrajskich i greckich słów, ale przede wszystkim – poprzez serce.

Autor czyni trafne spostrzeżenie o grzechu i łasce. Grzech nie stoi u początku ludzkiego istnienia. Dziecko rodząc się z grzechem ma „załączki” łaski, posiada swego rodzaju „łaskę pierworodną”. W chrzcie człowiek staje się na powrót tym, kim jest naprawdę. Chrzest to wcielenie odwiecznego Boskiego początku w człowieka. To nie człowiek przybliża się do Boga, to Bóg przychodzi do człowieka. Tak jak przyszedł do Maryi w Nazarecie. Wszedł do Niej, nie do Jej domu, lecz do Niej, do Jej serca. Odtąd doświadczała tego, o czym z takim przekonaniem pisał św. Paweł: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Ta bliskość serdeczna stanowi więcej niż tylko możliwość, opcję odrodzenia. Daje pewność. Jest to pewność miłości.

Jakże się to stanie?

Autor ponownie podpowiada słuchaczowi. Przypomina znamienne postawę Jana Apostoła: „I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie” (J 19, 27). Właściwie, nie tyle „wziął”, ile – „przyjął” Maryję do siebie, do swego serca: otworzył się na tajemniczy Dar Osoby. Odtąd droga umiłowana-

* J. Bolewski, *Odrodzenie – teraz i w godzinę śmierci... Rekolekcje z Maryją – drogą serca*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2006, ss. 152.

go ucznia była w rzeczywistości drogą Maryjną. Chrześcijanin przyjmując Maryję do siebie staje się jakby „Nią samą” (myśl św. Maksymiliana Kolbego) i może powiedzieć: „już nie żyję ja, lecz żyje we mnie Maryja”.

Maryja jest na początku i u końca drogi chrześcijanina. W Niej zbawienie ukazuje się jako fakt pewny i dokonany. Zaczyna się w chrzcie, w którym powołany jest on do pełni życia, które stanowi o pełni łaski – pełni błogosławieństwa. Tu ciekawe spostrzeżenie semantyczne i rozróżnienie pomiędzy „błogo” – „sławieniem”, a „zło” – „rzeczeniem”.

Autor wiele uwagi poświęca modlitwie, jako „narzędziu” chrześcijańskiego odrodzenia. Proponuje prostą modlitwę imienia Jezus oraz imienia Maryja. Zaleca częste powtarzanie tych słów, niejako smakowanie, „przeżuwanie” – w celu lepszego przyswojenia sobie głębi treści, jakie w sobie kryją te imiona. Mówiąc o wstawiennictwie modlitewnym zauważa, że modlitwa „za kogoś” najczęściej oznacza modlitwę „zamiast kogoś”; wstawiać się za kogoś to „stawiać się w jego miejsce”.

Na tej szczególnej drodze renesansu człowieka ważna jest też wspólnota, którą tworzy i w której żyje. Wspólnota nie może mu w tym przeszkadzać; ma pomagać. Doświadczenie osobowe w tym względzie bywa jednak bolesne. Krytyczne spojrzenie burzy pierwotną wspólnotę, o której z takim entuzjazmem pisze autor *Dziejów Apostolskich* (4, 32). Wszakże należy pamiętać, że krytycyzm wobec innych jest w rzeczywistości krytyką samego siebie.

Przy lekturze książki prof. J. Bolewskiego wyczuwa się nieustanną obecność Maryi jako Niepokalanej Poczętej Matki Boga i naszej. Tej samej obecności muszą doświadczać uczniowie Chrystusa, którzy przyjęli Maryję do siebie. Niepokalana przybliży im prawdę o Niepokalanym Baranku i niepokalanym początku ludzkości. Dzięki Niej łatwiej im jest też zrozumieć tytuł, jakim często są obdarzani: „Dzieci”; łatwiej im pojąć „Abba” i „Matko”.

Jeśli Maryja jest w sercu człowieka, w końcu zajdzie z Nią pod krzyż; doświadczy „godziny” śmierci. Wiele owych „godzin” w swoim życiu przychodzi uczniowi przeżywać z Maryją. Jest to najpierw godzina w Kanie, godzina jakby przedwczesna, jakby jeszcze nie nadeszła. Ale przecież od niej wszystko się zaczęło: zaczęły się znaki i cuda, Jezus „objawił swoją chwałę” w życiu człowieka (J 2, 11). Później była godzina miłości, w obliczu dokonanego dzieła, kiedy się poznaje, że Ojciec umiłował każdego tak, jak umiłował swego Syna (por. J 17, 23). Wreszcie nadeszła godzina, gdy uczeń wziął Maryję do siebie; godzina, która połączyła ciemną stronę Krzyża z jasną stroną Zmartwychwstania.

Podążając – przy wydatnej pomocy Autora – drogą Maryi, uczeń coraz bardziej poznaje swoją Matkę. Poznaje tajniki Jej Serca i Serca Jej Syna. W rzeczywistości stanowią one jedno Serce.

Droga z Maryją prowadzi nie tylko przez Palestynę, ale również przez rue du Bac, Lourdes, Fatimę. Podróż to bardzo pocieszająca, bo wiedzie do apokatastazy: „odnowienia wszystkich rzeczy” (Dz 3, 21). Obejmuje wszystko i wszystkich – w czasie i przestrzeni. Dotknięcia jej mocy doznali już świadkowie „godziny śmierci”: „dobry” łotr, rzymski żołnierz i oprawcy, za których modlił się Jezus. To bardzo ważny aspekt przejścia do innego wymiaru życia – z modlitwą na ustach, z miłością w sercu: nawet więcej niż z miłością, bo z miłosierdziem. Miłosierdzie najlepiej określa Bożą miłość; „osierdzie” wskazuje na jego usytuowanie i „jakość” – „miałe” miejsce przy sercu. Boska miłość nie ma względu na osoby. Paradoksalnie bardziej interesuje się grzesznikami, jak gdyby bardziej ich kochał... Tak kocha Maryja. Takiej miłości uczy Jana; uczy miłosierdzia każdego ucznia. Dzięki drodze serca Niepokalanej już „dziś będzie on w raju” (por. Łk 23,43). Będzie odrodzony.

Teologiczne objaśnienia tajemnic ludzkiej wiary i odrodzenia są bardzo subtelne i precyzyjne, wymagają pewnej – dość sporej – wiedzy teologicznej, i w ogóle wiedzy. Wydaje się, że „odrodzeniowe” rekolacje o. prof. Jacka Bolewskiego nie trafiają do parafian, którym Trójca Święta wciąż myli się ze Świętą Rodziną, a miłość z hormonami.

I to jest jedyny mój „zarzut”.

o. dr Ignacy Kosmana OFMConv.

Korneliusz T. Wencel EC, *Traktat o człowieku*, w: *Dogmatyka*, t. 5, Biblioteka Więzi, Warszawa 2007, ss. 17–212.

Jeden z fundamentalnych problemów, nie tylko współczesnej kultury, to problem poznania człowieka – jego natury, pochodzenia, działania, które pozwoli mu spełnić się jako osoba ludzka i osiągnąć ostateczne przeznaczenie. Ów problem streszcza się w pytaniu: kim jest człowiek? i stanowi klucz do rozumienia całej rzeczywistości. Wraz z „narodzinami” racjonalnej działalności człowieka, osoba ludzka ujawniła, a nawet zmanifestowała, przede wszystkim potrzebę poznania i znajomości siebie samej, a tym samym ujawniła swoją ludzką naturę. Ów proces trwa, a próby poznania człowieka podejmowane są przez wieki. Na różnych płaszczyznach i w różnych okolicznościach, na użytek akademicki czy z potrzeby egzystencjalnej człowiek wciąż pyta o to, kim jest; rzeczywistość, jaką jest on sam, nurtuje jego serce i umysł. Będąc dla siebie tajemnicą i zagadką, pragnie jak najpełniej poznać swoje osobowe oblicze.

Biblioteka Więzi w 2007 r. opublikowała piąty tom *Dogmatyki*, pierwszego w historii podręcznika teologii dogmatycznej. Pierwszą część wspomnianego tomu stanowi monografia Korneliusza T. Wencła *Traktat o człowieku* (ss. 17–212). Autor, doktor teologii, eremita, kameduła, w swojej pracy w sposób przejrzysty, głęboki i rzetelny podjął próbę sformułowania możliwie najpełniejszej odpowiedzi na pytanie o człowieka. Z perspektywy antropologii teologicznej ukazuje człowieka jako byt, który źródło swego istnienia ma w Bogu, w Nim bowiem ma swój początek, ku Niemu zdąża jako ostatecznemu przeznaczeniu, Celowi ludzkiego życia, a zbawcze dzieło Chrystusa nadaje, tak w wymiarze naturalnym, jak i nadprzyrodzonym, sens jego osobowemu istnieniu w obu wspomnianych wymiarach. Autor ukazuje człowieka jako osobę, która, istniejąc w czasie, doświadcza wymiaru wieczności jako koniecznego rdzenia przygodnej egzystencji bytu samoświadomego.

Monografia o. Wencła *Traktat o człowieku* jest złożona z dziewięciu rozdziałów: 1) *Antropologia teologiczna – rys historyczny* (ss. 20–51), 2) *Człowiek w teologii stworzenia* (ss. 52–66), 3) *Człowiek stworzony na obraz Boży* (ss. 67–77), 4) *Cieleśno-duchowa struktura człowieka* (ss. 78–88), 5) *Ludzka wolność zasadą społecznej egzystencji człowieka* (ss. 89–106), 6) *Czasowy wymiar życia ludzkiego* (ss. 107–114), 7) *Grzesznik w Adamie* (ss. 115–130), 8) *Chrystologiczne źródło łaski usprawiedliwienia i zbawienia* (ss. 131–157), 9) *Stworzenie w Bogu. Teologiczny horyzont eschatycznego przeznaczenia człowieka* (ss. 158–172). Ponieważ zamysłem Wydawcy i Autora jest, by publikacja miała charakter podręcznika akademickiego, zatem po zasadniczej, merytorycznej części Autor zamieszcza propozycje ćwiczeń, wybór tekstów źródłowych i bibliografię. Jest to cenne dopełnienie podręcznika w aspekcie jego wymiaru dydaktycznego i wskazuje, jak praktycznie wykorzystać prezentowane prawdy teologiczne.

Cel jaki stawia sobie Korneliusz T. Wencel w swojej publikacji to ukazać człowieka w całej jego pełni, wydobyć i jasno zdefiniować wszystkie wymiary i pokłady życia osobowego, zarówno doczesny jak i wieczny, naturalny i nadprzyrodzony, oraz ukazać ich głębię, złożoność, specyfikę i wyjątkowość. Ukazać harmonię i równowagę między tymi przestrzeniami, które konstytuują ów jedyny przypadek bytowy stworzony, jakim jest byt samoświadomy – osoba ludzka.

Ojciec Wencel w rzeczywistość człowieka wprowadza czytelnika poprzez rys historyczny odczytany w świetle zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, ukazując proces kształtowania się antropologii teologicznej w tradycji Kościoła. Punktem wyjścia jest oczywiście akt stworzenia człowieka i jego szczególny status, który pozwala mu panować nad rzeczywistością stworzoną, którą Bóg niejako składa w jego ręce. Owo wyróżnienie człowieka tłumaczy jego ontyczna struktura, która wyraża się w aktach cielesnych (ciało), psychicznych (dusza) i duchowych (duch) i stanowi integralną jedność określającą konstytutywne funkcje osoby ludzkiej. Następnie Autor wprowadza nas w rzeczywistość grzechu i jego konsekwencje, wieńcząc ten problem wskazaniem na dzieło Nowego Człowieka, Chrystusa, który poprzez przyjęcie ludzkiej natury, narodzenie, życie, mękę,

śmierć i zmartwychwstanie ofiaruje człowiekowi niejako nowe oblicze – odrodzone, przemienione i uświęcone, oblicze nowego stworzenia w Chrystusie i nowy status ludzkiego bytowania.

W rozdziale *Człowiek w teologii stworzenia* następuje analiza przyczyny dzieła stworzenia, jaką jest zbawczy zamysł Boga, który w swej nieskończonej miłości, w wolnym akcie zapragnął podzielić się swoją miłością i szczęściem. Stworzenie człowieka na obraz Trójcy Świętej wyjaśnia jego osobowy charakter, który uzdolnia go poprzez miłość i wolność do dania pozytywnej odpowiedzi na zbawcze działanie Boga. Na mocy swojej natury człowiek rozpoznaje siebie jako osobę i w akcie wolnej decyzji otwiera się na dar objawienia. To otwarcie i przyjęcie daru objawienia wskazuje na transcendentny charakter ludzkiego życia i jego przeznaczenia.

Centrum kolejnego rozdziału *Człowiek stworzony na obraz Boży* stanowi analiza słów: „obraz” i „podobieństwo”. Wskazują one na wyjątkowość ludzkiej pozycji w świecie stworzonym. Autor, odwołując się do Ojców Kościoła i Tradycji, szczegółowo analizuje to zagadnienie i konstatuje, iż słowo „obraz” wskazuje na ontyczną strukturę człowieka, odnosi się do naturalnej ludzkiej egzystencji, do jego bytowej przygodności, czyli bytu stworzonego przez Boga. Natomiast pojęcie „podobieństwo” odnosi się do wymiaru etyczno-moralnego, który jest wyrazem aktualizacji wszystkich potencji człowieka jako bytu będącego w drodze, bytu, który się staje.

Analizując cielesno-duchową strukturę człowieka, Autor z naciskiem podkreśla jej jedność i wskazując na niepowtarzalność złożenia ciała i duszy, odczytuje je jako skutek aktu stwórczego dokonanego przez Boga. Stwórca tak zespolił ze sobą te dwa elementy, iż człowiek nie przejawia materialnej i duchowej dualności, lecz stanowi integralną osobowość.

Egzystencjalna jedność człowieka jako osoby jest ukonstytuowana poprzez wzajemne przyporządkowanie i przenikanie się ciała i duszy. W cielesno-duchowym istnieniu i działaniu urzeczywistnia się osoba ludzka w jej indywidualnym, osobowym, intelektualno-wolitywnym bytowaniu w stosunku do Boga i całego świata stworzonego – innych ludzi, bytów niesamoświadomych oraz całej przyrody. Ze względu na niepowtarzalny charakter ludzkiej natury Boży zamysł zbawienia w stosunku do człowieka ma charakter pierwotny i odnosi się do eschatologicznego spełnienia w zmartwychwstaniu umarłych.

W kolejnym rozdziale *Ludzka wolność zasadą społecznej egzystencji człowieka* zostaje postawiona teza, iż Bóg, stwarzając człowieka, obdarzył go wolnością, przez co uczynił go podobnym do siebie samego. Z tą różnicą, że wolność Boga ma charakter absolutny i wieczny, natomiast wolność człowieka naznaczona jest wszelkimi znamionami przygodności bytowej. Aczkolwiek najpełniej wyraża się i realizuje w doniesieniu do wolności Trójjedynego Boga. Zatem ludzka wolność realizuje się w kontekście społecznym, poza którym nie jest możliwe ludzkie bytowanie. Jest ona jednocześnie narzędziem aktualizowania ludzkich potencjalności, czyli procesu upodmiotowienia człowieka. Ów proces przebiega zawsze w kontekście społecznym, człowiek dojrzewa w człowieczeństwie, pozostając w relacjach z innymi osobami zarówno osobami ludzkimi, jak też Osobami Boskimi.

Problem istnienia człowieka w czasie analizuje Autor w kolejnej części traktatu. Antropologia teologiczna podejmuje zagadnienie przygodnego charakteru ludzkiego istnienia, wskazując na perspektywę kresu naturalnego bytowania człowieka. Charakter bytowania w czasie wyraża się zarówno przez początek, narodzenie stworzenia, jak też przez kres, śmierć. Ta sytuacja rodzi w człowieku swoiste napięcie między nieuchronnym końcem a pragnieniem życia bez końca, życia wiecznego. Protest człowieka wobec śmierci to odrzucenie niedorzeczności życia osobowego zamkniętego jedynie w wymiarze doczesnym, naturalnym. Problemu oczywistości i absurdalności śmierci człowiek nie jest w stanie rozwiązać sam. Jedynie włączenie się w misterium śmierci Chrystusa i przyjęcie łaski, daru Jego odkupienia nadaje sens ludzkiej śmierci i ją wyjaśnia.

W rozdziale *Grzesznik w Adamie* Autor analizuje problem grzechu pierworodnego i jego konsekwencji. Grzech pierwszych rodziców odebrał człowiekowi status mieszkańca raju, człowiek został wydziedziczony ze środowiska swego bytowania. Tym samym, w konsekwencji grzechu, musiał przyjąć na siebie cierpienie, trud, ustawiczne zmaganie się ze słabościami i wręcz wewnętrzną walkę o zachowanie łaski. Ojciec Wencel, stawiając tezę, iż grzech pierworodny pozostaje

źródłem każdego buntu i zamknięcia się ludzkiej miłości i wolności na Boga oraz zakwestionowaniem Jego, w najwyższym stopniu, doskonałej woli, uzasadnia ją, odwołując się do historycznych polemik i przez wieki wypracowanej Nauki Kościoła. Jedynie dzieło zbawienia dokonane w Chrystusie, „Nowym Adamie”, otwiera człowiekowi możliwość wyjścia z tego dramatycznego położenia.

Rdzeniem kolejnego zagadnienia jest problem usprawiedliwienia i zbawienia człowieka dokonanego przez Chrystusa, który jest źródłem wszelkich łask. Człowiek, zdając sobie sprawę ze swojego położenia, pragnie wyzwolenia z dramatycznej sytuacji, w jakiej znalazł się po grzechu pierworodnym. To pragnienie wypływa z ludzkiej stworzonej i wolnej natury. W to pragnienie wkracza Bóg ze swoją łaską, w Jezusie Chrystusie, jako świętym i sprawiedliwym. Łaską odkupienia usprawiedliwia człowieka przed samym sobą. Odtąd Boża sprawiedliwość zostaje wyjęta spod prawa, a poddana łaskawej decyzji Boga. Sprawiedliwość Boga jest więc darem, który nie tylko oczyszcza grzesznika, ale czyni go nowym stworzeniem, duchowo uzdrowionym. Owo usprawiedliwienie ma charakter powszechny, kosmiczny. Przyjęcie łaski odkupienia wyznacza początek nadprzyrodzonego uwolnienia człowieka z grzechu. Maryja, dzięki wyjątkowemu uczestnictwu w uniwersalnej misji Syna, wyznacza kierunek drogi zarówno Kościoła, jak i poszczególnego człowieka ku doskonałości.

W ostatnim rozdziale traktatu Korneliusz Wencel ukazuje i rozważa teologiczny horyzont eschatycznego przeznaczenia człowieka jako szczególnego przypadku bytowego w dziele stworzenia. Antropologia teologiczna konsekwentnie wskazuje człowiekowi cel jego życia, który wykracza poza granice doczesności i tym samym nadaje nadprzyrodzony sens bytowaniu człowieka. Bóg poprzez dzieło zbawienia dokonane w Chrystusie, wyposaża odkupionego człowieka w łaskę nadziei, w Boży dar eschatologicznego ocalenia. Chrystus zmartwychwstały jest nadzieją dla ludzkości i otwiera przed gatunkiem ludzkim perspektywę przyszłej chwały, czyli udziału w wiecznym szczęściu Boga. Natomiast udział w Eucharystii, postawa dziękczynienia i uwielbienia antycypuje nadprzyrodzoną rzeczywistość przyszłej chwały. Dynamika życia wiecznego i jego absolutna doskonałość, pełni stanę się udziałem człowieka na mocy nadprzyrodzonego daru, łaski włączenia osoby ludzkiej w boski wymiar trynitarnego życia Boga.

Rozprawa Korneliusza T. Wencla *Traktat o człowieku* jest owocem dojrzałego, dobrze osadzonego w problematyce namysłu i solidnej formacji epistemologiczno-metodologicznej. Autor jest wnikliwy w analizowaniu podjętego tematu. Rzetelnie referuje dotychczas stawiane i opracowane na gruncie antropologii teologicznej tezy, nakreśla szeroką panoramę zagadnień, jak również z głęboką znajomością tematu formułuje własne poglądy i stanowisko, legitymując się mocnymi merytorycznie argumentami.

Publikacja K. Wencla jest chrześcijańską refleksją nad człowiekiem z uwzględnieniem uwarunkowań historycznych, kulturowych a szczególnie naukowych, wypracowanych na gruncie teologii, dowodzi, iż Autor jest dobrze przygotowany do podjęcia i zmierzenia się z problemem człowieka z perspektywy teologicznej. Jego *Traktat o człowieku* jest znaczącym głosem w trwającej od wieków dyskusji na temat osoby ludzkiej – kim jest, skąd pochodzi, jaki ma rodowód i dokąd zdąży. Na szczególną uwagę zasługuje dydaktyczny charakter recenzowanego traktatu. Autor krok po kroku, systematycznie wprowadza czytelnika w sedno zagadnień opracowywanych w poszczególnych rozdziałach, dołączając do rozprawy propozycje praktycznego podjęcia analizowanych zagadnień. Otrzymujemy pracę solidnie i gruntownie przemyślaną, która jest efektem głębokiego i rzetelnego namysłu nad człowiekiem. *Traktat o człowieku* K.T. Wencla jest ważną pozycją, która budzi uznanie wobec zaprezentowanej przez Autora erudycji i rzetelności warsztatu naukowego.

Jednym słowem, obraz człowieka wypracowany w monografii uwzględnia i głęboko analizuje wszystkie wymiary osobowego bytowania, tym samym pokazuje człowieka w całej jego pełni, nie odcinając go od korzeni i ostatecznego przeznaczenia, co pozwala rozumieć człowieka i głosić prawdę o jego bytowaniu, bowiem milczenie współczesnej antropologii w kwestii pozaziemskiego wymiaru osoby ludzkiej utrudniało głębokie jej rozumienie.

ks. prof. UKSW dr hab. Andrzej Perzyński

Katarzyna B o n d a, *Polskie morderczynie*, MUZA SA, Warszawa 2008, ss. 304.

Recenzowana tutaj książka nie została napisana przez psychologa czy kryminologa, ale przez dziennikarkę, która jest także autorką powieści pt. *Sprawa Niny Frank*. Na s. 4 okładki książki *Polskie morderczynie*, umieszczono następujący tekst: „Czarnaście kobiet. Łączy je jedno – zbrodnia. Ich procesy relacjonowały wszystkie media w Polsce. Wykreowały wizerunek złych, zdegenerowanych, pozbawionych ludzkich uczuć, bezlitosnych bestii, często w pięknej skórce. Jak to możliwe, że te kobiety wzięły udział w tak brutalnych zbrodniach, same zabiły albo wszystko ze szczegółami zaplanowały, a do wykonania morderstwa posłużyły się rękami mężczyzn? Jakie są? Skąd wzięła się ich agresja? Zbrodnia podzieliła ich życie na pół. I tak Katarzyna Bonda starała się je pokazać. Nie usprawiedliwia ich. Nie udowadnia, że nie ma w nich zła. Wiele z tych kobiet po raz pierwszy udzieliło wywiadu, którego odmawiały dziennikarzom latami. Mówią o różnych aspektach życia: o miłości, macierzyństwie, pieniądzu, marzeniach, śmierci... Ich zbrodnie poznajemy z rozdziałów, które powstały na podstawie akt sądowych. Morderczynie zgodziły się ujawnić swoje twarze”. Już tylko powyższy tekst podpowiada nam, że warto wziąć tę książkę do rąk, aby ją studiować, aby zgłębiać jej przesłanie, które wyrażę w następujących słowach: człowiek jest powołany do czynienia dobra, ale u jego stóp lasi się zło.

Mimo że autorką tej pracy jest dziennikarka, to polecam ją studentom poznającym treści psychologii penitencjarnej czy pedagogiki resocjalizacyjnej. W tym miejscu pragnę zachęcić studentów, aby czytając książkę *Polskie morderczynie*, sięgnęli po dwie prace autorstwa prof. Zdzisława Majchrzyka: *Motywacje zabójczyń. Alkohol i przemoc w rodzinie* (PARPA, Warszawa 1995) oraz *Zabójcy i zabójczynie* (Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2008). Prace prof. Majchrzyka to znakomite monografie, podejmujące problematykę zabójstw dokonywanych przez kobiety, ukazujące w sposób pogłębiony mechanizmy psychospołeczne tych czynów. Natomiast recenzowana tutaj książka K. Bondy, może być traktowana jako materiał praktyczny, ćwiczeniowy, potwierdzający różnorakie dociekania naukowe. Autorka w sposób niezwykle przejrzysty przedstawia fragmenty biografii 14 zabójczyń. Wszystkie informacje zawarte w tej książce są prawdziwe, a sprawczynie wzięły udział w projekcie dobrowolnie.

Każda z przedstawianych kobiet-zabójczyń została wyposażona przez Autorkę w tzw. *metryczkę*, co właśnie jest dużą wartością książki, co decyduje o jasności przekazu. W owej *metryczce* znajdują się następujące informacje: imię i nazwisko, data urodzenia, kto jest ofiarą, motyw, narzędzie zbrodni, przyznanie się bądź nie do winy, wyrok, data końca kary.

Najstarsza z tych kobiet urodziła się w 1953 r., a najmłodsza w 1986 r. W większości nadal są to stosunkowo młode kobiety. Ofiary ich czynów to: sąsiad, znajomy ciotki, zazdrosny kochanek, mąż, były mąż, przypadkowo napotkany w Lasku Bielańskim (w Warszawie) maturzysta, właścicielka meliny, emerytka handlująca złotą biżuterią, zaprzyjaźniona starsza pani (pomagająca sprawcy finansowo), zwierchniczka z pracy i jej mąż, znajomy matki, żona kochanka, dwie starsze panie, konkubent. Już powyższa lista ofiar może nam przekazywać pewne domyślne informacje o tych czynach.

Motywy przedstawionych zabójstw są następujące: rabunkowy (w 4 przypadkach; przy czym zaznaczyć trzeba, że w jednym z tych 4 przypadków motyw rabunkowy posłużył do zabicia dwóch starszych pań); zemsta (w 5 przypadkach), zazdrość; poczucie krzywdy i urazy (w 2 przypadkach); usunięcie świadka; miłość (usunięcie przeszkody na drodze do szczęścia). Z powyższego zestawienia wynika, że dominujące motywy – to rabunkowy i zemsta.

Lista ukazująca narzędzie zbrodni (czy zbiór narzędzi w poszczególnym przypadku), mówi nam zarazem o niebywalej tragiczności danych czynów: strzykawka ze środkiem usypiającym, nóż; butelka, nóż, kawałek płyty chodnikowej, obcas od szpilek; dwa noże; obuch siekiery, poduszka, przewód elektryczny; metalowa rurka (klucz nasadowy do ciągnika); nóż (w 2 przypadkach); stołek,

gołe ręce; nóż, kabel, tłuczek do mięsa; rewolwer lub pistolet; ciosy rękoma i nogami, dwa noże, śrubokręt; pasek parciany; koszula nocna i poduszka; sweter.

Spośród czterestu przedstawionych kobiet, dziesięć przyznało się do winy, a cztery nie przyznały się. Gdy chodzi o wyrok, to jedna z nich została skazana na dożywocie, cztery – na 25 lat pozbawienia wolności, dwie – na 8 lat, a pozostałe na – od 11 do 15 lat. Tylko jedna z tych kobiet jest już na wolności. Gdy idzie o koniec kary, to w czterech przypadkach przypada on na lata: 2010–2012, a w pozostałych jest dość odległy: 2016–2019, a nawet: 2022, 2024 czy 2030.

Zgłębiając treści tej wyjątkowej książki, można dokonywać analizy w kierunku określenia, czy dane zabójstwo jest (choćby nie w pełni) egosyntoniczne czy też egodystoniczne. Zabójstwo egosyntoniczne jest zgodne z systemem wartości uznawanym przez sprawcę, a egodystoniczne – zostaje dokonane niejako na przekór postawie moralnej sprawcy. I jeszcze jedna uwaga – zabójstwo należy niewątpliwie rozpatrywać w kategoriach agresji, jednakże w wielu przypadkach ta agresja, czyli zachowanie, jest konsekwencją agresywności jako względnie stałej cechy osobowości.

Niniejszą książkę winno studiować się w odniesieniu do psychologii zła. W polskiej psychologii termin *psychologia zła* jest w zasadzie nieobecny. Wybitnym przedstawicielem psychologii zła jest Philip Zimbardo (emerytowany profesor psychologii Stanford University). Oto definicja prof. Zimbardo (*Efekt Lucyfera*, PWN, Warszawa 2008, s. 27): „Zło polega na zamierzonym zachowaniu się w sposób, który rani, wykorzystuje, poniża, dehumanizuje lub niszczy niewinne jednostki – lub używaniu swojej władzy i siły systemowej, by nakłaniać lub dać przyzwolenie innym do działania w ten sposób w naszym imieniu”. W skrócie wg Zimbardo *zło*, to „czynić niedobrze, wiedząc co dobre”. Recenzowaną tutaj przeze mnie książkę można by poprzedzić lekturą Zimbardowskiego *Efektu Lucyfera*, w celu głębszego zrozumienia mechanizmów zła.

Na koniec odniosę się do kwestii terminologicznej. Autorka używa w tytule terminu – *morderczynie*, co nie jest do końca słuszne. Tytuł ten zdaje się mieć charakter prasowy, a jako taki ma za zadanie przyciągać uwagę czytelnika. W polskiej literaturze naukowej występują określenia – zabójstwo, zabójcy, zabójczynie, co jest zgodne z obowiązującym kodeksem karnym. W literaturze anglojęzycznej częściej aniżeli w polskiej spotykamy termin – morderstwo. Niektórzy badacze polscy także skłonni są używać tego pojęcia, ale tylko do najokrutniejszych czynów, np. bez żadnych nieściśłości używa się określenia – seryjni mordercy. Dlatego też mam wątpliwości, czy jesteśmy uprawnieni do używania terminu *morderczynie*, w stosunku do wszystkich kobiet przedstawionych w tej, wszakże, znakomitej książce.

ks. dr Waldemar Woźniak
Katedra Psychologii Sądowej i Penitencjarnej
UKSW Warszawa

Paolo Merlo, *Fondamenti e temi di bioetica*, wyd. LAS, Roma 2009, ss. 375.

Dzieło Paolo Merlego dotyczy podstaw bioetyki i wybranych jej zagadnień. Autorem jest wykładowca etyki teologicznej w Turynie i na Fakultecie Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie. Jako wykładowca bioetyki współpracuje także z Fakultetem Teologicznym Północnych Włoch, a także Fakultetem Medycyny i Chirurgii Uniwersytetu w Turynie.

Recenzowana publikacja – to nie tylko zbiór wykładów i konferencji wygłoszonych przez Autora do studentów teologii i medycyny oraz zawodowo pracujących w służbie zdrowia – stanowi bowiem pogłębione studium podejmowanych zagadnień. Książka ma charakter kompendium podstawowej wiedzy z zakresu bioetyki. Liczy 375 stron i składa się z trzynastu rozdziałów poprzedzonych dość krótkim wstępem. Każdy rozdział kończy się wykazem bibliograficznym. Brak jest jednak zakończenia całości dzieła.

W pierwszym rozdziale Autor przedstawia początki, rozwój i tożsamość bioetyki. Już na wstępie tego rozdziału wskazuje – pewnie ku zaskoczeniu niejednego badacza tej dziedziny wiedzy – że po raz pierwszy terminu „bioetyka” użył już 1927 r. protestancki pastor Fritz Jahr. Jego artykuł *Bio-Etics* został opublikowany w czasopiśmie „Ethical Relationships of Humans to Animals and Plants” (zob. H.M. Sass, Fritz Jahr’s 1927 Concept of Bioethics, „Kennedy Institute of Ethics Journal” vol. 17, 4 (2007), 279–295). Wspomniany artykuł F. Jahra dotyczył wskazania właściwych relacji, jakie powinny zachodzić pomiędzy człowiekiem a światem zwierząt. P. Merlo w dalszej części tego rozdziału przedstawia „prehistorię” bioetyki, wskazując, że jej początków należy szukać w drugiej połowie XX w. Przedstawia powody pojawienia się tej dziedziny wiedzy. Oczywiście jest zatem wskazanie na jej początki w Stanach Zjednoczonych Ameryki, a także ukazanie roli, jaką odegrał „ojciec” bioetyki: V.R. Potter. Przedstawione jest także rozprzestrzenianie się bioetyki na Starym Kontynencie.

Drugi rozdział ukazuje wartość i znaczenie pryncypiów w bioetyce. Temat o niezwykle ciężej gatunkowym. Autor dokonuje analizy uzasadnień norm bioetycznych opartych na pryncypiach. Przywołuje zatem propozycję autorstwa T.L. Beauchampa i J.F. Childressa. Krytyka tychże pryncypiów wskazuje na ich niewystarczalność, zwłaszcza w kontekście znacznej części współczesnego społeczeństwa o nastawieniu liberalno-utylitarnym.

Trzeci rozdział poświęcony jest podstawom bioetyki. Autor rozpoczyna analizę od nawiązania do starożytnej filozofii greckiej, wskazując, że istnieje określony fundament wszelkich zasad etycznych: *arché*, i ono stanowi podstawę i uzasadnienie wszystkich innych norm. Stawia zatem pytanie, czy na takie właśnie *arché* można wskazać także w bioetyce? Imperatyw techniczny nie może bowiem stanowić jedynego uzasadnienia działania człowieka. Pojawia się pytanie o relacje pomiędzy technologią a etyką. Autor uzasadnia, dlaczego – szczególnie w technologii dotyczącej działań w medycynie – należy uznać prymat etyki nad techniką. Nie mogło – według Autora książki – zabraknąć refleksji w odniesieniu do *prawa Hume’a*. Rzeczywiście na rozdrożu tego rodzaju refleksji, dyskusji i konfliktów stoi to, co zawiera się o w określeniu tego prawa. Czy rzeczywiście z logicznego punktu widzenia można wyprowadzać wniosek typu: „powinien” z jakichkolwiek przesłanek, które nie zawierają treści „powinien”? P. Merlo wskazuje tutaj na doniosły wkład Bernarda Lonergana, kanadyjskiego jezuitę, jako metodologicznie najwłaściwszą drogę służącą wypracowaniu zasad etycznych w odniesieniu do wartości ludzkiego życia, stosując przy tym teologiczną metodę poznania. Ukazuje także różnice zachodzące między bioetyką „laicką” a moralnością chrześcijańską, wskazując, że uprawianie bioetyki przez chrześcijanina oznacza właściwe „poruszanie się” między wiedzą empiryczną, filozofią i teologią.

Czwarty rozdział dotyczy rysu antropologicznego bioetyki. Zdaniem Autora uprawić bioetykę można jedynie w perspektywie właściwie rozumianej antropologii. Jedynie ona uniemożliwia dokonywanie dyskryminacji, a jednocześnie wskazuje na istotne różnice pomiędzy człowiekiem a innymi żyjącymi na świecie gatunkami. Jednak jedynie człowiek zdolny jest do „przekraczania” siebie samego (s. 120). Ten wymiar transcendencji człowieka m.in. wyróżnia go spośród innych bytów żywych. Ta wyjątkowość domaga się uszanowania jego godności, ale jest także wyzwaniem, aby i on taki szacunek przejawiał wobec innych istot żyjących. Człowiek jest istotą żywą, ale zawsze w relacji do innych (s. 134), a także do Boga (s. 137). Wszystko to sprawia i wskazuje na niepowtarzalną wartość ludzkiego życia, która w antropologii chrześcijańskiej jest mocno wyartykułowana.

Piąty rozdział podejmuje zagadnienie statusu embrionu ludzkiego. Rozpoczyna się od prostego, a jednocześnie trudnego pytania: kiedy zaczyna się życie człowieka? Przedstawiony został proces rozwoju biologicznego początków tego życia. Tenże status biologiczny embrionu ukazano w perspektywie indywidualności genetycznej, totipotencjalności blastomerów, a także w tej perspektywie bliźniaków monozygotycznych, jedności psychosomatycznej człowieka, by wreszcie przedstawić status ontologiczny ludzkiego embrionu. Tak jak Autor ma to w swoim „w zwyczaju”, także i w tym rozdziale prezentuje zastrzeżenie kierowane odnośnie do uznania statusu osobowego embrionu. Przytacza zatem argumenty za i przeciw tzw. „animacji opóźnionej”, by we właściwy

sposób szukać odpowiedzi na pytanie, odwołując się przy tym do myśli filozoficznej, jak i teologicznej zarówno czasów minionych, jak i współczesnych.

Rozdział szósty podejmuje tematykę dotyczącą sztucznego zapłodnienia. Oprócz przekazu danych historycznych ukazane zostały aspekty i dane techniczne „klinicznej” procedury. Autor zapoznaje czytającego, a aspektami medycznymi i psychologicznymi tego zagadnienia, aby zająć także stanowisko pod kątem etycznym uzasadniając to także dokumentami Magisterium Kościoła. Odpowiada także na pytanie, czy upragnione dziecko może być traktowane jako cel lub środek działania zarówno przyszłych rodziców dziecka, jak i podejmujących się przeprowadzania procedury sztucznego zapłodnienia.

Nie mogło zabraknąć także tematu klonowania. W prezentowanym dziele w zasadzie ogranicza się ono do klonowania człowieka. Problematykę tę Autor podejmuje w siódmym rozdziale. Pomija w zasadzie techniczne aspekty procedury, a skupia się na jej etycznych aspektach. Omawia nieco szerzej tzw. klonowanie „terapeutyczne”.

Rozdział ósmy dotyczy dokonywania aborcji. Oprócz wyjaśnień terminologicznych znajdziemy ukazanie tego problemu w kontekście społeczno-kulturowym, a to w celu ukazania aborcji jako działanie okrutnego i nieludzkiego. Z chrześcijańskiego punktu widzenia takie działanie zostało przedstawia jako czyn, który wcześniej musiał się już dokonać „w sercu” człowieka (s. 269), tym większe jest jego zło.

Dziewiąty rozdział podejmuje problematykę inżynierii genetycznej. Jest to krótki, ośmiostro-nicowy tekst przedstawiający podstawowe dane na ten temat. Nie znajdziemy tutaj żadnych nowości, ale jest on traktowany jako dopełnienie istotnych problemów podejmowanych w bioetyce.

Rozdział dziesiąty jest w zasadzie pewną nowością „bioetyki”. Dotyczy on bowiem błędów popełnianych w działaniu medycznym. Oczywiście temat taki jest omawiany i znany od strony medyczno-prawnej wszystkim, którzy pragną podjąć pracę w służbie zdrowia. Jednak Autor tej książki przedstawia go jako pewien istotny bioetyczny problem. Chce przez to wskazać na jego głębszy wymiar. Nie jest to bowiem tylko kwestia tego, na ile lekarz czy dany szpital potrafi obro-nić się np. przed sądownie postawionymi zarzutami, ale jest to problem bardziej natury etycznej, a nie prawnej. P. Merlo przedstawia różnego rodzaju błędy, jakie mogą pojawić się w procedurach medycznych, kończąc na aspekcie etycznym błędu lekarskiego.

Rozdział jedenasty analizuje zagadnienie transseksualizmu. Autor wskazuje najpierw na kryteria ludzkiej seksualności, następnie prezentuje ten problem w aspekcie klinicznym. Jego tezą jest twierdzenie, że transseksualizm jest wynikiem zaburzeń związanych z rozumieniem i odczytywaniem własnej tożsamości (s. 306). Oczywiście jest zajęcie stanowiska etycznego dokonywania tej procedury. Autor np. z punktu widzenia chrześcijańskiego uzasadnia, dlaczego osoby, które poddały się transseksualizacji nie są zdadne do zawarcia związku małżeńskiego.

Rozdział dwunasty podejmuje temat „godnej śmierci”. Rozważana jest tutaj śmierć człowieka jako wydarzenie osobiste, a także śmierć osób bliskich. Ta trudna „logika życia” (s. 328) jest wpisana w ludzką naturę. Tak jak ludzkie życie ma swoją wrodzoną godność, tak też śmierć, która jest nieodłączną częścią tego życia, musi być widziana także w perspektywie godności, godności umierania. Śmierć Jezusa na krzyżu – zdaniem Autora – staje się paradygmatem ludzkiego umierania z godnością (s. 334).

Ostatni, rozdział trzynasty poświęcony jest czynnej pomocy w samobójstwie. Przedstawiono zagadnienie uporczywej terapii i eutanazji. Rozdział kończy się poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie odnośnie do istnienia granic w działaniu medycznym w końcowym etapie ludzkiego życia, w tym także szukanie odpowiedzi o etyczną postawę wobec osób znajdujących się w stanie wegetatywnym.

Recenzowana książka Paolo Merlego wpisuje się w sposób nader pozytywny w wyjaśnianiu bioetycznych zagadnień. Wzrost zainteresowania tematyką bioetyczną jest oczywisty. Dlatego nie dziwi fakt pojawiających się co pewien czas nowych opracowań, choć wydawać by się mogło, że dotyczą one tej samej przecież tematyki. Mimo, że tematyka książki jest w pewnym stopniu trakto-wana wybiórczo, nie pomniejsza to wartości jako całości opracowania. Waler metodologiczny i

dydaktyczny tego dzieła zachęca, aby polecić ją nie tylko studentom teologii czy medycyny, ale także wszystkim, dla których życie człowieka jest zagadnieniem kluczowym i ważnym, dlatego wciąż domaga się jej zgłębiania, tak aby można było odkryć prawdziwą jej wartość i godność, a także wskazać na konieczność ochrony i szacunku jaki mu przysługują.

Autor umiejętnie wkracza w toczącą się współcześnie polemikę wielu tematów. Daje się zauważyć to, co jest istotne w interdyscyplinarności bioetyki, a mianowicie umiejętność wykorzystania wiedzy teologicznej, która w żywej dyskusji ze współczesną wiedzą biomedyczną staje się płaszczyzną jeszcze głębszego spojrzenia na problemy dla tych, którzy na co dzień stykają się z człowiekiem jako pacjentem i jego problemami. Pokłosie takiego dialogu, który był prowadzony przez Autora tej książki w czasie zajęć i wykładów uniwersyteckich, uwidacznia się także w lekturze tej publikacji. Czytelnik staje się nie tylko biernym obserwatorem toczącej się dyskusji, ale forma prezentowanego dzieła zmusza czytającego, aby i on w aktywny sposób włączył się w nurt toczącej się dyskusji. Nie jest łatwe połączyć wiedzę o ludzkim życiu z jej etycznymi aspektami. Prezentowane tutaj opracowanie w sposób metodologiczny i zrozumiały stara się nie tylko wskazać na takie powiązania, ale to, co jest najistotniejsze: przedstawić racje uzasadniające takie relacje, i co z nich wynika.

Treści zawarte w omawianej książce dają wyobrazenie o złożoności zagadnień bioetycznych. Autor ukazuje różne punkty ujmowania jakiegoś problemu, ale jako wytrawny pedagog stara się tak prowadzić czytelnika, aby on sam był recenzentem różnorodnych ocen etycznych opinii. Przywoływane opinie filozofów, teologów czy nauka Magisterium Kościoła ma jedynie dopomóc w podjęciu właściwej oceny działania człowieka.

Chociaż w prezentacji książki czytamy, że nie pretenduje ona do tego, aby stać się podręcznikiem bioetyki (s. 5), ale jest jedynie propozycją przybliżenia wybranych tematów z tej dziedziny, jednakże analiza tego opracowania wskazuje, że z pewnością może ona stanowić znakomitą pomoc właśnie w akademickim środowisku.

ks. dr Jan Wolski

SPRAWOZDANIE Z III OGÓLNOPOLSKIEJ KONFERENCJI MEDIALNEJ *GRANICE KOMPROMISU*

24 października 2009 r. w auli Wyższego Łódzkiego Seminarium Duchownego w Łodzi odbyła się III Ogólnopolska konferencja medialna na temat *Dziennikarz – między prawdą a kłamstwem. Granice kompromisu*. Organizatorem konferencji był Oddział Łódzki Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy Katolickich (www.katolickie.media.pl), natomiast patronat nad zorganizowaniem i przebiegiem konferencji objęli: JE. abp Władysław Ziółek, metropolita łódzka, Jolanta Chełmińska wojewoda łódzki, Jerzy Kropiwnicki, prezydent miasta Łodzi i Włodzimierz Fisiak marszałek województwa łódzkiego.

Konferencja rozpoczęła się mszą św. sprawowaną w kaplicy Wyższego Seminarium Duchownego. Następną część miała miejsce w auli tegoż Seminarium i składała się z trzech następujących części: słowa powitania i wprowadzenia, wystąpienia zaproszonych gości przed i po obiedzie oraz dyskusji podsumowującej i słowa zakończenia.

Słowa powitania wypowiedział red. Zygmunt Chabowski, przewodniczący OŁ KSD. Podkreślił doniosłość zagadnienia prawdy w mediach oraz powszechność podejmowanego kompromisu przez odbiorców treści medialnych, zacytował między innymi wypowiedź papieża Benedykta XVI,

który uwrażliwia nas, aby dialog medialny różnych kultur, tak usprawniony w ostatnich latach, był rzeczywiście zakorzeniony w prawdzie, dobru i pięknie. Dzisiejszy odbiorca, mówi dalej Papież, nie może być jedynie pasywnym i bezkrytycznym konsumentem, który zbyt łatwo gubi te trzy podstawowe wartości. W ramach powitania zabrał głos również abp Władysław Ziółek, który, dostrzegając powszechność kompromisu w różnych dziedzinach życia ludzkiego, podkreślił, że kompromis w życiu dziennikarza jest czymś ogromnie trudnym i odpowiedzialnym, powinien być określany jako cnota związana z koniecznością dokonywania wielu ważnych dla nas wszystkich wyborów. Odczytane zostały również słowa pozdrowienia i uznania prezesa Stowarzyszenia Dziennikarzy na poziomie ogólnopolskim ks. Bolesława Karcza, skierowane dla wszystkich zaangażowanych w przebieg tej konferencji. Na zakończenie tej części w imieniu Prezydenta Łodzi zabrał głos wiceprezydent Włodzimierz Tomaszewski.

W części przedpołudniowej wygłaszanych referatów jako pierwszy zabrał głos redaktor Krzysztof Nagrodzki, sekretarz OŁ KSD, a także jeden z głównych organizatorów konferencji. W swoim wystąpieniu przypomniał, że rzeczywiście istnieją obiektywne granice kompromisu w życiu dziennikarza. Granice te są wyznaczane przez Prawdę, odkrywaną w ramach klasycznej pojętej filozofii jako umiłowania mądrości odkrywanej w realnym świecie. Niestety, jak dostrzegł prelegent, Prawda ta często jest dzisiaj relatywizowana i zastępowana subiektywnie kreowanymi tworamami, nigdy do końca niezdefiniowanymi, jak np. pojęcia postępu czy prawa człowieka. Poza tym człowiek dzisiejszy nie do końca jest świadomy, że za wszystko musi lub kiedyś będzie musiał zapłacić, czy to za prawdę, czy to za kłamstwo, które mniej czy bardziej świadomie akceptuje. Odrzucając zbyt łatwo trud poszukiwania prawdy o sobie samym, zaakceptował całe spektrum wartości, które redukują jego duchowość i człowieczeństwo: hedonizm, relatywizm, zmysłowość, wyuzdaną seksualność itd. Krzysztof Nagrodzki dostrzegł również tendencję do przededefiniowywania takich ważnych społecznie pojęć, jak: tolerancja czy kompromis tak, aby były one korzystne tylko dla danej dominującej grupy społecznej. Na przykład odnaleźć można w słownikach, że kompromis to „odstępstwo od zasad dla praktycznych korzyści”. W dzisiejszych społeczeństwach, niby postępowych, dostrzega on i wylicza wiele anomalii irracjonalnych, czy wręcz nieludzkich które łamią podstawy demokracji i możliwość obiektywnego i sprawiedliwego dialogowania. Nasz prelegent, konkluduje więc, z nutką rozpacz, że w wielu przypadkach kompromis jest ogromnie trudny, a nawet niemożliwy. Stopień kontrastu przeciwstawnych dążeń różnych ludzi osiąga swoje maksymalne rozmiary. Poza tym kompromis jest wielokrotnie realizowany tak, że łamie podstawowe prawo do wolności lub zmienia właściwą perspektywę „ludzkich wzlotów na perspektywę ludzkich pełzań”.

Drugi prelegent, ks. dr Aleksander Posacki SJ, który specjalizuje się w badaniu ideologii, światopoglądów, spirytyzmu, ruchów religijnych, sekt czy uwikłań duchowych współczesnego człowieka, wygłosił referat: *Granice kompromisu w chrześcijańskiej wierze. Idolatria, bluźnierstwo, profanacja*. Granicą kompromisu w mediach dla osoby wierzącej, a dokładnie dla chrześcijanina, jest grzech, który należy rozpatrywać zarówno z perspektywy ludzkiej naturalnej, jak i z perspektywy Objawienia. Aby go dobrze zrozumieć, należy według autora referatu, przedstawić go w trzech perspektywach: Chrystologicznej, eklezjologicznej i perspektywie związanej z Bogiem, pomijając osobę Chrystusa. Dla katolika jako osoby wierzącej nie jest właściwe opowiadanie się tylko za jedną lub dwoma z tych trzech perspektyw. Są one komplementarne i jedna drugą warunkuje. Gdy chodzi o grzechy szczególnie negatywne w skutkach, Autor wymienia trzy: idolatrię, bluźnierstwo oraz profanację. Grzech idolatrii, czyli bałwochwalstwa, związany z pierwszym przykazaniem Dekalogu, jest najgorszym, a jednocześnie granicznym dla osoby wierzącej. Jest on bramą dla największej liczby innych grzechów. Grzech bluźnierstwa, który jest związany z drugim przykazaniem Bożym, polega na świadomym obrażaniu Boga, jak i wszystkiego, co z Nim związane, a więc Matki Bożej, Kościoła czy świętych. Jest on również bardzo poważnym w skutkach wykroczeniem, grzechem ciężkim, który umiejscowia się nie tylko na płaszczyźnie subiektywnej psychiki grzesznika, ale także w płaszczyźnie ontologicznej, poza nim samym. Człowiek dzisiejszy zatracił świadomość

skutku grzechu, nie odczuwa, że grzesząc, odchodzi od Boga. Często mówi się dzisiaj, kontynuował ks. Posacki, o ludobójstwie, o prawach człowieka, a prawie nigdy o bogobójstwie popełnianym poprzez grzech. Człowiek współczesny tak organizuje świat, prawo i sferę wartości, jak gdyby Boga nie było. Ostatnim omawianym grzechem jest profanacja *sacrum*, która jest częściowo związana z trzecim przykazaniem i w której następuje odrzucenie, manipulacja czy awersja wobec tego, co święte w oczach Bożych czy Kościoła.

Trzecim prelegentem był ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski, wybitny polski biblista, kierownik katedry Egzegezy Starego Testamentu na UKSW w Warszawie oraz Zakładu Dialogu Katolicko-Judaistycznego na tejże Uczelni, redaktor naczelny kwartalnika „Collectanea Theologica” i pełniący wiele innych odpowiedzialnych funkcji naukowych, autor wielu publikacji. Jego wykład nosił tytuł: *Dialog religijny a postulat kompromisu*. Na początku ukazał nam kilka aspektów dialogu religijnego, w którym może pojawiać się lub pojawia się kompromis. Wymienił trzy podstawowe jego cele: konieczność poznania się wzajemnego osób dialogujących oparty na empatii, konieczność poszanowania wzajemnego oraz perspektywa współpracy, jeśli w ogóle jest ona możliwa, niezbędna i przynosząca konkretne owoce.

Gdy chodzi o łączenie dialogu religijnego z kompromisem, stwierdził jednoznacznie, że jest to nierealne z wielu względów. Po pierwsze, korzystając z ogólnodostępnych definicji kompromisu jako np. a) ugoda osiągnięta dzięki wzajemnemu ustępstwu lub b) odstępstwo od wyznawanych zasad, aby uzyskać oczekiwaną korzyść, łatwo można zauważyć, że prawdy wiary jako nie pochodzące od człowieka, nie mogą być przedmiotem ustępstw czy kalkulacji. Prawda i Dobro, z którymi się Bóg utożsamia, nie mogą być przez człowieka naginane czy ulepszone. Jeżeli mimo wszystko dochodzi do kompromisu w tej płaszczyźnie u chrześcijan, to dowodzi to o istnieniu chorobliwej formy chrześcijaństwa, które nie jest przekonane o słuszności swoich prawd wiary. Dialogowanie oparte na kompromisie nie może i nie jest w stanie zastępować wyznawanej prawdy wiary, która nie znosi kompromisu, a nieraz nawet domaga się nieustępliwego świadectwa aż po męczeństwo. Jako przykład nieskutecznych prób dialogu religijnego opartego na kompromisie podaje Książka Profesor historię dialogu katolicko-żydowskiego w Polsce w czasie ostatnich trzydziestu lat. Pojawiały się i pojawiają w tych próbach takie oto patologiczne postawy: upolitycznianie dialogu, pewna dominacja czy poczucie wyższości ze strony Żydów, (jako przykład został podany konflikt pomiędzy katolikami a żydami związany z obecnością Karmelu w Oświęcimiu oraz stojącym tam krzyżem), dialog jako dialogomania, banalizacja dialogu, instrumentalizacja dialogu, nierzetelność medialna w przekazywaniu prawdy. Rzetelny dialog religijny mówił Autor, zawsze musi być ukierunkowany na prawdę, a nie na pacyfizm.

Redaktor Bronisław Wildstein, publicysta, dziennikarz, pisarz, były prezes TVP, obecnie autor programu publicystycznego w TVP, przedstawił wykład *Między prawdą a odpowiedzialnością, czyli dziennikarz na kulturowej wojnie*. W swoim wystąpieniu poszedł on jeszcze dalej w diagnozie obecnej sytuacji medialnej niż jego Przedmówca. Sytuację obecną w polskich mediach określił wprost słowem wojna. Na różne sposoby starał się pokazać trudną sytuację dzisiejszego dziennikarza, który często jest zbyt słaby, by oprzeć się wpływowi bardzo silnej fali subkultury, a nawet kontrkultury opartej na fundamentach pewnej formy gnozy. Niegdyś była ona zjawiskiem skrajnym, dotyczącym małej grupy ludzi, podczas gdy dzisiaj rozrosła się ona do rozmiarów opcji dominującej. Fala tej kontrkultury na różne sposoby chce zaznaczyć, że jest dzisiaj najlepszą, jedynie obowiązującą i roszczącą sobie prawo do wykorzeniania tego co nie jest z nią zgodne. Często więc dzisiejszy dziennikarz jest na usługach tej „nowej rzeczywistości”, coraz bardziej świadomy, że to jemu powierzono misję oświecania, kształcenia zacofanej „masy społecznej”. Metody stosowane w realizacji tych zadań są często nienaukowe i mało racjonalne, oparte na subiektywnej tajemniczej selekcji podawanych informacji, faktów, oraz bardzo skrajnej formie indukcji realizowanej w ramach licznych sondaży. Poza tym stosuje się pisanie nieobiektywnych czy związanych z interesem danej grupy komentarzy, kreowanie skrzydeł sporu politycznego, lansowanie ocen jedynie słusznych, „pomaganie” na różne sposoby odbiorcy, aby on tak zrozumiał daną treść, jak tego chce

dziennikarz, tonowanie afer gospodarczych, krytykowanie tych, którzy szukają winnych, krytykowanie postaw narodowościowych czy tzw. ultraprawicowych, wytwarzanie fali przekonania, że zajmowanie innej postawy byłoby czymś śmiesznym, niemodnym, bez wyjaśnienia uprzednio racji takich decyzji.

Kolejnym prelegentem był redaktor Jan Maria Jackowski, historyk, dziennikarz, poseł na Sejm RP, współtwórca kilku programów telewizyjnych na temat rodziny, w latach 2005–2007 sędzia Trybunału Stanu. Swoje wystąpienie rozpoczął od stwierdzenia, że dzisiejsze społeczeństwo jest zbyt pasywne i bierne. To z kolei sprawia, że do władzy dochodzą ludzie żądni przygód i kariery, a nie prawdziwi mężowie stanu. Konsekwencją tego jest budowanie teorii, która zastąpiłaby patologiczny stan polityki, czyli głoszenie relatywizmu, tzw. poprawności politycznej, wypaczonej tolerancji jako przemykania oka na ewidentne zło czy lansowanie sukcesu za wszelką cenę. W takiej perspektywie gubi się podstawowe zasady organizowania społeczeństwa, jak poszanowanie i promowanie rodziny (tutaj nawiązanie do Powszechnej Deklaracji Praw człowieka z 10 grudnia 1948 r. która promuje człowieka jako osobę), oraz fakt, że po dziś dzień nie istnieje analogiczna deklaracja, która gwarantowała by prawo do istnienia danego narodu i jego suwerenności. Autor zauważył, że istnieje obecnie na naszym kontynencie konfrontacja światopoglądowa. Lansuje ona swoisty kult państwa, które rości sobie pewną ekscesywną nietykalność wobec prawa oraz monopol na władzę wobec obywateli, a także w sprawie ustalania granic życia. Postawa ta jest oparta na teorii zwanej *biopolityką*, której autorem jest Michael Foucault, francuski filozof, myśliciel XX w. *Biopolityka* to teoria państwa i szczególnie postawa współczesnych władców, która, oddalając się od wartości chrześcijańskich, jest oparta na takich naukach, jak: statystyka społeczna, ekonomika, medycyna, informatyka, czy filozofia analityczna. W ramach tej teorii wszystko jest mierzalne w aspekcie wydajności i ekonomii na niekorzyść wartości duchowych czy religijnych człowieka; człowieka coraz bardziej dumnego, który śmie twierdzić, że sam, bez Boga, jest w stanie odnaleźć czy zbudować pełnię szczęścia. Dodatkowymi znakami rozpoznawczymi tej opcji jest legalizacja aborcji, eutanazji, możliwości klonowania, a nawet głoszenie, że niektórzy ludzie istnieją ponad prawem.

Ostatnim prelegentem części przedpołudniowej konferencji był prof. dr hab. Piotr Jaroszyński, filozof, autor wielu książek z zakresu filozofii i kultury, kierownik Katedry Filozofii Kultury KUL, wykładowca Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu, prezes fundacji Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej, członek wielu towarzystw filozoficznych. Wygłosił wykład nt. *Cywilizacje i granice kompromisu*. W swoim wystąpieniu zwrócił uwagę na fakt, że kompromis jest dzisiaj stosowany w sposób zbyt szeroki także w dziedzinach, gdzie nie powinien mieć miejsca. Jego genezą są spory handlowe w starożytności i tam rzeczywiście mógł spełniać swoją rolę w rozwiązywaniu sporów. Natomiast już w starożytności zauważono, że kompromis nie działa na polu nauki czy matematyki. Kompromis to, jak głosił Arystoteles, odnajdywanie złotego środka w sposób rozumny, ale tam gdzie jest to możliwe. Natomiast kompromis nie może być stosowany ani w moralności, ani w religii. Dziedziny te są oparte na prawdach, które nie mogą być przedmiotem ugodowej metody dochodzenia do obopólnego zadowolenia dwóch stron. Także w dzisiejszym handlu, jak zilustrował prelegent, miejsce dochodzi do kompromisów, które są ukrytą formą wprowadzania dominacji nad innymi, często w sposób niesprawiedliwy i nieracjonalny.

W popołudniowej części wystąpień jako pierwszy zabrał głos ks. inf. Ireneusz Skubiś, wieloletni redaktor „Niedzieli” (wznowiła ona swoją działalność w 1981r.), były wiceprzewodniczący Komisji Episkopatu ds. Kultury, laureat wielu nagród, aktywny na wielu polach mediów katolickich w Polsce. W ramach wystąpienia nt. *Oblicza wolności słowa. Doświadczenia Redaktora „Niedzieli” z cenzurą*, przybliżył on realia okresu komunistycznego w Polsce dotyczące stosowanej cenzury w publikacjach katolickich. Przypomnił, że instytucją odpowiedzialną za cenzurę w tym okresie był Główny Ośrodek Kontroli Prasy i Widowisk i tam definiowane były różne zasady kontroli publikacji katolickich. Głównym celem cenzury było utrudnianie ich publikacji oraz zniechęcanie autorów do dalszych poszukiwań. Szczególnie cenną publikacją na temat cenzury w tym trudnym okresie

była reklamowana przez ks. Skubisia książka T. Strzyżewskiego *Czarna księga cenzury PRL-u*, wyd. Aneks, Londyn 1977.

Następny osobą, która zabrała głos, był prof. dr hab. Tadeusz Gerstenkorn, matematyk, były profesor Uniwersytetu Łódzkiego, wykładowca w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu, członek wielu towarzystw naukowych. W swoim wystąpieniu *Jak to jest z granicami kompromisu*, przedstawił kilka przypadków, gdy stosowany kompromis przynosi ewidentnie wiele zła. Na przykład niewłaściwe kompromisowe redefiniowanie zbrodni katyńskiej, przesadne upokarzanie Polaków pod pretekstem ich antysemityzmu czy łagodzenie kary związanej z dokonaniem aborcji. Między innymi cytuje ks. prof. Czesława Bartnika, który przypomina, że dany kraj nie może akceptować zbyt daleko idącego kompromisu, którego ceną byłaby utrata tożsamości tegoż narodu. Tego typu skrajność jest coraz częściej ożywiana i rozgłaszana w ramach tzw. poprawności politycznej, a oparta na tzw. *grupach perswazji*, roszczących sobie prawo do monopolu na wszelkie decyzje i wybory.

Redaktor Janusz Janyst, recenzent muzyczny, wykładowca w Akademii Muzycznej w Łodzi, publicysta i pedagog wygłosił referat zatytułowany *Sztuka wolna i swawolna*. Jego analiza współczesnych zasad obowiązujących w sztuce może napawać wielkim pesymizmem. Na różnych przykładach ukazał on, iż współcześni twórcy, porzuciwszy podstawy metafizyczne całościowego ujęcia wszechświata i jego przyczyn, zupełnie zagubili się. Wprowadzając w swój artystyczny świat takie postawy, jak absolutyzacja wolności, komercjalizacja sztuki, ludyczność na niekorzyść tradycji, estetyzację przemocy i okrucieństwa, różnorodne formy hedonizmu i nihilizmu jako tego konsekwencję, doszli do maksymalnych granic absurdu. W takiej perspektywie wszystko może być bardzo piękne lub przeciwnie. Zależy od nastawienia artysty, któremu odbiorca powinien się wiernie podporządkować. Piękno więc jako cel działania zakorzenione w dobru i prawdzie zniknęło na dobre z horyzontu dążeń twórcy, który obecnie upodobał sobie sztukę upodloną i zwyrodniałą.

Doktor inż. Antoni Zięba, wykładowca na Politechnice Krakowskiej, współtwórca wielu czasopism katolickich, obrońca życia ludzkiego na wielu frontach, członek Krucjaty Modlitwy w Obronie Poczętych Dzieci, w swoim wystąpieniu podkreślił bardzo mocno zbyt wielką bierność obecnego społeczeństwa na różnorakie fale zła, a także przerażający brak środków reagowania u katolików wobec tegoż zła. Jako przykład podał fakt, że przez osiem lat istniało w Polsce prawo legalizujące działalność na rzecz pornografii dziecięcej i żadne media publiczne, poza katolickimi działającymi w zbyt małej skali, wcale na to nie reagowały. Poza tym, zauważył, że w dobie coraz większej prywatyzacji mediów dochodzi do sytuacji, że to właściciel danego medium, a nie specjalista z danej dziedziny, decyduje o formie reakcji na dany problem czy promowanej związanej z interesem danej grupy opcji. Stąd też czasami nawet płatne reklamy, np. związane z chęcią obrony życia poczętego, były bez uzasadnienia odrzucane przez nieprzychylnie media. Prelegent przypomniał także, że Polacy zbyt łatwo zapominają, iż pierwszą legalizację aborcji wprowadził Lenin w 1920 r., a następnie władze komunistyczne przejęły pieczę nad jej upowszechnianiem.

Redaktor Piotr Pałka, twórca portalu internetowego *Frona*, pisma „Nauki Polityczne”, były redaktor Polskiego Radia i „Rzeczpospolitej”, wypowiedział wiele cennych zdań na temat roli Internetu w rozprzestrzenianiu prawdy i jej weryfikowania. Demaskując wiele wad różnych dziennikarzy, ich służalczość, sprzedajność, nieuczciwość, pokazał potrzebę większego dystansu odbiorcy do odbioru danej informacji, komentarza czy opinii.

Natomiast redaktor Zdzisław Szczepaniak, dziennikarz, pisarz, poeta, wieloletni redaktor działu kultury w „Dzienniku Łódzkim”, wspominając swą długoletnią pracę dziennikarską, z zalem stwierdził, że zmiany polityczne, jakie dokonały się w Polsce po obaleniu komunizmu, nie objęły swym zasięgiem mass mediów. Ciągłe w nich można dostrzec stare metody manipulacji, dominacji czy ślady antykościelnych, czy wręcz ateistycznych myśli i dążeń.

Ostatnim prelegentem konferencji był redaktor Marin Miszański, prawnik, reporter, dziennikarz, autor wielu powieści, tłumacz, autor wielu artykułów w „Niedzieli”. Swoje wystąpienie zatytułował: *Kompromis międzypokoleniowy a suwerenność państwa*. W udokumentowanej wypowiedzi

wykazał słabe strony naszego polskiego prawa w tym, co dotyczy naszej Konstytucji w aspekcie suwerenności naszego Państwa. Jako przykład wspomniał, że ostatnia forma naszej Konstytucji, która, aby była legalna, powinna być zatwierdzona w wyniku referendum przy minimalnej frekwencji 50%. Niestety nie osiągnięto tego minimalnego progu frekwencji w referendum, a Konstytucja została głosem prawników uznana za obowiązującą, łamiąc w ten sposób ustawę w tej kwestii z 1995 r. Autor wyraził również kilka krytycznych słów dotyczących *traktatu Lizbońskiego*, jego bardzo zagmatwaną i niedostępną formę oraz budzącą wiele wątpliwości i pytań sprawę relacji poszczególnych państw Unii Europejskiej wobec zasad wprowadzanych przez ów traktat.

Po wygłoszeniu referatów miała miejsce krótka dyskusja między prelegentami i słuchaczami. Na zakończenie słowa podziękowania wypowiedział red. Krzysztof Nagrodzki oraz biskup Adam Lepa, który docenił wielki trud oraz owoce tej konferencji. Zaznaczył, że wielu uczestników mówiło o kompromisie z wielkim zaangażowaniem i bez kompromisu, a prawdziwą mocą do skutecznego działania i dokonywania właściwych kompromisów w życiu społecznym jest sam Chrystus, zdolny uciszyć każdą burzę. Serdecznie dziękując wszystkim organizatorom i uczestnikom, wyraził wielką nadzieję, że obecna konferencja nie będzie ostatnia, że uda się nam spotkać za rok, by pochylić się nad innym zagadnieniem z dziedziny mediów, jakim jest manipulacja w mediach. Konferencja zakończyła się udzieleniem Błogosławieństwa na dalszą pracę.

ks. dr Roman Piwowarczyk

Z Ż Y C I A S E M I N A R I U M

Lódzkie Studia Teologiczne
2009, 18

PROGRAM DZIAŁANIA I IDEAŁ NASZEJ UCZELNI

Przemówienie inauguracyjne
rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi
ks. dra Janusza Lewandowicza
na rozpoczęcie roku akademickiego 2009/10
10 października 2009 r.

Wasze Ekscelencje,
Wasze Magnificencje,
Dostojni Goście,
Wszyscy Szanowni Państwo,
Droga Młodzieży Akademicka,
Kochani Alumni!

Przed prawie 25. laty uczestniczyłem w jednym z Tygodni Filozoficznych organizowanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Jego hasłem było pytanie: „Jakiej filozofii potrzeba współczesnemu światu?”. Jednym z prelegentów, a jego wystąpienie utkwilo mi w pamięci, był znany dominikanin ojciec Mieczysław Albert Krąpiec, jedna z największych postaci polskiej sceny filozoficznej. Odpowiedź, jaką dał na postawione wyżej pytanie, brzmiała dla wszystkich zaskakująco. Można by ją streścić następująco: „Proszę Państwa! Chcę powiedzieć z całym naciskiem, że dzisiejszemu światu nie potrzeba żadnej filozofii! Filozofia bowiem nie rodzi się z zapotrzebowania, jakie zgłasza świat, i dlatego nie może pozostawać na jego usługach. Filozofia rodzi się z potrzeby człowieka, aby poznać prawdę, i tylko poznanie prawdy jest usprawiedliwieniem istnienia filozofii i jej rozwoju. W żadnym razie nie to, że jest do czegoś potrzebna”. Możemy, idąc dalej tropem myśli ojca Krąpca, powiedzieć, że w przypadku wykorzystania filozofii przez świat do swoich celów przestaje być ona twórczym zaczynem poszukiwań człowieka w sferze poznawania świata i kształtowania zachowań wedle kryteriów wyznaczonych przez prawdę, a wchodząc w kajdany potrzeb staje się jedynie ideologią, czy wręcz totalitaryzmem.

19 czerwca 2009 r. Ojciec Święty Benedykt XVI w związku ze 150. rocznicą narodzin dla nieba świętego Jana Marii Vianneya ogłosił w Watykanie oficjalnie Rok Kapłański. W naturalny sposób, kiedy rozpoczynamy nowy rok akademicki, rodzi się w nas pytanie: „Jakiego kapłaństwa i jakiego kapłana potrzeba współczesnemu światu?”.

Szanowni Państwo! Proszę nie oczekiwać ode mnie odpowiedzi, że żadnego! Byłaby taka, gdyby miało być ono instrumentalnie wykorzystywane przez kogoś, czy grupę ludzi, do jakichś własnych celów. Tymczasem, podobnie jak filozofia, musi być ono najpierw ukierunkowane na Najwyższą Prawdę, aby mogło zaspokoić najgłębsze potrzeby ludzkie, ze względu na które zostało ustanowione. W czasie Mszy Krzyżma w Wielki Czwartek tego roku Benedykt XVI przypominał, że *kapłaństwo nie jest niczym innym, jak nowym sposobem zjednoczenia się z Chrystusem*. On zaś, jak wiemy, sam z natury jest Prawdą, co wprost wyraża w słowach: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6). Świat, który nie potrzebuje kapłaństwa, nie potrzebuje również filozofii ani prawdy. W konsekwencji popada w chaos. Czy musimy się przekonywać o tym ciągle *ex post*?

Istnieje jednak drugi, nie mniej ważny aspekt tego zagadnienia. Otóż kapłaństwo realizuje się w kapłanach. Istotne więc pozostaje dla nas pytanie, jaki powinien być, czy też stawać się, młody człowiek wstępujący w mury tej uczelni, której zadaniem jest przygotowywanie kapłanów. Bez wątplenia taki, jakiego się ceni, to znaczy autentyczny, prawdziwy, wiedzący, kim jest jako kapłan, a zatem pełen radości i pokoju. Wszystko to może zawdzięczać tylko jednemu: ukierunkowaniu na Chrystusa. W homilii wygłoszonej w czasie wspomnianej mszy wielkoczwartkowej papież streścił to w słowach: *Domino Iesu arctius coniungi et conformari, vobismetipsis abrenuntiantes*, co wszyscy alumni winni przyjąć za własny program: *Ścisłej zjednoczyć się z Panem Jezusem i upodobnić się do Niego, wyrzekając się samych siebie*, ponieważ, jak mówi dalej papież, *zjednoczenie z Chrystusem pociąga za sobą wyrzeczenie*. Ono też jest miarą miłości i wolności kapłana.

Odrzucenie tej perspektywy i pójście w kierunku, nazwijmy to, utylitarnym, to znaczy próby wykorzystywania kapłaństwa do jakichś innych celów niż wyznaczone przez Ewangelię i realizowanych poprzez praktykę rad ewangelicznych, skutkuje tym, że obraca się ono przeciwko osobie, która czuje się powołana (do kapłaństwa) i staje się bardziej ideologią niż objawianiem prawdziwej Mądrości. Dzieje się tak wówczas, jeśli *nasze życie nie rozwinię się, wstępując w prawdę sakramentu*.

Stawiając pytanie: *Jak więc wygląda nasze życie?*, papież wskazuje na jego właściwą normę, według której winno być ono kształtowane. Jest nią słowo Boże. W konsekwencji stawia szereg pytań: *Czy rzeczywiście jesteśmy przeniknięci słowem Bożym? Czy naprawdę jest ono pokarmem, którym żyjemy, bardziej aniżeli chleb i rzeczy tego świata? Czy rzeczywiście znamy je? Miłujemy? Czy troszczymy się wewnątrz o to słowo do tego stopnia, aby rzeczywiście odcisnęło się ono na naszym życiu i kształtowało nasze myślenie? Czy też raczej*

nasze myśli wciąż od nowa wzorują się na tym, co się mówi i co się robi? Czyż nie bardzo często dominujące opinie stanowią kryterium naszej miary? Czyż nie pozostajemy w ostateczności na powierzchni tego wszystkiego, co zwykle narzuca się dzisiejszemu człowiekowi?

Jeżeli w tym kontekście powtórzmy pytanie o to, jakiego kapłana potrzebuje dzisiejszy świat, sięgnijmy do innej jeszcze myśli ujmującej na swój sposób powyższe treści, zawarte w książce Jana Pawła II *Dar i Tajemnica*, będącej rozważaniem o kapłaństwie. Otóż na pewno nie należy odpowiedzi szukać w napięciu między biegunami „tradycjonalizmu” i „progresizmu”. Jak mówi papież: „kapłan nie powinien się obawiać być *nienowoczesnym*, ponieważ to ludzkie »dziś« każdego kapłana jest osadzone w »dziś« Chrystusa Odkupiciela. Największym zadaniem dla kapłana każdego czasu jest odnajdywać z dnia na dzień to swoje kapłańskie »dziś« w Chrystusowym »dziś« – w tym »dziś«, o którym mówi List do Hebrajczyków. To Chrystusowe »dziś« jest zanurzone niejako w całej historii – w przeszłości, a równocześnie w przyszłości świata i każdego człowieka oraz każdego kapłana. »Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki« (Hbr 13, 8). Tak więc jeżeli jesteśmy zanurzeni z naszym ludzkim, kapłańskim »dziś«, w owym »dziś« Jezusa Chrystusa, nie ma zasadniczo obawy o to, że staniemy się »wczorajsi«, zacofani... Chrystus jest miarą wszystkich czasów” (Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 86).

Całe powyższe rozważanie zawiera program działania i ideał naszej uczelni. Jesteśmy świadomi, jak trudno jest go zrealizować i każdego roku stawiamy sobie pytanie, czy podołamy? Niemniej pozostaje on zawsze aktualny. Jest ponadczasowy, ponieważ został wyznaczony nie przez kryterium użyteczności do zrealizowania częściowych celów. Seminarium jest może w tym sensie w lepszej sytuacji niż inne uczelnie, które formułują programy swoich studiów w odpowiedzi na aktualne zapotrzebowanie rynku. „Zapotrzebowanie”, na które my mamy odpowiedzieć, pozostaje zawsze niezmiennie, bo dotyczy w najgłębszej swej istocie tego, co ludzkie, czego nie jesteśmy panami absolutnymi w sensie stwórczym, ale co współtworzymy, odpowiadając na wezwanie Stwórcy. Choć zanurzeni w świecie jako członkowie określonej społeczności, służąc odwiecznemu ideałowi objawionemu w Chrystusie, możemy i powinniśmy zachowywać niezależność od wpływów politycznej koniunktury, wszechobecnego utylitaryzmu i pragmatyzmu. Właśnie nie zważając na takie doraźne potrzeby świata, będziemy mu najbardziej potrzebni. To jednocześnie sprawia, że ideał chrześcijański jawi się, jak twierdzili już pierwsi ojcowie Kościoła, jako prawdziwa filozofia – mądrość w wolności – najbardziej potrzebna światu w każdym czasie.

Chciałbym więc życzyć wszystkim naszym studentom, profesorom i przełożonym, odnajdywania do podejmowanych działań takiej miary, która nie będzie stawiać na pierwszym miejscu doraźnych korzyści i chwilowych potrzeb, ale zdoła uchwycić, to, co prawdziwe, trwałe i nieprzemijające, co gwarantuje człowiekowi życie pełnią życia – co Boże.

DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARYJNYCH

2008

15 IX – Zjazd alumnów I roku.

23 IX – Zjazd alumnów.

23–27 IX – Rekolekcje na rozpoczęcie nowego roku akademickiego prowadził o. Sławomir Badyňa OSB.

27 IX – W kościele pw. Najświętszego Serca Jezusowego w Łodzi (Retkinia) odprawiona została uroczysta msza św., której przewodniczył biskup Ireneusz Pękalski. Dokonano obrzędu obłóczyn.

29 IX – Rozpoczęcie wykładów na I semestrze roku akad. 2008/09. W Seminarium nastąpiły zmiany w gronie profesorów – ks. dr Jacek Kacprzak podjął wykłady z teologii moralnej i homiletyki. Z początkiem II semestru wykłady z egzegezy Starego i Nowego Testamentu podjął ks. dr Arnold Zawadzki. Po semestrze zimowym zakończył wieloletnią pracę wykładowcy w naszej uczelni ks. dr Eugeniusz Szewc, który w latach 1979–1981 był rektorem naszego Seminarium.

1 X – Uroczystość św. Teresy od Dzieciątka Jezus, patronki naszego Seminarium.

2 X – Wspólnota seminaryjna wzięła udział w *Dniu Modlitw o Uświęcenie Kapłanów* w archidiecezji łódzkiej.

11 X – Uroczysta inauguracja roku akademickiego 2008/09 uczelni teologicznych: Wyższego Seminarium Duchownego i Instytutu Teologicznego. Podczas Eucharystii homilię wygłosił ks. dr Stanisław Skobel. Wykład inauguracyjny w auli WSD na temat: *Wiara i nowoczesny świat. Na marginesie myśli kard. J.-M. Lustigera (1926–2007)* wygłosił ks. prof. UKSW dr hab. Andrzej Perzyński. Podczas uroczystości prof. Maria Kamińska otrzymała Złoty Krzyż Archidiecezji Łódzkiej.

25 X – Nasze Seminarium było gospodarzem II Ogólnopolskiej Konferencji zorganizowanej przez Oddział Łódzki Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy. Temat konferencji – *Dziennikarz – między prawdą a kłamstwem. W obronie godności.*

30 X – Spotkanie łódzkich seminariów duchownych. Gospodarzem było nasze Wyższe Seminarium Duchowne.

9 XI – Spotkanie członków Towarzystwa Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi.

12–13 XI – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył ks. infułat Bogdan Dziwosz.

13 XI – Uroczystość św. Stanisława Kostki, patrona naszego Seminarium.

24–25 XI – *Dni powołaniowe* w Seminarium.

7–8 XII – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył ks. dr Edward Wieczorek, proboszcz parafii Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Łodzi.

14 XII – W parafii Bożego Ciała i św. Stanisława w Modlnej, udzielono święceń diakonatu al. Karolowi Skowrońskiemu oraz kandydatury do święceń diakonatu i prezbiteratu alumnom V roku. Mszy św. przewodniczył biskup Ireneusz Pękalcki.

2009

5-6 I – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył ks. Piotr Boraca, sekretarz Krajowy Papieskiej Unii Misyjnej.

11 I – Spotkanie opłatkowe z rodzicami alumnów naszego Seminarium.

24 I – Uroczysta akademicka ku czci św. Tomasza z Akwinu. Wykład nt. *Czy w interpretacji wiary św. Tomasz z Akwinu był personalistą?* wygłosił ks. dr Sławomir Szczyrba.

6-8 II – Rekolekcje powołaniowe dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych.

10 i 11 II – Alumni naszego Seminarium przeprowadzili katechezy powołaniowe w niektórych łódzkich szkołach ponadgimnazjalnych.

25 II–1 III – Rekolekcje wielkopostne poprowadził o. Tomasz Kwiecień OP. 1 III na zakończenie rekolekcji, w par. Najświętszego Sakramentu w Łodzi biskup Adam Lepa odprawił mszę św., podczas której al. Michał Ceglarek przyjął święcenia diakonatu, udzielone zostały posługi akolitu i lektoratu, kandydatura oraz odbył się obrzęd obłóczyn.

19 III – Uroczystość św. Józefa, patrona archidiecezji łódzkiej.

21-22 III – Comiesięczne skupienie alumnów poprowadził ks. prałat Ireneusz Kulesza.

2 IV – Obchody 4. rocznicy śmierci Ojca Świętego Jana Pawła II.

18-19 IV – Skupienie dla rodziców alumnów.

24 IV – Seminarium wzięło udział w organizacji *IX Festiwalu Nauki, Techniki i Sztuki*. W jego ramach ks. dr Eugeniusz Szewc wygłosił wykład nt. *Podróże misyjne św. Pawła*.

25 IV – W ramach przygotowań do peregrynacji Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej w naszej archidiecezji wspólnota seminaryjna wzięła udział w Ogólnodiecezjalnej Pielgrzymce na Jasną Górę

11–13 V – Odbyła się, zorganizowana wspólnie przez WSD i Katedrę Historii Języka Polskiego i Ośrodka Badawczego Myśli Chrześcijańskiej UŁ, międzynarodowa konferencja naukowa nt. *Ilość, wielkość, wartość*. Gospodarzem pierwszego dnia konferencji było nasze Seminarium.

14 V – Spotkanie łódzkich seminariów duchownych. Gospodarzem było Seminarium Ojców Franciszkanów.

23–24 V – Comiesięczne skupienie alumnów poprowadził ks. Krzysztof Janiec.

6 VI – Święcenia kapłańskie w bazylice archikatedralnej. Z rąk Arcybiskupa Łódzkiego święcenia przyjęli:

dn Michał CEGLAREK, dn Yean Chun CHOONG, dn Paweł KŁYS, dn Tomasz LISZEWSKI, dn Rafał MAZURCZYK, dn Karol SKOWROŃSKI, dn Jacek SYJUD, dn Piotr TARABASZ, dn Andrzej WRÓŃSKI.

13 VI – Święcenia diakonatu w par. Świętych Archaniołów Rafała i Michała w Aleksandrowie Łódzkim. Z rąk biskupa Ireneusza Pękalskiego święcenia przyjęli klerycy: Roland Białas, Grzegorz Boras, Paweł Dudek, Marcin Gierach, Marcin Jarzenkowski, Andrzej Kluska, Łukasz Leśniewski, Wojciech Mikulski, Włodzimierz Moraczewski, Łukasz Nowak, Piotr Reczyński, Tomasz Sowik, Rafał Wójcik.

14 VI – Archidiecezjalne Święto Eucharystii.

18 VI – Msza św. koncelebrowana na zakończenie roku akademickiego 2008/09, której przewodniczył arcybiskup łódzki Władysław Ziółek.

12 IX – Wspólnota seminaryjna wzięła udział w uroczystym rozpoczęciu peregrynacji Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej w naszej archidiecezji. Mszy świętej w parafii Najświętszego Serca Jezusowego w Piotrkowie Trybunalskim przewodniczył kard. Franciszek Macharski, a homilię wygłosił kard. Józef Glemp, Prymas Polski.

opracował ks. dr Dariusz Kucharski

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH
NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI
ROK 2009

- MICHAŁ CEGLAREK – *Struktura prawno-organizacyjna Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego w latach 1919–2006*
Promotor:
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński
- CHUN YEAN CHOONG – *W poszukiwaniu tożsamości proroka Ozeasza*
Promotor: ks. dr Marek Wochna
- PAWEŁ KŁYS – *Studium porównawcze liturgii Wieczery Pańskiej Kościoła ewangelicko-augsburskiego z liturgią Eucharystii Kościoła rzymskokatolickiego*
Promotor: ks. dr Henryk Eliaż
- TOMASZ LISZEWSKI – *Niewiara jako problem teologiczny. Studium teologiczno-fundamentalne w oparciu o polskojęzyczną literaturę posoborową*
Promotor: ks. dr Grzegorz Dziewulski
- RAFAL MAZURCZYK – *Wpływ reklamy na postawy moralne młodzieży jako problem wychowawczy*
Promotor: bp dr Adam Lepa
- KAROL SKOWROŃSKI – *Dialogiczny wymiar wolności w filozofii dramatu Józefa Tischnera*
Promotor: ks. dr Marek Pluta
- JACEK SYJUD – *Zachęta do odbudowy Domu Bożego w Księdze Proroka Aggeusza. Studium egzegetyczno-teologiczne (Ag 1, 1–15)*
Promotor: ks. dr Marek Wochna
- PIOTR TARABASZ – *Wolność przyłgnięcia i trwania w przynależności do Boga. Studium na podstawie drogi życiowej Edyty Stein*
Promotor: ks. dr Sławomir Szczyrba
- ANDRZEJ WROŃSKI – *Pobożność ludowa młodzieży licealnej. Studium pastoralne*
Promotor: ks. dr Marek Stępniać

opracował: ks. dr Dariusz Kucharski

Informacje dotyczące zasad publikacji w „Łódzkich Studiach Teologicznych”

- „Łódzkie Studia Teologiczne” ukazują się raz w roku.
- W „Łódzkich Studiach Teologicznych” można publikować teksty, które nie były wcześniej nigdzie publikowane, z następujących dziedzin: teologii, filozofii, psychologii, pedagogiki, prawa kanonicznego, nauk społecznych i mass mediów, nauk o Kościele.
- Poprawnie zredagowane teksty w formie artykułu naukowego, recenzji lub sprawozdania z sympozjum naukowego należy przysyłać wersji elektronicznej w formacie *Word for Windows*, na następujący adres:

Redakcja „Łódzkich Studiów Teologicznych”, ul. Stanisława 14, 90-457 Łódź
lub drogą elektroniczną na adres: roman_pk@op.pl
- Ostateczna data przyjmowania tekstów do numeru danego roku to koniec września; teksty nadesłane później będą publikowane w następnym roku.
- W tekście nie powinno być żadnych odręcznych uzupełnień ani żadnych specjalnych wyróżnień, jak np. podkreślenie, pogrubiona czcionka, obraz itp. Kursywy używamy w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych.
- Pierwszą stronę tekstu rozpoczynamy od podania następujących danych: imienia i nazwiska Autora, stopnia naukowego, dziedziny, z jakiej się go uzyskało, i afiliacji (jednostka zatrudniająca).
- Należy również podać do wiadomości Redakcji: adres, telefon oraz adres e-mailowy, z którego Autor korzysta na bieżąco.
- Do artykułu zredagowanego w języku polskim należy dołączyć tytuł i streszczenie artykułu (8–10 zdań) w języku angielskim oraz 3–4 słowa kluczowe w języku polskim.
- Artykuły zredagowane w języku innym niż polski będą publikowane w oddzielnym numerze obcojęzycznym. Do artykułów tych należy dołączyć streszczenie w języku polskim oraz słowa kluczowe.
- Preferowana objętość artykułu: od 10 do 20 stron.
- Nadesłane artykuły są oceniane przez recenzenta wyznaczonego przez Redakcję, który, ze względu na obiektywizm poszukiwań naukowych, pozostaje

anonimowy wobec autora recenzowanego artykułu. Artykuł recenzowany jest przesyłany w wersji elektronicznej do jego Autora w celu dokonania ewentualnej korekty. Korekty powinny być naniesione kolorową czcionką. Jeżeli autor artykułu nie uwzględnia uwag recenzenta, wówczas artykuł nie jest przyjęty do publikacji.

- Materiałów nie zamówionych Redakcja nie zwraca.
- Wszelkie dodatkowe pytania czy sugestie można kierować na adres redaktora prowadzącego: ks. Romana Piwowarczyka
roman_pk@op.pl

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Adam B a r t c z a k, Czynności procesowe obrońcy węzła małżeńskiego Trybunału Diecezji Łódzkiej w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństw w latach 1984–2005	3
Marta B ą c a ł a, Podmiot w czasoprzestrzeni nokturalnej – doświadczenie mistyczne w wierszu ks. Janusza Stanisława Pasierba <i>Avila klasztor Wcielenia</i>	19
ks. Tadeusz B ą k, Kazimierz Jacek Z a b ł o c k i, Cierpienie duchowe w ujęciu Antoniego Kępińskiego	35
Paweł Jan C h m u r a, Praktyki religijne w nauczaniu Kościoła ostatnich lat	43
Piotr D r z e w i e c k i, <i>Nie lękajcie się nowych technologii!</i> Edukacyjno-medialne przesłanie Listu apostołskiego <i>Szybki rozwój</i> Jana Pawła II	61
o. Tomasz G a ł k o w s k i CP, Moc wiążąca ustaw „czysto kościelnych” w stosunku do osób występujących z Kościoła	69
ks. Stanisław G r a d, Biskup Józef Rozwadowski – duszpasterz i obrońca ludzi pracy	87
Krzysztof K a m i ń s k i, Stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga u Orygenesa. Przyczynek do nadziei na apokatastazę	99
o. Ignacy K o s m a n a OFMConv., Poezja w służbie Słowu Bożemu	115
ks. Piotr K u l b a c k i, Liturgia Kościoła miejscem spotkania suwerennego Boga z wolnym człowiekiem. Pośrednictwo zbawcze a proces zbawczy według ks. Franciszka Blachnickiego	147
ks. Waldemar K u l b a t, Tradycyjne koncepcje sekularyzacji	157
bp Adam L e p a, Funkcja ciszy w wychowaniu do mediów	177
ks. Andrzej P e r z y ń s k i, Wiara i nowoczesny świat. Na marginesie myśli kardynała Jeana-Marie Lustigera (1926–2007)	185
o. Innocenty R u s e c k i OFM, Katecheza i jej znaczenie dla współczesnej rodziny	197
Dariusz S a r z a ł a, Cyberagresja – nowe wyzwanie dla edukacji i wychowania	225
Dariusz S a r z a ł a, Mobbing jako wielopostaciowy problem społeczny	241
Piotr S t a n i c k i, Społeczne formy pobożności ludowej na Kaszubach	255
Przemysław S t ę p i e ń, Łódzkie ośrodki pomocy dla represjonowanych w stanie wojennym	273
o. Paweł W a r c h o ł OFMConv., Opatrzność a doświadczenie zła w życiu Jana Pawła II ..	285
Grzegorz W o d z i ń s k i, Sakrament Wieczerzy Pańskiej w Kościele reformowanym w Anglii w świetle <i>Formy</i> Jana Łaskiego z 1555 r.	295
ks. Jan W o l s k i, <i>Donum libertatis</i> . O trudnym darze wolności	305
ks. Jan W o l s k i, Etyczne aspekty wykorzystywania komórek macierzystych w świetle Instrukcji <i>Dignitas personae</i>	321
Zbigniew Z d u n o w s k i, Między kulturą życia a kulturą śmierci	339

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

ks. Stanisław Dziekoński (rec.): <i>Materiały do ćwiczeń z metodyki resocjalizacji – aspekt psychologiczny i pedagogiczny</i> (Biblioteka Pomocy Naukowych EPISTEME, 4), red. W. Woźniak, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej w Olecku – Acta Universitatis Masuriensis & Wydział Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Olecko–Warszawa 2009, ss. 109	349
o. Tomasz Gałkowski CP (rec.): ks. Grzegorz L e s z c z y ń s k i, <i>Kościelna procedura administracyjna w Kodeksie Prawa Kanonicznego Jana Pawła II</i> , Warszawa 2008, ss. 218 .	350

o. Tomasz Gałkowski CP (rec.): Adam B a r t c z a k, <i>Obrona ważności małżeństwa a poszukiwanie prawdy o małżeństwie w czynnościach obrońcy węzła małżeńskiego na podstawie spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa prowadzonych w Trybunale Diecezji Łódzkiej w latach 1920–2006</i> , Warszawa 2008, ss. 218	352
o. Tomasz Gałkowski CP (rec.): ks. Grzegorz Leszczyński, <i>Psychoza maniakalno-depresyjna jako przyczyna niezdolności konsensualnej do zawarcia małżeństwa (kan. 1095, 10–30 KPK)</i> , Wydawnictwo Archidiecezjalne Łódzkie, Łódź 2009, ss. 319.....	357
ks. Antoni Just (rec.): ks. Jan Tadeusz J a c h y m, <i>Aby służyć. Myśli o kapłaństwie</i> , Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2008, ss. 172	359
o. Ignacy Kosmana OFMConv. (rec.): B e n e d y k t XVI, <i>Blisko, najbliżej Chrystusa. Apostołowie i pierwsi uczniowie</i> , red. J. Czapczyk, Wydawnictwo W Drodze, Poznań 2007, ss. 184	360
o. Ignacy Kosmana OFMConv. (rec.): Jacek Bolewski SJ, <i>Odrodzenie – teraz i w godzinę śmierci... Rekolekcje z Maryją – drogą serca</i> , Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2006, ss. 152	362
ks. Andrzej Perzyński (rec.): Korneliusz T. W e n c e l EC, <i>Traktat o człowieku</i> , w: <i>Dogmatyka</i> , t. 5, Biblioteka Więzi, Warszawa 2007, ss. 17–212.....	364
ks. Waldemar Woźniak (rec.): Katarzyna B o n d a, <i>Polskie morderczynie</i> , Muza SA, Warszawa 2008, ss. 304.....	367
ks. Jan Wolski (rec.): Paolo M e r l o, <i>Fondamenti e temi di bioetica</i> , wyd. LAS, Roma 2009, ss. 375	368

* * *

ks. Roman P i w o w a r c z y k, Sprawozdanie z III Ogólnopolskiej Konferencji Medialnej <i>Granice kompromisu</i>	371
--	-----

Z ŻYCIA SEMINARIUM

<i>Program działania i ideał naszej uczelni</i> . Przemówienie inauguracyjne rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi, ks. dra Janusza Lewandowicza na rozpoczęcie roku akademickiego 2009/10	377
---	-----

* * *

Diariusz wydarzeń seminaryjnych.....	381
Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Rok 2009.....	384
Informacje dotyczące zasad publikacji w „Łódzkich Studiach Teologicznych”	385

TABLE OF CONTENTS

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Adam B a r t c z a k, The defender of marital knot process actions in the Tribunal of Diocese of Łódź on the base of cases of the nullity of a marriage in years 1984–2005.....	3
Marta B ą c a ł a, The subject in the nocturnal spacetime – the mystic experience in the poem by Janusz Stanisław Pasierb <i>Avila the Monastery of The Incarnation</i>	19
Fr. Tadeusz B ą k, Kazimierz Jacek Z a b ł o c k i, Spiritual suffering according to Antoni Kępiński.....	35
Paweł Jan C h m u r a, Religious practices according to catholic teaching.....	43
Piotr D r z e w i e c k i, <i>Do not be afraid of new technologies!</i> The media-educational message of apostolic letter of John Paul II <i>The rapid development</i>	61
Fr. Tomasz G a ł k o w s k i CP, The binding force of pure ecclesiastical law with respect to people who leave the catholic Church.....	69
Fr. Stanisław G r a d, Bishop Józef Rozwadowski – spiritual leader and defender of labourers Krzysztof K a m i ń s k i, The creation of man in God’s own image from Origen’s perspective. The contribution to hope of apocatastasis.....	99
Fr. Ignacy K o s m a n a OFMConv., Poetry at the service of the Word of God.....	115
Fr. Piotr K u l b a c k i, Liturgy of the church as a place of meeting between sovereign God and the free man. The salvific mediation and the salvific process according to F. Blachnicki...	147
Fr. Waldemar K u l b a t, Traditional concepts of secularization.....	157
Bp Adam L e p a, The function of silence in education for reception of media.....	177
Fr. Andrzej P e r z y ń s k i, Faith and the Modern World Around the thought of Cardinal Jean-Marie Lustiger (1926–2007).....	185
Fr. Innocenty R u s e c k i OFM, Religious education and its importance for a contemporary family.....	197
Dariusz S a r z a ł a, Cyber aggression – new challenge for education.....	225
Dariusz S a r z a ł a, Mobbing as polymorphic social problem.....	241
Piotr S t a n i c k i, Social forms of folk piety in Kashubia.....	255
Centers of help in Łódź for victimized in period of martial law	
Przemysław S t ę p i e ń, Centers of help in Łódź for victimized in period of martial law.....	273
Fr. Paweł W a r c h o ł OFMConv., God’s providence and an experience of evil in the life of John Paul II.....	285
Grzegorz W o d z i ń s k i, The Sacrament of Lord’s Supper in the Evangelic Reformed Church in England in the view of <i>The Form</i> by Jan Łaski from 1550.....	295
Fr. Jan W o l s k i, <i>Donum libertatis</i> . The difficult gift of freedom.....	305
Fr. Jan W o l s k i, Ethical aspects of the use of stem cells according to the Instruction <i>Dignitas personae</i>	321
Zbigniew Z d u n o w s k i, On the culture of life and (anti)culture of death.....	339

AND REPORTS

Fr. Stanisław Dziekoński (review): <i>Materials for the exercises in the methodology of resocialization, a study of psychological and pedagogical aspects</i> (Library of Teaching Aids EPISTEME, 4), ed. W. Woźniak, Wszechnica Mazurska Publishers in Olecko – Acta Universitatis Masuriensis & Faculty of Christian Philosophy at the Cardinal Stefan Wyszyński University, Olecko–Warszawa 2009, pp. 109.....	349
---	-----

Fr. Tomasz Gałkowski CP (review): Fr. Grzegorz L e s z c z y ń s k i, <i>Administrative procedure in John Paul II's Code of Cannon Law</i> , Warsaw 2008, pp. 218	350
Fr. Tomasz Gałkowski CP (review): Adam B a r t c z a k, <i>Defense of marriage validity and the search for truth about marriage in the course of the defense proceedings on the basis of marriage annulment cases examined in Diocese Tribunal of Łódź in the years 1920–2006</i> , Warsaw 2008, pp. 218	352
Fr. Tomasz Gałkowski CP (review): Fr. Grzegorz L e s z c z y ń s k i, <i>Manic depressive psychosis as a cause of consensual incapacity to enter into marriage (Canon 1095, Section 10–30 of the Code of Cannon Law)</i> , Łódź 2009, pp. 319.....	357
Fr. Antoni Just (review): Fr. Jan J a c h y m, <i>In Order to Serve, Thoughts on Priesthood</i> , Franciscan Fathers Publishing House, Niepokalanów 2008	359
Fr. Ignacy Kosmana OFMConv. (review): B e n e d i c t XVI, <i>Close, the Closest to Christ. The Apostles and First Disciples</i> , ed. J. Czapczyk, On the Road Publishing House, Poznań 2007, pp. 184.....	360
Fr. Ignacy Kosmana OFMConv. (review): Jacek B o l e w s k i SJ, <i>Rebirth now and in the Hour of Death... A Retreat with Mary, taking the Road of the Heart</i> , Franciscan Fathers Publishing House, Niepokalanów 2006, pp. 152	362
Fr. Andrzej Perzyński (review): Korneliusz T. W e n c e l EC, <i>Treatise on Man</i> , in: <i>Dogmatics</i> , vol. 5, <i>Więź</i> Library, Warsaw 2007, pp. 17–212	364
Fr. Waldemar Woźniak (review), Katarzyna B o n d a, <i>Polish Murderesses</i> , Muza SA, Warsaw 2008, pp. 304	367
Fr. Jan Wolski (review): Paolo M e r l o, <i>Fondamenti e temi di bioetica</i> , published by LAS, Roma 2009, pp. 375	368

* * *

Fr. Roman P i w o w a r c z y k, Report on the 3rd National Media Conference <i>The limits of compromise</i>	371
--	-----

FROM THE SEMINARY LIFE

<i>Program of operations and ideal of our college</i> . The speech of the Rector of Higher Seminary in Lodz, Fr dr Janusz Lewandowicz, on the occasion of the inauguration of academic year 2009/10	377
---	-----

* * *

The diary of seminary events.....	381
List of master's theses written in the Diocesan Seminary in Łódź in 2009	384
Information on the rules of publication in <i>Łódź Theological Studies</i> („Łódzkie Studia Teologiczne”).....	385