

# **ŁÓDZKIE STUDIA TEOLOGICZNE**

**19**

**2010**  
rocznik

**Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi**

## ZESPÓŁ NAUKOWY

prof. dr hab. Artur Andrzejuk (UKSW)  
ks. prof. UKSW dr hab. Tomasz Gałkowski  
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UKSW)  
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

prof. dr hab. Artur Andrzejuk, dr Piotr Drzewiecki, ks. dr Marek Dziewiecki,  
ks. dr Grzegorz Dziewulski, ks. prof. dr hab. Tomasz Gałkowski,  
ks. prof. dr hab. Władysław Głowa, dr Kazimierz Krajewski,  
dr Waldemar Kulbat, ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński,  
ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński, ks. dr Piotr Przesmycki,  
ks. dr Mieczysław Różański, ks. dr Marek Stępniań,  
ks. prof. dr hab. Grzegorz Wejman, ks. dr Marek Wochna,  
ks. dr Jan Wolski, ks. dr Arnold Zawadzki

## 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 pozwoleniem 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](mailto:awl@archidiecezja.lodz.pl)

Drukarnia: „Quick-Druk” s.c., 90-562 Łódź, ul. Łąkowa 11

ADAM BARTCZAK  
*Uniwersytet Łódzki*

POSTĘPOWANIE DOWODOWE  
W ŚWIETLE *INSTRUKCJI DLA SĄDU BISKUPIEGO W ŁODZI*  
Z 1935 r.

SĄD BISKUPI, PROCES MAŁŻEŃSKI, DOWODZENIE

Dzieje Sądu Biskupiego Diecezji Łódzkiej<sup>1</sup> są ściśle związane z dziejami samej diecezji. Diecezja łódzka została erygowana 10 grudnia 1920 r. Bullą *Christi Domini*, opublikowaną przez papieża Benedykta XV<sup>2</sup>. Należy jednocześnie dodać, iż początkowo administratorem apostolskim nowo utworzonej jednostki administracyjnej został mianowany arcybiskup warszawski, kard. Aleksander Kakowski. Dopiero 11 kwietnia 1921 r. papież Benedykt XV mianował rządcą diecezji łódzkiej dotychczasowego proboszcza parafii pw. św. Stanisława Kostki oraz dziekana łódzkiego, ks. prałata Wincentego Tymienieckiego<sup>3</sup>. Przed nowym biskupem stanęło zatem ważne zadanie, jakim było utworzenie urzędów kurialnych, sądu oraz seminarium duchownego.

Należy jednocześnie zauważyć, iż okres, w jakim przyszło biskupowi łódzkiemu tworzyć trybunał, przypadł na pierwsze lata obowiązywania pierwszego kodeksu w dziejach Kościoła katolickiego, jakim był Kodeks Pio-Benedyktyński z 1917 r. W kodyfikacji tej znajdowały się także odpowiednie regulacje dotyczące funkcjonowania sądów kościelnych<sup>4</sup>. Podobnie jak i dzisiaj, Prawodawca, w kodeksie z 1917 r. zobowiązywał ordynariusza diecezji do nominacji oficjała, które-

---

<sup>1</sup> Zob. W. Gramatowski, *Geneza diecezji łódzkiej w świetle dokumentów watykańskich*, NP, t. 62 (1984), s. 187–202.

<sup>2</sup> Por. Benedictus XV, *Bulla Christi Domini – 10.12.1920 r.*, WdŁ 45 (1971) nr 1–2, s. 1–4.

<sup>3</sup> Zob. K. Gabryel, *Powstanie diecezji łódzkiej (tekst autoryzowany)*, WdŁ 45 (1971) nr 1–2, s. 68–69.

<sup>4</sup> Por. kan. 1572–1645 KPK z 1917 r.

go zadaniem było sprawowanie w imieniu biskupa władzy sądowniczej (kan. 1573 KPK).

Utworzenie Sądu Biskupiego już na samym początku napotkało na spore trudności. Wynikały one przede wszystkim z problemów o charakterze personalnym. Biskup W. Tymieniecki po prostu nie miał kadry odpowiednio przygotowanych osób do pełnienia odpowiedzialnych obowiązków wynikających z pracy w trybunale. Warto zauważyć, iż wszyscy kapłani mianowani przez biskupa do trybunału nie byli specjalistami z zakresu prawa kanonicznego. Stąd też istniała nągląca konieczność pogłębiania wiedzy księży w tej dziedzinie<sup>5</sup>. Jak wykazują badania przeprowadzone przez J. Żdzarskiego w pierwszych latach działalności Sądu napotymano na różnorodne trudności<sup>6</sup>. Taka sytuacja miała miejsce przez blisko czternaście lat. Naprzeciw piętrzącym się problemom wyszedł kolejny ordynariusz, biskup Władysław Jasiński. Otóż, aby zapobiec powstałym nadużyciom, 17 sierpnia 1935 r. wydał regulamin<sup>7</sup> oraz *Instrukcję dla Sądu Biskupiego w Łodzi*<sup>8</sup>.

W niniejszym artykule pragnę zwrócić uwagę na normy zawarte w tejże *Instrukcji* dotyczące fazy dowodzenia w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Prawodawca te kwestie zawarł w nr 22–45.

## 1. DOWÓD Z PRZESŁUCHANIA STRON

Jeśli w fazie wstępnej procesu nie nastąpi pojednanie stron, po sporządzeniu protokołu *litis contestatio*, należało przystąpić do przesłuchania stron pod przysięgą (nr 22). Przesłuchanie stron miało na celu przede wszystkim możliwie jak najdokładniejsze wyjaśnienie i ustalenie faktów spornych. Zgodnie z *Instrukcją* najpierw przesłuchana miała być strona powodowa, ta która wносиła skargę (nr 23). Taka kolejność wpływała z zasady prawniczej *onus probandi incumbit ei*,

---

<sup>5</sup> Por. J. Żdzarski, *Dzieje Sądu Biskupiego Diecezji Łódzkiej*, WdŁ 41 (1967) nr 1, s. 162. Autor podaje, iż biskup łódzki Wincenty Tymieniecki porozumiał się z ówczesnym arcybiskupem warszawskim Aleksandrem kardynałem Kakowskim, duchowni z Sądu w Łodzi udali się do Sądu w Warszawie, gdzie mogli przyjrzeć się pracy tamtejszego trybunału.

<sup>6</sup> Tamże. Najwięcej niedociągnięć pojawiło się w sferze podejmowania różnych decyzji. Bardzo często bowiem nie były one zgodne z przewidzianą procedurą. Posiedzenia odbywające się co poniedziałek kolejno w różnych składach sędziowskich, decydowały o różnych sprawach wymagających natychmiastowych odpowiedzi. Dochodziło np. do sytuacji, iż zamiast wyznaczonego do danej sprawy trybunału trzyosobowego o losach konkretnej sprawy decydowali wszyscy sędziowie zebrani na danej sesji, a tylko trzech sędziów znało sprawę. W konsekwencji trzeba było referować całą sprawę na forum. Czynił to przewodniczący albo w jego imieniu notariusz.

<sup>7</sup> W. Jasiński, *Regulamin dla Sądu Biskupiego I instancji Diecezji Łódzkiej*, WdŁ 15 (1935), nr 9, s. 301–308.

<sup>8</sup> W. Jasiński, *Instrukcja do prowadzenia procesów w Sądzie Biskupim I. Instancji Diecezji Łódzkiej*, WdŁ 15 (1935) nr 9, s. 292–301.

*qui asserit*, którą powtarzał Kodeks w kan. 1748. Czynności związane z przesłuchaniem strony miały się odbywać w konkretnej kolejności. Po ustąpieniu strony pozwanej, sędzia zbierał *generalia* co do osób, miał odczytać skargę i zapytywać, czy podanie powoda (powódki) jest własne. Potem winien zapytać, czy strona pozostaje przy swoich żądaniach, czy może chce cokolwiek zmienić w swoim podaniu, coś dodać albo coś ująć (nr 23 a). Następnie sędzia miał streścić zarzuty, sprowadzając je do kilku krótko i kategorycznie unormowanych twierdzeń (*positions*). Te zaś miał postawić w formie zapytania, a odpowiedzi strony miały być spisane. Co więcej *Instrukcja* przewidywała, iż strona na każde swoje twierdzenie miała wskazać na ewentualne dowody i świadków (nr 23 b). Po złożeniu wszystkich odpowiedzi cały tekst miał być spisany przez notariusza. Szczególną uwagę należało zwrócić na ścisłość zeznań ze spisaniem tekstem. Ten tekst winien być odczytywany na głos przez notariusza. Gdy wszystkie kwestie nie budziły wątpliwości, strona musiała podpisać tekst tego przesłuchania uznając go tym samym za swój (nr 23 c).

Po odebraniu zeznania od strony powodowej, sędzia miał zapowiedzieć stronę oskarżoną (nr 24). Początkowo, podobnie jak przy przesłuchaniu strony powodowej, miały być zebrane *generalia* co do osoby. Wtedy dopiero należało odczytać skargę strony powodowej. Następnie trzeba było zapytać, czy te oskarżenia przyznaje, czy im zaprzecza. Przyznanie sądowe (*confessio iudicialis*), jak czytamy w kan. 1750 Kodeksu z 1917 r. jest świadczeniem co do jakiegoś faktu, które jedna strona złożyła w sądzie, samorzutnie lub na zapytanie sędziego, na piśmie lub ustnie, przeciwko sobie, a na korzyść strony przeciwnej. W sprawach małżeńskich jednak sędzia nie zawsze musiał uznać przyznany fakty za prawdziwy<sup>9</sup>. W analizowanej *Instrukcji* ewentualne przyznanie w sprawach o nieważność małżeństwa nie miało wartości dowodu, chyba że chodziłoby o przyznanie za ważnością małżeństwa. W tym miejscu *Instrukcja* powoływała się na pogląd jednego z ówczesnych komentatorów, wybitnego kanonistę P. Vidala (nr 24). Również na P. Vidala *Instrukcja* powołuje się w kolejnym numerze – 25. Czytamy tutaj, iż przysięga na fakt dokonany w sprawach kryminalnych i cywilnych, ma siłę dowodu rozstrzygającą, gdy sędzia i obydwie strony zgadzają się na nią. W sprawach małżeńskich przysięga faktu dokonanego nie ma tego znaczenia, może jedynie służyć jako dowód okoliczności, która wpłynęła na prawo oskarżenia małżeństwa, jako nieważnego.

---

<sup>9</sup> Por. kan. 1747 nr 3 KPK z 1917 r.; F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne, Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 3, Opole 1958, s. 93.

## 2. DOWÓD ZE ŚWIADKÓW

Świadek (*testis*) jest to osoba, która nie wiodąc sporu, swoim zeznaniem wykazuje prawdziwość jakiegoś faktu<sup>10</sup>. *Instrukcja* w nr 26 stwierdza, iż zeznania świadków są najważniejszym dowodem we wszelkiego rodzaju sprawach. Personalna świadków przedstawionych przez stronę powodową powinny być podane do wiadomości strony pozwanej<sup>11</sup>. Jednocześnie stronie pozwanej gwarantowane było prawo wyłączenia ich, jeśli byłyby ku temu prawne powody (nr 27). *Instrukcja* przedkładała wyliczenie prawnych przesłanek, wykluczających konkretne osoby od możliwości świadczenia w sądzie. Powoływała się przy tym na normy Kodeksu Prawa Kanonicznego. Świadkowie, których można było wyłączyć podzieleni zostali na następujące grupy:

- a) niezdolni (*non idonei*) – małoletni i chorzy umysłowo<sup>12</sup>;
- b) podejrzani (*suspecti*) – wyklęci, krzywoprzysięscy, wyrokiem sądowym pozbawieni czci, ludzie złych obyczajów – nie zasługujący na wiarę, osobiści wrogowie stron (kan. 2293–2294);
- c) nieodpowiedni (*incapaces*) – osoby zainteresowane w danej sprawie, sędzia, adwokat, opiekunowie w sprawie swego pupila, ci którzy wspierają sprawę daną w sądzie lub poprzednio jej pomagali i spowiednicy<sup>13</sup>; mąż w sprawie żony i odwrotnie, krewny lub powinowaty w każdym stopniu linii prostej, a w linii bocznej do pierwszego stopnia w sprawach krewnych i powinowatych za wyjątkiem w sprawach o nieważność małżeństwa, jak również gdyby ich zeznań wymagało dobro publiczne lub skądinąd w danej sprawie nie można by zasięgnąć wiadomości<sup>14</sup>.

Świadków zakwalifikowanych do grupy niezdolnych bądź do podejrzanych *Instrukcja* nie zalicza do wykluczonych bezwzględnie. Jeśli bowiem sędzia uzna za stosowne to mogą oni być przesłuchani. Jeśli jednak nie złożąliby przysięgi to ich zeznania mają charakter poszlaki (nr 28 d). O słuszności zaś ekscypcji miał rozstrzygać i decydować sędzia po rozważeniu powodów przez strony podanych<sup>15</sup>.

Zgodnie z nr 29 *Instrukcji* strony, promotor sprawiedliwości lub obrońca węgła mają prawo przedstawiać świadków. Ich liczba miała być dowolna, ale sędziemu przysługiwało prawo ograniczenia liczby świadków<sup>16</sup>. Wymienione osoby

<sup>10</sup> Por. M. Myrcha, *Dowód ze świadków*, Lublin 1936, s. 14.

<sup>11</sup> Por. kan. 1763 KPK z 1917 r.

<sup>12</sup> Por. F. Bączkowicz, dz.cyt., s. 96: „Niedojrzałymi są chłopcy do lat 14, dziewczęta do lat 12 (kan. 88 § 2); nie mogą zeznawać niezależnie od stopnia rozwoju umysłowego w chwili zeznania”.

<sup>13</sup> Por. kan. 889 oraz kan. 2027 KPK z 1917 r.

<sup>14</sup> Por. kan. 1757 § 3, nr 3 KPK z 1917 r.

<sup>15</sup> Por. kan. 1764 KPK z 1917 r.; F. Cappello, *Summa iuris canonici*, t. 3, Romae 1940, s. 188;

<sup>16</sup> Por. kan. 1762 KPK z 1917 r.; S. Biskupski, *Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego*, t. 2, Olsztyn 1960, s. 241.

miały również możliwość wskazania tego, co ma każdy ze świadków zeznać. Prawodawca w tym samym numerze wskazuje, iż strony mogą zrzec się zeznań świadków, gdy uznają, że zeznania ich wskutek obrotu sprawy są niepotrzebne. Na taką rezygnację z przesłuchania świadka musiała jednak zgodzić się strona przeciwna<sup>17</sup>.

Do sądu świadków miał wzywać sędzia (nr 30)<sup>18</sup>. Przed tym miał żądać u właściwego proboszcza opinii o moralnej stronie świadka, a także o jego prawdomówności, zapewniając mu przy tym całkowitą dyskrecję. Świadkom przysługiwało prawo do indemnizacji strat i kosztów poniesionych w związku ze złożeniem zeznań. Koszty odszkodowania świadków powołanych przez sąd, promotora sprawiedliwości lub obrońcę węzła wyklada w toku postępowania powód, a innych świadków strona, która ich powołała. Co więcej, zgodnie z prawem powszechnym, sędzia miał prawo żądać od strony, aby ta złożyła odpowiednią sumę pieniężną na odszkodowanie dla świadków. Brak złożenia takiej kwoty w sądzie w odpowiednim czasie był równoznaczny ze zrzeczeniem się badania takiego świadka<sup>19</sup>.

Na wyznaczony przez sąd termin świadek powinien się stawić. Jeśli nie mógłby tego uczynić, *Instrukcja* nakazywała, aby przesłał do sądu prawne usprawiedliwienie. W przeciwnym razie istniała sankcja. *Instrukcja* stanowiła, iż będzie to kara właściwa (nr 31). Sankcja była jednak rozszerzona nawet na takich świadków, którzy mimo iż przybyli do sądu, nie chcieli przysięgać, zeznawać lub podpisać zeznania<sup>20</sup>. Ta norma wypływała bowiem z faktu, iż wymiar sprawiedliwości kościelnej jako funkcja publiczna jurysdykcyjnej władzy domaga się od wiernych posłuszeństwa poleceń sądu<sup>21</sup>.

Z powyższej sankcji wynikał obowiązek dla świadka złożenia przysięgi (*iuramentum de veritate dicenda*). Co więcej, mieli oni to uczynić w obecności stron i według przepisanej formuły (nr 32). W kan. 1767 § 1–2 KPK z 1917 r. Prawodawca podawał, iż strony lub ich pełnomocnicy mogą być obecni przy składaniu przysięgi przez świadka, o ile nazwiska świadków zostały podane drugiej stronie do wiadomości. A zatem z normy *Instrukcji dla Sądu Biskupiego w Łodzi* wynika założenie, iż nazwiska świadków miały być podawane do wiadomości drugiej strony, o ile oczywiście druga strona brała udział w procesie. Kommentatorzy kodeksu zauważali jednak, iż gdyby taki świadek odmówił składania przysięgi, sędzia może go przesłuchać bez przysięgi. Wartość jednak takiego ze-

<sup>17</sup> Por. kan. 1619 oraz 1759 § 4 KPK z 1917 r.

<sup>18</sup> Por. kan. 1765 KPK z 1917 r.

<sup>19</sup> Por. kan. 1788 KPK z 1917 r.; F. Bączkiewicz, dz.cyt., s. 106.

<sup>20</sup> Por. kan. 1766 KPK z 1917 r.

<sup>21</sup> Por. S. Biskupski, dz.cyt., s. 247. Godne podkreślenia jest także to, iż późniejsza względem analizowanej *Instrukcji dla Sądu Biskupiego w Łodzi* – *Instrukcja procesowa Provida Mater* z 1936 r. w art. 127 nie określała szczegółowo, jakie kary można zastosować w przypadku nieposłuszeństwa świadka, ale określała, iż należy go ukarać odpowiednio, a nadto można go skazać na zapłacenie odszkodowania, gdyby wskutek jego nieposłuszeństwa strony poniosły szkodę.

znania miał ocenić subiektywnie według swobodnego uznania<sup>22</sup>. Nadto sędzia mógł żądać ponownej przysięgi po złożonych zeznaniach, o ile istniały ważne okoliczności, które za tym przemawiały (nr 33). Oprócz przysięgi co do prawdopodobności sąd mógł żądać od świadków zachowania w tajemnicy tego wszystkiego, o co był pytany i co zeznał aż do czasu publikacji akt lub na zawsze (nr 34)<sup>23</sup>. I. Grabowski, komentując tę sytuację, zauważa, iż świadkowie, pomimo że byli zaprzysiężeni przed przesłuchaniem, mogą usłyszeć żądanie sędziego do złożenia ponownej przysięgi odnośnie do całej sprawy, albo też tylko do pewnych kwestii, co stanowi tzw. *iusiurandum de veritate dictorum*<sup>24</sup>.

Zgodnie z nr 35 *Instrukcji* świadkowie przysięgę mieli składać razem, ale zeznawać już osobno. Sędzia prowadzący przesłuchanie zadawał pytania zarówno te ogólne – *ad generalia*, jak również szczegółowe – *specialia* (nr 36). Sędzia aż do momentu przesłuchania nie znał pytań, jakie miał postawić. Czynność przygotowania pytań przypisana była do obowiązków obrońcy wężła małżeńskiego. Tenże przynosił pytania w zapieczętowanej kopercie i przekazywał je sędziemu, który miał ją otworzyć dopiero w chwili, gdy przystępował do badania (nr 37). Bardzo praktyczną uwagę co do sporządzania pytań zamieścił Prawodawca w nr 38 *Instrukcji*. Pytania bowiem winny być tak ułożone, żeby zawierały generalia, stan sprawy i dotyczyły tych punktów, na które badani mają i mogą odpowiedzieć, a nie zawierały rzeczy zbytecznych, które wikłają sprawę, a jej nie wyjaśniają.

Po otrzymaniu odpowiedzi na zadane pytania zostawały one spisywane przez notariusza. Następnie sędzia polecał, aby notariusz odczytał spisane zeznania. Kiedy świadek uznał je za swoje, miał je podpisać. Nadto takowe zeznania podpisać mieli sędzia, notariusz oraz ewentualnie obrońca wężła małżeńskiego (nr 39).

Swoiste wyszczególnienie znajduje się w nr 41 *Instrukcji*. Prawodawca zaznaczył, iż w sprawach małżeńskich *de impotentia* lub *de matrimonio rato non consummato* powinni być wezwani i przesłuchanie ze strony powoda i pozwanego świadkowie *septimae manus*, tj. świadkowie z rodziny lub osób znających dobrze stosunki stron<sup>25</sup>.

### 3. INNE DOWODY STRONY POWODOWEJ

W kolejnym punkcie, dotyczącym dowodzenia w procesie małżeńskim zgodnie z kodeksem z 1917 r., należy zreferować pozostałe dowody, które przedkładała strona powodowa w ciągu instrukcji sprawy. Dokumentem, jak pisał I. Grabowski, jest pismo, na podstawie którego można dowodzić fakty<sup>26</sup>. Analizowana

<sup>22</sup> Por. F. Roberti, *De processibus*, t. 2, Romae 1926, s. 342.

<sup>23</sup> Por. kan. 1623 oraz 1769 KPK z 1917 r.

<sup>24</sup> Por. I. Grabowski, *Prawo kanoniczne*, Warszawa 1947, s. 554–555.

<sup>25</sup> Por. kan. 1975 KPK z 1917 r.

<sup>26</sup> Por. I. Grabowski, dz.cyt., s. 560.



*Instrukcja* z 1935 r. poświęca tylko jeden numer temu zagadnieniu. Dopiero po przesłuchaniu świadków sędzia mógł przyjąć wszelkie inne dowody od strony powodowej. Miał je rozpatrzyć i odpowiednio pokwalifikować (nr 40). Ponieważ Prawodawca nie zawarł ścisłych wytycznych co do pozostałych dokumentów, jedynym źródłem w tej materii dla pracowników Sądu Łódzkiego pozostawał nadal kodeks oraz wydana rok później Instrukcja Kongregacji Sakramentów *Provida Mater*<sup>27</sup>.

#### 4. DOWÓD Z BIEGŁEGO

Biegli (*periti*) często byli nazywani znawcami bądź rzeczoznawcami. Były to osoby, które posiadały specjalistyczną wiedzę z określonej dziedziny nauki. Z tej też racji mogli oni przed sądem wystawiać swoje opinie o istnieniu, naturze, przyczynach lub skutkach jakiegoś faktu<sup>28</sup>. Kodeks Prawa Kanonicznego w procesie o nieważność małżeństwa nakładał na sędziego w razie potrzeby konieczność zasięgnięcia opinii biegłego w konkretnych przypadkach. Na mocy zatem prawa konieczny jest udział biegłych w sprawach o nieważność małżeństwa z tytułu niemoicy płciowej oraz dyspensy od małżeństwa niedopełnionego<sup>29</sup> a także braku zgody na skutek choroby umysłowej strony<sup>30</sup> czy autorstwa jakiegoś pisma<sup>31</sup>.

*Instrukcja dla Sądu Biskupiego w Łodzi* w nr 41 stanowiła, iż w sprawach małżeńskich *de impotentia* lub *de matrimonio rato non consummato* mają być powoływani rzeczoznawcy. Co do obowiązków tychże rzeczoznawców Prawodawca odsyła do Instrukcji wydanej przez Świętą Kongregację *de disciplina sacramentorum* z 7 maja 1923 r.<sup>32</sup>. Przywołuje je w Instrukcji w pięciu literach:

- a) „zasięgając zdania Defensora, wybiera rzeczoznawców Sędziego. Dla mężczyzn być winni wybrani dwaj lekarze, a dla kobiet dwie akuszerki. W wyjątkowych okolicznościach mogą być wybrani dla kobiet dwaj lekarze lub dla obojgu stron po jednej osobie (Instr. S.S.S. 1883);
- b) przed przystąpieniem do czynności rzeczoznawcy złożą przysięgę, że spełnią swój obowiązek sumiennie;

<sup>27</sup> Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum, *Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis in pertractandis causis de nullitate matrimoniorum* z dnia 15 sierpnia 1936, AAS 28 (1936), s. 313–362.

<sup>28</sup> Por. F. Bączkiewicz, dz.cyt., s. 108.

<sup>29</sup> Por. kan. 1976–1981 KPK z 1917 r.

<sup>30</sup> Por. kan. 1982 KPK z 1917 r.

<sup>31</sup> Por. kan. 1800 KPK z 1917 r.

<sup>32</sup> Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum, *Regulae servandae in processibus super matrimonio rato et non consummato* z dnia 7 maja 1923 r., AAS 15 (1923), s. 389–413.

- c) w oznaczonym przez Sędziego miejscu odbędą inspekcję, której rezultat przedstawią Sądowi na piśmie i będą przesłuchani podług pytań przez Defensora ułożonych;
- d) w razie niezgodnych zaświadczeń rzeczoznawców, Sędzia zażąda wyjaśnień od każdego z osobna lub też wspólnie od obojwóch. Gdy jednakże wyjaśnienia rzeczoznawców sprawy nie wyświełają, Sędzia zarządzi oględziny uczynić wspólnie obydwom razem rzeczoznawcom lub też wybierze jednego, a nawet w razie potrzeby i 2 innych rzeczoznawców (kan. 1802, 1803 KPK);
- e) przy inspekcji kobiety musi byćznaczona matrona, która byłaby obecna przy całej czynności, a po świadectwie rzeczoznawców pod przysięgą przez Sąd przesłuchaną”.

Po przeprowadzeniu wszystkich dowodów powołanych przez strony na uzasadnienie swych żądań proces wkraczał w kolejną fazę. *Instrukcja* w tej materii przedkłada stosowną normę w nr 46. Po przeprowadzeniu wszystkich dochodzeń przez Sąd Kolegialny sędzia referent zda wobec innych członków sądu, który rozpoznaje sprawę, i obrońcy węzła małżeńskiego szczegółowo sprawę o wyniku dochodzenia i proponuje zamknięcie akt. I dalej czytamy, iż dekret zamknięcia aktów decyduje się kolegialnie w myśl. kan. 1860 § 3, wyznaczając termin opublikowania akt.

Instrukcja do prowadzenia procesów w Sądzie Biskupim I Instancji Diecezji Łódzkiej z 17 sierpnia 1935 r., autorstwa ówczesnego ordynariusza diecezji łódzkiej biskupa Włodzimierza Jasińskiego, wpisuje się w jego aktywną pracę w diecezji. Należy pamiętać, iż Włodzimierz Jasiński, jeszcze jako ksiądz cieszył się niezwykłym szacunkiem i zaufaniem pierwszego ordynariusza łódzkiego biskupa Wincentego Tymienieckiego. To on mianował go m.in. sędzią prosynodalnym w Sądzie Biskupim<sup>33</sup>. Doświadczenie pracy w Sądzie zaprocentowało, kiedy objął rządy w diecezji. Stał się swoistym reformatorem Sądu Biskupiego. Wydał regulamin oraz instrukcję na potrzeby sądownictwa na szczeblu partykularnym.

Podjęty temat dowodzenia w świetle niniejszej *Instrukcji* jest tylko wybranym fragmentem samej instrukcji, a także samego zagadnienia procesu małżeńskiego. Jednakże faza dowodzenia zdaje się najbardziej dynamiczną, a przede wszystkim najistotniejszą fazą procesu. Wiedza i sprawność dokonywanych czynności procesowych stawała się kluczem do rzetelnego prowadzenia postępowania. Bezwzględnie *Instrukcja*, *notabene* pierwsza w dziejach Sądu Biskupiego w Łodzi, musiała regulować funkcjonowanie sądu. Łatwo zauważyć, iż owa *Instrukcja* oparta jest przede wszystkim na ówczesnym prawodawstwie powszechnym. Znajdujemy bowiem w kolejnych numerach odwołania do kanonów

---

<sup>33</sup> Por. S. Grad, M. Różański, *Kapituła Katedralna Łódzka*, Łódź 2007, s. 231; J. Żdzarski, dz.cyt., s. 166.

Kodeksu Prawa Kanonicznego. Poszczególne środki dowodowe są przedstawiane w takiej kolejności, jaką znajdujemy w kodeksie. Warto zauważyć, iż niektórym Prawodawca poświęcił mniej, a nie którym więcej uwagi. Wyeksponowane są zwłaszcza przesłuchania stron i świadków. Natomiast kwestie dotyczące pozostałych dowodów przedstawione zostały nieco krócej. Takie postępowanie samego Ordynariusza wskazywać może na chęć podkreślenia, zwrócenia uwagi na wybrane zagadnienia. Być może sędziowie zgłaszali tutaj najwięcej uwag, a być może samo doświadczenie biskupa W. Jasińskiego spowodowało, iż te kwestie szczególnie uważał za ważne. Oprócz wskazanych odwołań do prawodawstwa powszechnego, Instrukcja wskazuje na normy wypływające z praktyki sądowniczej. W normach *Instrukcji* odnaleźć można bowiem przykłady praktycznych rozwiązań funkcjonowania samego Sądu w trakcie prowadzonego procesu.

Bezwzględnie należy zauważyć potrzebę w tamtym czasie instrukcji dla sądownictwa kościelnego w ogóle. Do wydania instrukcji dla Sądu Biskupiego w Łodzi minęło przecież 14 lat od powołania go do funkcjonowania w ramach struktur diecezjalnych, a miało 18 lat obowiązywania Kodeksu Prawa Kanonicznego. Późniejsze wydarzenia tylko potwierdzają tę sytuację. 15 sierpnia 1936 r. Kongregacja Sakramentów wydała bowiem Instrukcję *Provida Mater* o postępowaniu w sprawach o nieważność małżeństwa. Instrukcja ta miała charakter powszechny i była odpowiedzią na trudności, jakie napotykała praktyka sądowa. Instrukcja biskupa Jasińskiego służyła zapewne pracownikom Sądu w ich codziennej pracy, stanowiła swoiste minimum kodeksowe, a zarazem przedstawiała najważniejsze punkty w postępowaniu w ramach procesu o nieważność małżeństwa. Patrząc z perspektywy czasu, widać, że Instrukcja biskupa Jasińskiego była odpowiedzią na potrzeby czasu.

EVIDENCE PROCEEDINGS  
IN THE LIGHT OF *THE INSTRUCTION FROM 1935 TO THE COURT  
OF BISHOPS IN LODZ*

Summary

In 1935, Bishop Wladyslaw Jasinski issued the procedural instructions to the Court of Bishops in Lodz. It was the first such Instruction describing the entire process. In this article the author analyses one part of the process – evidence proceedings. The Instruction clearly describes different types of factors: the hearing of parties, testimony of witnesses and other evidence, opinions of experts. These norms are consistent with the Code of Canon Law from 1917 and some of them are examples of practical solutions. The Instruction was a help to employees of the Court. In retrospect, apparently the attitude of the Bishop was a response to the needs of the time.

**Słowa kluczowe:** prawo kanoniczne, prawo małżeńskie, postępowanie dowodowe



KS. ANDRZEJ BOHDANOWICZ  
*Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań*

## MIŁOŚĆ MAŁŻEŃSKA A ŻYCIE RODZINNE I WYCHOWANIE DZIECI

### WPROWADZENIE

Sobór Watykański II z naciskiem podkreśla prawo i obowiązek rodziców do wychowania dzieci: „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 szcunkiem dla Boga i ludzi, aby sprzyjała [...] wychowaniu dzieci”<sup>1</sup>. Jan Paweł II, uważny i wrażliwy na problemy współczesnej rodziny, w Adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* tak komentuje soborowy tekst: „Prawo-obowiązek rodziców do wychowywania jest czymś istotnym i [...] związany jest z samym przekazywaniem życia ludzkiego; jest on pierwotny i mający pierwszeństwo w stosunku do zadań wychowawczych innych osób, z racji wyjątkowości stosunku miłości łączącej rodziców i dzieci”<sup>2</sup>.

Współcześni rodzice starają się stworzyć dzieciom jak najbardziej komfortowe warunki życia, chcą im zapewnić materialny dobrobyt, odpowiedni poziom edukacji oraz tzw. dobry życiowy start. Tego rodzaju troskę trudno by uznać za niepotrzebną czy niewłaściwą – każdy rodzic pragnie dla swojego dziecka jak najlepiej. Jednak zbytne akcentowanie w procesie wychowawczy tego, co zewnętrzne, przy równoczesnym zapominaniu czy niedoceniu wagi jakości wzajemnych relacji małżonków między sobą, a także z dzieckiem, oraz potrzeby pielęgnowania miłości małżeńskiej mogą spowodować, iż cały trud związany z wychowaniem dzieci nie przyniesie oczekiwanych efektów. Celem niniejszego artykułu jest krótka charakterystyka miłości małżeńskiej oraz omówienie jej implikacji na życie rodzinne i właściwe wychowanie dzieci.

<sup>1</sup> Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 3.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, Rzym 1981, 36 (dalej cytowane jako FC).

## I. MIŁOŚĆ FUNDAMETEM RELACJI MAŁŻEŃSKICH

Małżeństwo w ujęciu personalistycznym jest ściśle powiązanie z miłością<sup>3</sup>. Miłość nie jest rzeczywistością abstrakcyjną, zawieszoną w próżni, lecz odnosi się do konkretnego człowieka, nosi niejako jego znamię. Objawia się też w różnej skali i kształcie<sup>4</sup>. W historii znane są przykłady wielkich miłości, jak np. św. Elżbiety Węgierskiej i jej męża czy św. Ludwika Francuskiego i jego żony. Zdarzają się one jednak stosunkowo rzadko i dotyczą wyłącznie wielkich, głębokich osobowości. Na co dzień częściej spotykamy się z przykładami zwyczajnej miłości. Ale nawet ona, choć sama w sobie ograniczona i niedoskonała, jest niezwykłym i dynamicznym fenomenem.

Miłość pomiędzy mężczyzną i kobietą jest szczególną kategorią miłości, dotyka zarówno zmysłów, jak i ducha, odgrywa fundamentalną rolę w ich życiu. Powinna być istotnym motywem skłaniającym człowieka do małżeństwa, gdyż jest ono jej naturalnym środowiskiem. Wagę miłości podkreśla też fakt, iż jest ona także kryterium moralności małżeńskiej<sup>5</sup>. Komplementarny charakter relacji, jakie zachodzą między mężczyzną i kobietą zarówno w płaszczyźnie biologicznej, jak i osobowościowej umożliwia zaistnienie między nimi szczególnego rodzaju miłości, która leży u podstawy małżeńskiej wspólnoty. Jaka miłość tworzy tego rodzaju relacje? Czym dokładnie charakteryzuje się ta wspólnota?

Aby właściwie zrozumieć naturę miłości, która jest fundamentem wspólnoty małżeńskiej, należy „zacząć od miłości w jej dosłownym, autentycznym znaczeniu, miłości do drugiej osoby, od osobowego aktu miłości i od unikania jakichkolwiek abstrakcyjnych i niejasnych analogii<sup>6</sup>, takich jak pragnienie własnej doskonałości”<sup>7</sup>. Analizując miłość małżeńską, musimy zaczynać od miłości do drugiej osoby, a nie od miłości własnej, gdyż miłość do drugiej osoby cechuje solidarność, która skłania człowieka do traktowania potencjalnych cierpień czy szczęścia ukochanej/ukochanego jak własnych/własnego. Ponadto charakteryzuje ją dar z siebie, zachwyt nad drugim człowiekiem czy szczęście płynące z jej przeżywania<sup>8</sup>.

Miłość uzdolnia człowieka do przekraczania swego „ja” i zainteresowania się drugą osobą<sup>9</sup>. „Miłość jest miłością w takim stopniu, w jakim dotyczy drugiego człowieka. Czy jest to miłość do dziecka, rodzica czy przyjaciela – czy dotyczy

<sup>3</sup> Por. K. Glombik, *Jedność dwojga. Prekursowski charakter personalistycznego rozumienia małżeństwa w ujęciu Herberta Domsa (1890–1977)*, Opole 2007, s. 263.

<sup>4</sup> Leonardo da Vinci powiedział: „Im większy człowiek, tym głębsza jego miłość”, por. D. von Hildebrand, *Die Ehe*, St. Ottilien 1983, s. 31; por. D. von Hildebrand, *Man and Woman*, Manchester NH, 1992, s. 34.

<sup>5</sup> Por. H.G. Gruber, *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklung – Chancen – Perspektiven*, Freiburg–Basel–Wien 1993, s. 118 n.

<sup>6</sup> D. von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*, Regensburg–Stuttgart 1971, s. 17.

<sup>7</sup> Tamże, s. 14.

<sup>8</sup> D. von Hildebrand, *Man and Woman...*, s. 2.

<sup>9</sup> Por. D. von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe...*, s. 23.

nowożeńców, naszej miłości do Boga czy bliźniego – jest to zawsze miłość do kogoś”<sup>10</sup>. Prowadzi do swoistej solidarności z tą osobą, która uzewnętrznia się głównie w relacji Ja – Ty, gdzie ukochana osoba jest akceptowana w całości. Miłość małżeńska umożliwia człowiekowi osiągnięcie transcendencji, do której jest powołany przez Stwórcę. O transcendentnym wymiarze i powołaniu osoby ludzkiej do miłości pisał m.in. papież Jan Paweł II: „Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo; powołując go do istnienia z *miłości*, powołał go jednocześnie *do miłości*. Bóg jest miłością i w samym sobie przeżywa tajemnicę osobowej komunii miłości. Stwarzając człowieka na swój obraz i nieustannie podtrzymując go w istnieniu, Bóg wpisuje w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety powołanie, a więc zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę. Miłość jest zatem podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej”<sup>11</sup>.

Małżeństwo jako wspólnota różni się od innych związków, jakie tworzą ludzie, np. w przyjaźni ważną rolę odgrywają wspólne przekonania, duchowe potrzeby czy los konkretnego człowieka. W relacji rodziców do dzieci dominuje troska o nie i obowiązek ich wychowania, relację dzieci do rodziców charakteryzuje poczucie bezpieczeństwa, posłuszeństwo i wdzięczność. Chociaż wszystkie wymienione relacje można zrozumieć w pełni dopiero w świetle miłości, która powinna być w nich obecna, to jednak ich źródła i ostatecznego sensu nie można sprowadzać do niej. Inaczej jest w przypadku miłości małżeńskiej. W niej bowiem miłość jest naturalnym i koniecznym fundamentem, należy do jej istoty. Bez niej małżeństwo byłoby czymś niezrozumiałym krykaturalnym<sup>12</sup>.

Niestety, budowanie zdrowych relacji we wspólnocie małżeńskiej „Ja-Ty” często bywa zakłócone. Przyzwyczajenie się obu małżonków do siebie może z biegiem czasu prowadzić do fałszywej ich identyfikacji. Naturę tego niebezpieczeństwa wyjaśnia G. Marcel w sztuce *Le Coeur des Autres*<sup>13</sup>. W kochającym się małżeństwie mąż zaczyna traktować swoją żonę jak część siebie. Nie omawia z nią swoich planów, nie bierze pod uwagę jej pragnień, ponieważ, jak sam twierdzi, może bezbłędnie założyć, iż są one identyczne z jego własnymi. Żona z kolei czuje się traktowana jak rzecz, a nie jak osoba, co jest źródłem jej ogromnych frustracji. Taka relacja może być mylnie oceniana przez ludzi z zewnątrz jako przykład silnego związku między małżonkami. W rzeczywistości jednak, zamiast przeżywać komunie typy „My”, opartą na relacji „Ja – Ty”, opisywane małżeństwo wypełnia już tylko nadęte *ego* męża<sup>14</sup>. Trudno w takiej sytuacji mówić o wspólnym budowaniu ogniska domowego czy pielęgnowaniu wzajemnych relacji.

<sup>10</sup> D. von Hildebrand, *Man and Woman...*, s. 10.

<sup>11</sup> FC 11; por. KDK 12.

<sup>12</sup> Por. D. von Hildebrand, *Die Ehe...*, s. 7.

<sup>13</sup> G. Marcel, *Le Coeur des Autres*, Paris, Grasset, 1921

<sup>14</sup> Por. D i A. von Hildebrand, *Sztuka życia*, Poznań 2002, s. 96–97.

## 2. ZNACZENIE SEKSUALNOŚCI W BUDOWANIU MIŁOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ

Seksualność odgrywa w miłości małżeńskiej ważną rolę i jest jej integralnym elementem. W relacjach małżeńskich seksualność urasta do tak wysokiej rangi, iż zwyczajowo mówi się o niej, że staje się obszarem wyrażania miłości, czy wręcz językiem miłości. Akt seksualny, nie zawsze utożsamiany z prokreacją, jest szczególną manifestacją miłości w życiu małżeńskim. Musimy jednak pamiętać, iż kluczem do zrozumienia prawdziwej natury seksu, jego wartości i ukrytej w nim tajemnicy jest tylko miłość. Dobrze ilustruje to „Pieśń nad pieśniami”, pełna zmysłowości i zachwytu nad doskonałością i wzniosłością cielesnego zespolenia, przeżywanego jako inspirowany przez Boga wzajemny dar dwojga ludzi z siebie. Fakt, iż teksty te wykorzystywane są w liturgii Kościoła do ukazania analogii między miłością małżonków a relacją duszy do Boga, dobitnie wskazuje na niezwykłą godność tej miłosnej relacji. Tylko to, co szlachetne w płaszczyźnie ludzkiej, można odnieść *per analogiam* do rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Szczególny charakter miłości małżeńskiej wypływa również z tego, że może ona istnieć tylko pomiędzy mężczyzną i kobietą<sup>15</sup>. W szczególny sposób są oni dla siebie komplementarni, jako osoby duchowe, mogą tworzyć jedność, w której wzajemnie się uzupełniają<sup>16</sup>. Zgodnie z zamysłem Bożym mężczyzna i kobieta są stworzeni dla siebie i zorientowani na siebie. Z powodu istniejącej między nimi różnicy biologiczno-psychicznej możliwe jest między nimi dużo większe zjednoczenie i ściślejsza więź niż między osobami tej samej płci. Wzajemny kontakt obu płci, ubogacający obie strony, staje się źródłem ich wzajemnego szczęścia tylko wówczas, gdy małżonkowie szanują się. Istotne jest, by nie traktować małżonka tylko jako obiektu zaspokajania swych zmysłowych żądz<sup>17</sup>. Nie można zapominać, iż w seksualności człowieka ukryta jest tajemnica, która nadaje jej określoną wartość, a małżonkowie muszą ją ciągle odkrywać i nadawać jej pierwotny, tj. zgodny, ze stwórczym planem Boga charakter.

Analizując sferę ludzkiej seksualności, widzimy, że różni się ona całkowicie od wszystkich innych ludzkich instynktów i pragnień. Różni się ona zasadniczo od innych aktywności człowieka, które nie mają żadnych odniesień do sfery duchowej i nie mają żadnych implikacji moralnych<sup>18</sup>. Miłość małżeńska musi być jednak *sui generis*. Właściwą jej cechą określa przymiotnik „małżeńska”. Prawdziwa natura i głęboka wartość sfery seksualnej ujawnia się tylko wtedy, gdy jest ona realizowana w małżeństwie.

---

<sup>15</sup> Osoby tej samej płci mogą jedynie doświadczać głębokiej przyjaźni, miłości rodzicielskiej czy synowskiej.

<sup>16</sup> Duchowy kontakt mężczyzny i kobiety w sposób wyjątkowy stymuluje i zapładnia duchowo. W obu płciach budzą się poszczególne cnoty, które w przeciwnym razie pozostają nieujawnione, por. D. von Hildebrand, *Man and Woman...*, s. 90–91.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 38.

<sup>18</sup> Por. D. von Hildebrand, *Reinheit und Jungfräulichkeit*, St. Ottilien 1981, s. 15–16.



Byłoby jednak całkowitym nieporozumieniem mniemać, że miłość małżeńską różni od innych kategorii miłości, np. miłości między przyjaciółmi, miłości rodzicielskiej czy miłości do dzieci, tylko jej ścisły związek ze sferą zmysłową. Tak oczywiście nie jest. Niezwykłość miłości małżeńskiej wynika ze szczególnego typu wzajemnego obdarowania, jakie w niej występuje. Naturalnie, w każdego rodzaju miłości możemy w jakimś sensie i do pewnego stopnia mówić o obdarowywaniu drugiej osoby. Ma ono jednak ograniczony zakres. W przypadku miłości małżeńskiej mamy do czynienia w sensie dosłownym z całkowitym i radykalnym oddaniem się sobie małżonków – ona pragnie należeć do niego i chce, aby on należał do niej. Pomiędzy małżonkami tworzy się ponadto wyjątkowa wspólnota duchowa.

Sferę seksualną należy rozumieć jako miejsce tworzenia się usankcjonowanego przez Boga trwałego, nierozzerwalnego związku, do którego aspiruje jedynie miłość małżeńska<sup>19</sup>. Myśl tę przypomniał Jan Paweł II w Adhortacji *Familiaris consortio*: „Jedynym miejscem umożliwiającym takie oddanie w całej swej prawdzie jest małżeństwo, czyli przymierze miłości małżeńskiej lub świadomy i wolny wybór, poprzez który mężczyzna i kobieta przyjmują wewnętrzną wspólnotę życia i miłości, zamierzoną przez Boga, która jedynie w tym świetle objawia swoje prawdziwe znaczenie”<sup>20</sup>. Istnieje wcześniej ustanowiona harmonia między miłością małżeńską i seksualnością. Jeśli sferze seksualnej przyzna się autonomię i oddzieli się ją od miłości małżeńskiej, fałszuje się jej znaczenie, pozbawia się ją należytej tajemnicy. Nie można zrozumieć znaczenia seksualności, oddzielając ją od miłości małżeńskiej. „*Genitalność*, związana z prokreacją, jest, w płaszczyźnie fizycznej, najwyższym wyrazem tej wspólnoty miłości małżonków. W oderwaniu od tego kontekstu wzajemnego obdarowania, a więc rzeczywistości, jaką chrześcijanin przeżywa ze wsparciem i szczególnym ubogaceniem łaski Bożej, zatracą swe znaczenie, objawia egoizm jednostki i stanowi nieład moralny”<sup>21</sup>.

Izolowanie sfery seksualnej, czy też traktowanie jej wyłącznie jako źródła przyjemności, analizowanie w oderwaniu od miłości małżeńskiej oznaczałoby odwrócenie znaczenia nadanego jej przez Boga. Sfera seksualna byłaby wtedy zdegradowana, odłączona od jej powiązań ze sferą duchową i w ten sposób byłaby pozbawiona swej intymności, tajemniczości, gdyż nie byłaby realizowana jako najgłębszy wyraz miłości małżeńskiej. „Płciowość, poprzez którą mężczyzna i kobieta oddają się sobie wzajemnie we właściwych i wyłącznych aktach małżeńskich, nie jest bynajmniej zjawiskiem czysto biologicznym, lecz dotyczy samej wewnętrznej istoty osoby ludzkiej jako takiej. Urzeczywistnia się ona w sposób prawdziwie ludzki tylko wtedy, gdy stanowi integralną część miłości, którą męż-

<sup>19</sup> Por. D. von Hildebrand, *Marriage and overpopulation* „Thought” 36 (1961) s. 85.

<sup>20</sup> FC 11.

<sup>21</sup> Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości*, Rzym 1983, nr 5.

czynna i kobieta wiążą się ze sobą aż do śmierci. Całkowity dar z ciała byłby zakłamanie, jeśli by nie był znakiem i owocem pełnego oddania osobowego, w którym jest obecna cała osoba, również w swym wymiarze doczesnym. Jeżeli człowiek zastrzega coś dla siebie lub rezerwuje sobie możliwość zmiany decyzji w przyszłości, już przez to samo nie oddaje się całkowicie<sup>22</sup>. Tylko w miłości małżeńskiej mężczyzna i kobieta łączą się w niezwykłą komunie, oddając sobie siebie w najgłębszym tego słowa znaczeniu, należą do siebie, ich dusze w najwyższym stopniu wzajemnie przenikają się, a połączenie ze sferą zmysłową staje się w pełni zrozumiałe.

Warto zwrócić uwagę, iż ze względu na niekorzystny klimat wytworzony obecnie wokół ludzkiej seksualności, czuwanie rodziców nad wychowaniem seksualnym dzieci jest szczególnie ważne. „W obliczu kultury, która na ogół *banalizuje* płciowość ludzką, interpretując ją i przeżywając w sposób ograniczony i zubożony, odnosząc ją jedynie do ciała i egoistycznej przyjemności, posługa wychowawcza rodziców musi skupić się zdecydowanie na kulturze życia płciowego, aby była ona [...] w pełni osobowa: płciowość jest w istocie bogactwem całej osoby – ciała, uczuć i duszy – ujawniającym swe głębokie znaczenie w doprowadzeniu osoby do złożenia daru z siebie w miłości<sup>23</sup>. Musimy mieć jednak świadomość, że odpowiednie wychowanie seksualne dzieci jest tylko możliwe wówczas, gdy małżonkowie sami będą właściwie rozumieć i traktować swoją seksualność. Dlatego w wychowaniu seksualnym powinno podkreślać się znaczenie płodności, stawanie się „jednym ciałem”. Z dojrzałą aktywnością seksualną wiąże się bezpośrednio odpowiedzialność człowieka za nowe życie. Seksualność, która nie uwzględnia aspektu płodności, będzie zawsze w jakiś sposób niedojrzała. Ciało wzywa mężczyznę i kobietę do spełnienia ich podstawowego powołania, jakim jest zrodzenie, a później wychowanie potomstwa. Te dwa cele ludzkiej seksualności: małżeńska jedność i płodność powinny dominować w katolickim wychowaniu seksualnym dzieci.

### 3. MIŁOŚĆ MAŁŻEŃSKA A PROKREACJA

Głębię i tajemnicę cielesnego zjednoczenia w małżeństwie jesteśmy w stanie zrozumieć lepiej dopiero wtedy, gdy spojrzymy na nie w kontekście powierzonego mu zadania, jakim jest powoływanie do życia nowego istnienia. Tak długo, jak nie zrozumiemy, czym jest osoba ludzka i nie zobaczymy przepaści dzielącej człowieka od zwierząt, tak długo nie pojmiemy tajemnicy wpisanej w seks. Tak długo, jak poczęcie i narodziny będą postrzegane wyłącznie jak procesy czysto

---

<sup>22</sup> FC 11.

<sup>23</sup> Tamże, 36.

biologiczne, nie będziemy w stanie zrozumieć powagi powoływania do życia nowego człowieka.

Sferę seksualną powinniśmy traktować z szacunkiem, gdyż nie ogranicza się ona do wzajemnego darowania się sobie czy zaangażowania w nią osób, ale także prowadzi do powstania nowego życia. To, że Bóg zaprosił małżonków do współdziałania w powoływaniu do życia nowego człowieka oraz olbrzymie znaczenia i wartości małżeństwa jako wspólnoty miłości, nie umniejszają, lecz wzmacniają związek między małżeństwem, miłością i prokreacją.

Jak pokazuje życie, brak potomstwa bywa powodem olbrzymiego cierpienia wielu małżeństw. W desperacji bezpłodne pary często decydują się na „pożyczenie” łona innej kobiety, aby za wszelką cenę mieć jednak dziecko. Takie praktyki są oczywiście nieetyczne, gdyż mają znamiona handlu istotami ludzkimi. Dowodzą równocześnie, jak bardzo ludzie odczuwają potrzebę płodnej miłości. Płodność jest niejako wpisana w naturę miłości małżeńskiej<sup>24</sup>. Jednak sprowadzanie płodności małżeńskiej do posiadania potomstwa, upraszcza i zubaża ją, jest też poważnym nadużyciem. Takie rozumienie płodności ogranicza powołanie kobiety jedynie do macierzyństwa biologicznego, które nie wyczerpuje całego bogactwa tego pojęcia. Płodność małżeńska odzwierciedla coś znacznie głębszego: dzielenie się swoim życiem, pragnienie oddania się współmałżonkowi, gotowość podjęcia także ewentualnego cierpienia. „Każde małżeństwo, w którym miłość realizuje się w ten sposób, staje się płodne – nawet jeśli nie ma własnych dzieci”<sup>25</sup>.

Zagadnienie rodzicielstwa można zrozumieć w pełni dopiero w szerokim kontekście przedstawionej wcześniej prawdy o małżeństwie. Nie wolno nam patrzeć na powoływanie do życia nowego człowieka w oderwaniu od małżeństwa. Warto w tym miejscu przypomnieć, że małżeństwo samo w sobie stanowi wielką wartość, niezależnie od tego, czy ma dzieci, czy nie. Potomstwo nie nadaje wspólnocie małżeńskiej racji jej istnienia i nie można powiedzieć, że małżeństwo powinno istnieć jedynie dla dzieci, potencjalnego owocu miłości obojga małżonków. Nawet bezdzietne małżeństwo, w którym panuje wewnętrzna harmonia oparta na wzajemnej miłości i darowaniu się sobie, jest, w najgłębszym sensie tego słowa, płodne. Każda prawdziwa miłość zawiera wewnętrzne, duchowe bogactwo (jest płodna), a każde małżeństwo, w którym taka miłość istnieje, można z tej racji nazwać płodnym, niezależnie od skutków, jakie niesie współżycie małżonków<sup>26</sup>.

Tylko tak rozumiana miłość stwarza właściwą atmosferę, w której mogą na świat przyjść dzieci. Odpowiedzialni rodzice muszą więc być nastawieni na działania dalekowzroczne, uwzględniające godność nowego życia oraz troszczyć się o odpowiednie środowisko, w którym pojawi się dziecko. „Gdy zapewnia się dziecku

<sup>24</sup> Por. A. Hildebrand, *Uzslachetnione cierpieniem. Listy do wdowy*, tłum. G. Grygiel, Poznań 2002, s. 17.

<sup>25</sup> D. von Hildebrand, *Marriage*, Sophia Institute Press 1984, s. 30.

<sup>26</sup> Por. D. von Hildebrand, *Die Ehe...*, s. 24.

dobra materialne, ale nie kocha się go – nikt na nie patrzy, nie przytula, nie całuje, ani nie stara się, aby poczuło się ono mile widzianym gościem na tym świecie – nie rozwinie się ono normalnie. W każdym dziecku jego niepowtarzalna indywidualność kształtowana jest przez jego relację miłości z rodzicami<sup>27</sup>. Tyko w takiej perspektywie można mówić o związku prokreacji ze współzyciem małżeńskim.

#### 4. TRWAŁA WIĘŹ MAŁŻEŃSKA DAREM DLA POTOMSTWA

Małżeńskiej wierności nie należy traktować instrumentalnie, jak środka koniecznego do osiągnięcia określonego celu, warunku do właściwego funkcjonowania małżeństwa w społeczeństwie i państwie, czy też jak czegoś niezbędnego do rodzenia i prawidłowego wychowywaniem potomstwa. Czymś niezrozumiałym byłoby niedostrzeżenie tego, że niekwestionowana nierozzerwalność małżeństwa wypływa z jego istoty, jaką jest tworząca się pomiędzy małżonkami intymna komunია miłości. Nierozzerwalność nie może wypływać z przesłanek utylitarnych, jakimi są np. zapobieganie rozkładowi społeczeństwa czy zabezpieczenie dzieciom wychowania. Wszystkie te względy, choć ważne, uzasadniają je tylko pośrednio<sup>28</sup>.

Nierozzerwalność małżeństwa sakramentalnego ma pozytywny wpływ na samą miłość małżeńską. Świadome wejście człowieka w taką nierozzerwalną wspólnotę w Chrystusie, wynosi nie tylko miłość małżeńską i nadaje jej całkowicie nową jakość, lecz stwarza już na samym początku ramy, w których miłość małżeńska może się w pełni rozwinąć. Bez wierności jest ona w zasadzie kłamstwem. „Bowiern najgłębszy sens każdej miłości, wewnętrzne *słowo*, które zostaje wyznane w miłości, polega na wewnętrznym zwróceniu się ku ukochanej osobie i na takim oddaniu się jej, które trwa niezmiennie, nieczułe na wstrząsy niesione przez bieg życia”<sup>29</sup>.

Należy pamiętać, że małżeństwo chrześcijan jest nie tylko zawarte w Bogu, ale małżeńska obietnica wzajemnej wierności jest przysięgą złożoną Stwórcy. Związek ten dotyczy więc także Chrystusa, do którego oboje małżonkowie należą jako członkowie Jego Mistycznego Ciała. Dlatego zawarcie małżeństwa sakramentalnego możemy utożsamiać z poświęceniem się Bogu i porównać do ślubów zakonnych. Święty węzeł złożony jest w rękach Chrystusa. Więź małżeńska należy także do Chrystusa, a odkrywanie i pielęgnowanie jej, chronienie jako świętości przed wszelkimi formami profanacji, staje się nie tylko sprawą ludzką, ale także Bożą. Małżeństwo chrześcijan jako wspólnota miłości do tego stopnia jest wywyższone i tak ściśle związane z Chrystusem, że nawet jeśli ono samo jest z

<sup>27</sup> A. von Hildebrand, *Jak kochać po ślubie?*, Poznań 2000, s. 114.

<sup>28</sup> Por. D. von Hildebrand, *Marriage: The Mystery of Faithful Love*, Sophia Institute Press. Manchester NH 1991, s. 58.

<sup>29</sup> D. von Hildebrand, *Sittliche Grundhaltungen*, Mainz 1954, tłum pol. *Fundamentalne postawy moralne*, Poznań 1982, s. 26.

jakiś racji niezbyt udane, czy wręcz nieszczęśliwe, to jednak nadal zachowuje swój nierozzerwalny charakter<sup>30</sup>.

Wierność i nierozzerwalność związku małżeńskiego wiąże się także bardzo ściśle z faktem, iż miłość małżeńska spełnia się w sposób pełny w wymiarze nieodwołalnego daru z siebie. Istota miłości implikuje wolę obiektywnego i nieodwołalnego daru z siebie raz na zawsze, który trwa niezależnie od mogących pojawić się subiektywnych przeszkód. Taka postawa wypływa z samego fenomenu miłości, podobnie jak ma to miejsce w przypadku osób, które na zawsze zdecydowały się oddać Bogu. Konsekwentnie pragną one połączyć się ślubami wieczystymi, aby obiektywnie i w sposób nieodwracalny wprowadzać w życie swoje oddanie Bogu, które jest niezależne od życzeń czy pojawiających się uczuć. Osoby konsekrowane doświadczają w ten sposób możliwości dawania siebie w sposób nieodwracalny, co jest szczególnym znakiem realizacji miłości. Podobnie nierozzerwalność małżeństwa należy uznać za szczególne wypełnienie celu miłości małżeńskiej. Osoba prawdziwie kochająca doświadcza obiektywnej ważności złożonego z siebie daru, a podjęcie takiej transcendentnej, nieodwołalnej decyzji, jest szczególnym spełnieniem tejże miłości<sup>31</sup>.

## 5. TROSKA O ROZWÓJ MAŁŻEŃSKIEJ KOMUNII A DOBRO DZIECI

Zasygnalizowane powyżej różne aspekty miłości małżeńskiej domagają się nieustannej pracy ze strony małżonków nad ich udoskonalaniem. Tylko świadome pielęgnowanie miłości może w konsekwencji doprowadzić do wykształcenia się między nimi prawdziwej komunii. Jedną ze sfer domagających się ustawicznego udoskonalania jest sfera seksualna. Przyczynia się ona do rozwoju więzi małżeńskiej, choć nie jest wyłącznym czynnikiem sprzyjającym jej rozwojowi. „Nie negując istotnej roli jednoczącej współżycia seksualnego [...], trzeba przyjąć, że w różnych okresach życia, w różnych sytuacjach losowych współżycie staje się elementem drugorzędnym i musi zostać czasowo lub trwale zaniechane (np. okresy zaawansowanej ciąży, porodu, choroby i oddalenia losowego)<sup>32</sup>. Istniejąca między małżonkami ścisła komunია nie miałaby racji bytu, gdyby oprócz ją tylko na cielesnym współżyciu. A jednak, jak pokazuje doświadczenie, człowiek kieruje się w życiu o wiele bardziej wzniosłymi wartościami niż tylko potrzebami seksualnymi – te z resztą nie muszą być zaspokojone pod groźbą utraty życia czy zdrowia. Odpowiednia hierarchia wartości oraz formacja sumienia pozwalają mężczyźnie i kobiecie budować wzajemną relację opartą na czymś daleko głębszym niż seks.

<sup>30</sup> Por. D. von Hildebrand, *Marriage: The Mystery...*, s. 51.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 60.

<sup>32</sup> E. Sujak, *Dlaczego „nie” dla antykoncepcji*, „Znak” 8 (1995), s. 50.

Umiejętność powstrzymania się od współżycia seksualnego wydaje się wyznacznikiem dojrzałości leżącej u podstaw właściwego rozumienia miłości małżeńskiej. Zdaniem Jana Pawła II wstrzemięźliwość jest energią duchową, która potrafi bronić miłość przed egoizmem i agresywnością oraz kieruje ją ku pełnemu urzeczywistnieniu przypisując jej istotny wpływ na kształtowanie się więzi małżeńskiej<sup>33</sup>. Odwołując się do nauczania Pawła VI, papież podkreśla, że opanowanie wprowadza do życia rodzinnego harmonię i pokój oraz pomaga przezwycięzać wiele innych trudności, sprzyja trosce o współmałżonka i budzi dla niego szacunek. Wzmacnia też w małżonkach poczucie odpowiedzialności oraz pozytywnie wpływa na wychowanie dzieci<sup>34</sup>. Powstrzymanie się od współżycia w okresie płodnym to dobrowolny akt, mający na celu zarówno dobro potomstwa, jak i małżonków. Pozwala im zbliżyć się do siebie duchowo, otwiera ich na siebie i uzdolnia do niesienia sobie nawzajem pomocy w sytuacjach trudnych i konfliktowych<sup>35</sup>.

Zauważamy, że w tym okresie rodzi się uzasadniona potrzeba bliskości drugiej osoby, która niekoniecznie musi być zaspokojona poprzez współżycie. Relacja, jaka istnieje między kobietą i mężczyzną w sakramentalnym związku, ma bowiem swoją wyjątkową specyfikę – wykracza poza przeżywanie przyjemności seksualnej<sup>36</sup>. Nawet gdy współżycie jest niemożliwe, to wzajemna miłość nadal domaga się odpowiedniego jej wyrażania, np. poprzez wspólne spędzanie czasu, intymną rozmowę, poświęcanie sobie nawzajem uwagi. Poza tym czas pozbawiony współżycia powinien zostać ubogacony takimi przejawami bliskości, jak subtelny dotyk, przytulenie, pocałunek czy czułe słowa. Tego rodzaju przejawy wyrażania miłości, zupełnie różne od współżycia seksualnego, pozwalają nadać miłości cielesnej nowe znaczenie oraz przyczyniają się do pogłębienia więzi psychicznej i duchowej między małżonkami<sup>37</sup>.

Współżycie seksualne, choć jest czynnikiem jednoczącym i pogłębiającym więź małżeńską, nie jest ani jedynym, ani najistotniejszym elementem życia małżeńskiego. Jego rola w różnych okresach życia bywa różna, a z biegiem lat schodzi na dalszy plan, ustępując miejsca psychicznemu poczuciu przynależności i wspólnoty, przyjaźni i wzajemnej opiekuńczości<sup>38</sup>. Odpowiednia formacja, nadająca pożądany kształt miłości, wymaga stopniowego przeniesienia akcentu z elementów zmysłowych na kontakt psychiczny, gdyż to właśnie on o wiele bardziej niż satysfakcja seksualna decyduje o poczuciu szczęścia i spełnienia w życiu małżeńskim<sup>39</sup>.

---

<sup>33</sup> FC 33.

<sup>34</sup> Por. Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, Rzym 1968, nr 21.

<sup>35</sup> Por. L. Gormally, „*Humanae vitae*” po dwudziestu pięciu latach: w jakim miejscu zastał nas czas obecny?, tłum. A. Gowin, „Znak” 8 (1995), s. 62.

<sup>36</sup> Por. A. Marcol, *Etyka życia seksualnego*, Opole 1998, s. 111.

<sup>37</sup> Por. J. Rötzer, *Naturalna regulacja poczęć*, tłum. M. Mojtczak, Poznań 1996, s. 10.

<sup>38</sup> E. Sujak, art.cyt., s. 49.

<sup>39</sup> Por. tamże.

Podjęcie współżycia w okresie ku temu właściwym oraz unikanie antykoncepcji ma istotne znaczenie dla rozwoju więzi małżonków, wprowadza pokój i ożywia ich miłość, daje poczucie jedności, wzajemnej wdzięczności czy w końcu pełnego zespolenia nie tylko na płaszczyźnie seksualnej, ale i uczuciowej. Droga do stworzenia wspólnoty małżeńskiej wiedzie przez wybranie takiego rodzaju współżycia, które nadaje jej charakteru prawdziwie małżeńskiego, a więc pozabawionego skazy sztuczności, czego przejawem jest stosowanie środków antykoncepcyjnych. Wyłącznie wówczas, „kiedy dwoje ludzi zobowiązuje się do wzajemnego traktowania siebie jak jedynego i niezastąpionego partnera, podejmują się oni trwania w szczególnego typu przyjaźni, która, każe im stawiać dobro drugiej osoby na równi ze swoim własnym. [...] Im lepiej udaje im się przewyciężyć egoistyczne nakierowanie na samych siebie, tym silniejsza i głębsza staje się ich miłość”<sup>40</sup>.

Papież Jan Paweł II przypomniał w *Familiaris consortio*, iż małżonkowie powołani zostali do tego, aby w codziennym życiu, poprzez ofiarę, trud oraz obietnicę obopólnego całkowitego daru z siebie nieustannie wzrastać w tworzonej komunii małżeńskiej<sup>41</sup>. Przejawia się ona w tym, iż małżonkowie postępują tak, „by z każdym dniem zmięrzali ku coraz głębszej więzi pomiędzy sobą na każdym poziomie: na poziomie związku ciał, charakterów, serc, umysłów i dążeń, związku dusz, ukazując w ten sposób Kościołowi i światu nową komuniję miłości jako dar łaski Chrystusowej”<sup>42</sup>.

Takie przeżywanie przez małżonków wzajemnych relacji, klimat miłości i zaufania są równocześnie największym darem, jaki rodzice mogą ofiarować dzieciom. Żyjąc na co dzień autentyczną miłością, rodzice pokazują dzieciom, że jest ona największą z cnót. Jest to o tyle ważne, iż zachętę do odpowiedzialnego traktowania spraw ludzkiej miłości i seksualności młodzi ludzie otrzymują przede wszystkim w domu rodzinnym. Rodzi to konieczność prowadzenia z dziećmi osobistego, szczerego i bezpośredniego dialogu na tematy związane z rozwojem psychoseksualnym. Nie wystarczy jednak ograniczać się j do przekazu na poziomie słowa. Aby zachęta do odpowiedzialności w zakresie własnej płciowości była skuteczna, konieczne jest także świadectwo życia rodziców – na nic zdadzą się pouczenia i przestrogi dawane dzieciom, jeżeli nie będą one świadkami wzajemnej miłości małżeńskiej rodziców, ich szacunku do siebie i ofiarności.

Relacje do dziecka ubogacają życie rodziców i nadają im nową godność ojcostwa i macierzyństwa, a właściwa małżeńskiej jedności miłość, jest całkowicie niezbędna do wychowania dzieci, ich rozwoju i harmonijnego dojrzewania osobowości. Istnieje wzajemne oddziaływanie miłości macierzyńskiej na miłość rodzicielską i odwrotnie. Kiedy dzieci muszą z poważnych powodów być wycho-

<sup>40</sup> Por. L. Gormally, art.cyt., s. 59.

<sup>41</sup> FC 19.

<sup>42</sup> Tamże.

wywane przez inne osoby niż przez rodziców, oznacza to wielką stratę zarówno dla dzieci, jak i dla rodziców. Może się też oczywiście zdarzyć, że miłość małżeńska jest tak powierzchowna, że rodzice nie są w stanie wychować dziecka i podjąć się troski o wprowadzenie go do życia w społeczeństwie. Przypadki te jednak nie zmieniają faktu, iż tylko prawdziwa, dojrzała miłość małżeńska może być naturalnym środowiskiem życia rodzinnego i wychowania dzieci.

## MARITAL LOVE VS FAMILY LIFE AND CHILD-REARING

### Summary

Relations between conjugal love, family life and raising children seem to be of great importance. Firstly, love must be a foundation of a relationship between spouses. It must be noticed, however, that sexuality perceived not only as a source of procreation plays an extremely important role in the marital covenant since it contributes a lot to establishing a marital community of love. Secondly, an irrevocable bond which is created between spouses in the Sacrament of Matrimony becomes a gift for their children. Yet, this spousal community has to be cherished and developed on a daily basis – only then will it bear fruits and give happiness to both spouses and their children.

**Słowa kluczowe:** miłość małżeńska, seksualność, prokreacja, duchowa płodność, wychowywanie dzieci



MAŁGORZATA CZURYK  
*Akademia Obrony Narodowej w Warszawie*

MIROSLAW KARPIUK  
*Akademia Obrony Narodowej w Warszawie*

## KOMPETENCJE KIEROWNIKA URZĘDU STANU CYWILNEGO PRZY ZAWIERANIU MAŁŻEŃSTWA KONKORDATOWEGO

### WSTĘP

W każdej kulturze małżeństwo jest instytucją o dużym znaczeniu społecznym. Związek mężczyzny i kobiety wszędzie wykracza poza sferę spraw osobistych i prywatnych, zawsze ma charakter publiczny. Na fundamencie małżeństwa wyrasta instytucja rodziny, a ta stanowi podstawową komórkę życia społecznego. Dlatego małżeństwo i rodzina pozostają w centrum uwagi zarówno państwa, jak i Kościoła. W interesie wspólnoty politycznej i wspólnoty religijnej leży sprawa wypełniania przez rodzinę – ukonstytuowaną przez małżeństwo – właściwych jej funkcji i zadań. Troska o małżeństwo i rodzinę ze strony obydwu wspólnot wyraża się głównie w kształtowaniu odpowiedniego ustawodawstwa. Istnienie warunków sprzyjających trwałości małżeństw prowadzi do ładu społecznego, a rozwój praw rodziny sprzyja wzrostowi dobra wspólnego<sup>1</sup>. Wartością rzeczywistą, którą powinna uznawać, propagować i bronić rodzina, jest dobro, nie jest to wyłącznie dobro materialne, którego nie należy ignorować, ale dobro postrzegane jako wartość duchowa, uszlachetniająca człowieka, dobro będące źródłem rozwoju jego osobowości, gwarantujące poszanowanie godności oraz poczucie tożsamości osobistej i społecznej<sup>2</sup>.

Przyczyn wprowadzenia do polskiego porządku prawnego małżeństw kościelnych jest kilka. Pierwszą z nich jest poszanowanie polskiej tradycji, zgodnie z którą małżeństwa powszechnie zawierane są w formie kościelnej. Tradycja ta

---

<sup>1</sup> Szerzej na temat roli oraz zadań małżeństwa i rodziny Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, Wrocław 1995, tenże, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Wrocław 1998.

<sup>2</sup> M. Karpiuk, *Sukces ekonomiczny a etyka*, Warszawa 2008, s. 44.

jest głęboko zakorzeniona w kulturze polskiej i zachowała ona swą żywotność mimo działań władz państwowych po II wojnie światowej. Drugą racją jest potrzeba współdziałania państwa i Kościoła w dziedzinie poszanowania wartości małżeństwa, które jest początkiem rodziny. Kwestie związane z zawarciem małżeństwa między ochrzczoneymi należą do tzw. spraw mieszanych, czyli takich, które pozostają w zainteresowaniu jurysdykcji i państwa, i Kościoła<sup>3</sup>. Rozgraniczenie zakresu obu tych jurysdykcji w tej dziedzinie podlegało ewolucji. Państwa katolickie wyznaniowe z reguły uznawały jurysdykcję Kościoła nad małżeństwami między ochrzczoneymi ze względu na ich sakramentalność. Konflikty pojawiły się dopiero wtedy, gdy państwa świeckie, czyli oparte na ideologii skrajnego liberalizmu, odrzuciły założenia doktryn religijnych i przypisały sobie pełną jurysdykcję nad małżeństwami wszystkich swoich obywateli i wprowadziły małżeństwa cywilne. Koncepcja małżeństw cywilnych została wprowadzona przez Francuzów pod wpływem idei rewolucji burżuazyjnej. Usankcjonowała ją ustawa z 1792 r. Koncepcja ta wraz z Kodeksem Napoleona została narzucona prawie w całej Europie<sup>4</sup>.

Z końcem XIX w. papież Leon XIII uznał kompetencje państwa nad małżeństwami zawieranymi także między ochrzczoneymi, ale zastrzegł, że kompetencje te mogą dotyczyć jedynie skutków cywilnych. Stanowisko takie znalazło się w KPK z 1917 r. Natomiast KPK z 1983 r. zawęził kompetencje Kościoła nad małżeństwami między ochrzczoneymi do małżeństw między katolikami oraz do „małżeństw mieszanych”, czyli tych, w których jeden z nupturientów jest katolikiem. Stanowisko kompromisowe pojawiło się także w polityce prawnej państw. Wyrazem tego było uznanie skutków cywilnych małżeństw wyznaniowych. Spotkało się to z aprobatą Stolicy Apostolskiej i dało impuls do zawarcia wielu konkordatów pod koniec XIX i w XX w. Racją uznania skutków cywilnych małżeństw zawartych w formie wyznaniowej jest także poszanowanie wolności sumienia i wyznania w zakresie uzewnętrzniania swoich poglądów religijnych i swojego światopoglądu. Możliwość wyboru sposobu zawarcia małżeństwa daje obywatelom gwarancje poszanowania ich wolności przez państwo. Ludzie wierzący zwykle większą wagę przywiązują do małżeństwa zawartego zgodnie z prawem ich Kościoła, ale jest również dla nich istotne, aby to ich małżeństwo wywarło skutki w prawie cywilnym, stąd uznanie przez państwo tych skutków jest czymś bardzo pozytywnym i pożądanym przez społeczeństwo<sup>5</sup>.

W Polsce w okresie przedkomunistycznym powszechne było zawieranie małżeństw w formie wyznaniowej ze skutkami cywilnymi. Dopiero po II wojnie światowej sytuacja zmieniła się, a władze komunistyczne wprowadziły jako obligato-

<sup>3</sup> J. Krukowski, *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 190 i n.

<sup>4</sup> Interesujące uwagi na temat modeli relacji między państwem i Kościołem, w tym na temat modelu francuskiego (separacji wrogiej), czyni J. Krukowski, *Kościół i Państwo*, Lublin 1993, s. 38 i n.

<sup>5</sup> J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 252.

ryjne śluby cywilne. III RP przywróciła normalną sytuację, zgodną z polską tradycją<sup>6</sup>. Ratyfikacja konkordatu z 1993 r. i jego art. 10 otworzyła w Polsce możliwość zawierania małżeństw kościelnych ze skutkami cywilnymi. Dzięki temu, nupturienti mogą dokonać wyboru między zawarciem małżeństwa przed kierownikiem USC a zawarciem go przed duchownym ze skutkami cywilnymi. Jeśli zdecydują się na małżeństwo konkordatowe, bynajmniej nie zwolnią oni w ten sposób od pewnych obowiązków kierownika USC, choć nie on przyjmie od nich przysięgę małżeńską, to i tak będzie miał wiele istotnych funkcji do spełnienia.

Kompetencje, jakich kierownikowi USC udzielił ustawodawca, są rozległe i bardzo ważne do istnienia małżeństwa. Niektóre z nich, jak sporządzenie aktu małżeństwa, mogą wpływać nawet na fakt istnienia lub nieistnienia małżeństwa. W doktrynie istnieje spór, czy sporządzenie tego aktu przez kierownika USC jest przesłanką o charakterze konstytutywnym czy nie. Należy pamiętać, że zawarcie małżeństwa kanonicznego ze skutkami cywilnymi jest przedmiotem zainteresowania nie tylko Kościoła, ale i państwa. Dlatego prawodawca polski określa czynności, jakie w tych warunkach ma spełniać kierownik USC, który jest funkcjonariuszem państwowym i w tej dziedzinie reprezentuje państwo.

#### 1. KOMPETENCJE KIEROWNIKA USC W ZAKRESIE PRZYGOTOWANIA NUPTURIENTÓW DO ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA KONKORDATOWEGO

W związku z zawieraniem przez nupturientów małżeństw konkordatowych, ustawodawca nałożył pewne zadania na kierownika USC. Przypisanie mu tych zadań wynika z faktu, że małżeństwo należy do tzw. spraw mieszanych i pozostaje w zainteresowaniu nie tylko Kościoła Katolickiego (stąd kompetencje duchownego), ale również państwa. Kierownik USC, będąc urzędnikiem państwowym, reprezentuje ustawodawcę krajowego przy zawieraniu małżeństwa konkordatowego.

Do zadań kierownika USC należy udzielenie osobom zamierzającym zawrzeć małżeństwo pouczenia o doniosłości związku małżeńskiego i poinformowanie ich o przepisach regulujących prawa i obowiązki małżonków, o nazwisku małżonków i ich dzieci. Ma on przeprowadzić czynności zmierzające do ustalenia stanu wolnego kandydatów do zawarcia małżeństwa oraz braku innych przeszkód przewidzianych przez prawo polskie. Po dokonaniu tych czynności kierownik USC wydaje nupturientom zaświadczenie stwierdzające brak okoliczności wyłączonej zawarcie małżeństwa.

---

<sup>6</sup> Tamże.

Kierownik USC jako przedstawiciel urzędowy będzie dokonywał oceny zgodności składanych przez nupturientów oświadczeń o wstąpieniu w związek małżeński, składanych w bezpośredniej, następującej po sobie kolejności<sup>7</sup>.

### 1.1. Pouczenie o doniosłości związku małżeńskiego i o przepisach regulujących prawa i obowiązki małżonków

Kierownik USC ma szereg kompetencji regulujących zawiązanie małżeństwa. Wśród czynności, których ma dokonać przed zawarciem małżeństwa, są takie, które dotyczą każdego małżeństwa i takie, które dotyczą małżeństwa zawieranego przed duchownym. Pouczenie ze strony kierownika USC mają otrzymać wszystkie osoby, które zamierzają zawrzeć małżeństwo. Natomiast pouczenie o doniosłości związku małżeńskiego, przepisach regulujących prawa i obowiązki małżonków wraz z oświadczeniem nupturientów co do ich nazwiska i ich dzieci powinny otrzymać osoby, które zamierzają zawrzeć małżeństwo w trybie przewidzianym w konkordacie. Ten obowiązek kierownika USC dotyczący wyjaśnienia przepisów Kodeksu Rodzinnego i Opiekuńczego oraz związanego z regulacją nazwiska małżonka i ich dzieci został nałożony na kierownika USC w art. 3 § 3 KRiO<sup>8</sup>. Kierownik USC, osobom zamierzającym zawrzeć małżeństwo w sposób określony w art. 1 § 2 KRiO<sup>9</sup>, wydaje zaświadczenie stwierdzające brak okoliczności wykluczających zawarcie małżeństwa oraz treść i datę złożonych przed nim oświadczeń w sprawie nazwisk przyszłych małżonków i ich dzieci. Chwila wydania takiego zaświadczenia jest najwłaściwsza do dokonania wyjaśnienia, o którym mowa w art. 3 § 3 KRiO. W tym momencie kierownik USC zobowiązany jest udzielić również wyjaśnień w tych sprawach, o których mówią art. 23–30 KRiO. Są to podstawowe przepisy regulujące prawa i obowiązki małżonków<sup>10</sup>.

Treść stosunku rodzinnie-prawnego między osobami, które wstąpiły ze sobą w związek małżeński, określa zwłaszcza art. 23 KRiO. Małżonkowie mają równe prawa i obowiązki w małżeństwie. Są obowiązani do wspólnego pożycia, do wzajemnej pomocy i wierności oraz do współdziałania dla dobra rodziny, którą przez swój związek założyli. Równość praw i obowiązków w małżeństwie oznacza, że żadnemu z małżonków nie przysługuje więcej praw niż drugiemu z nich. Żaden nie ma też więcej obowiązków. Pożycie małżeńskie zawiera się we wspólnocie duchowej, fizycznej i gospodarczej. Obowiązek wzajemnej pomocy nie kończy się na pomocy materialnej, ale polega również np. na wsparciu psychicznym mał-

<sup>7</sup> M. Czuryk, M. Karpiuk, *Pojęcie małżeństwa w prawie polskim i prawie kanonicznym*, „Rocznik Naukowy Wydziału Zarządzania w Ciechanowie” 2008, t. II, z. 3–4, s. 70–71.

<sup>8</sup> H. Haak, *Zawarcie małżeństwa. Komentarz*, Toruń 1999, s. 55.

<sup>9</sup> Ustawa z 25 lutego 1964 r. Kodeks rodzinny i opiekuńczy, tj. Dz.U. z 1975 r. Nr 45, poz. 234 ze zm.

<sup>10</sup> H. Chwyć, *Zawarcie małżeństwa w prawie polskim. Poradnik dla kierowników urzędów stanu cywilnego*, Lublin 1999, s. 17.

żonka. Obowiązek wierności wyklucza dopuszczenie się zdrady przez którąkolwiek ze stron. Warto zauważyć, że za zdradę poczytuje się dokonanie bez zgody męża sztucznego zapłodnienia żony nasieniem innego niż mąż mężczyzny (inseminacja heterologiczna)<sup>11</sup>. Przez rodzinę, którą małżonkowie założą przez swój związek małżeński, należy rozumieć małżonków i ich wspólne dzieci. SN podkreśla w swoim orzecznictwie, że równouprawnienie małżonków jest jednym z podstawowych uprawnień polskiego prawa rodzinnego.

Artykuł 24 KRiO stwierdza, że regułą jest rozstrzyganie przez małżonków o istotnych dla ich rodziny sprawach. Tylko w braku porozumienia każdy z nich może się zwrócić o rozstrzygnięcie do sądu. Pojęcie „istotnej sprawy” nie jest zdefiniowane, ale przyjmuje się, że zazwyczaj takiego charakteru nie mają sprawy należące do sfery codziennego życia rodziny. W uzasadnieniu postanowienia SN stwierdził, że za istotną sprawę rodziny należy uznać zamiar zmiany miejsca wspólnego zamieszkania przez jednego z małżonków, gdyż taka decyzja ma olbrzymi wpływ na życie rodziny (OSN CP 1972, nr 12, poz. 222). Bardzo istotna jest również kwestia, której dotyczy art. 25 KRiO, związana z oświadczeniem nupturientów co do ich nazwisk i ich dzieci. Kierownik USC musi powiadomić przyszłych małżonków również o art. 26 KRiO, w myśl którego z małżeństwa wynika powinowactwo między małżonkiem a krewnymi drugiego małżonka. Powinowactwo jest stosunkiem rodzinnoprawnym, który zachodzi między jednym z małżonków a krewnymi drugiego małżonka. W powinowactwie wyróżnia się linie i stopnie określane analogicznie jak w pokrewieństwie. Chwilą powstania powinowactwa jest chwila zawarcia małżeństwa. Nie wygasa ono z ustaniem małżeństwa, np. przez śmierć jednego z małżonków. Stosunek ten wygasa jedynie, jeżeli małżeństwo zostanie unieważnione. Tylko z ważnych powodów sąd może zezwolić na zawarcie małżeństwa pomiędzy powinowatymi, ale co do zasady nie mogą zawrzeć ze sobą małżeństwa powinowaci w linii prostej (art. 14 § 1 KRiO)<sup>12</sup>.

Artykuł 29 KRiO mówi, że małżonek może działać za swego współmałżonka w sprawach zwykłego zarządu, gdy istnieje przemijająca przeszkoda dotycząca owego współmałżonka, małżonkowie pozostają we wspólnym pożyciu i nie sprzeciwia się temu małżonek, którego przeszkoda dotyczy. Te trzy przesłanki muszą wystąpić łącznie, aby małżonek mógł działać za swego współmałżonka. Przeszkoda, o której mowa w art. 29 KRiO, jest przeszkodą, która danemu małżonkowi uniemożliwia albo znacznie utrudnia osobiste działanie w sprawach zwykłego zarządu. Przez zarząd należy rozumieć zarząd majątkiem w znaczeniu węższym i szerszym. W węższym – ma się na myśli ogół aktywów majątkowych przysługujących określonej podmiotowi, a w szerszym – zarząd obejmuje całość kształt dotyczących danego majątku czynności prawnych oraz działań faktycz-

<sup>11</sup> *Kodeks rodzinny i opiekuńczy z komentarzem*, red. J. Pietrzykowski, Warszawa 1993, s. 142.

<sup>12</sup> H. Haak, dz.cyt., s. 203 i n.

nych. Działanie w sprawach zwykłego zarządu to nie tylko czynności tego typu *sensu stricto* (np. zbycie określonej rzeczy ruchomej), ale także dokonywanie czynności, które zmierzają do wykonywania zwykłego zarządu (np. pertraktacje zmierzające do zbycia określonej rzeczy ruchomej).

Ważny jest również art. 30, który porusza kwestie odpowiedzialności solidarnej małżonków za zobowiązania zaciągnięte przez jednego z nich w sprawach wynikających z zaspokojenia zwykłych potrzeb rodziny<sup>13</sup>.

Przedstawione przepisy KRiO to nie jedyne, które regulują prawa i obowiązki małżonków. Są jeszcze artykuły 31–54 (regulujące stosunki majątkowe między małżonkami), art. 55–61 (regulujące ustanie małżeństwa). Jednak te, które zostały powyżej omówione, mają znaczenie podstawowe i określają główny zakres obowiązków USC

Wyjaśnienie dokonywane wobec nupturientów przez kierownika USC, o którym mowa w art. 3 § 3 KRiO, następuje ustnie. Nie wymaga się sporządzenia protokołu czy innego pisemnego potwierdzenia wypełnienia tego obowiązku. Nieuczynienie zadość temu obowiązkowi nie wpływa na istnienie ani na ważność danego małżeństwa. Jeżeli kierownik USC odmawia przyjęcia oświadczeń o braku okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa, to nie spoczywa na nim obowiązek z art. 3 § 3 KRiO Obowiązek poinformowania osób zamierzających zawrzeć małżeństwo podlegające prawu wewnętrznemu Kościoła albo innego związku wyznaniowego o treści podstawowych przepisów prawa polskiego, dotyczących zawarcia małżeństwa i jego skutków, spoczywa nie tylko na kierowniku USC, ale również odpowiednio na duchownym. Zgodnie z art. 62a ustawy Prawa o aktach stanu cywilnego<sup>14</sup> ma to być duchowny uprawniony do przyjęcia od osób zawierających związek małżeński oświadczenia woli jednoczesnego zawarcia małżeństwa podlegającego prawu polskiemu<sup>15</sup>.

## 1.2. Przyjęcie oświadczenia o nazwiskach małżonków i ich dzieci

Kierownik USC przyjmuje od przyszłych małżonków oświadczenia w sprawie ich nazwisk i ich dzieci. Przepisy dotyczące tej kwestii (art. 25 KRiO i art. 88 KRiO) zmierzają do zapewnienia obojgu małżonkom pełnego równouprawnienia. Przepis art. 25 KRiO stanowi, że o nazwisku decyduje wyłącznie wola zainteresowanego. Dlatego też w razie braku oświadczeń o nazwisku, każdy z małżonków, zachowuje swoje dotychczasowe nazwisko. Osoby, które chcą zawrzeć małżeństwo wyznaniowe wywierające skutki w prawie polskim zobowiązane są podjąć decyzje, co do ich przyszłych nazwisk przed sporządzeniem zaświadczenia dla duchownego. Dlatego, jeśli wahają się co do wyboru nazwisk, kierownik USC nie

<sup>13</sup> Tamże, s. 221 i n.

<sup>14</sup> Ustawa z dnia 29 września 1986 r. Prawo o aktach stanu cywilnego, Dz.U. Nr 36 poz. 180 ze zm.

<sup>15</sup> Tamże, s. 56–57.

powinien wydawać zaświadczenia i dać im czas do namysłu.<sup>16</sup> Oświadczenie w sprawie nazwisk, składane przez przyszłych małżonków, jest oświadczeniem woli w rozumieniu art. 60 k.c.<sup>17</sup> Oświadczenie to, gdy chodzi o małżeństwo z art. 1 § 2 KRiO, może być złożone najpóźniej bezpośrednio przed sporządzeniem przez kierownika USC zaświadczenia stwierdzającego brak okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa. Oświadczenie to składa się przed tym kierownikiem USC, który jest uprawniony do wydania zaświadczenia stwierdzającego brak okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa. Artykuł 12 ust. 2 asc stwierdza, że kompetentny będzie tu kierownik USC miejsca zamieszkania jednej z osób zamierzających zawrzeć małżeństwo konkordatowe. Po zawarciu małżeństwa oboje małżonkowie mogą nosić wspólne nazwisko; każdy z małżonków może nosić swoje dotychczasowe nazwisko; jeden z małżonków może nosić swoje dotychczasowe nazwisko, a drugi swoje dotychczasowe nazwisko połączone z dotychczasowym nazwiskiem tego małżonka, który zachował swoje dotychczasowe nazwisko; każdy z małżonków może nosić swoje dotychczasowe nazwisko połączone z dotychczasowym nazwiskiem współmałżonka. Zwrotu „nazwisko dotychczasowe” używa się jako określenia nazwiska rodowego (nazwisko rodowe – to nazwisko nabyte przez urodzenie, według reguł określonych w KRiO)<sup>18</sup>. Może to być także nazwisko uzyskane w wyniku zawarcia poprzedniego małżeństwa, nazwisko otrzymane po przysposobieniu albo nazwisko zmienione przed zawarciem danego małżeństwa w trybie ustawy z 15 listopada 1956 r. o zmianie imion i nazwisk<sup>19</sup>. Nazwisko utworzone przez połączenie nie może składać się z więcej niż dwóch członów. Wybór członów należy do małżonka, który dokonuje zmiany nazwiska. Jeżeli po zawarciu małżeństwa każdy z małżonków ma zamiar pozostać przy swoim dotychczasowym nazwisku, to nie zachodzi konieczność składania przez nich oświadczeń w sprawie ich nazwisk. Gdy tylko jeden z małżonków zamierza zachować swoje dotychczasowe nazwisko, tylko on nie musi składać odpowiedniego oświadczenia. O wszystkich tych sytuacjach kierownik USC na podstawie art. 3 § 3 KRiO ma obowiązek poinformować osoby zamierzające zawrzeć małżeństwo w sposób określony w art. 1 § 1 i § 2 KRiO<sup>20</sup>.

Należy zwrócić również uwagę na fakt, że nupturieni obok oświadczenia o swoich przyszłych nazwiskach zobowiązani są złożyć oświadczenie w tym samym czasie i w tej samej formie o nazwiskach ich wspólnych dzieci. Kwestia ta uregulowana jest w art. 88 KRiO. Jeżeli istnieje domniemanie, że dziecko pochodzi od męża matki to nosi ono jego nazwisko, chyba że małżonkowie oświadczą, że dziecko będzie nosiło nazwisko matki. Taką samą zasadę stosuje się do nazwiska dziecka, którego rodzice zawarli małżeństwo po jego urodzeniu. Jeżeli nato-

<sup>16</sup> H. Chwyć, dz.cyt., s. 38.

<sup>17</sup> Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny, Dz.U. Nr 16, poz. 93 ze zm.

<sup>18</sup> H. Haak, dz.cyt., s. 213.

<sup>19</sup> Dz.U. z 1963 r. Nr 59, poz. 328 ze zm.

<sup>20</sup> H. Haak, dz.cyt., s. 210 i n.

miast rodzice zamierzają zawrzeć małżeństwo po ukończeniu przez dziecko 13 lat to do zmiany nazwiska dziecka potrzebne jest także wyrażenie zgody przez dziecko osobiście. Te oświadczenia składane są jednocześnie z oświadczeniami w sprawie nazwisk przyszyłych małżonków.

### 1.3. Przeprowadzenie czynności stwierdzających brak przeszkód przewidzianych przez prawo polskie

Jednym z obowiązków, które kierownik USC ma spełnić w fazie przygotowań do zawarcia małżeństwa w zwyczajnych warunkach, jest przeprowadzenie czynności zmierzających do ustalenia stanu wolnego kandydatów do zawarcia małżeństwa oraz stwierdzenie braku innych przeszkód przewidzianych przez prawo polskie (art. 3 KRiO)<sup>21</sup>. Osoby zamierzające zawrzeć małżeństwo powinny złożyć kierownikowi USC dokumenty niezbędne do zawarcia małżeństwa, które określają odrębne przepisy. Te przepisy zostały zawarte w prawie o aktach stanu cywilnego. Artykuł 54 ust. 1 asc zobowiązuje osobę zamierzającą zawrzeć małżeństwo do przedstawienia dokumentu tożsamości i złożenia odpisu skróconego aktu urodzenia, a także dowodu ustania lub unieważnienia małżeństwa, jeżeli pozostawała poprzednio w związku małżeńskim albo nieistnienia małżeństwa, jeżeli postępowanie o ustalenie nieistnienia małżeństwa toczyło się wobec tej osoby. Osoba taka powinna również złożyć pisemne oświadczenie, że nie wie o istnieniu okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa. Jeżeli przepisy KRiO tego wymagają, należy złożyć również zezwolenie na zawarcie małżeństwa. Osoba, która zamierza zawrzeć małżeństwo konkordatowe, chcąc uzyskać zaświadczenie stwierdzające brak okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa, nie składa odpisu skróconego aktu stanu cywilnego, gdy został on sporządzony w tym USC, którego kierownik ma wydać owo zaświadczenie. Zapewnienie nupturienta o tym, że nie wie o istnieniu okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa jest oświadczeniem wiedzy. Okolicznościami, które wyłączają zawarcie małżeństwa są przeszkody małżeńskie przewidziane w art. 10–16 KRiO, chyba że dana przeszkoda zostanie usunięta przez zezwolenie sądu na zawarcie małżeństwa<sup>22</sup>. Oświadczenia składane przez zainteresowane osoby, w myśl art. 54 ust. 1 asc, mają być obligatoryjnie złożone w formie pisemnej. Wymagane jest tu stwierdzenie własnoręczności podpisu nupturienta<sup>23</sup>.

Kierownik USC w postępowaniu poprzedzającym zawarcie małżeństwa ma stwierdzić brak przeszkód przewidzianych prawem polskim. Powinien on w związku z tym wziąć pod uwagę katalog przeszkód, określony w ustawie z 24 lipca 1998 r. o zmianie ustawy – kodeks rodzinny i opiekuńczy, kodeks postępowania

<sup>21</sup> J. Krukowski, *Konkordat polski...*, s. 220.

<sup>22</sup> H. Haak, dz.cyt., s. 43 i n.

<sup>23</sup> Tamże, s. 45.



cywilnego, prawo o aktach stanu cywilnego, ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz niektórych innych ustaw<sup>24</sup>, w związku z potrzebą dostosowania go do art. 10 konkordatu. W związku z ratyfikacją konkordatu polski ustawodawca wprowadził do KRiO nowe przepisy dotyczące wad oświadczenia woli osób zawierających małżeństwo oraz zmienił przepisy dotyczące obniżenia wieku do zawarcia małżeństwa. Zmianę przepisów co do granicy wieku uzasadnia art. 33 ust. 1 Konstytucji RP, która gwarantuje równouprawnienie kobiet i mężczyzn, a także wskazuje na potrzebę dostosowania prawa polskiego do standardu międzynarodowego określonego w Konwencji Nowojorskiej, która dla obu płci stawia wymóg ukończenia 18 lat. Wyjątkowo, kobieta, która ukończyła 16 lat i jest w ciąży może za zgodą sądu opiekuńczego zawrzeć wcześniej związek małżeński. Sąd opiekuńczy zobowiązany jest jednak ustalić, czy udzielenie takiej zgody będzie odpowiadało dobru zakładanej rodziny. Możliwość obniżenia granicy wieku nie dotyczy mężczyzn<sup>25</sup>.

Przeszkoda wieku w prawie kanonicznym jest pojmowana inaczej niż w prawie polskim. W prawie kanonicznym jest ona w pewnym zakresie pojmowana jako przeszkoda zrywająca, czyli powodująca nieważność małżeństwa, a w pewnym zakresie tylko jako przeszkoda zabraniająca godziwego zawarcia małżeństwa. Nieważność małżeństwa kanonicznego powoduje naruszenie zakazu zawarcia małżeństwa przez kobietę, która nie ukończyła 14 lat, a mężczyznę, który nie ukończył 16 lat (kan. 1083 § 1). Tak niska granica wieku spowodowana jest uniwersalnym charakterem przepisów KPK. Mają one regulować stosunki między katolikami różnych krajów, kultur i klimatów. Dlatego KPK upoważnia Konferencję Episkopatu danego kraju do podwyższenia tej granicy. Konferencja Episkopatu Polski zrównała tę granicę z przepisami prawa polskiego.

Katalog przeszkód nieważności małżeństwa obejmuje przeszkody: nieosiągnięcie wymaganego wieku (art. 10 KRiO); całkowite ubezwłasnowolnienie jednego lub obojga nupturientów (art. 11 KRiO); choroba psychiczna lub niedorozwój umysłowy (art. 12 KRiO); pokrewieństwo oraz powinowactwo (art. 14 KRiO); istnienie między nupturientami stosunku przysposobienia (art. 15 § 1 KRiO); istnienie stanu wyłączającego świadome wyrażenie woli przez osobę składającą oświadczenie o wstąpieniu w związek małżeński (art. 15<sup>1</sup> § 1 pkt 1); oświadczenie woli pod wpływem błędu co do tożsamości drugiej strony (art. 15<sup>1</sup> § 1 pkt 2); bezprawną groźbę wywartą przez drugą osobę lub osobę trzecią (art. 15<sup>1</sup> § 1 pkt 3); pozostawanie w związku małżeńskim – bigamia (art. 13 KRiO). KPK przewiduje znacznie szerszy katalog okoliczności powodujących nieważność małżeństwa lub zabraniających godziwego zawarcia małżeństwa sakramentalnego (kan. 1073–1094). KPK przewiduje przeszkody zrywające (kan. 1073–1094), wady małżeńskiej (kan. 1095–1103) oraz brak kanonicznej formy zawarcia małżeństwa (kan. 1108).

<sup>24</sup> Dz.U. Nr 117, poz. 757.

<sup>25</sup> J. Krukowski, *Polskie prawo...*, s. 264.

Do przeszkód zrywających zalicza się: brak wymaganego wieku, niezdolność płciową, istniejący węzeł małżeński, różną wiarę nupturientów, święcenia, publiczny ślub czystości, uprowadzenie, małżonkobójstwo, pokrewieństwo, powinowactwo, przyzwoitość publiczną, pokrewieństwo prawne. Natomiast jako wady zgody małżeńskiej wylicza się brak dostatecznego używania rozumu, brak rozeznania co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich, niezdolność psychiczną do przyjęcia istotnych praw i obowiązków małżeńskich, błąd co do osoby, podstępne wprowadzenie w błąd co do istotnych przymiotów osoby współmałżonka, zgodę pozorną, zgodę warunkową, przymus i bojaźń ciężką<sup>26</sup>.

Kanoniczne przeszkody małżeńskie mogą wynikać z naturalnego lub pozytywnego prawa Bożego bądź są ustanowione przez Kościół. W pierwszym przypadku dotyczą one zarówno ludzi ochrzczonych, jak i nie ochrzczonych, a w drugim – tylko ochrzczonych (kan. 1075 § 2), a konkretnie tylko katolików, gdyż prawo kanoniczne nie dotyczy niekatolików (kan. 11, 1059). Przeszkody małżeńskie mogą być publiczne lub tajne. Są publiczne, gdy ich istnienie można udowodnić w zakresie zewnętrznym, w przeciwnym razie są tajne. Mogą one być publiczne ze swej natury, np. przeszkody pokrewieństwa, powinowactwa czy święceń kapłańskich, jeśli znane są ogółowi. Przeszkoda tajna również może nią być ze swej natury, np. przeszkoda niemocy płciowej. Przeszkody mogą być bezwzględne, tzn. uniezdolniają do zawarcia małżeństwa z każdą osobą, np. przeszkoda święceń kapłańskich, lub względne, które uniezdolniają do zawarcia małżeństwa tylko z pewną osobą, np. przeszkoda pokrewieństwa. Istnieją również takie przeszkody, od których Kościół zwykł dyspensować oraz takie, od których nie można uzyskać dyspensy, np. od przeszkody pokrewieństwa w linii prostej i w drugim stopniu linii bocznej. Ze względu na czas trwania, prawo kanoniczne zna przeszkody czasowe, z którego upływem one ustają (np. przeszkoda wieku) lub trwałe. Istnieje też podział ze względu na czas ukazania się przeszkody – uprzednia (pojawia się przed zawarciem małżeństwa i istnieje w chwili ślubu) lub następcza (pojawia się po zawarciu małżeństwa). Tylko najwyższa władza kościelna, czyli papież i sobór powszechny, może ustanawiać przeszkody. Jedynie oni mogą autentycznie wyjaśniać, kiedy prawo Boże zabrania lub rozrywa małżeństwo (kan. 1075 § 1) oraz ustanowić inne przeszkody dla katolików<sup>27</sup>. Czynności stwierdzające brak przeszkód wynikających z prawa polskiego, które dokonywane są przez kierownika USC stanowią gwarancję prewencyjną ważnego zawarcia małżeństwa<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Interesujące uwagi na temat przeszkód małżeńskich w prawie polskim oraz porównanie tych przeszkód w Kodeksie Prawa Kanonicznego z przeszkodami w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich czyni L. Adamowicz, *Wprowadzenie do prawa o sakramentach świętych według Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*, Lublin 1999, s. 233 i n.

<sup>27</sup> Więcej na temat przeszkód w prawie kanonicznym T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według kodeksu Jana Pawła II*, t. III, *Prawo małżeńskie*, Olsztyn 1996, s. 115 i n.

<sup>28</sup> J. Krukowski, *Polskie prawo...*, s. 265 i n.

#### 1.4. Wydanie zaświadczenia o braku okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa

Podczas debaty wokół ratyfikacji konkordatu zauważono, że polski ustawodawca będzie musiał ustalić normy kompetencyjne określające, kto i w jakim trybie ma stwierdzić, czy między osobami zamierzającymi zawrzeć małżeństwo nie ma przeszkód przewidzianych przez prawo polskie. Konkordat bowiem nie wypowiedzi się w tej kwestii. W podjętych rozważaniach zastanawiano się, czy podmiotem tym ma być duchowny czy kierownik USC. Kompetencje w tej materii zróżnicowano w zależności od sytuacji: zwyczajnej i w niebezpieczeństwie śmierci<sup>29</sup>. W sytuacji zwyczajnej stwierdzenie braku przeszkód wynikających z prawa polskiego następuje na podstawie zaświadczenia wydanego przez kierownika USC miejsca zamieszkania jednej z osób wstępujących w związek małżeński. Zaświadczenie to powinno zawierać wszystkie dane potrzebne do sporządzenia aktu małżeństwa (art. 27 ust. 1 pkt 4 asc). Organem kompetentnym do wydania wzoru takiego zaświadczenia jest minister do spraw wewnętrznych i administracji. Przepisy te zostały wydane w rozporządzeniu ministra spraw wewnętrznych i administracji z 26 października 1998 r. w sprawie szczegółowych zasad sporządzania aktów stanu cywilnego, sposobu prowadzenia ksiąg stanu cywilnego, ich kontroli, przechowywania i zabezpieczania oraz wzorów aktów stanu cywilnego, ich odpisów, zaświadczeń i protokołów<sup>30</sup>. Przed wydaniem zaświadczenia nupturienti zobowiązani są przedstawić i złożyć kierownikowi USC dokumenty niezbędne do zawarcia małżeństwa konkordatowego (art. 54–55 asc) oraz pisemne zapewnienie o braku okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa i oświadczenie o wyborze nazwiska małżonków i ich dzieci<sup>31</sup>. Po otrzymaniu wszystkich wymaganych dokumentów, oświadczeń i stwierdzeniu braku przeszkód kierownik USC sporządza na druku urzędowym cztery egzemplarze zaświadczenia. Trzy z nich wydaje za pokwitowaniem jednemu z nupturientów. Zaświadczenie powinno być przez nupturienta przeczytane i sprawdzone. Aby uchronić wydane zaświadczenie przed ewentualnymi przeróbkami, poprawkami lub zniszczeniem, kierownik USC powinien włożyć je do koperty, którą następnie zakleja i opieczętowuje pieczęcią adresową.

Kierownik USC, ustalając termin wydania zaświadczenia, powinien pamiętać, że wiążą go terminy przewidziane przez kodeks postępowania administracyjnego. Przed wydaniem zaświadczenia musi on bezwzględnie sprawdzić zgodność wszystkich danych wpisanych do zaświadczenia ze złożonymi odpisami aktów stanu cywilnego. To zaświadczenie musi być bezbłędne, gdyż będzie ono wy-

<sup>29</sup> J. Krukowski, *Konkordat polski...*, s. 216 i n.

<sup>30</sup> Dz.U. Nr 136, poz. 884.

<sup>31</sup> A. Mezglewski, *Uzyskanie skutków cywilnych małżeństwa konkordatowego*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 353 i n.

łącną podstawą sporządzenia aktu małżeństwa<sup>32</sup>. Niekiedy zdarzają się problemy przy wyborze nazwisk małżonków. Nupturienti muszą podjąć o tym decyzję już przed wydaniem zaświadczenia. Ponieważ od wydania owego zaświadczenia do zawarcia małżeństwa zwykle upływają 2–3 miesiące, decyzja o wyborze nazwisk może ulec zmianie. Duchowny nie ma prawa sam dokonywać jakichkolwiek zmian w tej materii. Dlatego bardzo ważne jest, aby kierownik USC wyjaśnił tę sprawę nupturientom, a gdy zauważy, że nie są oni do końca przekonani, jaką podjąć decyzję, powinien pozostawić im kilkudniowy czas do namysłu, aby w zaświadczeniu można było wpisać uzgodnione już nazwiska. Jeżeli jednak po wydaniu zaświadczenia, a przed zawarciem małżeństwa, nupturienti zmieniają zdanie co do wyboru nazwisk i duchowny zwróci im wszystkie egzemplarze zaświadczenia, kierownik USC może przepisać zaświadczenie, a anulować poprzednie i przyjąć nowe oświadczenie o nazwisku. Zapobiegnie to zmianie nazwisk w trybie administracyjnym i ewentualnym spięciom już na początku nowej drogi życiowej.

Zaświadczenie jest ważne trzy miesiące od daty wystawienia. Gdy w ciągu tych trzech miesięcy małżeństwo nie zostało zawarte, kierownik USC winien wydać nowe zaświadczenie, bez żądania po raz drugi dokumentów, chyba że upływa długi okres, wówczas żąda on zapewnienia o braku okoliczności wyłącających zawarcie małżeństwa<sup>33</sup>. Kierownik USC ma obowiązek udzielić nupturientom informacji o dalszych czynnościach koniecznych do zawarcia małżeństwa. Winien on poinformować, że: wszystkie egzemplarze zaświadczenia należy dostarczyć duchownemu; w zaświadczeniu nie wolno dokonywać jakichkolwiek zmian; nupturienti zobowiązani są poinformować duchownego, iż złożą oświadczenie, że chcą jednoczesnego zawarcia małżeństwa podlegającego prawu polskiemu; przed lub po ceremonii ślubnej powinni podpisać zaświadczenie o zawarciu małżeństwa; świadkami mogą być osoby pełnoletnie; zaświadczenie o zawarciu małżeństwa duchowny powinien przekazać do USC miejsca zawarcia małżeństwa w terminie pięciu dni (mogą prosić duchownego, aby uczynił to jak najszybciej); otrzymują odpisy aktu małżeństwa dopiero po sporządzeniu aktu w USC; datą zawarcia małżeństwa wpisaną do aktu małżeństwa będzie dzień zawarcia małżeństwa przed duchownym.

Istnieje również możliwość zawarcia małżeństwa konkordatowego bez zaświadczenia kierownika USC, ale tylko w razie zaistnienia niebezpieczeństwa śmierci po stronie jednego z przyszłych małżonków. Alternatywę taką daje art. 9 § 2 KRiO, który stwierdza, że w razie niebezpieczeństwa grożącego bezpośrednio życiu jednej ze stron, oświadczenia przewidziane w art. 1 § 2 mogą być złożone przed duchownym bez przedstawienia zaświadczenia sporządzonego przez kierownika USC, stwierdzającego brak okoliczności wyłącających zawarcie mał-

<sup>32</sup> H. Chwyć, dz.cyt., s. 19.

<sup>33</sup> Tamże, s. 20.

żeństwa. W takim wypadku strony składają przed duchownym zapewnienie, że nie wiedzą o istnieniu okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa. W Instrukcji Konferencji Episkopatu Polski dla duszpasterzy z 22 października 1998 r.<sup>34</sup> w nr 26 dodano, że duchowny obecny przy zawarciu takiego małżeństwa powinien sporządzić odpowiednie zaświadczenie, na którym należy zaznaczyć, że małżeństwo zostało zawarte zgodnie z art. 9 § 2 KRiO Po imieniu i nazwisku duchownego podaje się formułę, że duchowny ten był w zastępstwie proboszcza, obecny przy małżeństwie zawartym w niebezpieczeństwie śmierci.

### 1.5. Odmowa wydania zaświadczenia o braku okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa

Jeżeli kierownik USC dowiedział się, że zachodzą okoliczności wyłączające zawarcie małżeństwa, czyli przeszkody, których wystąpienie może uzasadniać unieważnienie małżeństwa, jego obowiązkiem jest odmówienie wydania zaświadczenia stwierdzającego brak okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa. Gdy będzie miał on wątpliwości, musi zwrócić się do sądu o rozstrzygnięcie, czy małżeństwo może być zawarte<sup>35</sup>. Jego źródłem informacji na temat okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa mogą być własne wiadomości (i to zarówno o charakterze prywatnym, jak i urzędowym), a także informacje od osób trzecich lub urzędów. Kierownik USC może ustnie odmówić wydania zaświadczenia, o którym mowa w art. 4<sup>1</sup> KRiO Natomiast o przyczynach odmowy musi osobę zainteresowaną powiadomić pisemnie (art. 7 ust. 2 asc), wraz z tym powiadomieniem musi uzasadnić swoją odmowę. Osoba zainteresowana może w terminie czternastu dni od doręczenia jej pisma od kierownika USC wystąpić z wnioskiem do sądu rejonowego właściwego ze względu na siedzibę USC o rozstrzygnięcie, czy okoliczności przedstawione przez kierownika USC uzasadniają odmowę dokonania powyższych czynności. Wystąpienie z takim wnioskiem nie jest jednak możliwe, jeżeli sąd na wniosek kierownika USC złożony na podstawie art. 5 KRiO rozstrzygnął, że małżeństwo nie może być zawarte (art. 7 ust. 3 asc). Prawomocne postanowienie sądu uwzględniającego wniosek osoby zainteresowanej wiąże kierownika USC o rozstrzygnięcie, czy małżeństwo może być zawarte. Kierownik USC zwraca się do sądu, gdy nie ma pewności (ma wątpliwości) co do tego, czy zachodzą okoliczności wyłączające zawarcie małżeństwa<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> *Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski dotycząca małżeństw konkordatowych*, Biuletyn Prasowy KAI 1998, nr 90.

<sup>35</sup> H. Haak, dz.cyt., s. 71.

<sup>36</sup> Tamże, s. 71–73.

## 2. SĄDOWA KONTROLA DECYZJI ADMINISTRACYJNYCH KIEROWNIKA USC ZWIĄZANYCH Z ZAWarciEM MAŁŻEŃSTWA KONKORDATOWEGO

Kierownik USC ma prawo odmówić wydania nupturientom zaświadczenia, które stwierdza brak przeszkód do zawarcia małżeństwa. Może również odmówić sporządzenia aktu małżeństwa. Jego działanie musi jednak mieć odpowiednie podstawy prawne i faktyczne. Nie oznacza to jednak, że jest on nieomylny, a jego odmowa jest ostateczna. Każda z osób zainteresowanych (nupturienti), gdy nie zgadza się z decyzją kierownika USC, może w odpowiednim terminie zwrócić się do sądu o rozstrzygnięcie. Artykuł 7 ust. 2 asc gwarantuje sądową kontrolę rozstrzygnięć kierownika USC związanych z zawarciem małżeństwa, w tym decyzji związanych z zawarciem małżeństwa kanonicznego ze skutkami cywilnymi. Jeżeli kierownik USC odmawia:

- przyjęcia oświadczeń o wstąpieniu w związek małżeński;
- wydania zaświadczenia o braku okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa w art. 4<sup>1</sup> KRiO;
- wydania zezwolenia na zawarcie małżeństwa przed upływem terminu, o którym mowa w art. 4 KRiO;
- sporządzenia aktu małżeństwa zawartego zgodnie z art. 1 § 2 KRiO,

powiadamia na piśmie osobę zainteresowaną o przyczynach odmowy. Osoba zainteresowana w terminie czternastu dni od dnia doręczenia jej pisma kierownika USC może wystąpić z wnioskiem do sądu rejonowego właściwego ze względu na siedzibę USC o rozstrzygnięcie, czy okoliczności przedstawione przez kierownika USC uzasadniają odmowę dokonania czynności. Prawomocne postanowienie sądu wiąże kierownika USC

Kierownik USC może ustnie odmówić przyjęcia oświadczeń, wydania zaświadczenia czy sporządzenia aktu małżeństwa. W każdym jednak wypadku jest zobowiązany zawiadomić na piśmie osobę zainteresowaną o przyczynach odmowy.

Kierownik USC, który dowiedział się o istnieniu okoliczności wyłączającej zawarcie planowanego małżeństwa, w razie wątpliwości ma obowiązek zwrócić się do sądu o rozstrzygnięcie, czy małżeństwo może być zawarte. O rozstrzygnięcie to kierownik USC zwraca się zatem wtedy, gdy ma wątpliwości, co do tego, czy zachodzą okoliczności wyłączające zawarcie małżeństwa. Wyłącznie kierownik USC jest legitymowany do tego, aby wystąpić do sądu z wnioskiem, o którym wyżej mowa. Uprawnienia takiego nie mają ani osoby zamierzające zawrzeć związek małżeński, ani osoby trzecie. Prawomocne postanowienie sądu w tej sprawie wiąże kierownika USC<sup>37</sup>. Nikt, łącznie z nupturientami, nie może składać wniosku do sądu o ponowne rozpatrzenie sprawy (7 ust. 3 asc).

---

<sup>37</sup> Tamże, s. 74.

Po otrzymaniu pisemnej odmowy wydania zaświadczenia, o którym mowa w art. 4<sup>1</sup> KRiO, albo sporządzeniu aktu małżeństwa przez kierownika USC, osoba zainteresowana składa w ciągu czternastu dni wniosek do sądu o rozstrzygnięcie. Sąd wydaje postanowienie po przeprowadzeniu rozprawy (art. 564 k.p.c.<sup>38</sup>).

Sporządzony przez kierownika USC akt małżeństwa, mimo niezachowania określonych ustawowo warunków, czy po upływie pięciodniowego terminu może być zaskarżony do sądu przez każdego, kto ma w tym interes prawny. Tytułem takiej skargi będzie powództwo o ustalenie nieistnienia małżeństwa (art. 2 KRiO)<sup>39</sup>. W sytuacji takiej małżeństwo uznaje się za nieistniejące w prawie polskim, choć sporządzono akt małżeństwa w USC. Dopiero jednak wyrok stwierdzający nieistnienie małżeństwa jest dowodem potwierdzającym, że małżeństwo faktycznie nie zaistniało. Na podstawie odpisu prawomocnego wyroku unieważniającego małżeństwo kierownik USC wnosi wzmiankę w akcie małżeństwa. Prawomocny wyrok orzekający nieistnienie małżeństwa jest wyrokiem deklaratywnym i działa (*ex tunc*). Oznacza to, że małżeństwa nie było od początku ze wszystkimi tego konsekwencjami. Gdyby dzieci zrodzone z takiego małżeństwa miały akty urodzenia – prawnie są one dziećmi pozamałżeńskimi – ich akty urodzenia podlegają sprostowaniu w sądzie rejonowym. Wykreślone z nich zostają dane o ojcu i zmienia się nazwisko dzieci jeśli mają je po „mężu” matki. Nie ma też powinowactwa ani obowiązku alimentacyjnego. Jak widać skutki są bardzo istotne i mogą być bardzo dotkliwe, dlatego jest bardzo ważne, by małżeństwo było zawarte prawidłowo i aby spełnione były wszystkie wymagane przesłanki do sporządzenia aktu małżeństwa przez kierownika USC<sup>40</sup>.

Decyzja kierownika USC o odmowie dokonania powyższych czynności, podlega kontroli sądowej. Zatem decyzja kierownika USC nie zamyka drogi odwoławczej, dopiero rozstrzygnięcie sądu ma charakter definitywny i dla wszystkich zainteresowanych jest wiążące.

## ZAKOŃCZENIE

Rodzina powstała dzięki sakramentalnemu związkowi małżeńskiemu. Dlatego też obok wartości naturalnych przekazane zostały jej wartości nadnaturalne, a te szczególne wartości sakramentalne, spośród wszystkich społeczności ludzkich, może osiągnąć tylko rodzina. Stąd rodzina chrześcijańska, jako źródło życia, środowisko wychowania i podstawa istnienia oraz rozwoju społecznego ma szczególne znaczenie, ponieważ wnosi do życia społecznego również wartości moralne o charakterze nadprzyrodzonym<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Ustawa z 17 listopada 1964 r. Kodeks postępowania cywilnego, Dz.U. Nr 43, poz. 296 ze zm.

<sup>39</sup> J. Krukowski, *Polskie prawo...*, s. 280.

<sup>40</sup> H. Chwyć, dz.cyt., s. 16.

<sup>41</sup> Zob. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 406.

Małżeństwo i rodzina są w Polsce podniesione do rangi konstytucyjnej, co świadczy o ich roli w demokratycznym państwie<sup>42</sup>.

Zwraca się uwagę na istnienie potrzeby dowartościowania ojca w rodzinach chrześcijańskich. Również w obszarze działania instytucji świeckich ważnym zadaniem jest troska o kształt rodziny, w której ojciec i mąż ma swoje miejsce podobnie jak żona i matka, a potem kolejno dzieci i starsze pokolenie. Nie można oderwać roli ojca w rodzinie od ról pozostałych jej członków. Właściwa koncepcja relacji pomiędzy mężem i żoną w chrześcijańskim małżeństwie, ojcem i matką w chrześcijańskiej rodzinie pozwala odnaleźć się zarówno mężczyźnie, jak i kobiecie bez potrzeby odwracania ról. Zwrócenie uwagi na rodzinę pozwala na właściwe zajęcie się formacją chrześcijańską młodzieży<sup>43</sup>.

Każda rodzina spełnia specyficzną funkcję społeczną i nie ma tożsamości między funkcjami społecznymi poszczególnych rodzin. Każda z nich ma sobie właściwe zadania do zrealizowania, które zależą w szczególności od jej wielkości, wieku jej członków, stanowisk, jakie oni zajmują. Występuje tu zmienność funkcji. Znaczenie rodziny uwydatnia się w ogromnej roli, jaką powinna ona spełniać w społeczeństwie i państwie. Jest ona ogniwem pośrednim między obywatelem a państwem.

Rodzina jako wspólnota wychowania daje jednostce pierwsze możliwości uczestnictwa w życiu społecznym, z którym się dzięki niej identyfikuje. Występuje tu kształtowanie świadomości i osobowości młodego człowieka, który na łonie rodziny wyrabia swój światopogląd i tworzy osobisty kodeks wartości, który ma obowiązywać w społeczeństwie.

## COMPETENCE OF A REGISTRAR WHILE SOLEMNISING AND REGISTERING A CONCORDAT MARRIAGE

### Summary

The article describes to civil officer's responsibilities in the process of contracting an ecclesiastical marriage referring to polish law. The article shows his role in establishing any obstacles in establishing a marriage, according to polish law. The head of civil office as an organ of public administration enjoys very wide competence in the process of contracting a marriage. He ratifies the marriage as a public government's authority.

**Słowa kluczowe:** prawo małżeńskie, prawo cywilne, małżeństwo konkordatowe

<sup>42</sup> M. Karpiuk, M. Czuryk, *Polityka prorodzinna państwa*, „Problemy Prawnicze” 2008, nr 8, s. 25.

<sup>43</sup> Z. Kiernikowski, *Posłuszeństwo Ewangelii. Eucharystia*, Siedlce 2002, s. 23 i n.



PIOTR DRZEWIECKI  
*Wydział Teologiczny*  
*Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*  
*w Warszawie*

## WYCHOWANIE DO KORZYSTANIA Z MEDIÓW JAKO ZADANIE SPOŁECZNE I DUSZPASTERSKIE

Media to nie tylko nowe narzędzia komunikowania, techniczne wynalazki, dzięki którym możemy wymieniać informacje i poglądy, szybciej, częściej i w większej ilości. Media przyczyniły się do powstania nowego typu społeczeństwa, określanego jako informacyjne, nowego sektora gospodarki opartej na wiedzy, nowego rodzaju polityki, w której dużą rolę odgrywa wizerunek. Te kulturowe przemiany, wywołane nowymi wynalazkami w dziedzinie komunikowania, mogą budzić obawy. Niepokoi nas, że media zaczęły odgrywać tak dużą rolę, że stały się tak ważnymi instytucjami naszego życia społecznego, że bez ich znajomości trudno znaleźć dziś dobrą pracę, wychowywać dzieci w poczuciu odpowiedzialności itd.

Rozwój mediów wymaga wsparcia ze strony tradycyjnych instytucji społecznych: rodziny, szkoły, państwa, Kościoła. Stąd idea ruchu społecznego obecnego w większości krajów świata, ruchu rodziców i nauczycieli, którzy zdali sobie sprawę z potrzeby wychowywania do odpowiedzialnego korzystania z mediów. Jedną z pierwszych instytucji społecznych, która zrozumiała jak ważne to zadanie, był Kościół katolicki. W nauczaniu Kościoła o mediach widać wyraźną zmianą w połowie XX w. Najpierw obawiano się nowych środków przekazu (prasy wysokonakładowej, kina), dopatrywano się w nich źródeł zagrożeń moralnych i cywilizacyjnych. Od Encykliki *Miranda prorsus* Piusa XII można zauważyć przełom w pojmowaniu mediów: nie należy się ich obawiać, ale wykorzystywać dla większego dobra, dla zbawienia ludzi. Nie należy obawiać się mediów, ale wychowywać odbiorców, uczyć dobrego korzystania. W takim duchu utrzymane są wypowiedzi Kościoła, począwszy od wspomnianej encykliki Piusa XII, Dekretu soborowego *Inter mirifica*, Instrukcji duszpasterskich *Communio et progressio* i *Aetatis novae* oraz orędzi na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu.

Mówiąc o edukacji medialnej, trzeba na początku zdefiniować, czym ona jest. O edukacji medialnej często mówi się w rozmaitych kontekstach ideologicznych, a samo jej pojmowanie może różnić się bardzo znacząco. Dla jednych jest

to np. wykorzystanie nowoczesnych pomocy dydaktycznych, dla innych – tworzenie programów i audycji edukacyjnych itp. Równie ważnym pytaniem, na które powinniśmy spróbować udzielić odpowiedzi, jest: kto powinien edukować medialnie? Można sformułować różne zadania dla szkoły, rodziny czy organizacji społecznych. Nie mniej ważne pytanie dotyczy formy wychowywania do mediów: czy mają to być lekcje szkolne, osobny przedmiot a może akcje społeczne inicjowane przez media, czy też inne formy pozaszkolne? A może wystarczy wychowanie w rodzinie? Wreszcie trzeba zapytać o rolę Kościoła w wychowaniu do mediów. Dlaczego edukacja medialna jest również zadaniem Kościoła, jak przygotowywać duszpasterzy do roli wychowawców medialnych, jakie inicjatywy można zaproponować do realizacji, jakie już są podejmowane.

## 1. TECHNICZNE I HUMANISTYCZNE ROZUMIENIE EDUKACJI MEDIALNEJ

Definicja edukacji medialnej jest częstym przedmiotem dyskusji akademickich wśród pedagogów medialnych i praktyków tej edukacji. Problem polega na zbyt szerokim definiowaniu edukacji medialnej. Zadaniem jest wypracowanie wspólnego jej rozumienia. Pierwsze rozróżnienie dotyczy pedagogiki mediów i edukacji medialnej. W języku angielskim oba terminy oddaje pojęcie *media education*. W języku polskim, podobnie jak w niemieckim, przez pedagogikę mediów rozumiemy naukę o wychowaniu, przez edukację medialną – praktykę tego wychowania, obejmującą obok przekazu wartości kulturowych również kształcenie i proces dydaktyczny. Można powiedzieć, że pedagogika mediów to nauka o edukacji medialnej w szerokim rozumieniu tego terminu. Inaczej można powiedzieć: nauka o wychowawczych aspektach środków społecznego przekazu. Pedagogika mediów obejmuje zagadnienia związane z edukacją przez media (np. tworzeniem audycji i programów edukacyjnych, dziennikarstwem popularno-naukowym), dydaktyką mediów (wykorzystaniem mediów jako pomocy nauczania i uczenia się) oraz z wychowaniem do właściwego korzystania z mediów. Tę ostatnią dziedzinę można określić jako edukację medialną *sensu stricto*. Często jednak edukacja medialna bywa pojmowana *sensu largo*, co bywa źródłem nieporozumień w dyskusji i ma swoje skutki głównie w popularyzacji nowego przedmiotu szkolnego. I tak możemy spotkać osoby, które określają swoją działalność mianem edukacji medialnej, a zajmują się tworzeniem programów edukacyjnych, lub też odpowiadają za wdrażanie nowych technologii do szkół. Częstym nieporozumieniem jest również utożsamianie edukacji medialnej z edukacją dziennikarską, przygotowywaniem kandydatów do pracy w zawodach medialnych.

Edukację medialną będziemy definiować jako wychowanie do korzystania z mediów. W epoce mass mediów używalibyśmy formuły: wychowanie do odbioru mediów. Współcześnie coraz częściej media stają się interaktywne. Również te tradycyjne, jak telewizja, zaczynają wymagać od widza większej aktywności,

dokonywania wyborów i korzystania z usług, zwłaszcza w perspektywie dalszego rozwoju telewizji cyfrowej.

Takie ujęcie edukacji medialnej, rozumianej przede wszystkim jako wychowanie do korzystania z mediów, możemy określić mianem podejścia humanistycznego. Najważniejsza jest osoba odbiorcy, tego, kto korzysta z nowych technologii. To on jest głównym podmiotem kształcenia. Jest to przeciwieństwo innego ujęcia, które można określić podejściem technologicznym. Tutaj bardziej istotny wydaje się sam techniczny instruktaż, edukacja medialna ogranicza się do szkolenia w zakresie umiejętności technicznych, do informatyki. Pisał o tym m.in. prof. Bronisław Siemieniecki, jeden z pierwszych polskich pedagogów medialnych. Jego zdaniem podstawowym problemem jest stała presja opcji technokratycznej na szkołę, która winna pozostać humanistyczna. W szkole występuje przedmiot informatyka jako stały element kształcenia, a edukacja medialna może, ale nie musi występować. Ważna część edukacji humanistycznej, pozwalająca zrozumieć media i jednocześnie będąca pomostem między celami i treściami edukacji języka ojczystego, historii, edukacji muzycznej i plastycznej, pozostaje w zawieszaniu<sup>1</sup>.

Celem edukacji medialnej, w humanistycznym rozumieniu, jest kształcenie umiejętności i postaw względem mediów. Biskup Adam Lepa, jeden z najwybitniejszych polskich pedagogów medialnych, wymienia postawę: aktywną (twórczą, świadomą), krytyczną i selektywną<sup>2</sup>. Postawa świadoma polega nie tylko na wiedzy, ale również na rozumieniu, czym są i jak funkcjonują media w społeczeństwie. Postawa krytyczna dotyczy naszej umiejętności dokonywania ocen i sądów. Te dwie postawy prowadzą do trzeciej, postawy selektywnej, polegającej na wyborze i doborze treści medialnych. Konieczność dokonywania wyborów dyktuje gwałtowny rozwój naszej mediosfery i problem nadmiaru informacji. Edukacja medialna ma również swój wymiar obywatelski i konsumencki. Świadomy, krytyczny i selektywny odbiorca to również mniejsza podatność na manipulacje marketingowe. To bardziej odpowiedzialne decyzje, a w konsekwencji rozwój demokracji i rynku.

Kształcenie postaw i umiejętności zmierza do stanu kompetencji medialnej, celu edukacji medialnej, w języku angielskim określanym jako *media literacy* – „medialna piśmienność”, „medialna erudycja”, „medialna ogłada”. Za twórcę terminu uważa się jezuitę kanadyjskiego o. Johna Culkina, przyjaciela i współpracownika Marshalla McLuhana. Obaj byli zdania, że media są nowymi językami ludzkości, których alfabetu, a potem „literatury” trzeba się uczyć. Stąd określenia język filmu, gramatyka telewizji<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> B. Siemieniecki, *Edukacja humanistyczna i komputery*, w: *Edukacja medialna*, red. J. Gajda, S. Juszczak, B. Siemieniecki, K. Went, Toruń 2002, s. 143.

<sup>2</sup> A. Lepa, *Media a postawy*, Łódź 2003, s. 108 – 131.

<sup>3</sup> K. Moody, *John Culkin, SJ: The Man Who Invented Media Literacy: 1928–1993*, Center for Media Literacy, [http://www.medialit.org/reading\\_room/article408.html](http://www.medialit.org/reading_room/article408.html); *Why Study the Media?*

Edukacja medialna to nie tyle przestrzeganie przed technologicznymi zagrożeniami, ile dbałość o rozwój osobowy odbiorców, nakłanianie do twórczości medialnej. Edukacja medialna to nie budowanie muru, ale wyposażanie w zbroję. Stąd profilaktyka zagrożeń medialnych jest jedynie wstępem do wychowania do mediów.

## 2. EDUKACJA MEDIALNA JAKO ZADANIE SPOŁECZNE

Według badań OBOP z grudnia 2009 r.: ponad trzy piąte badanych (63%) opowiada się za wprowadzeniem w szkołach przedmiotu „edukacja medialna”. Szkoła, zdaniem większości badanych (73%), powinna być zobowiązana do przygotowywania dzieci i młodzieży do odbioru mediów. Poza tym ten obowiązek, zdaniem połowy respondentów, spoczywa również na rodzinie (52%). Zdecydowanie rzadziej były wymieniane telewizja (11%) i internet (10%)<sup>4</sup>.

Przytoczone dane potwierdzają wysuwane przez pedagogów medialnych postulaty. Pierwszy dotyczy sfery szkolnej. Za edukację medialną powinna odpowiadać szkoła powszechna. W nowych podstawach programowych Ministerstwa Edukacji Narodowej zapisano w preambule zalecenie do edukacji medialnej, a wybrane treści wychowawczo-medialne rozproszone po różnych przedmiotach szkolnych m.in. wiedzy o kulturze, wiedzy o społeczeństwie i języku polskim. Zdaniem specjalistów i praktyków edukacji medialnej powinna być ona odrębnym przedmiotem szkolnym, wprowadzona pilotażowo do szkół, a docelowo przedmiotem obowiązkowym. Tej koncepcji sprzyja m.in. prawo unijne, które zaleca edukację medialną dla wszystkich grup społecznych, w tym szkolną edukację medialną<sup>5</sup>.

Edukacja medialna dotyczy różnych grup społecznych, a jej realizacja powinna obejmować zarówno formy szkolne, jak i pozaszkolne, m.in. edukację medialną w przedszkolach, akademicką edukację medialną oraz andragogikę mediów – ustawiczną edukację medialną dorosłych. Jest to zatem zadanie znacznie przekraczające możliwości jednego typu instytucji, jaką jest szkoła. Swoje zadania mają również rodziny, organizacje społeczne, kościoły i organy państwa.

---

*Thoughts from John Culkin, Center for Media Literacy,*  
[http://www.medialit.org/reading\\_room/article430.html](http://www.medialit.org/reading_room/article430.html) (dostęp sprawdzono 15.05.2010).

<sup>4</sup> *Prezentacja przygotowana przez TNS OBOP na temat edukacji medialnej,* Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji,  
<http://www.krrit.gov.pl/bip/LinkClick.aspx?fileticket=XtKxb%2biOVA%3d&tabid=310> (dostęp sprawdzono 15.05.2010).

<sup>5</sup> *Europejskie podejście do umiejętności korzystania z mediów w środowisku cyfrowym,* Komisja Wspólnot Europejskich, Bruksela, 20.12.2007, KOM(2007) 833; *Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady 2007/65/WE o audiowizualnych usługach medialnych (AVMS) przyjęta 11 grudnia 2007 roku.* Preambuła, motyw 37; art. 26; *Rezolucja Parlamentu Europejskiego z 16 grudnia 2008 r. w sprawie umiejętności korzystania z mediów w środowisku cyfrowym* (2008/2129(INI)), nr 11.

W jaki sposób poszczególne instytucje mogą przyczynić się do większej kompetencji medialnej odbiorców i użytkowników mediów?

Właściwym miejscem edukacji medialnej jest szkoła, co pokazują również przytoczone badania OBOP. Edukacja *ex definitione* jest procesem celowym, systematycznym i zorganizowanym. Trudno o edukację w rodzinach czy prowadzoną przez organizacje społeczne, które nie mają tak zorganizowanego i regularnego charakteru. W przypadku form pozaszkolnych możemy mówić o preedukacji medialnej, lub też niekiedy o samowychowaniu do mediów. W to zadanie wpisują się również nadawcy medialni. Ich rolą jest informować, komentować wydarzenia lub dostarczać rozrywki. Jeśli dane medium czy sam przekaz medialny ma charakter edukacyjny, to trzeba pamiętać, że wychowanie nie jest zadaniem instytucji medialnej. To oznacza jedynie, że nadawca pełni funkcję edukacyjną. Podobnie jest również w przypadku tzw. wychowawczej funkcji Kościoła<sup>6</sup>. To, że Kościół również chce wychowywać, w tym do mediów, nie oznacza, że działalność duszpasterska ma polegać na edukacji. To działanie, które jest podejmowane jako uzupełnienie podstawowej funkcji.

Podstawowym środowiskiem wychowawczym jest rodzina. Tutaj rozpoczyna się proces edukacyjny, którego rozwinięciem i uporządkowaniem staje się szkoła. Jan Paweł II uważał, że rodzina może odegrać ważną rolę w edukacji medialnej. Jego zdaniem nawet małe dzieci można czegoś nauczyć o mediach, np. tego, że są pewne przekazy, które zachęcają nas do podjęcia określonych działań. Powtarzał również, że rodzice powinni wprowadzić w domu zasady korzystania z mediów<sup>7</sup>. Taka rodzinna edukacja medialna uczy postawy medialnej mądrości, umiaru i planowania w korzystaniu z mediów. Pierwsze lekcje edukacji medialnej powinny mieć miejsce w rodzinie. Dużą rolę mogą odegrać tutaj organizacje społeczne i kościoły, których zadaniem byłoby wspomaganie rodziców w tym procesie wychowawczym.

Istotną rolę w edukacji medialnej odgrywają instytucje państwowe. To one pełnią rolę krajowych animatorów wychowania do mediów. W Polsce, podobnie jak w Wielkiej Brytanii, rolę takiego animatora pełni instytucja odpowiedzialna za rynek audiowizualny, czyli Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji. Staraniem KRRiT od 2008 r. odbywają się regularne spotkania Forum Edukacji Medialnej, zrzeszające specjalistów z tej dziedziny. Planowany jest również Narodowy Program Edukacji Medialnej.

W edukację medialną chętnie włączają się również instytucje medialne, także z pobudek komercyjnych czy wizerunkowych. Odpowiedzialna społecznie stacja telewizyjna czy wydawca prasowy dba o swojego odbiorcę, o to, żeby korzystał z

---

<sup>6</sup> Zob. J. Przybyłowski, *Funkcja wychowawcza w teorii i praktyce eklezjalnej*, UKSW, Warszawa 2010.

<sup>7</sup> Jan Paweł II, Orędzie na XXXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu *Media w rodzinie. Rzyko i bogactwo*, 2004.

przekazów w sposób bezpieczny, świadomy i mądry. Przykładem działań, które możemy określić mianem PR nadawców medialnych, a których celem jest dbałość o odbiorców i konsumentów medialnych, są m.in. projekty *Media Starter* telewizji Canal+ czy kampania *Bezpieczne Media* Fundacji Orange<sup>8</sup>.

### 3. METODY WYCHOWANIA DO MEDIÓW

Powiedzieliśmy, że edukacja medialna to zadanie różnych instytucji społecznych. Istotne dla nas pytanie dotyczy form edukacji medialnej. Jak uczyć jej w domu, jak w szkole, a w jaki sposób prowadzić projekty edukacyjno-medialne w organizacjach społecznych, czy też poprzez media?

Edukacja medialna jest nie tyle wiedzą o mediach, ile sztuką mądrego z nich korzystania. Ważniejsze od wiadomości na temat funkcjonowania środków społecznego przekazu są umiejętności medialne, które chcemy kształtować u odbiorców. To przesunięcie akcentu z wiedzy na umiejętności powinno również warunkować dobór metod nauczania i form wychowawczych. Mniej w edukacji medialnej powinno być metod podających, a więcej praktycznych, problemowych i aktywizujących ucznia.

Nie oznacza to, że nauczanie edukacji medialnej ma być pozbawione wiedzy o mediach. Żeby być świadomym mediów, żeby rozumieć media, trzeba najpierw mieć pewną wiedzę o nich. Neil Postman, jeden z propagatorów wychowania do mediów, zalecał, żeby uczyć technologii jak historii, w tym uczyć mediów przez dostrzeganie historycznego rozwoju środków przekazu<sup>9</sup>. Nie mniej ważne są w edukacji medialnej zagadnienia psychologiczne i socjologiczne związane z naszym komunikowaniem. Dopiero na tej podstawie można budować praktykę. Przekaz wiedzy o mediach powinien jednak wiązać się bardziej z dziedzinami humanistycznymi niż technicznymi. Naszym celem nie jest instruktaż, o czym była już mowa, ale kształtowanie osoby człowieka, który korzysta z mediów.

Przesunięcie akcentu z wiedzy na umiejętności podkreśla tzw. aktywizująca dydaktyka. Metody aktywizujące stawiają w centrum osobę ucznia, afirmują pracę w grupie, sprzyjają innowacyjności i kreatywności w poszukiwaniu wiedzy. To model odkrywania, a nie biernego przyswajania wiadomości. Jego celem jest również większa samodzielność uczniów. Liczą się ich własne spostrzeżenia i inicjatywy. Media są związane ze sferą praktyki. Praca dziennikarzy i twórców medialnych wymaga takich właśnie umiejętności, jak te wymienione powyżej.

Aktywizująca edukacja medialna inaczej będzie przebiegać w rodzinie, inaczej w szkole, jeszcze inaczej będzie prowadzona w instytucjach wychowania

---

<sup>8</sup> Zob. *Media Starter. Program edukacyjny dla uczniów gimnazjów*, <http://www.canalpluscifyrowy.pl/mediastarter/cd/start.html>; *Bezpieczne media*, <http://www.bezpiecznemedia.tp.pl/> (dostęp 29.07.2010).

<sup>9</sup> N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, Warszawa 1995, s. 226.

pozaszkolnego. W rodzinie ma formę bardzo swobodną, stąd można mówić o preedukacji medialnej. Tutaj dużą rolę odgrywa kształcenie dobrych nawyków medialnych wśród dzieci i dorastającej młodzieży oraz przykład rodziców. Podstawową formą jest rodzicielska rozmowa, np. o wspólnie obejrzanym filmie czy słuchanej płycie. W pierwszych latach edukacji medialnej powinniśmy przede wszystkim kształtować nawyki czytelnicze. Jeśli dziecko widzi w nas osobę, która czyta czasopisma i książki, będzie to dla niego ważna lekcja postawy medialnej. Istotne jest to, w jaki sposób komunikujemy się ze sobą w rodzinie, jak wiele czasu poświęcamy mediom elektronicznym, zwłaszcza Internetowi, w jaki sposób ten czas jest spożytkowany, czy np. szukamy interesujących informacji, porady i pomocy w Internecie, czy też ograniczamy się do rozrywki w formie gier komputerowych on line. Biskup Adam Lepa podkreśla znacznie wychowania do logosfery w edukacji medialnej, potrzebę budowania środowiska słowa w naszym otoczeniu<sup>10</sup>. Bez uwrażliwiania na słowo, trudno nauczyć mądrego korzystania z mediów audiowizualnych, których cechą gatunkową jest obraz.

Szkolna edukacja medialna wymaga pewnych określonych ram programowych, stąd konieczność przygotowania podstawy przedmiotowej w tym zakresie. Szkoła wymaga również oceny postępów ucznia. Nie znaczy to jednak, że właściwą formą byłyby „klasówki” i sprawdziany wiadomości o mediach. Jeśli przyjmujemy model aktywizujący, przedmiotem oceny będą uczniowskie projekty medialne, amatorskie artykuły, gazetki szkolne, audycje czy nagrania wideo wykonane np. telefonem komórkowym. Metody aktywizujące dają możliwość prowadzenia pasjonujących dyskusji, nakłaniają do studiowania określonych przypadków – *case studies*, krytycznej analizy różnych przekazów medialnych, burzy mózgów przy tworzeniu np. propozycji programu własnej stacji telewizyjnej, którą chcielibyśmy zobaczyć. Wiele takich przykładów metod dydaktycznych udało mi się zebrać w autorskim, trzyletnim programie nauczania edukacji medialnej *Media Aktywni*<sup>11</sup>.

Edukacja medialna ma znacznie swobodniejszą formę w przypadku instytucji pozaszkolnych, takich jak koła zainteresowań w domach kultury czy różne warsztaty dydaktyczne, co zachęca uczniów do aktywności. Dobrym przykładem są np. lokalne konkursy na reportaże o historii i życiu danego regionu, zwykle połączone z zajęciami dziennikarskimi czy fotograficznymi. Najwłaściwszym miejscem edukacji medialnej pozostaje jednak szkoła. Tutaj możemy liczyć na regularność i stałość edukacji, w pozostałych formach zawsze ma ona doraźny charakter.

<sup>10</sup> A. Lepa, *Funkcja logosfery w wychowaniu do mediów*, Łódź 2006.

<sup>11</sup> P. Drzewiecki, *Media Aktywni. Dlaczego i jak uczyć edukacji medialnej?*  
<http://presscafe.eu/images/MediaAktywni.pdf> (dostęp 29.07.2010).

## 4. EDUKACJA MEDIALNA A DUSZPASTERSTWO

Kościół jako jedna z pierwszych instytucji zdał sobie sprawę z potrzeby kształtowania kompetencji informacyjnych i medialnych odbiorców. W nauczaniu Kościoła na temat środków przekazu w XIX i pierwszej poł. XX w. domino wało zagadnienie szkodliwego wpływu mediów na wychowanie, postulat ochrony odbiorców i zalecenie tworzenia chrześcijańskich mediów. Współczesny paradygmat katolickiej nauki o mediach jest budowany wokół postulatu edukacji medialnej. Towarzyszy temu przekonanie, że kompetentny odbiorca sam zdecyduje, co jest przekazem wartościowym i wiarygodnym, a co nie. Naszą rolą jest pomóc mu w kształtowaniu tej kompetencji.

Kościół wzbogacił edukację medialną o aspekty moralne. Odbiorca jest odpowiedzialny za to, co ogląda i czyta, powinien wybierać zgodnie ze swoim sumieniem, rozeznawać i wybierać bardziej wartościowe przekazy. Kościół rezygnuje tym samym z odgórnej cenzury. Doświadczenia minionych epok, przestrzeganie przed szkodliwą prasą i filmem, prowadzenie indeksu ksiąg zakazanych okazały się złą praktyką. Lepiej wzmacniać poczucie wolności i odpowiedzialności za przekaz wśród odbiorców.

Edukacyjno-medialne postulaty Kościoła nie ograniczają się jedynie do nauczania i zachęcania. To również praktyka tej edukacji. Zdaniem kard. Zenona Grocholewskiego, prefekta Kongregacji Wychowania Katolickiego: edukacja katolicka powinna dziś objąć edukację medialną, by umieć odpowiedzialnie prowadzić media i roztropnie z nich korzystać<sup>12</sup>. Wielu animatorów wychowania medialnego to ludzie Kościoła: s. Elizabeth Thoman<sup>13</sup> – fundatorka Center for Media Literacy, o. John Pungente<sup>14</sup> czy o. John Culkin – twórca pojęcia *media literacy*. Upowszechnienie edukacji medialnej w Kanadzie, która uchodzi za światowy wzór w tej dziedzinie, to duża zasługa szkolnictwa katolickiego.

Kościół zaleca wypracowanie praktycznych form edukacji medialnej również w ramach działalności duszpasterskiej. W Instrukcji Papieskiej Rady ds. Środków Przekazu *Aetatis novae* odnajdujemy wezwanie do opracowania i realizacji odpowiednich programów duszpasterskich w tym zakresie<sup>15</sup>. Dotyczy ono zarówno

---

<sup>12</sup> J. Tomczak, *Najlepsze, bo katolickie [I Międzynarodowy Kongres Wychowania Katolickiego w Toruniu 22.11.2008]*, „Nasz Dziennik” nr 274 (3291) 24.11.2008, <http://www.radiomaryja.pl/pdf/pdf.php?r=ar&id=98220> (dostęp sprawdzono 17.05.2010)

<sup>13</sup> Elizabeth Thoman, <http://www.namle.net/about/governance/board-of-directors/elizabeth-thorman-bio> (dostęp sprawdzono 17.05.2010).

<sup>14</sup> John Pungente, [http://www.regiscollege.ca/faculty/john\\_pungente](http://www.regiscollege.ca/faculty/john_pungente) (dostęp sprawdzono 17.05.2010). W Polsce ukazała się jego książka: *Jak znaleźć Boga w Hollywood? Ćwiczenia duchowe na sali kinowej*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2008. Prowadzi w jednej z kanadyjskich stacji telewizyjnych własny program poświęcony edukacji filmowej *Beyond the Screen*, <http://www.beyondthescreen.com/> (dostęp sprawdzono 17.05.2010).

<sup>15</sup> Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska o przekazie społecznym *Aetatis novae*, 1992, nr 21.



formacji wiernych, jak i przygotowania kapłanów do posługiwania się mediami w pracy duszpasterskiej. Edukacja medialna jest zatem nie tylko dominującym paradygmatem katolickiej nauki o mediach, zalecanym przedmiotem w szkolnictwie katolickim, ale również zadaniem duszpasterskim.

Przykładem dobrej praktyki edukacji medialnej jako formy tworzenia programu duszpasterskiego jest konkurs reporterski *Volo Papale*, realizowany przez Centrum Myśli Jana Pawła II. Uczniowie gimnazjum uczestniczą w zajęciach dziennikarskich, przygotowują materiały prasowe o miejscach i wydarzeniach związanych z Papieżem<sup>16</sup>. Dziennikarskie konkursy i towarzyszące im warsztaty można zorganizować dla młodzieży parafialnej, połączyć z dostępnymi mediami parafialnymi – gazetą lub stroną internetową. Tematem takiego konkursu może być np. historia lub patron danej wspólnoty, ważne wydarzenia z życia Kościoła lokalnego.

Instrukcja *Aetatis novae* zawiera również konkretne wskazania edukacyjno-medialne dla kleryków i kapłanów<sup>17</sup>. Przykładem dobrej praktyki kapłana, który pełni funkcję wychowawcy medialnego, jest wspomniany już o. John Pungente, pomysłodawca programu telewizyjnego o filmach. W historii Kościoła nie brakuje kapłanów, którzy swoją misję duszpasterską wiązali ze środkami społecznego przekazu, wybitnych publicystów, twórców i organizatorów redakcji, żeby wymienić tylko sylwetki świętych i błogosławionych: św. Maksymiliana Kolbego i bł. Ignacego Kłopotowskiego. Część ich pracy medialnej polegała na wychowywaniu odbiorcy, uwrażliwianiu na słowo i prawdę przekazu.

Edukacja medialna to nasze wspólne zadanie, w które włączają się również ludzie Kościoła. Edukacja medialna to przekonanie, że odbiorca jest wolnym, świadomym, dokonującym krytycznej oceny i suwerennym w wyborach podmiotem. To zadanie zarówno rodzin, szkolnictwa, państwa i Kościoła.

## INSTRUCTION ON HOW TO USE THE MEDIA AS A SOCIAL AND PASTORAL RESPONSIBILITY

### Summary

Development of media needs training skills of recipients of media messages. It is a task of schools, but also the state, NGOs and the Church. One of the first social institutions, which understand how important this task was just the Catholic Church. Media education can not be understood only as a technical training, but should be a humanistic education. I presents some methods to the media education initiatives of the Church in media education.

**Słowa kluczowe:** edukacja medialna, teologia środków społecznego przekazu, metody wychowania do mediów, wychowanie do mediów a duszpasterstwo

<sup>16</sup> *Volo papale*, <http://volo.centrumjp2.pl/> (28.10.2009)

<sup>17</sup> *Aetatis novae*, nr 18.



O. TOMASZ GAŁKOWSKI CP  
*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie*

## POSTULATY *DE LEGE FERENDA* W ODNIESIENIU DO CHRZTU DZIECI

### WPROWADZENIE

Międzynarodowa Komisja Teologiczna (MTK) podjęła refleksję teologiczną na temat losu dzieci zmarłych bez chrztu. Jej wynikiem był dokument, dyskutowany podczas sesji plenarnych Komisji w grudniu 2005 r. oraz w październiku 2006 r. i opublikowany za zgodą Ojca Świętego Benedykta XVI, udzieloną 19 stycznia 2007 r., pod tytułem *Nadzieja dla dzieci zmarłych bez chrztu*.

Inspiracją do napisania kilku uwag związanych z tymże dokumentem była próba konfrontacji treści w nim zawartych z aktualną sytuacją prawną dotyczącą chrztu dzieci, która jest wyrażona w Kodeksie Prawa Kanonicznego (KPK). Kodeks przenosi bowiem na język kanonistyczny teologiczną doktrynę katolicką. Powinien być zatem w życiu i postanowieniach Kościoła odzwierciedleniem tego, w co Kościół wierzy i do wierzenia podaje. Wskazując praktyczne zasady postępowania w wierze, przyczynia się tym samym do budowania wspólnoty kościelnej. Dokument ma zatem duże znaczenie z punktu widzenia teologicznego, a co za tym idzie także duszpasterskiej i duchowej praktyki. Ta ostatnia jest ugruntowana przez odpowiednie normy kodeksowe dotyczące chrztu dzieci. Rodzi się zatem pytanie dotyczące ewentualnego wpływu i możliwości doktrynalnych propozycji na dotychczasową praktykę dotyczącą chrztu dzieci. Interesujące w tej sytuacji są postanowienia następujących kanonów KPK, których treść przytoczę:

- a) kan. 867 §2 – Jeśli dziecko znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci, powinno być natychmiast ochrzczone;
- b) kan. 868 §1,1<sup>o</sup> – [Do godziwego ochrzczenia dziecka wymaga się:] aby istniała uzasadniona nadzieja, że dziecko będzie wychowane po katolicku; jeśli jej zupełnie nie ma, chrzest należy odłożyć zgodnie z postanowieniami prawa partykularnego, powiadomijąc rodziców o przyczynie;

- c) kan. 868 §2 – Dziecko rodziców katolickich, a nawet i niekatolickich, znajdujące się w niebezpieczeństwie śmierci, jest godziwie chrzczone, nawet wbrew woli rodziców;
- d) kan. 871 – Płody poronione, jeśli żyją, należy, jeśli to możliwe, chrzczyć;
- e) kan. 1125, 1<sup>o</sup> – Strona katolicka winna oświadczyć (przed zawarciem małżeństwa mieszanego – *T.G.*), że jest gotowa odsunąć od siebie niebezpieczeństwo utraty wiary, jak również złożyć szczere przyrzeczenie, że uczyni wszystko, co w jej mocy, aby wszystkie dzieci zostały ochrzczone i wychowane w Kościele katolickim.

Postawione zadanie zdaje się nie mieć racji istnienia ze względu na postanowienie MKT, wyrażone w ostatnim punkcie dokumentu. Czytamy w nim: „Zostało nam objawione, że zwyczajna droga zbawienia prowadzi przez sakrament chrztu. Żadnej z przedstawionych powyżej uwag nie można przyjąć dla minimalizowania konieczności chrztu, czy też opóźniania obrzędów jego udzielenia” (103). Sformułowanie zatem podkreśla dotychczasową praktykę udzielania chrztu, o której mowa w przytoczonych powyżej kanonach KPK. Postanowienie dokumentu nie zamyka jednak dyskusji i możliwości wysuwania postulatów *de lege ferenda* w odniesieniu do udzielania chrztu dzieciom, zwłaszcza w rodzinach, które z wiarą katolicką nie mają wiele wspólnego albo nie są w stanie zapewnić uzasadnionej nadziei na katolickie wychowanie swoich dzieci. Dotyczy to także kontekstu ekumenicznego. Postulaty *de lege ferenda* nie znajdują się w opozycji do nauczania Kościoła o konieczności chrztu do zbawienia, tym bardziej że „Kościół nie ma wiedzy pewnej o zbawieniu dzieci zmarłych bez chrztu” (79) i dlatego w swoich normach prawnych wyraża nakaz chrztu ilekroć warunki na to pozwalają lub w nadzwyczajnych okolicznościach nawet wbrew woli rodziców. Niezmienne pozostają zatem obowiązujące normy prawne, które domagają się ich pozytywnej wykładni. Tak jednak jak rozważania przeprowadzone w dokumencie, sprowokowane przez coraz większą liczbę dzieci nieochrzczonym wskutek kulturowego relatywizmu i religijnego pluralizmu, „przyczyniają się do tworzenia nowego kontekstu dla badania naszego tematu” (77), tak również próba wyrażenia postulatów *de lege ferenda* może być formą wkładu w nowe regulacje prawne w dziedzinie chrztu dzieci.

### POŚMIERTNY LOS DZIECI NIE OCHRZCZONYCH

Tematyka losu dzieci zmarłych bez chrztu podejmowana była od samego początku Kościoła zarówno w refleksji Kościoła Wschodniego, jak i Zachodniego. Tradycyjnie Kościół Wschodni, zgodnie ze swoją teologią, według której „ludzie w następstwie grzechu Adama odziedziczyli zepsucie, emocjonalność i śmiertelność, z których mogą być podniesieni dzięki procesowi przeobóstwienia, które umożliwiło zbawcze dzieło Chrystusa” (11), nie zajmował się szeroko zagadnie-

niem losu dzieci zmarłych bez chrztu, wykazując tym samym „typową dla nich wrażliwość apofatyczną” (14)<sup>1</sup>. Konsekwencją takiego podejścia było zainteresowanie zagadnieniem stanu dzieci po śmierci, lecz nie ich miejsca (11), a wnioskami stwierdzenia, że „dzieci zmarłe bez chrztu nie doznają wiecznego potępienia, choć nie dostępują tego samego stanu, co ci, którzy zostali ochrzczeni” (14), przy czym wnioski te „nie wyjaśniają jaki jest stan tych dzieci albo w jakim miejscu się one znajdują” (14).

Sytuacja inaczej i z o wiele szerszym zainteresowaniem wygląda w Kościele Zachodnim. Tematyka losu dzieci zmarłych bez chrztu została podjęta na tle sporów ze zwolennikami Pelagiusza w V w. za przyczyną św. Augustyna. Miała swoją kontynuację w okresie średniowiecznej scholastyki, w potrydenckiej epoce nowożytnej i znalazła swoje odzwierciedlenie w oficjalnych wypowiedziach Kościoła<sup>2</sup>. Analizując interesującą problematykę, dokument zwraca uwagę na pewne zasady natury hermeneutycznej, które należy mieć na uwadze wtedy, gdy zapoznujemy się z różnymi wypowiedziami w ramach Kościoła na temat pośmiertnego losu dzieci nieochrzczonych. Wiele różnych wypowiedzi można uszeregować w pewną hierarchię, w której istnieją: a) twierdzenia wiary oraz to, co do niej się odnosi; b) powszechne nauczanie; c) opinia teologiczna (34). Do powszechnej nauki Kościoła należało przez długi czas przekonanie, że dzieci, które umarły bez chrztu, są pozbawione wizji uszczęśliwiającej (40). Nie była to zatem wiara Kościoła i jako taka przez Kościół podawana do wierzenia. Nie można postawić znaku równości między powszechną nauką Kościoła a twierdzeniami wiary. Twierdzenia wiary są przedmiotem powszechnego nauczania Kościoła, natomiast powszechne nauczanie Kościoła nie musi odnosić się do twierdzeń wiary. Podobnie jedynie do opinii teologicznej, a nie do twierdzeń wiary, możemy zaliczyć przekonanie o tym, że jedyną karą dla dzieci umierających bez chrztu jest pozbawienie ich wizji uszczęśliwiającej, z wykluczeniem wszelkich innych cierpień (40). Tak samo jedynie do opinii teologicznej należy teza dotycząca „szczęścia naturalnego”, którym dzieci cieszą się pośmiertnie. Podobnie należy stwierdzić w odniesieniu do teorii otchłani (*limbus puerorum*), które to wyrażenie pojawiło się na przełomie XII i XIII w. i istniało jedynie jako opinia teologiczna. Nie oznacza to jednak, że teologowie cały czas się nim posługiwali, dyskutując nad kwestią pośmiertnego losu dzieci nie ochrzczonych. „Ich nauczanie nie powinno mylić się z posługiwaniem słowa «otchłań»” (24).

Wobec wskazanych zasad natury hermeneutycznej, które należy mieć na uwadze, prezentując różne opinie i twierdzenia w omawianej materii, dokument MKT wyraźnie podkreśla zasadę metodologiczną, którą należy posługiwać się w

<sup>1</sup> Dokument wspomina o Pseudo-Atanazym, Grzegorz z Nysy, który temu zagadnieniu poświęcił swe dzieło zatytułowane *De infantibus praemature abreptis libellum*, Grzegorz z Nazjanzu.

<sup>2</sup> Temat opracowania zakreślony w tytule pozwala na to, by nie przytaczać szczegółowo wypowiedzi teologów w tej materii. Została ona przedstawiona w rozdziale I dokumentu zatytułowanym *Historia questionis. Historia i hermeneutyka nauczania katolickiego*.

rozważaniach dotyczących losu dzieci, które zmarły bez przyjęcia sakramentu chrztu. Zgodnie z tą zasadą „to, o czym mniej wiemy, powinno być badane w świetle tego, co jest lepiej znane, punktem wyjścia do badań nad losem tych dzieci wydaje się być zbawcza wola Boga, pośredniczenie Chrystusa i dar Ducha Świętego, jak również uwzględnienie stanu dzieci, które otrzymują chrzest i są zbawione przez działanie Kościoła w imię Chrystusa” (41). Treści wyrażone na podstawie wyrażonej zasady metodologicznej zbliżają zachodnią teologię katoliczką do teologii wschodniej.

Kościół, opierając się na Piśmie Świętym i swoim nauczaniu, przedstawia zasady wiary, według których można poszukiwać dróg naświetlenia – czy prób rozwiązania – sytuacji dzieci szerzej, niż przedstawiała to teoria otchłani. Do tych zasad wiary należą wymienione w dokumencie: a) stworzenie człowieka w Chrystusie i powołanie go do komunii z Bogiem; b) powszechna wola zbawcza Boga; c) przekazywanie i konsekwencje grzechu pierworodnego; d) konieczność łaski, by wejść do królestwa Bożego i osiągnąć oglądanie Boga; e) jedność i powszechność zbawczego pośrednictwa Jezusa; f) konieczność chrztu do zbawienia (41).

Wyszczególnione zasady hermeneutyczne i metodologiczne oraz nowy kontekst sytuacji współczesnego człowieka, którą dokument przedstawia w numerach 72–76 prowadzą do przedstawienia osiągnięć refleksji teologicznej Kościoła. Jednak „trzeba wyraźnie przyznać, że Kościół nie ma wiedzy pewnej o zbawieniu dzieci zmarłych bez chrztu, gdyż los dzieci nieochrzczonych nie został nam objawiony, a Kościół naucza i ocenia tylko w odniesieniu do tego, co zostało mu objawione. Natomiast to, co wiemy o Bogu, Chrystusie i Kościele, jest powodem do nadziei na ich zbawienie [...]” (79).

Współczesna doktryna Kościoła jest wyrazem ciągłości dotychczasowej jego refleksji. Magisterium Kościoła brało pod uwagę, wypowiadało się i optowało na rzecz braku wizji uszczęśliwiającej dla dzieci, które zmarły bez chrztu. Jednocześnie zachowało dużą powściągliwość, nie wypowiadając się nigdy definitywnie w tej kwestii. W dużej mierze było to wynikiem rozbieżności między zasadami teologicznymi, które dokument przedstawił w II rozdziale, a dotychczasową refleksją teologiczną. Zasady teologiczne ukierunkowują refleksję i wyciąganie wniosków na rzecz tezy o zbawieniu dzieci nie ochrzczonych, zgodnie z powszechną wolą zbawczą. Jednak tradycja teologiczna, która brała pod uwagę inne prawdy wiary chrześcijańskiej, jeśli nie odrzucała, to wykazywała dużą powściągliwość co do uznania zbawienia dla nie ochrzczonych dzieci (70). Powodem braku zgody Kościoła, wyrażonej w definitywnym stwierdzeniu, w odniesieniu do tradycyjnej teorii otchłani, może być jej słabość polegająca na tym, że wykazuje „brak jasności, czy dusze mają czy też nie, związek z Chrystusem; chrystocentryzm tego nauczania wydaje się ułomny” (90).

Pozostając w ciągłości z dotychczasowym nauczaniem Kościoła w omawianej kwestii, szanując teologiczne opinie i przypominając podstawowe prawdy wiary oraz uwzględniając kontekst społeczno-kulturowy współczesnego człowie-

ka i świata, który stał się przyczyną ponownego podjęcia tematu, MKT przedstawia obecny stan teologicznej refleksji, której nie należy utożsamiać z wiedzą pewną Kościoła. Komisja przedstawia swoje wnioski w następujący sposób: „wiele czynników, które rozpatrywaliśmy powyżej, dają poważne teologiczne i liturgiczne powody do tego, by mieć nadzieję, iż dzieci zmarłe bez chrztu będą zbawione i będą mogły cieszyć się wizją uszczęśliwiającą” (102).

### KONIECZNOŚĆ CHRZTU DO ZBAWIENIA

Nauka o konieczności chrztu do zbawienia została zdefiniowana przez Sobór Trydencki podczas siódmej sesji w następujący sposób: „Gdyby ktoś mówił, że chrzest jest dowolny, a więc nie jest konieczny do zbawienia – niech będzie wyklęty”<sup>3</sup>. Dogmatyczne sformułowanie soborowe jest wyrazem wiary całej wspólnoty chrześcijańskiej, które istniało od najdawniejszych czasów. Pomimo kategoryczności sformułowania konieczności chrztu do zbawienia, Kościół uważał, że chrzest jest konieczny jako zwyczajny znak ustanowiony przez Chrystusa, przez który przyjmująca go osoba upodabnia się do Chrystusa. Jednocześnie Kościół nie nauczał i nie podawał do wierzenia, że konieczność chrztu w celu osiągnięcia zbawienia jest absolutna. W tradycji i praktyce Kościoła uznaje się również chrzest krwi i chrzest pragnienia jako zastępujący chrzest sakramentalny. Chrzest pragnienia uznany został przez Sobór Trydencki w *Dekrecie o usprawiedliwieniu* jako sposób usprawiedliwienia<sup>4</sup>. Nie należy jednak przeciwstawiać sobie tych trzech form chrztu, gdyż są one „przejawami twórczego zróżnicowania w obrębie realizacji zbawczej woli Boga na rzecz ludzkości”, szanując w ten sposób „wolność Boga w odniesieniu do danych przez Niego sposobów zbawienia” (67).

MKT podkreśla, że chrzest jest normalnym środkiem zbawienia. Nie oznacza to jednak, że można minimalizować jego znaczenie, sprowadzając rozważania jedynie do wymiaru teoretycznego, który będzie rzutował na praktykę chrztu świętego. Stwierdzenie, że sakrament chrztu nie jest absolutnym środkiem zbawienia oznacza, że „istnieją inne drogi prowadzące do osiągnięcia tego samego celu” (6) Zatem chrzest sakramentalny „jest konieczny jako zwykły środek, dzięki któremu człowiek uczestniczy w dobroczynnych rezultatach śmierci i zmartwychwstania Jezusa” (10). Wszelkie rozważania dotyczące konieczności czy to zwykłej, czy absolutnej nie mogą być pozbawione odniesienia do egzystencjalnego znaczenia życia człowieka, który „jest egzystencjalnie zdolny do udzielenia konkretnej odpowiedzi” (67).

<sup>3</sup> *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV (1511–1870), Kraków 2004, s. 361.

<sup>4</sup> „...to przeniesienie [od grzechu do stanu łaski] po ogłoszeniu Ewangelii nie może się dokonać bez kąpieli odrodzenia lub jego pragnienia, jak jest napisane «Jeśli ktoś nie odrodzi się z wody i Ducha Świętego, nie może wejść do Królestwa Bożego»”, tamże, s. 293.

## CHRZEST DZIECI

Dziecko, inaczej niż dorosły, nie jest zdolne do udzielenia Bogu egzystencjalnej odpowiedzi. Dlatego też w imieniu dziecka wypowiadają się rodzice i chrzestni, którzy proszą o chrzest. Praktyka udzielania chrztu dzieciom jest w Kościele powszechna od samego jego początku, o czym wspomina dokument MKT<sup>5</sup>. W Nowym Testamencie znajdujemy przykłady, chociaż nie bezpośrednie, możliwej praktyki chrztu dzieci. Dzieje Apostolskie (16, 15. 33) i List do Koryntian (1Kor 1, 16) przywołują praktykę chrztu „całego domu”, z czego możemy wnioskować, że chrztu udzielano także dzieciom. Z II w. pochodzą świadectwa udzielania chrztu niemowlętom<sup>6</sup>. Praktykę chrztu dzieci wraz z dorosłymi podkreślają Orygenes, Cyprian i Augustyn oraz papieże Syrycjusz i Innocenty I. Uzasadnienie przez nich tejsze praktyki odwoływało się do chrztu jako środka, który gładzi grzech pierworodny. Skierowane było w głównej mierze przeciw błędom Pelagiusza i jego ucznia Celestiusza, którzy twierdzili, że człowiek obdarzony wolnością ma we własnym ręku swoje zbawienie, a łaska stanowi dla niego tylko dodatkową pomoc, stąd też grzechu pierworodnego nie należy brać pod uwagę. W duchu radykalnego sprzeciwu wobec błędów pelagianizmu wypowiedział się synod w Kartaginie w 418 r.<sup>7</sup>

Kongregacja Doktryny Wiary, wydając 20 października 1980 r. dokument zatytułowany *Pastoralis actio*, potwierdziła zasady dotyczące chrztu dzieci, a mianowicie wyraziła dotychczasową doktrynę oraz praktykę Kościoła, zgodnie z którą: a) „chrzest – konieczny do zbawienia – jest znakiem i narzędziem uprzedzającej miłości Boga, wyzwalającym od grzechu pierworodnego i dającym udział w życiu Bożym; z zasady nie powinno się dzieciom odmawiać daru tych dóbr”; b) „muszą być złożone zapewnienia, że ten dar, przez autentyczne wychowanie w zakresie wiary i życia chrześcijańskiego, będzie wzrastał w taki sposób, by sakrament osiągnął całą swoją «prawdę»”<sup>8</sup>. Powyższy dokument, jak również *Obrzęd chrztu dzieci* podkreślają, że w wyborze terminu chrztu dziecka należy kierować się następującymi przesłankami: a) zbawienie dziecka; b) zdrowie dziecka; c) zdrowie matki, by mogła, o ile to możliwe, wziąć udział w ceremonii chrztu własnego dziecka; d) potrzeby duszpasterskie związane z zapewnieniem

<sup>5</sup> Inaczej sprawa przedstawia się w Kościołach ewangelicko- i augsbursko-reformowanych, zwłaszcza po słynnej konferencji, którą wygłosił K. Barth w 1943 r., stwierdzając, że chrzest dzieci jest „otwartą raną w sercu Kościoła”, *La doctrine ecclésiastique du baptême*, „Foi et vie” 1949, s. 47.

<sup>6</sup> R. Szychmiller, *Prawa rodziców związane z chrztem dzieci*, „Kościół i prawo”, 10 (1992), s. 100.

<sup>7</sup> „Uznano również: jeśli ktoś przeczy temu, że należy chrzczyć dzieci zaraz po urodzeniu, albo mówi, że się je chrzci wprawdzie dla odpuszczenia grzechów, lecz nie otrzymują w spuściźnie od Adama żadnego grzechu pierworodnego, który miałby być odpuszczony przez kąpiel odrodzenia, i skutkiem tego u tych dzieci forma chrztu «dla odpuszczenia grzechów» nie jest prawdziwa, lecz fałszywa – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych”, *Breviarium fidei*, Poznań 1989, s. 195.

<sup>8</sup> *W trosce o pełnię wiary*. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994, Tarnów 1995, nr 28.



odpowiedniego okresu na przygotowanie się rodziców do chrztu oraz jego organizacji, by wyraźnie uwidoczniło się znaczenie samego obrzędu<sup>9</sup>.

Racja takiej praktyki została przedstawiona w *Obrzędach chrztu dzieci* w następujących słowach: „dzieciom nie należy odmawiać chrztu, ponieważ chrzci się je w wierze tego właśnie Kościoła, wyznawanej publicznie przez rodziców, przez chrzestnych i przez innych uczestników”<sup>10</sup>. Przychodzące na świat dziecko, stworzone w Chrystusie i ku Chrystusowi zmierzające, otrzymuje od wspólnoty chrześcijańskiej pomoc w chrześcijańskim wychowaniu i realizacji otrzymanej wiary. Chrzest dziecka dokonuje się zatem we wspólnocie, która jest dla niego środowiskiem wiary Kościoła (*fides Ecclesiae*), umiejscawiając je w szerszej wspólnocie świętych obcowania. Chrzest dziecka jest zatem otwarciem się na dary, które Bóg poprzez swój Kościół pragnie udzielić wszystkim, którzy sami z siebie lub przez innych na nie się otworzą.

Istnieją jednak przypadki, że dzieci umierają bez przyjęcia chrztu. Fakt ten związany jest z brakiem zdrowia dziecka (poronienie, niebezpieczeństwo śmierci) czy też z sytuacją rodziców, którzy nie chcą ochrzcić dziecka lub zwlekają z tym faktem. W obu sytuacjach może nastąpić śmierć dziecka<sup>11</sup>. Rozwiązania normatywne Kościoła katolickiego w sytuacji niebezpieczeństwa śmierci dziecka rodziców katolickich i niekatolickich mówią o godziwości chrztu, nawet wbrew ich woli. Czy refleksja przeprowadzona przez MKT może przyczynić się do zmiany tej normy?

#### KODEKSOWE NORMY I POSTULATY DE LEGE FERENDA

Przystępując zatem do chrztu dziecka, należy wziąć pod uwagę następujące zasady:

- a. Chrzest jest sakramentem, dzięki któremu zgładzony zostaje grzech pierwotny, a więc powinno się go udzielać jak najprędzej, by dziecko mogło korzystać z darów Bożej łaski. Jeśli nie grozi niebezpieczeństwo śmierci, sakrament chrztu powinien zostać udzielony „w pierwszych tygodniach po narodzeniu dziecka”<sup>12</sup>. Chrzest, chociaż gładzi grzech pierwotny, jest normalnym środkiem osiągnięcia zbawienia, ale nie jest absolutnym.
- b. Należy termin chrztu skoordynować z jak najlepszym przygotowaniem się rodziców do tego sakramentu, by ukazało się w ten sposób jak najpełniej znaczenie sakramentu. W tym celu Kodeks podaje normę, według której

<sup>9</sup> *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* (OChDz), Katowice 2004, s. 22.

<sup>10</sup> Tamże, s. 19.

<sup>11</sup> Jako pomoc duszpasterska dla rodziców, którzy stracą swoje dziecko pomocna może okazać się publikacja A. Cencini, *Po śmierci dziecka*, Pelplin 2009. Książka zawiera rekolekcje dla rodziców, którzy utracili dziecko.

<sup>12</sup> OChDz, s. 22.

rodzice jeszcze przed narodzeniem się dziecka powinni udać się do proboszcza, by o sakrament poprosić i mieć czas na przygotowanie się do niego (kan. 867 §1). Wcześniejsze powiadomienie o zaplanowanym chrzcie pozwala skoordynować jego udzielenie po narodzeniu się dziecka z odpowiednim przygotowaniem się do chrztu. Należy jednak zwrócić uwagę, by „należyte” przygotowanie się rodziców do chrztu dziecka nie odsuwało samego momentu chrztu. Taka „potrzeba” może być czasami argumentem za odsunięciem w czasie chrztu dziecka przez jego rodziców. Z drugiej jednak strony odsuwanie w czasie udzielenia sakramentu chrztu dziecku może być uzasadnione uprzywilejowanym okresem, w którym udziela się chrztu, tj. Wigilii Paschalnej i okresem wielkanocnym.

- c. Upewnić się, że istnieje uzasadniona nadzieja, że dziecko zostanie wychowane po katolicku w zakresie wiary i życia chrześcijańskiego, tak by dar sakramentu wzrastał, dążąc do wyrażenia całej prawdy. „Jeśli zapewnienia nie są rzeczywiście szczerze, można odłożyć sakrament. Jeśli wreszcie naprawdę brak takiego zapewnienia lub wprost odrzuca się je, chrztu należy odmówić”<sup>13</sup>. Odłożenie chrztu jest zawsze formą ograniczania rodziców. Nie wolno tego czynić jednak ze względu na nich samych. Odłożenie chrztu dokonuje się ze względów pedagogicznych i zmierza ku temu, by pogłębić wiarę rodziców lub uświadomić ich w zakresie podejmowanych przy chrzcie i spoczywających na nich obowiązkach<sup>14</sup>. Z tego względu powinni zostać otoczeni pomocą duszpasterską, a nie zostawieni samym sobie. Pojawia się tu pole do działalności duszpasterskiej, która skierowana jest na pierwszym miejscu ku dobru dziecka, które poprzez chrzest zostanie poddane darom Bożej łaski i może z nich obficie czerpać. Odłożenie chrztu daje możliwość zapisania dziecka do przyszłego katechumenatu, co może być elementem mobilizującym dla rodziców do podjęcia starań związanych z wypełnieniem w przyszłości ich chrzcielnych zobowiązań. Taka możliwa praktyka „nie oznacza, że Kościół uważa ten obrzęd za formalne odkładanie chrztu do tego wieku”<sup>15</sup> (por. *Obrzęd Wtajemniczenia Dzieci w wieku katechetycznym* – T.G.).
- d. Jeśli osoba pragnąca przyjąć chrzest wyszła z okresu dzieciństwa, czyli ukończyła 7 rok życia (kan. 97 §2) i osiągnęła używanie rozumu zrównana jest co do przyjęcia chrztu (kan. 852 §1) z osobą dorosłą. Stosują się w tym przypadku do niego normy kanoniczne z kan. 865. W przypadku wyjścia z dzieciństwa osoba sama może decydować zatem o przyjęciu lub odmowie chrztu wbrew woli jej rodziców. W tej sytuacji może pojawić się konflikt między prawami-obowiązkami rodziców a prawem dziecka. Na

<sup>13</sup> *Pastoralis actio*, nr 28.

<sup>14</sup> Tamże, nr 31.

<sup>15</sup> Tamże.

rodzicach spoczywa bowiem prawo-obowiązek wychowania dzieci (kan. 226 §2). Dziecko natomiast w sytuacji zrównania z osobą dorosłą ma prawo przysługujące każdemu człowiekowi do przyjęcia chrztu, o ile jest do tego odpowiednio dysponowane. Zatem, jeśli istnieje sprzeciw rodziców co do przyjęcia chrztu przez ich dziecko, należy – jeśli ukończyło ono 7 rok życia oraz zgodnie z dwiema zasadami: konieczności chrztu do zbawienia i zapewnienia wzrastania w wierze i życiu chrześcijańskim – zaświadczyć prośbie osoby małoletniej. Taka interpretacja wynika z faktu, że prawodawca obniża wiek osoby, umożliwiając jej wykonanie aktu prawnego. Gdyby decyzja należała nadal do rodziców, wiek z pewnością nie zostałby obniżony. Prośba o chrzest powinna być jednak na tyle poważna, by nie budziła wątpliwości. Wraz z nią powinny rzeczywiście zaistnieć możliwości wzrastania w wierze i chrześcijańskim życiu. Osoba małoletnia jest zatem w tym momencie najważniejsza, a wraz z nią łaska sakramentu, która w niej działa. Duża rola w takiej sytuacji będzie należała do rodziców chrzestnych oraz duszpasterzy, którzy powinni zatroszczyć się o dalszy rozwój duchowy nowo ochrzczonego.

W świetle powyższych uwag można obecnie spojrzeć na normatywne postanowienia niektórych kanonów KPK dotyczących sakramentu chrztu świętego.

### *Chrzest w niebezpieczeństwie śmierci (kan. 867 §2)*

Norma kanonu jest jasna i nie budzi wątpliwości co do jej postanowienia: „jeśli dziecko znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci, powinno być natychmiast ochrzczone”. Postanowienie §2 odnosi się do dzieci rodziców, którzy chcą, by ich dziecko zostało ochrzczone. Mówi o tym §1 tego kanonu. Rodzice mają obowiązek troszczyć się, by ich dziecko zostało ochrzczone w pierwszych tygodniach po urodzeniu i do tego chrztu mają się przygotować, nawet przed narodzeniem dziecka. Kanon nie analizuje różnej sytuacji rodziców dziecka, czy stanowią oni małżeństwo katolickie, mieszane, czy też nie są związani żadnym węzłem małżeńskim, lecz rodziców, którzy chcą ochrzcić dziecko, do chrztu się przygotowują, gdyż zdają sobie sprawę z ciężącego na nich obowiązku. Norma wyrażona w tym kanonie dotyczy zatem sytuacji, w której chrzest dziecka, jak również troska o jego katolickie wychowanie, jest sprawą dla rodziców oczywistą.

Paragraf 2 wskazuje na sytuację, w której dziecko tychże rodziców znalazło się w niebezpieczeństwie śmierci. Sytuacja ta może mieć miejsce w każdym momencie życia dziecka. Nie dotyczy jedynie okresu pierwszych tygodni życia dziecka, jak zdawać by się mogło sugeruje łączna interpretacja obydwu paragrafów tego kanonu, lecz dziecka, które nie ukończyło siódmego roku życia. Po ukończeniu tego wieku, osoba małoletnia, gdy chodzi o chrzest zrównana jest z dorosłym i w stosunku do niej należy aplikować kan. 865 §2, który mówi o chrzcie dorosłych znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci.

Niebezpieczeństwo śmierci (*periculum mortis*) ma długą tradycję interpretacyjną w prawie kanonicznym. Związane jest to z faktem łagodzenia postanowień prawnych w sytuacji niebezpieczeństwa śmierci, aczkolwiek nie stanowi ono racji łagodzącej we wszystkich przypadkach niebezpieczeństwa śmierci, o których wspomina KPK<sup>16</sup>. Należy je odróżnić od oblicza śmierci, agonii (*articulus mortis*), czyli natychmiastowej sytuacji, w której następuje śmierć człowieka. Postanowienie kanonu, dotyczące jednak niebezpieczeństwa śmierci, zawiera w sobie sytuacje zawarte w pojęciu – oblicza śmierci. Oblicze śmierci dotyczy momentu agonii, procesu umierania. Niebezpieczeństwo śmierci dotyczy jakiegokolwiek sytuacji, która może doprowadzić do śmierci (np. trudna operacja, zaraza), po której nie można wykluczyć możliwości zgonu. Kanon nie podaje różnych możliwości takich sytuacji<sup>17</sup>. Daje jednak możliwość podwójnej interpretacji «niebezpieczeństwa śmierci». Użyte w kanonie sformułowanie *sine ulla mora* (natychmiast, bez żadnej zwłoki) wskazuje, że chodzi tu o sytuację agonii, w której nie ma czasu na znalezienie chrestnych i poczynienie odpowiednich przygotowań do chrztu, jak choćby znalezienie zwyczajnego szafarza chrztu. W sytuacji niebezpieczeństwa śmierci taka sytuacja, przynajmniej teoretycznie, jest możliwa.

Norma kanonu nie określa szafarza chrztu w niebezpieczeństwie śmierci. Nie zawsze w takiej sytuacji można odnieść się do zwyczajnego szafarza, którym jest biskup, prezbiter i diakon (kan. 861 §1). W razie nieobecności szafarza zwyczajnego, godziwie chrztu mogą udzielić również: katecheta, inna osoba wyznaczona przez ordynariusza miejsca do pełnienia tej funkcji, co nie zawsze jest możliwe do osiągnięcia zwłaszcza w obliczu śmierci, oraz każdy człowiek, który posiada właściwą intencję (kan. 861 §2). Możliwość udzielenia chrztu przez jakąkolwiek osobę podkreśla niebezpieczeństwo sytuacji i wagę udzielanego sakramentu.

W obowiązujący porządek prawny i regulacje dotyczące chrztu dzieci w niebezpieczeństwie śmierci wpisuje się obecnie omawiany dokument MKT. Wyrażona w nim została praktyczna zasada, że nie można przedstawionych refleksji przyjmować do minimalizowania konieczności chrztu lub opóźniania jego obrzędów. Chrzest bowiem jest zwyczajnym środkiem prowadzącym do zbawienia. Z drugiej jednak strony nie można nie zauważać stwierdzenia dokumentu, że nie jest on absolutnym środkiem zbawienia. Czy zatem traktowanie chrztu i udzielanie go czasami w pośpiechu, w sytuacji niebezpieczeństwa śmierci, bez przygotowania, a może nawet i bez wiedzy rodziców, bez chrestnych, którzy ewentualnie, gdy minie sytuacja niebezpieczeństwa śmierci, mogliby podjąć zadania dla nich specyficzne, nie jest wyrazem traktowania chrztu jako absolutnego środka

---

<sup>16</sup> Np. nie można dyspensować z przeszkód małżeńskich wynikających z naturalnego i pozytywnego prawa Bożego, od przeszkody wynikającej ze święceń prezbiteratu (kan. 1079 §1); nie można udzielać sakramentu namaszczenia chorych tym, którzy trwają w jawnym grzechu ciężkim (kan. 1007).

<sup>17</sup> Np. kan. 746 KPK 1917 dotyczył sytuacji chrztu dziecka, które znajdowało się w łonie matki.

zbawienia?<sup>18</sup>. Czy w tym przypadku nie prowadzi to do zniekształconego obrazu Boskiej wszechmocy i wiary w Boże miłosierdzie? Czy nie przyczyni się to do magicznego ujmowania chrztu, który może wszystko „załatwić”?

*Lex orandi, lex credendi*, tę prawdę wyraża dokument MKT, podkreślając fakt, że przed Soborem Watykańskim II nie istniały obrzędy pogrzebowe dla nie ochrzczonych dzieci. Sytuacja zmieniła się po Soborze. W Mszałe rzymskim znajduje się msza pogrzebowa za dzieci zmarłe bez chrztu, a w Rytuale pogrzebowym obrzęd ostatniego pożegnania dziecka nie ochrzczonego. „Mimo tego, że w obu przypadkach ton modlitw wyraźnie znamionuje wielką ostrożność, to faktycznie dziś Kościół wyraża liturgicznie nadzieję na miłosierdzie Boga, którego miłującej trosce powierza się dziecko” (100). Ponadto liturgia chrześcijańskiego, prawosławnego Wschodu przewiduje taką samą liturgię pogrzebową dla dzieci ochrzczonych i nie ochrzczonych. Cały natomiast Kościół modli się za wszystkie zmarłe dzieci.

Celem wyrażenia przekonania Kościoła norma prawna dotycząca chrztu dzieci w niebezpieczeństwie śmierci mogłaby zostać łagodniej sformułowana, np. zamieniając sformułowanie «powinno być natychmiast ochrzczone» na «zaleca się by zostało ochrzczone». Zamiana nakazu na zalecenie ma znaczenie praktyczne, związane chociażby z uczestnictwem rzeczywistych, a nie przygodnych chrestnych w obrzędzie. Nie byłoby to formą minimalizowania znaczenia sakramentu chrztu, ale podkreślałoby wiarę osób biorących udział w tym sakramencie we wszechmoc i miłosierdzie Boga. Jednocześnie umiejscowiłoby sakrament chrztu w perspektywie powszechnej woli zbawczej Boga i nadziei zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu.

### *Chrzest w niebezpieczeństwie śmierci wbrew woli rodziców (kan. 868 §2)*

Aktualnie obowiązujący kan. 868 §2 ma swój odpowiednik w kan. 750 §1 KPK 1917, z tą różnicą, że poprzedni kanon dotyczył godziwości chrztu dziecka jedynie rodziców niechrześcijańskich. Tak jak poprzednie postanowienie normatywne budziło kontrowersje, tak również obecne nie pozostaje bez słów krytyki. Już w 1972 r. H. Schmitz wypowiedział się przeciwko udzielaniu sakramentu chrztu wbrew woli rodziców, gdyż taka praktyka naruszała prawo rodziców do decydowania o chrzcie dziecka<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> *Obrzęd chrztu dzieci w niebezpieczeństwie śmierci lub w obliczu śmierci, gdy brak kapłana lub diakona* przewiduje lub zakłada obecność chrestnych, co jednak nie jest ukazane przez sam obrzęd chrztu, gdyż nie ma skierowanych do nich pytań, jak podczas chrztu udzielanego poza sytuacją niebezpieczeństwa śmierci. A co w sytuacji, gdy ich zabraknie? Chrzcić? Nie chrzczyć? Możliwość nieobecności chrestnych powinna być przewidziana w *Obrzędzie przyniesienia do Kościoła dziecka już ochrzczonego*. Obrzęd ten zakłada obecność chrestnych, którzy byli przy chrzcie dziecka. W trakcie tego obrzędu chrestni nie wyrażają swoich postanowień, gdyż ryt nie przewiduje stawianych im przez Kościół pytań. A co z sytuacją gdy ich zabrakło? Obrzęd nie przewiduje możliwości ustanowienia chrestnych podczas przyjęcia dziecka do Kościoła. Uważam to za mankament obydwu obrzędów.

<sup>19</sup> Dokładną analizę tego paragrafu kanonu przedstawia B.W. Zubert, *Chrzest dziecka wbrew woli rodziców. Próba krytycznej wykładni kan. 868 §2 KPK 1983*, w: *Pro iure et vita. Wybór pism*,

Tradycja kształtowania się kanonu poprzedniego kodeksu jest bardzo długa. Sięga pierwszych wieków Kościoła, gdy dyskutowano na temat stosowania przymusu nawracania na wiarę chrześcijańską. Tradycja ta podparta jest odpowiedziami na szczegółowe problemy przedstawianymi papieżowi czy rzymskim dykasteriom<sup>20</sup>. Ostateczna redakcja kanonu opierała się na zasadzie, że „prawo prawdy” przeważało nad „prawem osoby”, tzn. chrzest jako konieczny warunek zbawienia przeważał nad możliwością dokonania wyboru przez konkretne osoby. Cel nadprzyrodzony wraz ze środkami do jego osiągnięcia (chrzest) uważano zatem za nadrzędny w stosunku do naturalnego, przyrodzonego prawa rodziców do wychowania potomstwa. Chrzest traktowano zatem instrumentalnie, bez którego udzielenia dziecko nie miało zapewnionego zbawienia.

W interpretacji kanonu poprzedniego kodeksu, odwołując się do procesu jego kształtowania, należy zwrócić uwagę na następujące sformułowania:

a. *Invitis parentibus* – bez zgody rodziców. Wyrażeniu próbowano nadać inny sens, o wiele łagodniejszy, interpretując je w znaczeniu „bez wiedzy rodziców”. Ostatecznie jednak na podstawie listów Benedykta XIV i wypowiedzi Kongregacji Rozkrzewiania Wiary (17 IV 1777 r.) zwrot *invitis parentibus* należy rozumieć jako bez zgody rodziców oraz bez wiedzy rodziców. Oznacza to, że w sytuacji niebezpieczeństwa śmierci dziecko rodziców niechrześcijańskich jest chrzczone nie tylko bez ich wiedzy, ale również wbrew ich woli.

b. *In periculo mortis* – w niebezpieczeństwie śmierci. Analiza wypowiedzi magisterium wskazuje wyraźnie, że przez pojęcie niebezpieczeństwa śmierci należy rozumieć poważny stan zagrożenia życia dziecka, a więc sytuację, w której istnieje moralnie pewne niebezpieczeństwo śmierci. Należałoby zatem sformułowanie *in periculo mortis* interpretować w znaczeniu *in articulo mortis*. Ważną wskazówkę interpretacyjną podaje Kongregacja Świętego Oficjum (28 I 1637 r.) odpowiadając na pytanie dotyczące chorych dzieci chrześcijańskich, chrzczonych przez chrześcijańskie opiekunki. Kongregacja postanowiła, że można udzielać chrztu, gdy istnieje moralna pewność niebezpieczeństwa śmierci, połączona z brakiem zgorszenia (skandalu), wynikającego z sakramentalnej posługi.

Ostatecznie ta sama Kongregacja (17 IV 1777 r.), powołując się na wcześniejszą opinię Benedykta XIV, nie zezwoliła na chrzest dzieci niechrześcijańskich rodziców wbrew ich woli w przypadku powszechnego niebezpieczeństwa śmierci. Potwierdziła tym samym, że w przypadku chrztu dzieci niebezpieczeństwo śmierci dotyczy osobistego, aktualnego stanu, który wyraża sformułowanie *articulus mortis*.

---

Lublin 2005, s. 573–591. Z tego artykułu korzystałem, przedstawiając, w formie podsumowania, zawarte tam treści i dodając własne wnioski.

<sup>20</sup> Szczegółowe ich omówienie, tamże, s. 574–582.

Pod wpływem soborowej nauki, nowy KPK miał stanowić „pas transmisyjny przenoszący na język kanonistyczny [...] soborową eklezjologię”<sup>21</sup>. W świetle tej eklezjologii zostały podjęte prace, których owocem jest aktualny kan. 868 §2<sup>22</sup>. Proces redakcji kanonu wskazuje na dokonywane w nim znaczące zmiany. W *Praenotanda* (uwagi do pierwszego schematu prawa o sakramentach), pojawiła się propozycja, by nie chrzcić dzieci nawet w niebezpieczeństwie śmierci, jeśli rodzice lub prawni opiekunowie są temu przeciwni. Inaczej chrzest jest niegodziwy. Uzasadnieniem takiego podejścia było stwierdzenie, że akt wiary jest ze swej natury dobrowolny i wymaga zgody osoby chrzczonej lub jej prawnych opiekunów<sup>23</sup>. Rezultatem takiego ujęcia był kan. 16 I Schematu KPK, zgodnie z którym dziecko rodziców, bez odróżniania na niekatolickich czy niechrześcijańskich, jest godnie chrzczone, o ile można racjonalnie przewidzieć, że grozi mu śmierć zanim uzyska używanie rozumu, jeśli rodzice lub prawni opiekunowie wyraźnie nie są temu przeciwni<sup>24</sup>. Propozycja redakcji kanonu z 1978 r. powróciła do brzmienia z poprzedniego kodeksu. Dziecko zatem godziwie jest chrzczone nawet wbrew woli rodziców. Dodano stwierdzenie *nisi exinde periculum exurgat odii in religionem*. Sformułowaniu *etiam invitis parentibus* nadano takie samo znaczenie, jak sformułowaniu *nisi ambo parentes sint expresse contrarii*. Nie wyrażają one jednak tej samej sytuacji. Pierwsze z nich oznacza, że chrzest dziecka jest godziwy nawet wtedy, gdy brak wyraźnej zgody rodziców, natomiast drugie stwierdza, że wyraźny sprzeciw obojga rodziców powoduje niegodziwość chrztu. II Schemat z 1980 r. zawiera kanon po zmianach, zgodnie z którym dziecko rodziców katolickich i niekatolickich jest godziwie chrzczone w niebezpieczeństwie śmierci *etiam invitis parentibus, nisi exinde periculum exurgat odii in religionem*. Najnowszy schemat KPK (*Schema novissimum*) z 1982 r. nie zawierał już „klauzuli nienawiści” (Hollerbach). Przed ostateczną redakcją kanon ten został wykreślony przez komisję kardynałów, ale ostatecznie został zredagowany w aktualnej jego wersji<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> Jan Paweł II, Konstytucja apostołska *Sacrae disciplinae leges* (25 I 1983), w: *Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Pallottinum 1984, s. 13.

<sup>22</sup> Na uwadze należy mieć następujące dokumenty soborowe: Konstytucję dogmatyczną o Kościele (KK), Dekret o ekumenizmie (DE), Deklarację o wychowaniu chrześcijańskim (DWCh), Deklarację o wolności religijnej (DWR).

<sup>23</sup> B.W. Zubert, art.cyt., s. 583.

<sup>24</sup> Can. 16 §1 – *Ut infant licite baptizetur, oportet: [...]. §2 – Infans, sive parentum catholicorum sive etiam non catholicorum, qui in eo versetur vitae discrimine ut prudenter praevideatur moriturus antequam usum rationis attingat, licite baptizatur, dummodo non sint expresse contrarii ambo parentes, aut qui legitime eorundem locum tenent.*

<sup>25</sup> B.W. Zubert, art.cyt., s. 585–586.

Taka redakcja kanonu wzbudzała i nadal wzbudza kontrowersje i krytyki. Zogniskowane są one wokół dwóch argumentacji<sup>26</sup>. Pierwsza z nich dotyczy niezgodności postanowień kanonu z nauką Soboru Watykańskiego II. Dziwny jest również fakt, że kanon w swoich źródłach nie odwołuje się do tejsze nauki<sup>27</sup>.

Postanowienia kanonu nie biorą pod uwagę nienaruszalnego prawa człowieka do wychowania i wykształcenia, w ramach którego znajduje się prawo i obowiązki rodziców jako pierwszych i głównych wychowawców do wychowania dzieci. Oni sami decydują o spełnieniu tego obowiązku. Obowiązek wychowawczy Kościoła jest wtórny do pierwotnego obowiązku rodziców, którego Kościół nie może uwzględnić, zastępować oraz pomijać. Jeśli rodzice nie proszą o chrzest dziecka, Kościół nie powinien uzupełniać tego uprawnienia. W przeciwnym razie jest to pogwałcenie prawa rodziców.

Kanon 868 §2 narusza również zasadę wolności religijnej, do której odwoływano się przy pierwszej redakcji kanonu w 1975 r. W *Deklaracji o wolności religijnej* (10) czytamy: „człowiek powinien dobrowolnie odpowiedzieć Bogu wiarą; nikogo więc wbrew jego woli nie wolno do przyjęcia wiary przymuszać. Z własnej swej bowiem natury akt wiary ma charakter dobrowolny, gdyż człowiek [...] może siebie oddać objawiającemu się Bogu tylko wtedy, jeśli pociągany przez Ojca okazuje Bogu rozumne i wolne posłuszeństwo wiary”<sup>28</sup>. W ocenie krytycznych komentatorów normy, wyrażonej w omawianym kanonie, stanowi ona „powrót do obiektywno-apersonalnego myślenia, które wydawało się być przezwyciężone przez nauczanie Soboru”<sup>29</sup>.

Ponadto w świetle soborowej nauki oraz dokumentu MKT: *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu* trudno jest usprawiedliwić konieczność chrztu dziecka w niebezpieczeństwie śmierci jako jedyne go środka zbawienia.

Drugi ton argumentacji dotyczy niespójności logicznej i merytorycznej kanonu z innymi kanonami KPK. Istnieją argumenty przemawiające za stwierdzeniem, że jest z nimi sprzeczny. Z kanonów 226 §2<sup>30</sup> oraz 1136<sup>31</sup> wynika, że „chrzest

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 586. B.W. Zubert podaje w przypisie 57 i 58 odniesienia do szerokiej bibliografii w tym temacie.

<sup>27</sup> Por. *Codex Iuris Canonici auctoritate Joanne Pauli PP. II promulgatus. Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*. LEV 1989, s. 247.

<sup>28</sup> Por. także: „Nakazy Bożego prawa człowiek dostrzega i rozpoznaje za pośrednictwem swego sumienia [...] Nie wolno więc go zmuszać, aby postępował wbrew swemu sumieniu” (3). „Każdej rodzinie, jako społeczności, cieszącej się własnym i pierwotnym prawem, przysługuje uprawnienie do swobodnego organizowania życia religijnego w ognisku domowym pod przewodnictwem rodziców. Rodzicom zaś przysługuje prawo do tego, aby według własnych swych poglądów religijnych rozstrzygali, jaki rodzaj nauczania religijnego ma być udzielany ich dzieciom” (5).

<sup>29</sup> B.W. Zubert, art.cyt., s. 587.

<sup>30</sup> „Rodzice, ponieważ dali dzieciom życie, mają bardzo poważny obowiązek i prawo ich wychowania. Stąd też na pierwszym miejscu do chrześcijańskich rodziców należy troska o chrześcijańskie wychowanie dzieci, zgodnie z nauką przekazywaną przez Kościół”.



dziecka wbrew woli rodziców jest poważnym naruszeniem uprawnień rodzicielskich, co zgodnie podkreślają kanoniści krytycznie oceniający ten kanon<sup>32</sup>.

Dodatkowo podkreśla się sprzeczność kan. 868 §2 z kan. 748 §2, który stwierdza, że „ludzie nie mogą być przez nikogo zmuszani do przyjęcia wiary katolickiej wbrew własnemu sumieniu”. Chrzest dziecka wbrew woli rodziców, którzy są prawnymi jego reprezentantami, oznacza zastosowanie w stosunku do nich przymusu i chyba nie tylko moralnego, ale również i fizycznego, gdyż faktycznie ich dziecko jest chrzczone wobec ich bezradności w tej sytuacji.

Zanim przejdę do następnych uwag, należy stwierdzić, że norma w obowiązującym brzmieniu wymaga dużej roztropności w jej zastosowaniu. Można ją aplikować w sytuacji aktualnego niebezpieczeństwa śmierci, jeśli trudno dotrzeć do rodziców, by zapytać się ich o zgodę na chrzest. Trudniejsza jest sytuacja, w której rodzice nie godzą się na chrzest dziecka, gdyż jest to wbrew ich woli, którą wyrażają. Norma nakazuje chrzcić. Można z dużą pewnością wątpić (wątpliwość pozytywna), że takie zachowanie nie bierze pod uwagę nauczania soborowego i jest postępowaniem, które nie przedstawia obrazu Boga miłosiernego, troszczącego się o każde swoje dziecko, nawet nie ochrzczone. Czy chrzest dziecka nie jest oznaką bojaźliwości o jego zbawienie? Działanie ludzkie poprzez udzielenie chrztu miałoby niejako „sprovokować” Boga do zbawczego działania. Czy taki chrzest będzie miał znaczenie eklezjalne, poza faktem włączenia dziecka do wspólnoty Ludu Bożego? Inaczej niż w poprzednim kodeksie nie ujmuje się obecnie sakramentów jako *praecipua sanctificationis et salutis media*, lecz jako *actiones Christi et Ecclesiae*. „[...] są one znakami oraz środkami poprzez które wyraża się i wzmacnia wiara” (kan. 840)<sup>33</sup>.

Czy jednak kan. 868 §2 stoi w sprzeczności logicznej z kan. 226 §2 i 1136? Ze sprzecznością logiczną mamy do czynienia w sytuacji dwóch norm, które w tych samych warunkach, określonych w hipotezie normy prawnej, zawierają wykluczające się dyspozycje. Analizowany kanon w hipotezie zawiera element przedmiotowy, którym jest sytuacja niebezpieczeństwa śmierci i określa w dyspozycji nakaz chrztu. Dwa pozostałe kanony odnoszą się do elementu podmiotowego hipotezy, jakim są rodzice, których prawo-obowiązek zostało wyrażone w dyspozycji. Trudno w takiej sytuacji mówić o sprzeczności logicznej cytowanych norm. Gdyby taka sytuacja zaistniała, można by odwołać się w procesie wykładni do znanej zasady prawnej *lex dubia lex nulla*. Skoro norma nadal pozostaje normą obowiązującą, należy jej zatem przestrzegać, zgodnie jednak z roztropnością zarówno teologalną, jak i duszpasterską.

---

<sup>31</sup> „Rodzice mają najcięższy obowiązek i najpierwsze prawo troszczenia się zgodnie, według swoich możliwości, o wychowanie potomstwa zarówno fizyczne, społeczne i kulturalne, jak i moralne i religijne”.

<sup>32</sup> B.W. Zubert, art.cyt., s. 588.

<sup>33</sup> Tamże, s. 589.

Nie jest również przekonujące uznanie powyższych kanonów jako formy przeciwstawienia logicznego. Polega ono na tym, że dwie normy mogą być samodzielnie stosowane, ale ich równoczesne zastosowanie jest niemożliwe ze względu na okoliczności, w których znajduje się ich adresat. Adresatem norm dotyczących prawa do wychowania są rodzice, a normy dotyczącej chrztu jest osoba go udzielająca, nawet wbrew woli rodziców.

W tej zatem sytuacji możemy jedynie mówić o niezgodności prakseologicznej między normami, gdyż zastosowanie jednej normy (kan. 868 §2) niweluje efekty osiągnięte przez zastosowanie innej normy (kann. 226 §2; 1136). I to nawet znacznie. W dużej mierze, w sytuacji ustąpienia niebezpieczeństwa śmierci, proces wychowawczy rodziców może przybrać zupełnie inne kierunki, niż te wyznaczone przez przyjęcie przez chrzest dziecka. Czy skutki chrztu nie będą zatem zniwelowane przez proces wychowawczy i rodziców dziecka? Takiej sytuacji może sprzyjać również brak chrzestnych lub ewentualna ich przypadkowość. Trudno przekonująco sądzić, że będą oni mieli wpływ na przyszłe wychowanie katolickie dziecka.

Kanony 226 §2, 1136 należy interpretować w ich kontekście. KPK dotyczy członków Kościoła łacińskiego. Sformułowania zawarte w tychże kanonach odnoszą się zatem do rodziców, którzy wyznają wiarę rzymskokatolicką. Ich prawobowiązki wychowania dzieci we wszystkich jego wymiarach spełniane są według wiary, którą wyznają. Na nich spoczywa obowiązek troski, by dziecko zostało ochrzczone w pierwszych tygodniach po urodzeniu. Stąd też kan. 226 §2 na pierwszym miejscu powinien odnosić się do sytuacji przewidzianej w kan. 867 §2. To samo dotyczy również kan. 1136, w którym sformułowanie „rodzice” odnosi się do rodziców rzymskokatolickich. Te kanony przytaczają zatem normy dotyczące nie tyle samego wychowania dzieci przez rodziców, ile przez rodziców należących do Kościoła łacińskiego.

Nie zmienia to jednak faktu, że może zdarzyć się sytuacja opisana w kan. 868 §2, w której rodzice katolicy nie wyrażą zgody na chrzest dziecka w niebezpieczeństwie śmierci. Kanon postanawia, że dzieci są godziwie chrzczone. Wątpliwości co do słuszności takiego postanowienia, jakie można podtrzymać, mają naturę teologalną, a nie prawną. W świetle tego, co już zostało wcześniej powiedziane na temat wiedzy, wiary i modlitwy Kościoła w stosunku do dzieci umierających bez chrztu, pytanie, które można bez wątplenia postawić, brzmi następująco: czy rzeczywiście kanon 868 §2 jest pasem transmisyjnym, który przekłada soborową eklezjologię na język kanonistyczny? Dlaczego nie uwzględnić soborowej eklezjologii, nauki o wolności religijnej czy o ludzkim sumieniu i prawach-obowiązках rodziców, którzy są pierwszymi wychowawcami i mają pierwotne, w stosunku do Kościoła, prawo-obowiązek wychowania własnych dzieci? Jeszcze solidniejszego fundamentu pytania te nabierają w świetle soteriologii przedstawionej w dokumencie MKT.

Innym rodzajem wątpliwości co do słuszności postanowienia kan. 868 §2 są wątpliwości o naturze duszpasterskiej i pedagogicznej. Czy rzeczywiście w sytuacji, w której ustąpi niebezpieczeństwo śmierci dziecka, rodzice zapewnią mu chrześcijańskie wychowanie? Łagodząc to pytanie, można zapytać o to, czy istnieje uzasadniona nadzieja, która pozwoli na chrześcijańskie wychowanie dziecka? Uzasadniona nadzieja jest zasadą, na której podstawie udziela się chrztu dzieciom. Z punktu widzenia pedagogicznego istnienie tej normy nie wydaje się słuszne we wzajemnych stosunkach między rodzicami i ochrzczoneymi dziećmi, które nie będą w stanie rozwijać swojej wiary opartej na wierze i praktyce, których brakuje u rodziców.

Wskazówek co do ewentualnej możliwości istnienia podobnej normy należy poszukiwać w pracach komisji przygotowującej nowy kodeks. Komisja kardynałów usunęła tę normę w 1982 r. z uwagi na uszanowanie praw rodziców i samą wiarygodność Kościoła<sup>34</sup>. Nie znamy przyczyn, dla których norma ta powróciła do kodeksu. O wiele bardziej słuszne, opierając się na nowym dokumencie, byłoby sformułowanie zaproponowane w 1975 r., zgodnie z którym dzieci także w niebezpieczeństwie śmierci nie są godziwie chrzczone, jeśli obydwójce rodziców lub prawni opiekunowie są temu wyraźnie przeciwni.

### Kan. 871 – *chrzest poronionych płodów*

Źródło obecnego kanonu stanowią kan. 746–748 KPK 1917. Obecna norma derogowała detaliczne rozważania dotyczące chrztu ludzkiego płodu, które zawarte były w poprzednim kodeksie. Drobiazgowe rozważania dotyczące sytuacji płodu, który był chrzczony, zostały zastąpione normą ogólną, która roztropności duszpasterskiej i pedagogicznej, zwłaszcza gdy jest on udzielany przez szafarzy nadzwyczajnych, pozostawia kwestię decyzji dotyczącej ich chrztu. Nakazuje ona chrzcić poronione płody, jeśli to możliwe i jeśli są żywe. Oznacza to, że ilekroć nie ma pewności śmierci płodu, należy go ochrzcić, bez czynienia różnicy na chrzest warunkowy, czy też nie. Stwierdzenie *quatenus ferri potest* łagodzi kategoryczne sformułowanie normy. Nie jest ona tak bezwzględna jak postanowienia poprzednio omawianych kanonów, co nie znaczy, że nie budzi ona kontrowersji i sprzeciwów.

Chrzest poronionych płodów spotkał się ze sprzeciwem ze strony niektórych teologów protestanckich, jak i środowisk świeckich. Według tychże teologów chrzest nie jest sakramentem, który łagodzi grzech pierwotny, udzielając łaski, lecz jedynie sakramentem chrześcijańskiej inicjacji do dorosłego życia. Powinien być zatem udzielany w momencie, kiedy osoba opuszcza wiek dzieciństwa i jest w stanie dać świadectwo wyznawanej wierze oraz podjąć proces doskonalenia się

<sup>34</sup> Tamże, s. 586.

w chrześcijańskiej dojrzałości<sup>35</sup>. Powyższa argumentacja odwołuje się zatem do uznawanej koncepcji chrztu, której konsekwencją jest przekonanie o możliwości jego udzielania w odpowiednio późniejszym wieku dziecka. Powyższe uwagi mogłyby się odnosić również do wcześniej przedstawionych kanonów. Dyskusja zatem ogniskuje się wokół rozumienia sakramentu chrztu, jak również wokół praktyki chrztu dzieci, która w Kościele istniała od początku.

Środowiska świeckie swoją krytykę skupiają wokół początków istnienia człowieka. Zwracają uwagę, że w przypadku poronienia płodu nie do końca wiadomo, czy mamy do czynienia z człowiekiem, czy z jakąś ukształtowaną materią, która zmierza w swoim rozwoju do człowieczeństwa i ludzkiej osoby<sup>36</sup>.

W stosunku do wyżej postawionych kontrowersji, które w stosunku do teologii i praktyki Kościoła, pozostają na zewnątrz, Kościół bronił i powtarzał zawsze, że w przypadku płodów mamy do czynienia z ludzkim istnieniem. Od takiej konstatacji rozpoczyna się Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *Dignitas personae*, dotycząca niektórych problemów bioetycznych: „Każdej istocie ludzkiej, od poczęcia aż po naturalną śmierć, należy się godność osoby” (1).

Obecny kanon stanowi echo poprzedniej kodyfikacji, aczkolwiek bardzo uproszczony w stosunku do wcześniejszych postanowień. Podaje normę ogólną w stosunku do różnych sytuacji dotyczących chrztu poronionych płodów. W świetle całej nauki Kościoła, odnoszącej się do istnienia osoby ludzkiej oraz warunków do ważnego przyjęcia chrztu, kanon nie wprowadza nic nowego w stosunku do normy kan. 864: „Zdatnym do przyjęcia chrztu jest każdy człowiek, jeszcze nie ochrzczony”. Skoro poroniony płód jest istotą ludzką, żywą i nie ochrzczone, może zostać ochrzczony. Uzasadnione jest zatem pytanie o konieczność kan. 871. Racja jego istnienia może znajdować się jedynie po stronie praktycznej w sytuacjach, w których nadzwyczajny szafarz nie wiedziałby czy chrzczyć, czy też nie.

Postanowienie tego kanonu należy umiejscowić w świetle rozważań dotyczących chrztu dzieci oraz nadziei na ich zbawienie, którą Kościół wyraża. Argumenty przedstawione przez MKT, które zostały już wyekspozowane, nie traktują chrztu jako warunku absolutnego do zbawienia. Czy zatem przypadek chrztu poronionych płodów „na siłę” wymaga prawnych regulacji?

I jeszcze jedna kwestia dotycząca terminologii. Dokument MKT w odniesieniu do chrztu dzieci nie posługuje się terminem poroniony płód. Używa pojęcia dziecko. Nie sądzę, żeby tym terminem Komisja obejmowała jedynie dzieci, które przyszły na świat w normalnym czasie, do których nie stosuje się już pojęcia poroniony płód. Płód, tak jak jest istotą ludzką, tak również jest czymś dzieckiem.

---

<sup>35</sup> Studium Romanae Rotae, *Corpus Iuris Canonici. I. Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano, 2001, s. 541.

<sup>36</sup> Tamże.

*Chrzest dzieci w małżeństwach mieszanych* (kan. 1125, 1<sup>o</sup>)

O problemach związanych z chrztem dzieci w małżeństwach mieszanych pisałem już w innym miejscu<sup>37</sup>. Na potrzeby aktualnych rozważań, w celu zachowania pewnej ciągłości myśli, wspomnę jedynie o kilku spostrzeżeniach.

Zgodnie z cytowanym kanonem, przed zawarciem małżeństwa przez katolika z chrześcijaninem należącym do Kościoła lub Wspólnoty kościelnej nie mającej pełnej łączności z Kościołem katolickim, strona katolicka zobowiązana jest oświadczyć, że „uczyni wszystko, co w jej mocy, aby wszystkie dzieci zostały ochrzczone i wychowane w Kościele katolickim” (kan. 1125, 1<sup>o</sup>), a strona niekatolicka winna być o tym powiadomiona i tego świadoma. Pomiedzy stronami łączy się prawdziwe małżeństwo, które jest sakramentem. Tworzy się rodzina, w której owocem miłości jest dziecko. To dziecko w łonie rodziny naturalnej i wielkiej rodziny jedyne Kościoła Jezusa Chrystusa przyjmuje chrzest. Jest to zatem sakrament rodziny, który przyczynia się do jej utrwalenia i rozwoju, także w sytuacji różnej wiary. W stosunku do poprzedniego kodeksu, w którym małżeństwa mieszane były zakazane (kan. 1060), jeśli nie zostały spełnione rygorystyczne warunki (obie strony musiały na piśmie zobowiązać się do katolickiego chrztu i wychowania potomstwa – kan. 1061), obecny kodeks łagodzi normatywne rozwiązania, co jest wynikiem ekumenicznej współpracy.

W odniesieniu do aktualnego kan. 1125, 1<sup>o</sup> można postawić pytania dotyczące następujących problemów, które mogą wskazać drogi nowych unormowań, zwłaszcza w kontekście ekumenicznym i przyjętej wspólnie między Kościołami i Wspólnotami kościelnymi nauce o chrzcie. Po pierwsze, strona niekatolicka musi być powiadomiona o zobowiązaniach strony katolickiej „w odpowiednim czasie”. Kiedy? Podczas nauk przedmałżeńskich? Podczas spisywania protokołu przedślubnego? Czy nie będzie już za późno? Czy taki związek będzie miał szansę przetrwania, gdy strona niekatolicka się nie zgodzi? „Przytoczony kanon nie wspomina o ewentualnym zainicjowaniu ekumenicznego dialogu ze stroną niekatolicką; stroną prowadzącą i silniejszą jest tutaj wyraźnie partner katolicki”<sup>38</sup>. Po drugie, strona niekatolicka musi być świadoma treści tychże przyrzeczeń i obowiązku strony katolickiej. Obie strony powinny unikać sytuacji indyferentyzmu wiary. Z drugiej strony chrzest może stać się przyczyną konfliktu między stronami, zamiast prowadzić ku jedności rodziny. Postanowienia kanonu mogłyby dotyczyć zobowiązań strony katolickiej odnośnie do gotowości odsunięcia od siebie niebezpieczeństwa wiary, niekoniecznie już w odniesieniu do chrztu dzieci. Chrzest dzieci jest z pewnością elementem trwania w wierze, ale należy na niego

<sup>37</sup> T. Gałkowski, *Eklezjologia i prawo a działalność ekumeniczna Kościoła katolickiego*, „Prawo Kanoniczne” 51 (2008), s. 29–77.

<sup>38</sup> A. Skowronek, *Sakramenty wiary. Spotkania z Chrystusem w Kościele w profilu ekumenicznym*, t. 3, *Małżeństwo i kapłaństwo*, Włocławek 1996, s. 127.

spojrzeć w szerszej perspektywie przynależności do Kościoła, w różny sposób i na różnych stopniach. „Przynależność ta artykułować się może na różne sposoby i nie można jej bez reszty identyfikować w oparciu o same kryteria zewnętrzne. Kryterium decydującym są: wyznanie wiary, aktywna miłość i eklezjalna więź”<sup>39</sup>. Chrzest jako element scalający rodzinę powinien pozostać w gestii rodziców, byle tylko nie wiązało się to z niebezpieczeństwem utraty wiary lub zobojętnieniem.

Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu* nie tyle w nowym, ile jaśniejszym świetle przedstawia problematykę, której temat zawarty jest w tytule. Gruntowne opracowanie tematyki pozwala na odczytywanie dotychczasowej praktyki chrztu dzieci, gdzie chrzest powinien być traktowany jako konieczny środek zbawienia, lecz nie absolutny. Nauka i wskazania dokumentu mogą odegrać ważną rolę w kolejnych unormowaniach prawnych, zwłaszcza wobec prowadzonej działalności ekumenicznej.

#### POSTULATES *DE LEGE FERENDA* REGARDING TO THE BAPTISM OF THE INFANTS

##### Summary

The author quoted the provisions of International Theological Commission document titled “The Hope of Salvation for infants who die without being baptized”, to confront them with existing legislation of The Code of Canon Law. He analysis and reviews the previous legal solutions (can. 868 §2; 871; 1125, 1<sup>o</sup>) pointing out its argumentative deficiencies. The content of the document can play an important role in the next law regulations, especially regarding the ecumenical activity.

**Słowa kluczowe:** prawo kanoniczne, chrzest dzieci, postulaty *de lege ferenda*

---

<sup>39</sup> A. Skowronek, *Sakramenty wiary. Spotkania z Chrystusem w Kościele w profilu ekumenicznym*, t. 1, *Sakramenty w ogólności. Chrzest. Bierzmowanie*, Włocławek 1995, s. 162.

RYSZARD KLESZCZ  
*Katedra Filozofii Analitycznej*  
*Uniwersytet Łódzki*

## Z PROBLEMATYKI ARGUMENTACJI FILOZOFICZNEJ\*

*Bo filozofia – to nic innego jak rozum ludzki w sposób bezwzględny,  
bezgraniczny, z całą mocą, na jaką nas stać,  
nastawiony na wytlumaczenie świata.*

Józef M. Bocheński, *Ku filozoficznemu myśleniu*

*Ogólny zwyczaj, za którym zdaniem Filozofa należy pójść  
w nazywaniu rzeczy, sprawił powszechnie, że mędrkami nazywa się tych,  
którzy porządkują rzeczy i dobrze nimi rządzą;  
stąd wśród zadań, które ludzie przypisują mędrcom,  
umieszcza Filozof także wprowadzanie ładu.*

św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*

1. Przyjmijmy w punkcie wyjścia tezę, że filozofia to racjonalna aktywność intelektualna, w której zmierza się do odpowiedzi na pytania teoretyczne lub praktyczne. Racjonalność traktujemy więc jako wyznacznik myślenia filozoficznego i takiego poznania, z jakim mamy do czynienia na gruncie tej dyscypliny. Przyjmijmy także, że „racjonalność”, to własność obiektów racjonalnych, czyli takich, w których uwidacznia się władza rozumu<sup>1</sup>. To dzięki niej możemy wprowadzać porządek, w tym przypadku ład w myślenie, ład, o którym mówi św. Tomasz, przywołując Arystotelesa.

W tym miejscu moja uwaga koncentrować się będzie przede wszystkim na problematyce racjonalności przekonaniowej. Przekonania są tutaj rozumiane jako nastawienia wobec zdań/sądów. O ile zdania/sądy podlegałyby kwalifikacji prawdziwościowej, o tyle przekonania byłyby charakteryzowane jako racjonalne/irra-

---

\* Tekst przedstawiony w WSD w Łodzi z okazji uroczystości św. Tomasza z Akwinu (23 stycznia 2010 r.).

<sup>1</sup> Łaciński termin *rationalis* odsyła nas do tego, co opiera się na rozumie i należy do jego sfery. Por. R. Kleszcz, *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1998, s. 10–25.

cjonalne. To rozróżnienie jest istotne, bo nie zawsze to, co racjonalne jest prawdziwe. Tymczasem w filozofii, o czym jestem przekonany, ważna jest i prawda i racjonalność. Dane przekonanie będzie przy tym racjonalne, jeśli sąd – o którego akceptację w danym przypadku chodzi – będzie spełniał pewne kryteria. Te kryteria sprowadźmy, bliżej wszystkich ich tutaj nie analizując, do trzech następujących warunków: 1) ścisłości (jasności) językowej, 2) przestrzegania wymogów logiki, 3) uzasadnienia<sup>2</sup>.

W dalszym ciągu spróbujemy przyjrzeć się nieco bliżej ostatniemu z tych wymogów, czyli postulatowi uzasadniania. Postulat ten sprowadzimy do tezy, że przekonanie, które ma być zaliczone do zbioru racjonalnych, powinno być w odpowiedni sposób uzasadnione.

A. Postulat uzasadniania, choć powszechnie akceptowany, nie jest jednak łatwy do zdefiniowania. Zwracał na to uwagę wielki polski filozof Kazimierz Ajdukiewicz, w swym tekście *Zagadnienie uzasadniania*<sup>3</sup>. Jak wskazuje Ajdukiewicz, chcąc zdefiniować „uzasadnianie”, należy starać się uchwycić to, co naukowcy zakładają, dochodząc do asercji takich twierdzeń<sup>4</sup>. Sami uczeni, kierując się takimi kryteriami, nie umieją zwykle zbudować definicji wyraźnej tego terminu. Trudno też nie zgodzić się z jego opinią, że iluzoryczna jest nadzieja znalezienia jakiegoś jednego sposobu uzasadniania, adekwatnego dla wszelakich przekonań, niezależnie od dziedziny, do której należą.

B. Przyjmijmy teraz, że ograniczamy się odtąd do sfery filozofii, która jako racjonalna działalność intelektualna powinna spełniać wymogi powyżej wskazane, a więc także wymóg uzasadnienia. Przy czym przyjmijmy też, że w kontekście filozofii, ten wymóg uzasadniania będziemy określać mianem wymogu argumentacji. Koncentrując się na filozofii, należy powiedzieć, że twierdzenie filozoficzne zawsze winno charakteryzować się tym, że na jego poparcie dostarczane są racje, argumenty. Argumenty na rzecz wysuwanych tez i skierowane przeciwko nim kontrargumenty są zasadniczym elementem takiego pojmowania filozofii, w którym dąży się do podtrzymania lub refutacji danego twierdzenia na podstawie rzeczowych racji. Jeśli filozofia jest działalnością, mającą na celu wytlumaczenie świata, jak to w cytowanym, jako motto, zdaniu mówił Bocheński, to dostarczanie takich rzeczowych racji jest niezbędne. Bez tego działalność filozofa sprowadzałaby się tylko do deklaratywnego przedstawiania pewnych tez.

3. Uznanie, że w sferze filozofii wykorzystujemy argumentację, jest pewną decyzją nie tylko natury terminologicznej. Należy zwrócić uwagę, że z metodologicznego punktu widzenia te filozoficzne argumenty zdają się mieć zróżnicowany

---

<sup>2</sup> To, czy warunki te są adekwatne do wszelkich przekonań jest sprawą dyskusyjną, w tym miejscu pozostanę jednak przy tym zbiorze warunków. Dyskusję na ten temat przedstawiam w pracy: *O racjonalności...*, s. 104–127.

<sup>3</sup> Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienie uzasadniania*, w: *Język i poznanie*, t. II, PWN, Warszawa 1985, s. 374–383.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 375.



status. Próbuąc wyliczyć rodzaje argumentów, warto rozpocząć od dowodu dedukcyjnego. Przyjmijmy przy tym, że w dowodzie dedukcyjnym jakieś zdanie Z, które jest dowodzone, wynika ze zbioru założeń X. W dowodzie dedukcyjnym te założenia są traktowane jako już dowiedzione. Wtedy jednak, gdy mówi się o stosowaniu tego dowodu w filozofii, problem prawdziwości (zasadności) przyjmowanych przesłanek jawi się zwykle jako dyskusyjny. Można by oczywiście przyjąć, że przesłanki te nie muszą być prawdziwe. Mogą być one prawdopodobne, bądź powszechnie uznawane i wtedy mielibyśmy do czynienia z dowodem topicznym czy dialektycznym, by wykorzystać terminologię Arystotelesa<sup>5</sup>.

Co do znaczenia samego dowodu dedukcyjnego w filozofii, to zauważyć należy, że nie brakowało takich autorów, którzy za jego pomocą chcieli budować swoje systemy. Wśród filozofów przeszłości takim myślicielem chciał być Spinoza, pragnący uprawiać filozofię *de more geometrico*. Jego *Etyka* ma być realizacją tej metody, w której z pewników wyprowadza się sylogistycznie tezy mówiące coś o świecie. Także Leibniz chce stosować metodę dedukcyjną, wykorzystującą logikę formalną. W odniesieniu do tego warto jednak zwrócić uwagę, że wielu filozofów współczesnych, w odróżnieniu od Spinozy czy Leibniza, nie widzi możliwości zbudowania czegoś, co byłoby dedukcyjną metafizyką<sup>6</sup>. Nie musi to wcale oznaczać stanowiska, że w metafizyce nie da się korzystać z dedukcji, lecz jedynie, że systemu metafizycznego, w ten sposób nie da się zbudować. Wydaje się generalnie, że dowód dedukcyjny, choć w pewnej ilości przypadków przydatny, nie może być traktowany jako kluczowy w argumentacji filozoficznej. Należy więc stwierdzić, że jeśli nie chcemy ograniczać filozofii wyłącznie do metod znanych z logiki formalnej, to argumentacja filozoficzna nie może być sprowadzana do dowodu dedukcyjnego. Także ci, którzy mówią o naukowości filozofii, dopuszczają także co najmniej sposoby znane z nauk zwanych indukcyjnymi. Wtedy argumentacja obejmowałaby więc jako swe narzędzia wspomniane kategorie: argumenty dedukcyjne, argumenty indukcyjne ewentualnie jeszcze argument przez analogię, któremu także w nauce można przyznać walory, co najmniej o charakterze heurystycznym. W tym miejscu należy jednak podkreślić, iż nawet gdyby argumentację filozoficzną ograniczyć do tych powyższych jej rodzajów, to

---

<sup>5</sup> Por. Arystoteles, *Topiki*, w: *Dziela wszystkie*, t. 1, PWN, Warszawa, 1990, 100a, gdzie czytamy: „Otóż sylogizm jest to wypowiedź, w której, gdy coś się założy, coś innego, niż się założyło, musi wynikać dlatego, że się założyło. Jest »dowodem«, gdy przesłanki sylogizmu są prawdziwe i pierwsze albo przynajmniej takie, że ich znajomość wywodzi się z przesłanek prawdziwych i pierwszych; sylogizm jest natomiast »dialektyczny«, gdy opiera się na przesłankach zgodnych z opinią powszechną”.

<sup>6</sup> Oto przykładowo biorąc, opinia J. Passmore’a: „There can be no deductive metaphysics – let that be agreed. We cannot hope, with Spinoza, to construct a philosophy *more geometrico*. We do not now share Leibniz’s belief that we shall some day be in position, when confronted with a philosophical problem, to „take our pencils in our hands, sit down to our slates, and say to each other »Let us calculate«”, por. J. Passmore, *Philosophical Reasoning*, Charles Scribner’s Sons, New York 1961, s. 18.

i tak różni się ona pod pewnym względem od standardowych przypadków dowodzenia szeroko rozumianego. Jej specyfika wymagałaby każdorazowo, aby nie tylko sformułować argument, lecz także wytworzyć przeświadczenie o trafności (choć niektórzy mówią o prawdziwości) danej tezy, m.in. poprzez zakwestionowanie kontrargumentów. Istotną rolę w argumentacji grają więc czynniki pragmatyczne. Argumentacja w tym rozumieniu to – skrótowo mówiąc – logika (wraz z logiką indukcji) plus sposoby przekonywania. Tak więc przy takim podejściu argumentacja byłaby ograniczana w zasadzie do takich jej rodzajów, w których mamy do czynienia z inferencjami, choć wymagałaby także komponenty nazwimy to retorycznej.

Wielu filozofów nie jest jednak skłonnych do takiego zawężania argumentacji filozoficznej. Tak jest dlatego, że wiele spotykanych wśród filozofów dawniejszych i współczesnych sposobów argumentacji nie mieści się w tym powyższym katalogu. Stąd postulat rozszerzenia tej listy. Bocheński, którego trudno posądzić o lekceważenie znaczenia logiki w filozofii, szerzej ujmuje argumentację. Dopuszcza on bowiem w jej ramach odwoływanie się do szeroko rozumianego doświadczenia (z fenomenologicznym włącznie), dowodu formalnologicznego, zakładającego racjonalność przesłanek, wreszcie zaś do reguł wnioskowania redukcyjnego akceptowanego w danej dziedzinie<sup>7</sup>. Tak więc zgodnie z tym podejściem typy argumentów znane z prac fenomenologów mogłyby być traktowane jako argumenty prawomocne. Także dla J. Passmore'a argumentacja filozoficzna nie może być sprowadzana do metod znanych z nauk formalnych, czy też empirycznych<sup>8</sup>. Filozofię określa bowiem on mianem spekulacji, w której istną rolę odgrywa właśnie argumentacja<sup>9</sup>.

Jak już wspominałem, racjonalność w filozofii należy łączyć właśnie przede wszystkim z wykorzystywaniem stosownej argumentacji. Skatalogowanie tych argumentów jest oczywiście sprawą sporną, z rozmaitych względów, także dlatego, że nie pozbawione podstaw jest przypuszczenie, iż ogólny kompletny opis filozoficznego rozumowania i filozoficznych argumentów nie wydaje się możliwy. W monografiach poświęconych teorii argumentacji sporządza się jednak obszerne nieraz listy, obejmujące czasem ponad sto typów argumentów<sup>10</sup>.

Rodzi to oczywiście pytanie o ewentualną swoistość argumentów filozoficznych, tak jak przyjmuje się istnienie swoistych argumentów w obrębie pewnych dziedzin, takich jak np. prawo, konstruując rozmaite logiki prawnicze<sup>11</sup>. W dal-

<sup>7</sup> Por. I.M. Bocheński, *Filozofia a światopogląd*, „Znak”, 37 (1985), nr 366, s. 5.

<sup>8</sup> Por. J. Passmore, dz.cyt., s. 5.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 16.

<sup>10</sup> Ch. Perelman w *Traktacie o argumentacji* wymienia i obszernie analizuje ponad sto argumentów, które grupuje w trzech klasach. Por. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1983, s. 251–673.

<sup>11</sup> Por. Ch. Perelman, *Logika prawnicza. Nowa retoryka*, PWN, Warszawa 1984, s. 140–232.

szym ciągu problem tej swoistości chciałbym rozważyć, analizując bliżej dwa typy argumentów: po pierwsze, *argumentum ad absurdum*, po drugie argument określany mianem pragmatycznego. Taka procedura jest następstwem przekonania, które autor podziela, iż najlepiej można ukazać tę specyfikę argumentów (i samej argumentacji), przypatrując się, w miarę wszechstronnie, konkretnym argumentom, ich użyciu i dyskusji wokół nich.

4. Argument, zwany *argumentum ad absurdum*, znany jest tak z historii nauki europejskiej, jak i z dziejów zachodniej filozofii. Argumentacja *ad absurdum* wykorzystuje rozumowanie *ad absurdum*, czy też redukcję *ad absurdum*. Jak wiadomo z *reductio ad absurdum* mamy, luźno mówiąc, do czynienia wtedy, gdy obala się dane twierdzenie (np. Z), wyprowadzając zeń dwa sprzeczne zdania (n. p. S i non S)<sup>12</sup>. Stosował tę argumentację Galileusz, który chciał dowieść, że wszystkie ciała spadają z jednakową prędkością. Spotykamy ją także w geometrii, wtedy gdy w ten sposób dowodzi się aksjomatów Euklidesa<sup>13</sup>. Pojawia się on także w rozmaitych kontekstach potocznych. Odwołajmy się także do przykładu ze sfery literatury. W powieści Iwana Turgieniewa *Rudin*, mamy następujący dialog, jaki toczą Rudin i XXX: „Pięknie – rzekł Rudin – więc według Pana nie ma żadnych przekonań? Nie ma, nie istnieją. I to jest pańskie przekonanie? Tak...”. Dialog ten pozwala na dyskredytację stanowiska XXX poprzez *reductio ad absurdum*<sup>14</sup>.

Należy jednak pamiętać, że z odwoływaniem się do omawianego przez nas argumentu możemy mieć do czynienia także wtedy, gdy w grę wchodzi nie zdania opisowe, lecz decyzje (zdania je wyrażające) czy uznawane normy (odpowiednie zdania). W tych przypadkach chodzi o to, że np. akceptacja pewnej decyzji (*respective* jakiejś normy) wymaga akceptacji jakiejś innej, wynikającej z niej, decyzji lub normy, którą to (decyzję lub normę) uznaje się za absurdalną i całkowicie nieakceptowalną. Powiedzmy, że osoba X z normy N „należy w sposób bezwyjątkowy przestrzegać zakazu pozbawiania życia jakichkolwiek istot żywych” wyprowadza normę N\*: „nie należy, w żadnej sytuacji stosować antybiotyków”, po czym uznaje, że ta norma jest całkowicie nieakceptowalna i w jakimś sensie absurdalna. Widzimy w tym momencie, że „absurd” w tym przypadku winien być rozumiany nie tylko jako wewnętrzna sprzeczność, lecz także jako postulowanie czegoś, co jest nie realizowalne lub też jest przeciwcelowe. W kontekście filozoficznym ustalenie, o jakie rozumienie absurdu, w danym przypadku chodzi, jest czymś niezwykle ważnym.

Sięgnijmy teraz do prac filozofów, w których znajdujemy wykorzystanie argumentu *ad absurdum*. Takim myślicielem jest z pewnością Platon. W jego

<sup>12</sup> W praktyce z tym argumentem będziemy mieli do czynienia także wtedy, gdy z danej tezy Z wynika jakieś zdanie S, które jest sprzeczne z powszechnie przyjmowanym zdaniem non S.

<sup>13</sup> Por. w tej kwestii J.L. Gardies, *Le raisonnement par l'absurde*, PUF Paris, 1991, s. 18–22; 49–64.

<sup>14</sup> Ten cytat nasunął mi N. Lubnicki, przytoczył go w swej książce, *Nauka poprawnego myślenia*, Książka i Wiedza, Warszawa 1963, s. 141.

*Hippiaszu większym* znajdujemy ten argument. Sokrates w tym dialogu posługuje się redukcją *ad absurdum*, aby dowieść, że istnieją własności indywidualów, które nie są własnościami zbioru i odpowiednio własności zbioru, które nie są własnościami indywidualów<sup>15</sup>. Oto kolejne kroki, jakie znajdujemy w tekście Platona.

- a) Sokrates: *Bo mnie się widzi, że znamię, którego ani ja nie noszę, ani tym czymś nie jestem, ani ty tym nie jesteś, to znamię obaj razem nosić możemy. A inne znowu cechy nosimy obaj, a żaden z nas tym czymś nie jest* (300e 3–6).
- b) Hippiasz: *Bo za nic w świecie nie znajdziesz takiej cechy, której bym ani ja nie nosił, ani ty, a nosilibyśmy ją obaj razem* (300d 7–9).
- c) Sokrates: *Jeśli obaj jesteśmy dwaj, to i każdy z nas musi być dwa, a jeśli każdy z nas jest jeden, to i obaj muszą być jednym* (301e 1–3).
- d) Sokrates: *...czymkolwiek są obaj, tym samym jest i każdy z dwóch, a czymkolwiek jest każdy z dwóch, tym samym i obaj* (301e 4–5).
- e) Sokrates: *...jako, że każdy z nas dwóch jest jeden, a tym czym jest każdy z nas, nie jesteśmy obaj. Bo ponieważ nie jesteśmy jeden, tylko dwaj* (301d 7–9).

Tezy a i b są sprzeczne, z tezy zaś b, wypowiedzianej przez Hippiasza, Sokrates wyprowadza c, bo przecież jeśli uznać tezę Hippiasza (a więc b), to c i d. Konkluzja wydobyta z negacji tezy dowodzonej wydaje się sprzeczna z oczywistością wyrażaną przez e. Innymi słowy pozwala nam to na odrzucenie b i dowodzi a. W odniesieniu do tego przykładu nasuwają się następujące uwagi. Przykład ten uwidocznia, jak nietrudno zauważyć, znaczącą rolę analizy filozoficznej. Nadto jednak pokazuje, że dyskusja nad danym argumentem może się rozwijać i rozbudowywać dzięki postępowi wiedzy, np. w tym przypadku logicznej. We fragmencie przytaczanym mamy do czynienia z tezą wyrażaną za pomocą zdania egzystencjalnie kwantyfikowanego. Negacja zdania egzystencjalnie kwantyfikowanego jest zdaniem uniwersalnym, które wkładane jest przez Platona w usta Hippiasza. Trzeba więc zauważyć, że konsekwencje logiczno-filozoficzne z tym związane mogły być pełniej wydobyte dopiero po powstaniu współczesnej logiki. Widać więc, że nowe narzędzia (logiczne, metodologiczne etc) mogą ułatwiać nam wprowadzanie (powiększenie) ładu pojęciowego do dyskutowanego kontekstu, co jak wiemy, zdaniem – przywoływanego w drugim motcie, Akwinaty – jest ważnym zadaniem filozofa.

Argumenty *ad absurdum* były relatywnie często wykorzystywane w XVII w. Leibniz podkreślał nawet niezbędność tego, skoro mówił:

<sup>15</sup> Por. Platon, *Hippiasz większy*, w: *Dialogi*, t. I, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, 300d 3–301 e7. Por także J.L. Gardies, dz.cyt., s. 151–155.

*Trudno jest – moim zdaniem – obchodzić się zawsze bez tych dowodów apagogicznych, tzn. tych, które sprowadzają coś do absurdu, a dowodzić wszystkiego za pomocą dowodów pokazujących – jak się je nazywa*<sup>16</sup>.

Tego typu argumenty, a także rozważania na ich temat, spotykamy u takich myślicieli tego wieku, jak: Kartezjusz i Pascal<sup>17</sup>. Widać więc, że ten typ argumentu pełnił niebłahą rolę w historii filozofii. Nie należy jednak sądzić, że użycie argumentu *ad absurdum* prowadzi zawsze do zakończenia procedury argumentacyjnej. Często bowiem zastosowanie takiego argumentu może prowadzić do spornych efektów.

W tym miejscu odwołajmy się do filozofa dwudziestowiecznego, do jednego z fundatorów filozofii analitycznej, G.E. Moore'a, który tego rodzaju argumentem zdaje się posługiwać w swej pracy *A Defence of Common Sense*<sup>18</sup>. W początkowej części rozprawy Moore przedstawia, jak to sam zauważa, listę truizmów, z których o każdym wie (na pewno), że jest prawdziwy. Ta lista pozwala na sformułowanie szeregu twierdzeń wyrażających te truizmy: 1) istnieją rzeczy materialne, 2) istnieje przestrzeń, 3) istnieje czas, 4) istnieje jaźń. Ale filozof angielski zarazem wskazuje, że istniało wielu filozofów (np. brytyjscy neohegliści), którzy kwestionowali wspomniane tezy zdrowego rozsądku, twierdząc, że: 1) rzeczy materialne nie są rzeczywiste, 2) przestrzeń nie jest rzeczywista, 3) czas nie jest rzeczywisty, 4) jaźń nie jest rzeczywista. Te ich tezy były sprzeczne z tym, co głosi zdrowy rozsądek. Powstaje zatem pytanie, czy i dlaczego należy odrzucić tezy, nazwijmy je antyzdroworozsądkowymi. Czy można powiedzieć, że są one absurdalne i ten sposób przez *reductio ad absurdum* udowodnić tezy zdrowego rozsądku? Sprawa nie wydaje się jednak całkiem prosta, a nawet całkiem jasna. W jakim więc sensie i dlaczego te tezy antyzdroworozsądkowe budzą wątpliwości? Dlaczego odrzucanie tez Zdrowego rozsądku byłoby skrajną niedorzecznością? Może ze względów poznawczych? To jednak wymaga analizy epistemologicznej, np. dotyczącej istnienia danych zmysłowych i ich statusu. Czytelnik ma niekiedy wątpliwości, czy aby absurdalność stanowiska antyzdroworozsądkowego nie bierze się stąd, że jest ono niezgodne z tezami Zdrowego Rozsądku. Wtedy jednak wraca kwestia, na jakiej podstawie uznać te ostatnie tezy. Jeśli bowiem mamy wątpliwości co do absurdalności tez z nimi niezgodnych, to *reductio ad absurdum* nie wchodzi w grę. Nie jest więc zaskakujące, że ta argumentacja Moore'a była uważana za wątpliwą. Ten przypadek pokazuje, że argumentacja, w tym przypadku wykorzystująca tenże argument, może być poddana analizie, która może ukazać jej słabe strony.

<sup>16</sup> Por. G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąmbska, t. II, Warszawa 1955, s. 258.

<sup>17</sup> Por. J.L. Gardies, dz.cyt., s. 165–180.

<sup>18</sup> G.E. Moore, *A Defence of Common Sense*, w: *Contemporary British Philosophy*, J.H. Muirhead (ed), London–New York, 1925, s. 193–225.

5. Argument pragmatyczny, to taki jego typ, który pozwala na ocenę danego działania, czy też zjawiska na podstawie skutków (korzystnych lub niekorzystnych), jakie on powoduje<sup>19</sup>. Ten rodzaj argumentacji, jak łatwo zauważyć, bywa często przywoływany w domenie filozofii praktycznej. Można więc oceniać osobę na podstawie jej czynu, który będzie odpowiednio negatywnie lub pozytywnie oceniany. Negatywna/pozytywna ocena działania przenosi się na jego przyczynę, którą lokalizujemy w danej osobie, będącej wykonawcą działania. Jednak działający może bronić się przed przypisywaniem mu odpowiedzialności za czyn, starając się wykazać, że np. negatywnie oceniany efekt działania był (całkowicie lub częściowo) spowodowany przez inne czynniki niż osoba działająca. Stara się więc wtedy rozerwać (czy co najmniej rozluźnić) związki zachodzące między (domniemaną) przyczyną a skutkiem i przenieść negatywną ocenę działania na inne czynniki niż on sam. Należy zauważyć, że warunkiem *sine qua non* posługiwania się argumentem pragmatycznym jest uprzednia zgoda co do wartości tego, co jest konsekwencją.

Tego typu argumenty często bywają wykorzystywane nie tylko w odniesieniu do działań, ale także przy uzasadnianiu rozmaitego rodzaju norm. Posługiwanie się tego rodzaju argumentami – w domenie filozofii – jest szczególnie charakterystyczne dla autorów, którzy zaliczeni być mogą do utylitaryzmu, Spotykamy go więc w klasycznej postaci u Jeremy'ego Benthama czy Johna Stuarta Milla, a wcześniej jeszcze u Dawida Hume'a. To ten ostatni zauważa, że wszelkie pochwały dotyczące pewnych poczynań wyrażają się w ukazaniu ich konsekwencji, w postaci korzyści, które konsekwencje te przynoszą społeczeństwu. Hume stwierdza to w *Badaniach dotyczących zasad moralności*.

*Czyż można dobitniej wyrazić uznanie dla zajęć takich jak handel lub przemysł, niż ukazując korzyści, jakie przynoszą społeczeństwu.,..., A w ogóle, jakaż pochwała zawiera się w tym prostym epitecie pożyteczny! Jakiż wyrzut w jego przeciwieństwie!*<sup>20</sup>

Tak więc można rzec, że w tym podejściu wszelkie nasze oceny, np. moralne, są przez nas wydawane ze względu na pożytek ogółu. W sytuacji zaś, w której musimy dokonać wyboru jednego spośród kilku konkurencyjnych obowiązków moralnych, kierować by się należało względem na to, który z tych obowiązków odpowiada (lub odpowiada lepiej) faktycznym interesom ludzi. Możemy tego dokonać poprzez porównanie konsekwencji tychże obowiązków<sup>21</sup>. Hume sądzi,

---

<sup>19</sup> Por. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, dz.cyt., s. 358. W przyjętej przez Perelmana klasyfikacji argumentów należy on do grupy argumentów opartych na strukturze rzeczywistości, która w tym przypadku dotyczy relacji przyczyna – skutek (tamże, s. 357–364).

<sup>20</sup> Por. D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, przełożyła A. Hochfeld, PWN, Warszawa 1975, s. 15.

<sup>21</sup> Przypatrując się potocznej refleksji można by, wedle Hume'a, spostrzec, że szacunek, jaki w rozmaitych kulturach okazywany jest cnotom, zwanym społecznymi, zależy od pożytku, jaki z nich płynie, tamże, s. 54 nast.

że użyteczność jest źródłem tego, co nazywa on uczuciem moralnym<sup>22</sup>. Tego typu argumentację znajdujemy, wyraźniej jeszcze rozbudowaną, u J. Benthama, który wskazywał, koncentrując się głównie na sferach moralności i prawa, że punktem wyjścia dowodzenia w sferze praktycznej (moralność, prawo) jest zasada użyteczności. Nie wchodząc już dalej w historię utilitaryzmu, dodajmy tylko, iż poglądy J.S. Milla można, w ogólnym zarysie, w odniesieniu do tej kwestii, traktować jako zbliżone do poglądów Benthama, choć oczywiście ranga filozoficzna J.S. Milla jest znowu, w zestawieniu z Benthamem, nieporównywalnie wyższa.

Patrząc zaś ogólnie na te przywoływane koncepcje, łatwo stwierdzić, że sprowadzają się one do wykorzystywania argumentu, który Perelman określa mianem pragmatycznego, albowiem odwoływanie się do zasady użyteczności można zaliczyć do tego rodzaju argumentu. Rodzi się w tym momencie narzucająca się uwaga, że jeśli nawet zgodzić się, co do tego, że oceny danych, rozpatrywanych działań (zjawisk, czy przedmiotów, takich jak choćby normy) dokonujemy według płynącego z nich pożytku, to i tak możemy się i to zasadniczo różnić, w ocenie tego, co będzie dla ludzi pożyteczne. Podobnie głębokie różnice zachodzić mogą, co do rankingu takich pożytecznych działań. Optymizm Benthama co do nadziei, jakie stwarza proponowany przezeń „rachunek hedonistyczny” wydaje się dalece przesadzony. To zaś uruchamia dalszą dyskusję, wymagającą przedstawienia nowych argumentów, takich choćby, które dostarczą racji, dlaczego dane działanie jest pożyteczne, czy też bardziej pożyteczne niż jakieś inne. Trudności związane ze stosowaniem tego typu argumentu idą jednak dalej. Bliższe przyjrzenie się tego typu argumentowi wskazuje na szereg problemów wiążących się z jego stosowaniem. Po pierwsze, w przypadku tego typu argumentu trudne bywa zazwyczaj bezsporne ustalenie zasięgu łańcucha konsekwencji danego działania. Po drugie, dany fakt, traktowany jako skutek, jest zwykle następstwem kilku, czy nawet bardzo wielu przyczyn, Dana zaś przyczyna powoduje rozmaite, zróżnicowane skutki. Po trzecie, do tego dołącza się jeszcze inna wątpliwość. W odniesieniu do działań, które mają być dopiero przedsiębrane, powstaje bowiem problem przewidywalności konsekwencji. Sami utilitaryści skłonni są do formułowania tezy, że zwykle chodzić nam będzie o takie następstwa, które byłyby naturalne i nieprzypadkowe. Widać jednak, że po tym uzupełnieniu dyskusja się nie kończy, przenosząc się na inny poziom, dotykając teraz tego, kiedy dane następstwo można uznać za naturalne. I tutaj między utilitarystami a ich krytykami dojdzie zwykle do sporu. Widzimy więc wyraźnie, że użycie argumentu, tym razem pragmatycznego, często nie kończy sporu i może wywoływać potrzebę dalszej argumentacji.

Spróbujmy w tym momencie sformułować konkluzje, które wydobędą to, co swoiste w argumentacji filozoficznej.

---

<sup>22</sup> Należy jednak dodać, że wedle Hume'a pewne cnoty są cenione ze względu na nie same. Por. M. Ossowska, *Myśl moralna oświecenia angielskiego*, PWN Warszawa 1966, s. 297–301.

1. Argumentacja jest ważnym i niezbędnym narzędziem stosowanym w filozofii. Bez argumentacji filozofia nie byłaby przedsięwzięciem racjonalnym.

2. Specyfika argumentacji filozoficznej wyraża się w tym, że jej przesłanki poddawane są analizie i bywają przedmiotem permanentnych sporów.

3. Ta filozoficzna analiza służy m.in. do wydobywania rozmaitych dwuznaczności zawartych w formułowanych przesłankach.

4. Analiza filozoficzna jest częścią argumentacji, a w jej przypadku zawsze można daną tezę (np. przesłankę) poddać dalszemu badaniu, które w konsekwencji prowadzić będzie do wniosku odmiennego niż ten wyprowadzony przez osobę argumentującą.

5. Argumenty stosowane w filozofii i w naukach szczegółowych mogą być, z formalnego punktu widzenia, podobne. Ale ich stosowanie wygląda nieco inaczej, choćby ze względu na rolę analizy w argumentacji filozoficznej. Ta odmienność jest jednym z czynników przemawiających za tym, że filozofia nie może być utożsamiana z poznaniem typu naukowego.

6. Widać więc, że w przypadku argumentacji samo sformułowanie argumentu (zarzutu) nie kończy debaty, skoro można daną wypowiedź poddać odpowiedniej interpretacji, która ją będzie przed tym zarzutem próbowała bronić. Oznacza to zarazem, że trudno określić, w którym momencie argumentacja filozoficzna dobiegnie kresu. To zaś wskazuje na otwartość przedsięwzięcia argumentacyjnego w filozofii i wskazuje na jedną z istotnych przyczyn, ze względu na którą spory filozoficzne są tak trudno rozstrzygalne.

## THE PHILOSOPHICAL ARGUMENTATION ISSUES

### Summary

Characteristic of philosophical inquiry is obligation to argumentation. The goal of argumentation is to give a support for thesis. To achieve the goal philosopher utilises multitude types of arguments. In area of philosophy scholar try to solve certain problem and in the attempt to solve problem reasoned argument (and analysis) plays crucial part. The aim of this paper is to describe and critically examine two types of philosophical arguments: argumentum ad absurdum and pragmatic argument.

**Słowa kluczowe:** filozofia, argumentacja filozoficzna



O. IGNACY KOSMANA OFMCONV.  
*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie*

## JAK MÓWIĆ DZIECIOM O BOGU W KOŚCIELE I W DOMU

### WSTĘP

W Ewangelii św. Łukasza natrafiamy na znamienne słowa Jezusa, skierowane do dorosłych, w formie przygany: „Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie i nie przeszkadzajcie im: do takich bowiem należy królestwo Boże” (18, 16). Z kontekstu wynika, że mowa jest o bardzo małych dzieciach. Dzieci były na tyle małe, że nie przyszły same do Jezusa. To rodzice przyprowadzili je do Niego. Dlaczego? Bo pragnęli spotkania swoich dzieci z Jezusem. Dzieci nie popełniają grzechu, nie uczestnicząc w niedzielnej mszy świętej. Ich udział w Eucharystii ma inny wymiar. Wymiar wychowawczy. Rodzice mają prawo i obowiązek dobierania najlepszych, według nich, środków wychowawczych, bo to oni są podmiotem wychowania<sup>1</sup>.

W dobie postępującej laicyzacji i wszelkiej maści „uświadomienia” maluchów poprzez media (TV, Internet), należy zacząć od najmłodszych, od przedszkolaków. W dużej mierze dzieci szkolne są już na tyle „przemądrzałe”, że nie wierzą do końca w to, co mówi ksiądz z ambony. Niestety, swoją „mądrość” zdobyły, siedząc przed komputerowym monitorem i słuchając pilnie bajdurzeń „nowoczesnych”, bo laickich, pedagogów. Często także swoich rodziców.

Na temat, jak mówić dzieciom o Bogu, powstała już niemała literatura. Stworzono nawet teorię, że dzieciom nie należy mówić o Bogu; że dziecko powinno samo zdecydować o swoim światopoglądzie, ale dopiero wtedy gdy dorośnie. Tymczasem Jezus mówi: „Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie”. Nie martwi się, że maluchy mogą Go nie zrozumieć albo że będą w kościele dokazywać, hałasować, szarpać dziewczynki za włosy i wymieniać się naklejkami. Co więcej, pomimo to stawia dzieci za wzór do naśladowania i czyni mieszkańcami królestwa Bożego. Zamiast więc pytać, jak mówić dzieciom o Bogu, może byłoby le-

---

<sup>1</sup> J. Przybyłowski, *Msza święta dla dzieci. Refleksja teologiczno-pastoralna*, „Ateneum Kapłańskie” 154 (2010), z. 2, s. 325.

piej posłuchać, co one mają do powiedzenia na temat Boga? Wszak bywa i tak, że dorośli dawno już zapomnieli o Nim, a dzieci ze swoją pamięcią mimowolną wciąż pamiętają<sup>2</sup>.

Niestety, ten ewangeliczny i optymistyczny obraz zaczyna tracić kolory: przybywa bowiem „niedowiarków” w środowisku przedszkolaków. Wielu nie umie przeżegnać się. Również dzieci starsze, te z pierwszej, drugiej klasy, uczą się często pacierza dopiero na lekcjach religii. Lekcje religii w szkole nie zmieniły polskich dzieci ani polskiej szkoły, to raczej szkoła zmieniła religię i dzieci. Lekcja religii stała się dla szkoły – i dla dzieci – przedmiotem ostatnim w szkolno-uczniowskiej hierarchii. Uczeń szkoły podstawowej na naszych oczach „traci” królestwo Boże, które wieszczą mu katecheci i kaznodzieje. Dlaczego? Bo wieszczenie znalazło się w próżni; często nie ma oparcia w rodzicielskim domu. Tam nic nie przypomina niedzielnej homilii. Tam najczęściej zapomina się usłyszane w kościele słowa. Dom stał się świecki. Ale świeckość ta, to nie jest powód do dumy. To chrześcijańskie Waterloo. Należy zatem zacząć od początku budować nowe pokolenie chrześcijan. Kościół zaczyna się w beciku. Dlatego też duchowni powinni z większą niż dotąd uwagą zwrócić się ku najmłodszym.

W artykule pragniemy zwrócić uwagę na treść i formę homilii dla przedszkolaków i dzieci z pierwszych klas szkoły podstawowej oraz na jej domową, rodzicielską kontynuację. Bez współpracy profesjonalnych homilistów oraz domowników (najpewniej babć i dziadków, wszak rodzice są „wiecznie” zajęci) chrześcijańska formacja „dorosłych dzieci” pozostanie jedynie niespełnionym postulatem. Nie chodzi o zastąpienie rodziców przez niedzielnego kaznodzieję, ani też o przejęcie kompetencji homilisty przez dom rodzicielski; chodzi o zgodną współpracę i wzajemne zrozumienie i porozumienie<sup>3</sup>.

Jak już wspomniano, „kolebką” Kościoła i chrześcijańskiej wiary nie jest jedynie parafialna świątynia, ale w równej mierze kołyska w domu i jej otoczenie. To ono – otoczenie – coraz częściej (zwłaszcza w miastach) jest laickie i nie ma w sobie nic z *sacrum*. Kościoły „pochowały się” między blokami, w domach zapanał swoisty ikonoklazm. Niemowlę nie patrzy ani na krzyż, ani na święte obrazy. Gdy nieco dorośnie, zaczyna oglądać bajki, ale tam nie spotka żadnych znaków, które odnosiłyby się do tego, o czym usłyszało w kościele. Nastąpił nie tylko rozdział Kościoła od Państwa, ale również oddzielenie Kościoła od rodziny. Coraz śmielej postuluje się też oddzielenie szkoły od Boga, a wychowania od religii. Znane sformułowanie, że religia jest rzeczą prywatną, „uprawianą” w domu, nie znajduje już swego uzasadnienia. Jesteśmy świeccy zarówno w państwie jak i w domu. Czy zatem religijność chrześcijan ma znajdować swój początek i koniec jedynie na mszy świętej? Czy chrześcijaninem tylko się bywa – daj Boże! – jedną godzinę w tygodniu, a potem cały tydzień jest się „świeckim” człowie-

<sup>2</sup> *Dziecko wie*, „List” 12 (302) 2009, s. 3.

<sup>3</sup> J. Przybyłowski, dz.cyt., s. 329.

kiem? To są pytania więcej niż niepokojące. Odpowiedzi na nie powinna dostarczyć rodzicom niedzielna homilia. Ale czy dostarcza?

### CO TO JEST HOMILIA?

Źródłem słowa „homilia” jest grecki czasownik *homilein* (ὁμιλεῖν). Oznacza on – „być razem i rozmawiać ze sobą”. Rzecz ciekawa, czasownik został użyty nie podczas Kazania na górze, ale we fragmencie Ewangelii Łukasza, dotyczącym zdarzenia w drodze do Emaus, gdy po ukrzyżowaniu Chrystusa dwaj uczniowie szli do miasteczka i „rozmawiali (ὁμιλοῦν)<sup>4</sup> z sobą o tym wszystkim, co się wydarzyło”. I dalej, „gdy tak rozmawiali (ὁμιλεῖν)<sup>5</sup> i rozprawiali ze sobą, sam Jezus przybliżył się i szedł z nimi” (por. Łk 24, 14–15). Homilia jest zatem rozmową: żywą i zażyłą bliskich sobie osób. W tym kontekście wydaje się, że jest jeszcze wiele do zrobienia, by niedzielne przepowiadanie było dialogiem z dziećmi – żywym i zażyłym<sup>6</sup>.

Podręcznikowa definicja przez homilię rozumie rodzaj kazania opartego na wybranych czytaniach liturgicznych. Tak rozumiane przepowiadanie stanowi integralną część liturgii mszy świętej. Kaznodzieja nie może po przeczytaniu Ewangelii zamknąć Ewangeliarza i wygłosić kazania na dowolny temat, niezwiązany z czytaniem. Nie może również pominąć homilii, usprawiedliwiając to np., wystawieniem Najświętszego Sakramentu z racji pierwszej niedzieli miesiąca. Tekst biblijny nie może być pozostawiony sam sobie: powinien być wyjaśniony, powinien „ożyć” w kontekście okresu liturgicznego, jak i całego dzieła Zbawienia. Dlatego homilia nie może być oderwana od rzeczywistości, od sytuacji, w jakiej znajduje się słuchacz. W przeciwnym razie będzie historycznym opowiadaniem o rzeczach przeszłych, minionych. Tymczasem słowo Boże zawsze jest „na czasie”. Jest to żywe słowo Boga dzisiaj. Niesie w sobie wciąż aktualne – soteriologiczne i etyczne – przesłanie.

Homilię w kościele wygłasza wyłącznie wyświęcony duchowny. Jej długość powinna być proporcjonalna do całości liturgii słowa. W istocie stanowi ona komentarz, który nie może zastępować samego Słowa. Niestety, często „słowo” kaznodziei jest „wielosłowiem”, znacznie przeważającym nad słowem Bożym. Dowodzą tego niezliczone ankiety przeprowadzone tuż po zakończeniu mszy świętej na temat treści usłyszanej Ewangelii. Okazuje się, że nikt nie pamięta, co powiedział Pan Jezus, jedynie niektórzy przypominają sobie słowa kaznodziei. Często homilię myli się z kazaniem. Tymczasem są to dwa odmienne przepowiadania. Homilia to, niejako w czystej postaci, kierowane do zebranych w kościele

<sup>4</sup> *The Greek New Testament*, Stuttgart 1983, Biblia-Druck GmbH, s. 315.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Dotyczy to również kazań do dorosłych.

słowo Boga; kazanie natomiast, to słowo o Bogu. Jeśli więc w kazaniu Bóg jest „przedmiotem” rozważań, to w homilii jest On „podmiotem”, czyli Osobą, która – poprzez kaznodzieję (homilistę) – przemawia do ludzi<sup>7</sup>. Ma nie tylko wyjaśniać, ale i utrwalać w pamięci wiernych słowo Boże. Im bardziej kaznodzieja dopuszcza Boga do głosu, tym bardziej to, co głosi, jest homilią, czyli słowem Bożym<sup>8</sup>.

### HOMILIA DO DZIECI

Homilia dla najmłodszych nie stanowi innego objawienia od ewangelicznego przekazu dla dorosłych. Niemniej, treść jak i forma przekazu winny być w tym wypadku dostosowane do mentalności dziecka. Dzieci poznają nowe treści zupełnie inaczej niż osoby dorosłe. Przepowiadanie Ewangelii przedszkolakom i uczniom rządzi się swoimi prawami, domaga się innej spójności i logiki<sup>9</sup>.

Przygotowanie homilii dla dzieci jest zadaniem trudnym i wymagającym niemałego wysiłku i czasu<sup>10</sup>. Dobrze byłoby, gdyby kaznodzieje wygłaszali częściej homilie w formie dialogu<sup>11</sup>. Jeśli jednak homilia ma formę monologu, to kaznodzieja winien uwzględnić w niej rzeczywiste problemy i pytania swoich słuchaczy i odpowiedzieć na nie w świetle zbawczego przesłania tekstów biblijnych. Krótkie i bezpretensjonalne w formie wypowiedzi łatwo trafiają do najmłodszych słuchaczy uczestniczących w liturgii. Na początku kaznodzieja musi powiedzieć samemu sobie i przekonać dzieci, że homilia to nie kazanie, na któ-

---

<sup>7</sup> „Przewodnik Katolicki” 11/2008 („Młodzież”).

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Dobrze to ilustruje następujący przykład. Od pewnego czasu 4-letni Adaś zaczął się chować pod stołem. Zapytany o powód, odparł: „Bo ja jestem bardzo chory”. Na prośbę, by narysował, jak bardzo jest chory, syn narysował na długości całej ściany krechę, komentując: „O, stąd dotąd”. Matka wręcz zbaraniała. Nagle wpadła na „genialny” sposób – i zmasowała krechę. Maluch przyglądał się w skupieniu, a gdy krecha znikła bezpowrotnie, powiedział: „No to ja już nie będę się chował, bo już jestem zdrowy”. A. Faber, E. Mazlish, *Jak mówić, żeby dzieci nas słuchały. Jak słuchać, żeby dzieci do nas mówiły*, Wydawnictwo „Media Rodzina of Poznań, Inc.”, Poznań 1993, s. 63.

<sup>10</sup> Nie oznacza to, że homilia do dorosłych jest czymś mniej ważnym albo łatwiejszym. Niemniej, odbiorca dorosły – nawet w przypadku trudnej formy przekazu – jest w stanie wydobyć istotną treść Objawienia. Pomimo niedociągnięć kaznodziei czy skrótów myślowych, człowiek dorosły potrafi przeanalizować i zrozumieć cały przekaz zgodnie z intencją autora. M. Olejniczak, *Homilie do dzieci*, Portal Chrześcijański. Angelus.pl, [http://angelus.pl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=6467&Itemid=783](http://angelus.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=6467&Itemid=783) (odczyt 5.09.2010).

<sup>11</sup> Tego typu homilie nie są przeznaczone wyłącznie dla dzieci, ale również dla młodzieży czy dorosłych. Może to być rozmowa dwóch kaznodziejów, gdzie jeden stawia pytania w imieniu słuchaczy, a drugi stara się na nie odpowiedzieć, „Przewodnik Katolicki” 11/2008 („Młodzież”).

rym trzeba cicho siedzieć, lecz rozmowa, tyle że nie pomiędzy sobą pod chórem, ale z Panem Bogiem. W kościele można rozmawiać<sup>12</sup>.

Pamięć dzieci w wieku przedszkolnym ma charakter mimowolny. Oznacza to, że zapamiętuje ono dość szybko i trwale to, co aktualnie zwróciło jego uwagę, znalazło się w polu jego widzenia czy słyszenia. Jest to zapamiętywanie przypadkowe, a nie celowe. Dziecko nie zapamiętuje tego, co chce, ale to, co go zainteresuje. Dość duża jest jednak w tym okresie trwałość pamięci dziecka. Zarówno spostrzeganie, jak i zapamiętywanie będzie tym lepsze, im większa będzie koncentracja jego uwagi. „Mimowolność” pamięci sprawia, że wszelkie zadania pamięciowe, typu: „Zapamiętajcie, co Pan Jezus mówił do Apostołów”, nie przyniosą zamierzonego efektu. Często tego rodzaju polecenie może przynieść skutek odwrotny. Dzieci o wszystkim zapomną. Dziecko najlepiej zapamiętuje to, w czym aktywnie uczestniczy.

Dla bardzo małych dzieci szczególne znaczenie ma zabawa; nie należy jej lekceważyć podczas homilii. Posługiwanie się tylko i wyłącznie przekazem słownym jest mało skuteczne, niezależnie od tego, czy mówi się z ambony, czy stojąc przed ołtarzem z mikrofonem, tuż przy dzieciach<sup>13</sup>.

Szczególnie ważne w homiliach do dzieci jest posługiwanie się obrazem. Istotne jest zarówno pokazanie, jak i nazwanie przedstawianego przedmiotu<sup>14</sup>. Przedmiot nie może być zbyt mały, aby każde dziecko mogło go zobaczyć. Dziecko myśli obrazowo, więc jeśli czegoś nie zobaczy, to sobie daną rzecz wyobrazi, a wtedy trudno będzie taki obraz wewnątrz dziecka zweryfikować. Przedmiot pomaga skoncentrować się na tym, co ważne, kieruje myśli na właściwy tor, usuwa skojarzenia uboczne. Niemniej potrzebny jest w tym miejscu komentarz słowny. Bez komentarza obraz może ulec zniekształceniu, przez co utraci swoje właściwe znaczenie<sup>15</sup>.

Istnieje pewne niebezpieczeństwo pogładowego przekazu Ewangelii. Niektóre sposoby dotarcia do świadomości dziecka dyskwalifikują się same przez się, szczególnie wtedy gdy kaznodzieja staje się *showmanem* i całą uwagę skupia na sobie i prezentowanych przez siebie sztuczkach i gagach<sup>16</sup>. W homilii przemawia Bóg, nie kaznodzieja. Kaznodzieja jest jedynie narzędziem, rodzajem „głośnika”, który umożliwia wysłuchanie Słowa. Owszem, nie jest to zwyczajny „głośnik”,

---

<sup>12</sup> P. Pawlukiewicz, *Dzieciom o Mszy Świętej – w domu, w kościele, na katechezie*, Oficyna Wydawnicza „Libertyn”, Warszawa 1994, s. 22.

<sup>13</sup> M. Olejniczak, dz.cyt.

<sup>14</sup> Konkretnie „scenariusze homiletycznych przedstawień” można znaleźć m.in. w publikacjach: A. Długosz, R. Ceglarek, *Słowa Jezusa prowadzą do nieba. Kazania dla dzieci*, Wydawnictwo „św. Paweł”, Częstochowa 2004–2006 (2004 – *Rok A*; 2005 – *Rok B*; 2006 – *Rok C*); W. Hoffsummer, *122 kazania oparte na symbolach*, Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 2000, oraz: tenże, *86 kazań opartych na symbolach*, Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 2001.

<sup>15</sup> M. Olejniczak, dz.cyt.

<sup>16</sup> W. Hoffsummer, *122 kazania oparte na symbolach*, Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 2000, s. 6.

bo żywy człowiek, który, przepowiadając słowo Boże, uwiarygodnia Prawdę własnym doświadczeniem Boga.

Ważne jest aktywne uczestnictwo podczas homilii. Dzieci powinny przebywać jak najbliżej ołtarza. Nieporozumieniem jest, gdy dzieci stoją z rodzicami i oglądają plecy dorosłych. Dzieci skupione przy kaznodziei potrafią bardzo mocno angażować się w słuchanie i odpowiadanie na słowo Boże, jeśli tylko kapłan potraktuje je poważnie i nie sili się na infantylność. Młodzi słuchacze dość swobodnie poruszają się pośród symboli, znaków i obrazów. Symbol nie może być jedynie punktem wyjścia czy wprowadzeniem do homilii, ale ma zajmować centralne miejsce w przepowiadaniu. Wokół niego ma toczyć się ewangeliczna opowieść.

W głoszeniu Dobrej Nowiny najlepiej sprawdza się różnorodność form. Mogą więc być krótkie historyjki, scenki, fotografie, przezrocza, projekcje<sup>17</sup>. Wszystkie te formy winny dotykać jakiegoś symbolu. Symbol bowiem to więcej niż zwykły znak drogowy; nie tylko pokazuje, ale w pewien sposób zawiera w sobie opisywaną rzeczywistość. Symbol pozostanie jednak pusty, jeśli nie zostanie wzbogacony przez doświadczenie wiary kaznodziei, jeśli kaznodzieja nie przyniesie wraz z nim samego siebie.

Należy unikać pojęć abstrakcyjnych<sup>18</sup>. Gdy podczas obrzędu chrztu rodzic nie może zapalić swojej świecy od paschału, gdyż ten jest bardzo wysoki, to wówczas zdejmuje się paschał i podstawią płomień na wysokość oczu. Ten obraz można odnieść do homilii dla dzieci. Wielkie, trudne – „wysokie” – prawdy trzeba zdjąć z piedestału menory i ściągnąć na ziemię. „Trzymać światło na wysokości oczu”<sup>19</sup>. Nic nie da mówienie ponad głowami. Nie warto silić się na uczość. Trzeba dostosować wielkość prawdy do wielkości rozumu dziecka. Do wyobraźni dzieci bardziej przemawia „bajkowy dom z przechyloną podłogą”, choćby jako ilustracja grzechu pierworodnego i jego skutków<sup>20</sup> niż stanowcze *dictum*: „Pan Jezus chce, abyście byli dobre”. Z własnego doświadczenia dzieci wiedzą, że łatwiej jest się staczać niż wspinać po owej podłodze. Łatwiej jest czynić zło niż dobro.

Okazuje się też, że dzieciom o wiele łatwiej niż dorosłym jest zbliżyć się ku rozumieniu Tajemnicy. Dowodzą tego ich zaskakująco głębokie wypowiedzi podczas „żywej i zażyłej” rozmowy z Panem Bogiem. Ilustracją niech będzie pewne wydarzenie w kaznodziejskim życiu piewcy *Słowa o Ślebodzie*. Na pytanie: „Dlaczego Pan Jezus przychodzi do nas przez wino i przez chleb?”, jeden z chłopców odpowiedział: „Bo tam jest zaczarowana ludzka praca”. Ksiądz bardzo

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 7.

<sup>18</sup> Do umysłu i serca dziecka nie prowadzi abstrakcja, metafora czy akademicka teologia, lecz – konkretnie, obraz i doświadczenie Boga. P. Zybur, *Dlaczego dzieci biegną po kościele?*, „List” 12 (302) 2009, s. 30.

<sup>19</sup> W. Hoffsümmer, *86 kazań opartych na...*, s. 9.

<sup>20</sup> P. Pawlukiewicz, dz.cyt., s. 4, 7.

się zdumiał, że przedszkolaki są tak mądre<sup>21</sup>. Dzieci potrafią zrozumieć cud Eucharystii przez prostą paralelę: w Palestynie Chrystus żył jako człowiek, dzisiaj natomiast żyje jako chleb – istnieje wśród ludzi INACZEJ<sup>22</sup>.

Nie sposób przewidzieć reakcji dzieci ani odpowiedzi na zadane przez kaznodzieję pytania. Niejednokrotnie replika jest tyleż zaskakująca, co dosadna<sup>23</sup>. Dlatego przygotowanie dialogowej formy homilii wymaga od homilisty bystrości umysłu. W przeciwnym razie bardzo łatwo może on sprowadzić homilię do rozmowy o rzeczach nieistotnych, nijak mających się do usłyszanej Ewangelii. Niestety, nie ma gotowych podręczników do głoszenia dziecięcych homilii, nie ma gotowych „rozmówek”. Przekonują się o tym na co dzień rodzice i nauczyciele.

Dzieci postrzegają księdza inaczej niż rodziców czy nauczycieli. Widzą w nim przemawiającego do nich Pana Jezusa. W istocie, podczas homilii „przybliża się do nich Jezus” (Łk 24, 15). I nie jest to jedynie „zabawne nieporozumienie”. Ilustruje to następujące zdarzenie. Pewnego razu, gdy ks. Tischner opowiadał dzieciom o połowie ryb w jeziorze Genenezaret, podeszła do niego dziewczynka i zapytała: „Panie Jezus, a czy raki mają nożyczki?”. Wówczas skonsternowany kaznodzieja poprawił dziewczynkę: „Ja mam na imię Józek, nie Jezus”<sup>24</sup>. A może jednak dziewczynka miała rację i nie trzeba było niczego poprawiać...?

Rozmowa z dziećmi nie jest łatwa. Trzeba doróść do mentalności i percepcji przedszkolaka. Maluch to trudny interlokutor, o czym niejedną raz mógł się przekonać autor *Historii filozofii po góralsku*, który bodajże jako pierwszy w polskim „dziecięcym” kaznodziejstwie podjął tę jedyną w swoim rodzaju rozmowę „żywą i zażyłą” Boga z dziećmi. Towarzyszył mu nieodmiennie miś Bartek, któremu również trzeba było tłumaczyć sprawy Boże, wszak głoszenie Ewangelii nie ogranicza się wyłącznie do człowieka, ale obejmuje cały świat (całe stworzenie), w którym on żyje. Dla dzieci tym światem są pluszowe misie i piaski: Pan Jezus także umarł za misie – umarł za cały dziecięcy świat<sup>25</sup>.

Mówiąc do dzieci, potrzeba więc wyobraźni. Należy jednak uważać, by homilia nie zmienić w bajkę; głosząc Dobrą Nowinę trzeba trzymać się prawdy<sup>26</sup>. Zresztą dzieci dobrze wyczuwają granicę między bajką a rzeczywistością. Mądrości dziecka nie da się zwieść infantylnymi opowiadaniem rodem z Disneylandu. Kluczem do umysłu dziecka jest prosty i, co ważne, piękny język. Język bajkowy. Ale treść

---

<sup>21</sup> J. Tischner, *Rozmowy z dziećmi. Kazania niecodzienne*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2010, s. 9

<sup>22</sup> P. Pawlukiewicz, dz.cyt., s. 12.

<sup>23</sup> Dwa przykłady z homiletycznej praktyki ks. J. Tischnera. Na pytanie, co stanowi pokarm dla serca, zapadło najpierw milczenie, a potem jeden z chłopców z triumfem zawołał: „Wiem! Po-midory!”. Innym razem, w dzień św. Józefa (1 maja) na pytanie, kto jest patronem ludzi pracy, padła odpowiedź: „Święty Gierek!”, tamże, s. 8, 10.

<sup>24</sup> Tamże, s. 11.

<sup>25</sup> Tamże, s. 19.

<sup>26</sup> P. Zybura, *Dlaczego dzieci biegają po kościele?*, „List” 12(302)2009, s. 32.

jak najbardziej prawdziwa. W przeciwnym razie dzieci przestają słuchać i zaczynają biegać po kościele. Zaczynają psocić, dając tym wyraz swojej dezaprobaty. Homilista musi mówić do dzieci z przekonaniem, tak jakby był naocznym świadkiem wydarzeń. Wtedy jest szansa, że dziecko, z natury religijne, zacznie stawać się chrześcijaninem<sup>27</sup>. „Wiara – powiada św. Paweł – rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest Słowo Chrystusa” (Rz 10, 17). To Słowo często można usłyszeć pod koniec homilii – w ciszy<sup>28</sup>. Tę odkrywczą ciszę mogą wyzwolić zadawane dzieciom pytania<sup>29</sup>. Warto chwilę pomilczeć. Cisza potrafi przemawiać o wiele dobitniej niż wielosłowie. Milczenie bywa bardzo „wymowne”.

Homilia do dzieci nie powinna być długim wywodem, ani też nie mającą końca rozmową. Dzieci (nie tylko dzieci) potrafią skupić się przez krótką chwilę. Jeśli już trafi do nich słowo przez symbol czy opowiadanie, to nie ma większego sensu utrwalanie treści przez zagadywanie tematu. Wtedy zacznie ziać nudą. Lepiej dać dzieciom kredki i pozwolić im narysować Pana Boga albo Tróję Świętą. One to potrafią. Potrafią też zilustrować niedzielną Ewangelię.

Jak więc mówić do dzieci? Ciekawie i mądrze. Teologia nie może przesłaniać Słowa, wszak należy mieć w pamięci, że teologia to ludzkie „mędrkowanie” o Bogu, a homilia – to żywe słowo Boga, nauka Boga o Nim samym. Kaznodzieja nie może przesłaniać sobą najważniejszą Osoby, ani nie może zamieniać Słowa Bożego we własne nauczanie. Ma przekazywać dzieciom obraz Boga jako Tajemnicy, jako troskliwego Ojca, również jako wiernego i osobistego Przyjaciela<sup>30</sup>. W gruncie rzeczy nic nowego od tysięcy: apostołski kerygmat, głoszony ustnie (zanim spisano go w Nowym Testamencie) „całemu stworzeniu”, w tym także – dzieciom: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8).

Uczestnikami mszy świętej dla dzieci są też najczęściej ich rodzice. Należy pamiętać, że homilia powinna być również skierowana do nich (oni także są dziećmi!)<sup>31</sup>. Pan Bóg kieruje swoje Słowo do każdego uczestnika Eucharystii. To drugi powód, aby homilia nie była infantylna. Dorośli chętnie wracają do swego dzieciństwa, bo odnajdują w nim siebie samych, bardziej prawdziwych niż w wieku dorosłym. Dzięki dziecięcym homiliom dorosły uczy się „kochać smoka”, bo „każdy z nas ma smoka, który straszy”<sup>32</sup>; uczy się kochać „rehotania żab”, bo pośród rozgadanego towarzystwa przedszkolaków odkrywa nagle, że „ich głosy

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Jak w tytule cyklu homilii dla dzieci: T. Ruciński, *Co się słyszy w ciszy?*, Wydawnictwo SSL, Warszawa 2010.

<sup>29</sup> Propozycje pytań: „Pan Jezus kocha inaczej niż...? A jak?” albo: „Dlaczego Pan Bóg potrzebuje do swojego cudu czyjegoś dobrego serca?”, czy też: „Dlaczego Pan Bóg nie jest czarodziejem, tylko Stwórcą i Cudotwórcą?”, tamże, s. 6, 29, 33.

<sup>30</sup> P. Zybura, *Dlaczego dzieci biegają po kościele?*, „List” 12 (302) 2009, s. 35.

<sup>31</sup> Tak w wierszu T. Rucińskiego: „Dobranoc – Jestem blisko ciebie! Dobranoc – Daj rękę, dziecko moje duże, jestem, nie bój się!”. T. Ruciński, *Bajka-niebajka Brata Zdumiewajka*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1991, s. 53.

<sup>32</sup> Tamże, s. 73.



przestają go razić” i „tak naprawdę wzbogacają ciszę [...] i po raz pierwszy w życiu zaczyna rozumieć, co to znaczy modlić się”<sup>33</sup>. Homilia uczy wszystkich uczestników liturgii rozmowy z Bogiem.

Każdy kaznodzieja, podchodzący poważnie do głoszenia Słowa Bożego dzieciom, nie może sobie pozwolić na brak przygotowania. Doświadczenie religijne, które zdobywają dzieci, wpływa bowiem na jakość chrześcijaństwa dorosłych. Wydaje się, że w obecnym czasie, gdy pod przykrywką „humanitarnej” idei państwa bez religii, krzyża i *sacrum*, wyrasta na naszych oczach człowiek świecki

– należy zwrócić szczególną uwagę na najmłodszego słuchacza słowa Bożego, tak by mógł w niedalekiej przyszłości przypomnieć światu, że u swego zarania i końca człowiek jest istotą „boską”, na podobieństwo i obraz Stwórcy Boga, a nie świeckim wyobrażeniem *animal rationale* ideologów. Od zrozumienia tej prawdy przez najmłodszych i od woli ich rodziców zależeć będzie oblicze Kościoła w Polsce.

#### POMOCE HOMILETYCZNE

Wielu może zadać pytanie: skąd wziąć pomysły co dzień nowe, świeże? Jak wspiąć się na piedestał wspólnoty królestwa Bożego?

Trzeba najpierw pozwolić dzieciom przyjść do kościoła. Nie uciszać, nie stroić srogich min. Nie grozić palcem. Potem zebrać je wokół siebie i pozwolić im posłuchać Boga. Następnie w Jego imieniu błogosławić im, jak Pan Jezus. A jeśli braknie słów czasami – pomilczeć razem. A jeśli cisza stanie się nieznośna – wziąć do ręki Pismo Święte i dziecięce „komentarze” na kolana.

Literatura przedmiotu jest naprawdę spora. Wydaje się jednak, że twórczość znakomitych autorów rzadko wykracza poza półki kaznodziejskiej biblioteczki. Czyżby zatem autorzy owi pisali *sobie a Muzom*?

Piszących homilistów mamy rzeczywiście wyśmienitych. Ich teksty można bez trudu znaleźć w „Bibliotece Kaznodziejskiej” BK), we „Współczesnej Ambonie” (WA), w „Niedzieli”, w dominikańskim „Liście” i w wielu innych piśmiech katolickich. W tym opracowaniu zajmiemy się publikacjami poznańskiego miesięcznika oraz kieleckiego kwartalnika.

#### „BIBLIOTEKA KAZNODZIEJSKA”

Trzeba zaznaczyć, że nie są to zwykle gotowe homilie, lecz pomoce, materiały, z których można skorzystać, które można na swój sposób przemyśleć i prze-

<sup>33</sup> Por. A. de Mello, *Modlitwa żaby*, t. I, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998, s. 15–16.

tworzyć. Szczególnie na łamach „Biblioteki Kaznodziejskiej” znaleźć można teksty tego właśnie typu. Ich autorami są nie tylko „wyświęceni duchowni”, ale również ludzie świeccy. Publikują tu znakomici kaznodzieje i katecheci, począwszy od biskupa Antoniego Długosza<sup>34</sup>, poprzez niezwykle płodnych pisarsko księży: Ludwika Warzyboka<sup>35</sup>, Andrzeja Ziółkowskiego<sup>36</sup>; skończywszy na Danucie Szelejewskiej<sup>37</sup>. Znaleźć tu można oczywiście wielu innych autorów, wśród nich siostry zakonne.

Kazania biskupa Antoniego Długosza są bardzo pogładowe i w tym sensie wzorcowe. Kaznodzieja posługuje się szeregiem obrazów, napisów i przedmiotów, które stają się swego rodzaju czytelnym dla dziecka „komiksem”. Dzięki temu przekazywana dzieciom treść staje się dla nich bardziej zrozumiała, a nauka łatwiejsza do zapamiętania. Przykładowo w kazaniu na temat powołania będą to: lekarska słuchawka, lizak policyjny, bryła węgla, bochenek chleba<sup>38</sup>; a mówiąc o przebaczeniu, kaznodzieja zilustruje homilię obrazami: płaczącej dziewczynki, kamienowania św. Szczepana, Jezusa na krzyżu oraz spowiadającego się dziecka<sup>39</sup>. Żeby uwrażliwić małych słuchaczy na cierpienie i choroby demonstruje im

<sup>34</sup> Autor m.in. znakomitego cyklu homilii dla dzieci. A. Długosz, R. Ceglarek, *Słowa Jezusa prowadzą do nieba. Kazania dla dzieci*, Wydawnictwo „Święty Paweł”, Częstochowa 2004–2006 (2004 – Rok A; 2005 – Rok B; 2006 – Rok C). W „Bibliotece Kaznodziejskiej” opublikował dziesiątki homilii, przykładowo: *Z radością wykonujemy nasze powołanie*, BK 1 (151) 2007, s. 114–115; *Kiedy jestem szczęśliwy*, tamże, s. 124–126; *Solidną pracą przygotowuję się na spotkanie z Jezusem*, BK 6 (151) 2007, s. 86–88; *Za przykładem Jezusa uczę się przebaczenia*, tamże, s. 174–175; *Nawrócenie warunkiem przyjaźni z Bogiem*, BK 1 (152) 2008, s. 99–100; *Bezinteresowna miłość*, tamże, s. 126–127; *Z radością przyjmuję niedzielne zaproszenie Jezusa*, BK 5 (152) 2008, s. 85–87; *Z pomocą Pana Jezusa służymy chorym*, BK 1 (153) 2009, s. 125–126; *Pan Jezus uczy nas miłości*, BK 1 (154) 2010, s. 118–119.

<sup>35</sup> Obok A. Ziółkowskiego, bodajże najczęściej publikujący swoje teksty w „Bibliotece Kaznodziejskiej”: *Ach! Ten drugi policzek!*, BK 1 (151) 2007, s. 137–138; *Wszyscy jesteśmy wezwani*, BK 6 (151) 2007, s. 55–56; *Jezus prosi*, BK 1 (152) 2008, s. 160–162; *Widzę niebo otwarte!*, BK 6 (153) 2009, s. 154–155; *Za trzy dni Popielec!*, BK 1 (154) 2010, s. 150–151.

<sup>36</sup> Ks. A. Ziółkowski, to obok bpa A. Długosza najczęściej przemawiający do dzieci na łamach „Biblioteki Kaznodziejskiej (i nie tylko) homilista: *List do mieszkańców z Nazaretu*, BK 1 (151) 2007, s. 102–104; *Czterdzieści owocnych dni*, tamże, s. 147–149; *Domowe i szkolne ścieżki*, BK 6 (151) 2007, s. 123–124; *Nie daj się skusić!*, BK 1 (152) 2008, s. 137–138; *Szczęściarze*, BK 1 (153) 2009, s. 89–92; *Posłani do... szkoły*, BK 5 (152) 2008, s. 73–75; *Wdzięczna pamięć*, tamże, s. 117–119; *Grosz do grosza*, BK 6 (153) 2009, s. 62–64; „Najgłośniejsza” lekcja, BK 1 (154) 2010, s. 65–67; *Babcina gromnica*, tamże, s. 125–127.

<sup>37</sup> Pośród świeckich homilistów dorobek homiletyczny D. Szelejewskiej jest niemały: *Jestem Bożym wysłańcem w szkole, w rodzinie...*, BK 6 (151) 2007, s. 135–136; *Krzyż Święty nade wszystkim*, BK 5 (152) 2008, s. 39–40; *Święta Rodzina wzorem dla naszych rodzin*, BK 6 (153) 2009, s. 163–165; *Dobrze wykorzystać czas*, BK 1 (154) 2010, s. 54–56; *By szczęśliwy mógł być każdy*, tamże, s. 94–95.

<sup>38</sup> A. Długosz, *Z radością wykonujemy nasze powołanie*, BK 1 (151) 2007, s. 114 (V niedz. zwykła, rok C).

<sup>39</sup> A. Długosz, *Za przykładem Jezusa uczę się przebaczenia*, BK 6(151)2007, s. 174 (św. Szczepana).

w trakcie głoszenia słowa Bożego obrazu: apteki, chorego w łóżku, trędowatego i Pana Jezusa<sup>40</sup>.

Z kolei ks. L. Warzybok wkomponuje w homilię krótkie i proste opowiadania: a to o wnuczce przynoszącej w książeczce do nabożeństwa popiół dla babci<sup>41</sup>, a to o spowiedniku, który każe uśmiechać się dzieciom przed konfesjonalem<sup>42</sup>, a to o „chodzącym po prośbie” za... wodą Panem Jezusem<sup>43</sup>. Dzięki temu dzieci przyswajają sobie ważne symbole wiary.

Ciekawe pomysły przedstawia w swoich homiliach ks. Andrzej Ziółkowski. Należy do nich zaliczyć swoiste homiletyczne warsztaty, na których dzieci piszą „list do niezycliwych Jezusowi mieszkańców Nazaretu”<sup>44</sup>. Innym razem, na adwentowym kalendarzu, wspólnie z młodymi słuchaczami zapisuje proponowane przez dzieci na każdy dzień dobre uczynki, by po tygodniu odczytać je i skonfrontować obietnice z faktami<sup>45</sup>. Z kolei w Wielkim Poście dzieci zaznaczają w domowym kalendarzu dni wielkopostne na fioletowo<sup>46</sup>.

Jak wspomniano, wśród homilistów znaleźć można także osoby świeckie. Danuta Szelejewska zwykle rozpoczyna homilię od „namalowania” obrazu miejsca zdarzenia. Posługuje się wybranym fragmentem literatury, by ożywić pewną surowość ewangelicznej relacji. Kreśląc obraz postaci św. Jana Chrzciciela, wykorzystuje tekst Bruna Ferraro (*Zna to tylko wiatr*) o niszczycielskich skutkach suszy i zmartwieniu źródła, które nie było w stanie nawodnić ziemi. Przetrwiał tylko jeden kwiatek w pobliżu źródła. Opowieść kończą słowa starego drzewa: „Nikt nie oczekuje od ciebie, abyś użyźniała całą pustynię. Twoim zadaniem jest trzymać przy życiu ten jeden kwiatek”<sup>47</sup>. W tym miejscu następuje zmiana narracji. Na pustynię wchodzi św. Jan Chrzciciel. Lecz jego dni na pustyni są policzone. Uwięziony i ścięty nie zdążył „użyźnić całej pustyni”. Po nim przyszedł mocniejszy od niego. Ewangeliczny morał jest taki: ty także nie jesteś lekarstwem na całe zło świata, twoim zadaniem jest pomóc najbliższemu, utrzymać przy życiu choćby ten jeden kwiatek...

---

<sup>40</sup> A. Długosz, *Z pomocą Pana Jezusa służymy chorym*, BK 1 (153) 2009, s. 125 (VI niedz. zwykła, rok B).

<sup>41</sup> L. Warzybok, *Za trzy dni Popielec*, BK 1 (154) 2010, s. 150–151 (VI niedz. zwykła, rok C).

<sup>42</sup> A. Długosz, *Wszyscy jesteście wezwani*, BK 6 (151) 2007, 55 (Wszystkich Świętych).

<sup>43</sup> A. Długosz, *Jezus prosi*, BK 1 (152) 2008, s. 160–161 (III niedz. W. Postu, rok A).

<sup>44</sup> A. Warzybok, *List do Nazaretu*, BK 1 (151) 2007, s. 103–104 (IV niedz. zwykła, rok C).

<sup>45</sup> A. Długosz, *Domowe i szkolne ścieżki*, BK 6 (151) 2007, s. 124 (II niedz. Adwentu, rok A).

<sup>46</sup> A. Długosz, *Nie daj się skusić!*, BK 1 (152) 2008, s. 138 (I niedz. W. Postu, rok A).

<sup>47</sup> D. Szelejewska, *Jestem Bożym wysłańcem w szkole, w rodzinie...*, BK 6 (151) 2007, s. 135–136 (III niedz. Adwentu, rok A).

## „WSPÓŁCZESNA AMBONA”

Drugim periodykiem bardzo pomocnym w pracy homiletycznej jest „Współczesna Ambona”. Znajdziemy w niej homilie znanego nam ks. Andrzeja Ziółkowskiego oraz br. Tadeusza Rucińskiego; zwykle po dwa teksty w każdym numerze. Ksiądz Ziółkowski, jak zwykle, tryska pomysłami, a brat Ruciński prowadzi dzieci sobie tylko znanym sposobem wprost na kolana Pana Jezusa. Czasami drogi dojścia są przedziwne, a miejsca spotkań tajemnicze<sup>48</sup>. Jedno jest pewne, to miejsce – kolana Jezusa – jest zarezerwowane wyłącznie dla „królewiczów”<sup>49</sup>.

Obydwaj posługują się symbolami. Ksiądz Andrzej, opowiadając o wydarzeniu nad Jordanem, posługuje się księgą chrztów<sup>50</sup>, którą dzieci zapewne widzą po raz pierwszy w swym życiu; brat Tadeusz natomiast uprawia „antyreklamę” środków czystości, twierdząc, że w walce z „brudem” – większą skuteczność ma konfesjonał niż mydło<sup>51</sup>. Obydwaj piszą w swoim stylu. Ksiądz Andrzej stosuje metodę „na św. Tomasza” – każde dziecko może „fizycznie” dotknąć Tajemnicy. Wykorzystuje do tego przedmioty tyleż zwyczajne, co symboliczne: gipsową figurkę Zmartwychwstałego, feretron, paschał, czerwoną stułę na krzyżu – aby „pokazać” zmartwychwstanie<sup>52</sup>; a za pomocą kilku słowników języków obcych „sprowadza” Ducha Świętego na współczesny wieczernik i zgromadzone w nim dzieci<sup>53</sup>. Z kolei brat Tadeusz, tłumaczy dzieciom, jaka jest różnica między kochaniem a „serduszkową gorączką” i staje po stronie babci, która przedkłada krzyżyk nad walentynkowe serduszko<sup>54</sup>. Ciekawe, oryginalne i zaskakujące pomysłowością sposoby podejścia do Bożych tajemnic<sup>55</sup>. Nie są to jedynie literackie *majstersztyki*, lecz realny i niekiedy przejmujący opis rzeczywistości<sup>56</sup>.

<sup>48</sup> Zob. T. Ruciński, *Grota orłów*, WA 38 (2010), nr 3, s. 78–79 (XXI niedz. zwykła, rok C).

<sup>49</sup> T. Ruciński, *Królewicz Bieda*, WA 38 (2010), nr 2, s. 148–149 (XIII niedz. zwykła, rok C).

<sup>50</sup> Zob. A. Ziółkowski, *Tajemnicze wydarzenia nad Jordanem*, WA 37 (2009), nr 1, s. 41 (Święto Chrztu Pańskiego).

<sup>51</sup> T. Ruciński, *Mydłem czy słowem i znakiem?*, WA 37(2009), nr 1, s. 89–100 (VI niedz. zwykła, rok B).

<sup>52</sup> Zob. A. Ziółkowski, *Wokół kościoła*, WA 37 (2009), nr 2, s. 22 (Uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego).

<sup>53</sup> Tamże, *Jakimi językami mówili?*, s. 100 (Zesłanie Ducha Świętego).

<sup>54</sup> Tamże, por. T. Ruciński, *Serduszko czy krzyżyk?*, s. 82–83 (VI niedz. Wielkanocna, rok B).

<sup>55</sup> A. Ziółkowski, Często już same tytuły zaskakują czytelnika. Przykłady tytułów homilii A. Ziółkowskiego z roku B: *Proszę się nie bać!*, WA 37 (2009), nr 1, s. 120 (II niedz. W. Postu); *Co jest w ludzkim sercu?*, WA 37 (2009), nr 3, s. 90 (XXII niedz. zwykła); *Specjalne lekcje dla apostołów*, tamże, s. 129 (XXVI niedz. zwykła); *O dorosłym, który stał się jak dziecko*, WA 37 (2009), nr 4, s. 11 (XXIX niedz. zwykła); *Zmarnowana ciekawość*, tamże, s. 68 (Uroczystość Chrystusa Króla). Nie mniej ciekawe i „tajemnicze” są tytuły homilii T. Rucińskiego: *Światło za plecami*, WA 37 (2009), nr 1, s. 141 (IV niedz. W. Postu); *Mały szuka dużego*, WA 37 (2009), nr 3, s. 119 (XXV niedz. zwykła); *Placz w szopce...*, WA 37 (2009), nr 4, s. 112 (Uroczystość Narodzenia Pańskiego).

<sup>56</sup> „Ksiądz powitał wszystkich i zapowiedział śpiew *Wśród nocnej ciszy*, gdy nagle wszyscy usłyszeli płacz małego dziecka z zasłoniętej szopki [...] Jakaś babcia westchnęła: »Cud prawdziwy!«. [...] Nagle zza choinek za szopką wyszła zapłakana dziewczyna i powiedziała głośno: »Wy

Nie jest jednak tak, że polska scena homiletyczna jest zdominowana przez dwóch „dyzurnych” kaznodziejów. We „Współczesnej Ambonie” publikuje bowiem szereg innych duchownych, których wypada w tym miejscu choćby wspomnieć<sup>57</sup>.

Stanisław Bielecki, z niezwykle egzystencjalnie umocowanym słowem Bożym, wyrażonym jasnym i zrozumiałym dla dzieci językiem, opowiada o niewdzięczności swoich<sup>58</sup> i braku słuchu przez słyszających<sup>59</sup>; zadaje niepokojące pytania o naszą wiarę, o hierarchię wartości<sup>60</sup>, o krzyż<sup>61</sup> i rzeczy ostateczne<sup>62</sup>. Tematy trudne, o których trzeba mówić dzieciom. Również dla ks. Romana Fronia życiowe wydarzenia stają się podłożem do wysnucia wniosków kerygmatycznych<sup>63</sup>. Teksty są naprawdę bardzo nowatorskie i sugestywne<sup>64</sup>. Kapłan stara się wytlumaczyć młodym słuchaczom problem chrześcijańskiego *who is who*. Zadaje zasadnicze pytanie: „kim jest dla ciebie Jezus?” (*Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?*), i formułuje oryginalne zadanie domowe, by w dobie obowiązujących wszędzie identyfikatorów, dzieci wykonały w domu wizytówkę Pana Jezusa<sup>65</sup>. Ksiądz Froń odwołuje się też do staropolskich porzekadeł, które ukazują bliski związek człowieka z Bogiem. Przekonuje o chrześcijańskim rodowodzie narodu<sup>66</sup>. Z kolei inny autor, ks. Grzegorz Kaliszewski, „oferuje” kaznodziejom nie tyle gotowe homilie, ile propozycje homilii (materiały). Trzeba w tym miejscu powiedzieć, że niemal wszystkie dotąd przedstawione, jak i opisane w dalszej części artykułu teksty tak do końca nie stanowią homiletycznych „gotowców”.

wszyscy macie swoje domy [...], a mnie z domu wyrzucili z tym dzieckiem. Pukałam, dzwoniłam do waszych domów, ale nigdzie nikt nie chciał mnie wpuścić, bo przygotowywaliście wieczerzę wigilijną»<sup>67</sup>, T. Ruciński, *Placz w szopce*, WA 37 (2009), nr 4, s. 112–113.

<sup>57</sup> Podobnie w „Bibliotece Kaznodziejskiej” publikuje wielu autorów homilie dla dzieci. W artykule wymienione jedynie tych, którzy w ostatnich latach piszą najczęściej.

<sup>58</sup> Zob. S. Bielecki, *Swoi Go nie przyjęli*, WA 37 (2009), nr 1, s. 20–23 (II niedz. Po Bożym Narodzeniu).

<sup>59</sup> S. Bielecki, *Otwórz się!*, WA 37 (2009), nr 3, s. 100–102 (XXIII niedz. zwykła, rok B).

<sup>60</sup> „Co lub kto jest dla mnie najważniejszy? [...] Jeśli świąteczny program telewizyjny, to można przypuszczać, że dla mnie dobra nowina o Zbawicielu jest jakby niepotrzebna”. Zob. S. Bielecki, *Ta, która uwierzyła*, WA 37 (2009), nr 4, s. 103–105 (IV niedz. Adwentu, rok C).

<sup>61</sup> Zob. S. Bielecki, *W tym znaku zwyciężysz*, WA 38 (2010), nr 2, s. 98–100 (Trójcy Przenajświętszej).

<sup>62</sup> Zob. S. Bielecki, *Każdy według własnej kolejności*, WA 38 (2010), nr 3, s. 68–70 (Wniebowzięcie NMP).

<sup>63</sup> Zob. R. Froń, *On zawsze jest dla nas*, WA 37 (2009), nr 2, s. 62–64 (IV niedz. wielkanocna, rok B); *Ten, kto mówi prawdę naraża się*, WA 37 (2009), nr 3, s. 49–51 (XIX niedz. zwykła, rok B).

<sup>64</sup> Bardzo ciekawy tekst o ryzyku w życiu ludzkim, także „ryzyku” wiary (ryzyko ubogiej wdowy). Autor zastrzega: „ryzyko, ale... tylko w dobrym”. Tenże, *Zaryzykuj!*, WA 37 (2009), nr 4, s. 46–48 (XXXII niedz. zwykła, rok B).

<sup>65</sup> Zob. R. Froń, *Kim jesteś*, WA 38 (2010), nr 2, s. 137–139 (XII niedz. zwykła, rok C).

<sup>66</sup> Autor odwołuje się do znanej sentencji: „Gość w dom, Bóg w dom”, która chyba najpełniej ukazuje aspekt polskiej (katolickiej!) gościnności; a zarazem postuluje kontynuację chrześcijańskiego obyczaju, widząc w przychodzącym zwyczajnym człowieku nadzwyczajnego Gościa. Zob. R. Froń, *Jezus naszym gościem*, WA 38 (2010), nr 3, s. 30–32 (XVI niedz. zwykła, rok C).

Należy je traktować – jak to słusznie zaznacza przy swoich publikacjach ks. Kaliszewski – jako materiały do wykorzystania<sup>67</sup>. Ten ostatni autor wychodzi naprzeciw ważnym wydarzeniom parafialnym, jak na przykład rocznicy konsekracji parafialnej świątyni, i przy tej okazji przedstawia swoje propozycje przybliżenia dzieciom nauki o istocie Kościoła<sup>68</sup>.

Homilie dla najmłodszych parafian winny przygotowywać dzieci do chrześcijańskiego przeżywania Wielkiego Postu<sup>69</sup>, Wielkanocy<sup>70</sup>, Adwentu<sup>71</sup>, Bożego Narodzenia; do świętowania każdej niedzieli<sup>72</sup> i każdej uroczystości<sup>73</sup>. Propozycje takich homilii przedstawiają m.in. księża: Ryszard Piwowarczyk, Grzegorz Kaliszewski i Grzegorz Przybylski.

Ten ostatni szczególnie dużo ma do powiedzenia dzieciom. W tym celu przeprawia się wraz z nimi na drugi brzeg... w poszukiwaniu nieba<sup>74</sup>. Bóg jest hojny nie tylko dlatego, że nakarmił chlebem zgłodniałe tłumy, ale przede wszystkim dlatego, że zostawił Chleb, który to niebo zapewnia. Niebo zaczyna się już tu na ziemi: niebo jest tam, gdzie jest Chrystus. Chrystus Eucharystyczny<sup>75</sup>. Już tutaj na ziemi stanowi pociechę i „lekarstwo” na wszelkie dziecięce smutki; przywraca radość, której nie potrafią przywrócić gromadzone w pokoju dziecięcym zabawki<sup>76</sup>.

<sup>67</sup> Zob. m.in.: G. Kaliszewski, *Jezus żyje wśród nas*, WA 37 (2009), nr 2, s. 54–55 (III niedz. wielkanocna, rok B); *Idę i będę czynił podobnie*, WA 38 (2010), nr 3, s. 19–21 (XV niedz. zwykła, rok C); *Nie chcę być pyszałkiem*, WA 38 (2010), nr 3, s. 89–90 (XXII niedz. zwykła, rok C). Zob. również przypisy 71, 72, 76.

<sup>68</sup> G. Kaliszewski, *Ofiaruję Ci, Boże...*, WA 37 (2009), nr 4, s. 20–22.

<sup>69</sup> G. Kaliszewski, *Nawracajmy się*, WA 37 (2009), nr 1, s. 104–106 (Środa Popielcowa).

<sup>70</sup> R. Piwowarczyk, *Jezus przygotowuje nas do Wielkanocy*, WA 37 (2009), nr 1, s. 150–152 (V niedz. W. Postu, rok B); *Najpiękniejsza prawda*, WA 37 (2009), nr 2, s. 33–35 (Poniedziałek Wielkanocny).

<sup>71</sup> R. Piwowarczyk, *Czy chrześcijanin może być smutny?*, WA 37 (2009), nr 4, s. 94–97 (III niedz. Adwentu, rok C); G. Przybylski, *Przygotujcie drogę Panu*, WA 37 (2009), nr 4, s. 85–87 (II niedz. Adwentu, rok C).

<sup>72</sup> J. Przybyłowski, dz.cyt., s. 327.

<sup>73</sup> R. Piwowarczyk, *Duch Święty*, WA 38 (2010), nr 2, s. 88–90 (Zesłanie Ducha Świętego); *Boża Rodzina*, WA 37 (2009), nr 2, s. 110–113 (Uroczystość Trójcy); G. Kaliszewski, *Proszę Cię, Mamo...*, WA 37 (2009), nr 4, s. 126–128 (Niedziela Świętej Rodziny); *Niebo zaczyna się na ziemi*, WA 38 (2010), nr 2, s. 78–79 (Wniebowstąpienie Pańskie); G. Przybylski, *Dobroć kluczem do nieba*, WA 37 (2009), nr 3, s. 57–59 (Wniebowzięcie NMP); *Święty – błogosławiony*, WA 37 (2009), nr 4, s. 30–32 (Uroczystość Wszystkich Świętych).

<sup>74</sup> R. Przybylski, *Przeprawmy się na drugą stronę...*, WA 37 (2009), nr 2, s. 140–142 (XII niedz. zwykła, rok B).

<sup>75</sup> R. Przybylski, *Bóg jest hojny!*, WA 38 (2010), nr 2, s. 107–108 (Boże Ciało).

<sup>76</sup> B. Ferraro opowiada o zagonionych rodzicach, którzy, chcąc sprawić radość jednemu dziecku, długo zastanawiali się nad wyborem odpowiedniej zabawki. W końcu zwrócili się do sprzedawcy: „Zauważyliśmy, że ostatnio nasza córeczka rzadko się uśmiecha i chcielibyśmy jej kupić coś, co sprawiłoby jej radość. Jest taka sama. Przykro mi – uśmiechnęła się grzecznie sprzedawczyni – ale my nie sprzedajemy rodziców”, tenże, *Bóg moją pociechą!*, WA 38 (2010), nr 2, s. 71–72 (VI niedz. wielkanocna, rok C).

Inny sposób mówienia do dzieci przedstawia ks. Bogdan Walczykiewicz. Nieodmiennie jego homilii towarzyszy muzyka. Boże granie w duszy, w sercu i na ustach. Jest to przede wszystkim propozycja dla kaznodziejów muzykalnych. Odpowiednio dobrany repertuar winien stanowić swoistą parafrazę tekstów czytań niedzielnych czy świątecznych. Jest to doskonały sposób na zapamiętanie przez dzieci Bożej prawdy (teksty śpiewane łatwiej się przyswaja). Autor proponuje wykorzystanie słów religijnych piosenek i pieśni<sup>77</sup> jako ilustracji do liturgicznych czytań, a następnie rozwinięcie tematu poprzez odpowiednio dobrany komentarz słowny. Piosenki religijne, pieśni, nie tylko sprawiają, że dzieci zapamiętują treść homilii, ale również dzięki nim tworzy się kościelna wspólnota. Niestety, przykładów „muzycznych” homilii nie jest zbyt wiele, niemniej te nieliczne, zamieszczone we „Współczesnej Ambonie”, trzeba uznać za dobry początek<sup>78</sup>.

#### WYBRANE PUBLIKACJE KSIĄŻKOWE

Wielu kaznodziejów poza publikowaniem tekstów w katolickich periodykach wydaje homilie i kazania dla dzieci w postaci książek i książeczek. Są one bardzo pomocne w pracy kaznodziejskiej kapłana, uwikłanego przecież w wiele administracyjnych spraw. Zebrane w jednym miejscu zaoszczędzą czasu na poszukiwania odpowiedniego, i „rozrzuconego” po różnych czasopismach, materiału. Trzeba uczciwie przyznać, że czasami trafiają się publikacje „nie trafione”. Homilie uczone. Ciężkie. Hermetyczne. Poeta i kaznodzieja ks. Jan Twardowski wybrzydzał na taką twórczość: „O jakże już nie znoszę wszystkich świętych kazań,/ mądrych, dobrych, podniosłych, pobożnych i słabych”<sup>79</sup>. Trzeba jednak przyznać, że gros publikacji nadaje się do wykorzystania podczas niedzielnej liturgii. Szkoda tylko, że nie-poeci i nie-literaci w sutannach często chadzają na skróty i tworzą *ad hoc* własne „dzieła”, zanudzając nimi przedszkolaków i dzieci z pierwszych klas. Ale to temat na inną okazję...

Nie sposób wymienić wszystkich autorów homiletycznych arcydzieł, ani też wszystkich publikacji. Od tego są bibliografie. Z konieczności wybór jest bardzo fragmentaryczny i „według upodobania” piszącego. Niektórzy homiliiści-pisarze skupiają na sobie szczególną admirację, graniczącą ze swego rodzaju „na-

<sup>77</sup> W celu ułatwienia, podane są funkcje akordów.

<sup>78</sup> B. Walczykiewicz, *Mali naśladowcy nawróconego Szawła przyjaciółmi Pana Jezusa*, WA 37 (2009), nr 2, s. 69–73 (V niedz. wielkanocna, rok B): w homilii wykorzystano pieśń „Jesteś Panie winnym krzewem”; *Dzieci naśladowcami Pana Jezusa troszczącego się o głodnych bliźnich*, WA 37 (2009), nr 3, s. 28–32 (XVII niedz. zwykła, rok B): wykorzystano pieśń *Panie dobry jak chleb*; *Nasza dziecięca szkoła wytrwałej modlitwy*, WA 38 (2010), nr 3, s. 38–42 (XVII niedz. zwykła, rok C): pieśń *Muszę więcej modlić się* (Negro Spirituals). Propozycje muzyczne znaleźć można również w publikacjach bpa A. Długosza, w jego cyklu kazań dla dzieci (patrz przypis 80).

<sup>79</sup> J. Twardowski, *Przed kapłaństwem klękam*, Wydawnictwo LUMEN, Leszno koło Błonia, Wydawnictwo SSL, Warszawa 1997, s. 35.

bożnością”. Nie jest to bynajmniej przygana, ale szczerze uznanie ich twórczości i zrozumienia duszy dziecka. Nie jest celem niniejszego opracowania ocena poszczególnych autorów, lecz jedynie prezentacja niektórych z nich. Poniższe „wypisy homiletyczne” uszeregowano według alfabetu.

**Antoni Długosz i Roman Ceglarek**, biskup i zwyczajny prezbiter. Profesor i doktor. Obaj kaznodzieje i katecheci. Nie do przecenienia są ich kazania dla dzieci wydane w latach 2004–2006. Obejmują one konkretne propozycje homilii niedzielnych i świątecznych na rok A, B i C. Autor oraz jego współpracownik ks. R. Ceglarek z zamiłowania są duszpasterzami dzieci. Co ważne, ich audytorium stanowią przede wszystkim dzieci najmłodsze. Do nich to, do ich wyobraźni, odwołuje się biskup Antoni krótkim i zwięzłym tekstem na planie trzech punktów: I. *Doświadczenie życiowe*, II. *To mówi Pan*, III. *Życie chrześcijańskie*.

Książki Biskupa od szeregu lat organizuje w przedszkolach spotkania liturgiczne i wygłasza na nich homilie dostosowane do wieku dzieci. Ubogaca je wieloma rekwizytami, inscenizacjami i śpiewem. Pracy homiletycznej nie ogranicza jedynie do publikacji książkowych czy w kaznodziejskich periodykach („Biblioteka Kaznodziejska”), udziela się również w telewizyjnym „Ziarnie”, w programach TV „Trwam” i Radio „Maryja”. Sprawdza się też jako doskonały nauczyciel najmłodszych podczas ogólnopolskich spotkań na Jasnej Górze. Od kilku lat stale współpracuje z nim ks. R. Ceglarek. Owocem wspólnych zmagania są „Słowa Jezusa” do dzieci<sup>80</sup>. Bez przesady można uznać je za klasykę na polskim rynku homiletyczno-katechetycznym.

Homilia dla dzieci to nie tylko słowo, to także jego demonstracja. Autorzy przedstawiają szereg propozycji pomocy homiletycznych (dydaktycznych), które mają na celu przybliżyć treść Ewangelii czy omawianej w niedzielę prawdy wiary. Są to nie tylko plansze, przezrocza czy obrazy, ale również inne najprzeróżniejsze przedmioty: odtwarzacz mp3, laptop, słuchawki, stopery do uszy czy „gadżety wojskowe”: flaga, mapnik, lornetka, świece dymne; także najzwyczajniejsze maskotki, misie, zabawki – zależnie od tematu. Każdy tom wyposażony jest w pomoce cyfrowe, nagrania CD. Wszystko to ma pomóc kaznodziejom nie tylko opowiedzieć dzieciom o zbawieniu, ale również plastycznie przedstawić orędzie biblijne.

Homiletyczna „trylogia” została tak pomyślana, że stanowi nie tylko pomoc dla kaznodziejów i katechetów, lecz również dla rodziców. Jest swoistym *vademecum* dla wszystkich, którym zależy na religijnym – chrześcijańskim – wychowaniu dzieci. Treść zamieszczonych kazań jest głęboko zakorzeniona w życiowym doświadczeniu najmłodszych uczestników liturgii. Zaproponowane różnorodne pomoce dydaktyczne mają na celu zaktywizowanie dzieci, tak aby nie były jedynie biernymi słuchaczami, ale i współtwórcami homilii. Zamieszczone materiały nie są oczywiście gotowymi „daniem do serwowania” z ambony, to raczej – jak mówią autorzy – „paczka plaste-

<sup>80</sup> A. Długosz, R. Ceglarek, *Słowa Jezusa prowadzą do nieba. Kazania dla dzieci*. Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2004 (Rok A), 2005 (Rok B), 2006 (Rok C).



liny”, z której kaznodzieja, katecheta czy rodzic będzie mógł „ulepić” po swojemu najpiękniejsze obrazy i najlepsze drogi prowadzące na spotkanie z Bogiem.

**Willi Hoffsümmer** znany jest w Polsce z cykli kazań opartych na symbolach<sup>81</sup>. Są to propozycje wykorzystania określonych symboli, przedmiotów, inscenizacji na cały rok kościelnych. Autor nie zawęży grona swoich słuchaczy jedynie do dzieci, ale kieruje to samo słowo Boże również do młodzieży i dorosłych. Przy pomocy przedmiotów o znaczeniu symbolicznym ukazuje Ewangelię w sposób żywy i obrazowy. Homilia ma oddziaływać na wszystkie zmysły człowieka.

Przedmiotów symbolicznych jest co niemiara. Często jednak zapominamy o otaczającej nas zewsząd symbolice. Nie muszą to być przedmioty niejako „z urzędu” symboliczne: kielich, krzyż, hostia czy choćby klepsydra, wieniec, korona. Mogą to być przedmioty codzienne, odarte przez cywilizację z głębszego znaczenia. Jest nim choćby kluczyk do samochodu. „Uzbrojony” w wizerunek św. Krzysztofa nabiera chrześcijańskiego znaczenia. Przypomina, że podróż samochodem, jak i wędrówka przez życie ma swój cel – niesienie Chrystusa. Ile też treści niesie ze sobą akumulator! Wszak często mówimy o naładowaniu „swojego akumulatora”. A zwyczajny patyk, gdy wsadzi się go w doniczkę, by podparł kwiatek, ukaże najprościej, i bardzo przekonująco, samego Pana Boga jako oparcie dla człowieka. Podobną opowieść opowie parasol, ze zwykłego od deszczu zamieni się w Boży – od wszelkich nieszczęść, co skomentuje najlepiej Dawid w niejednym psalmie. Boża dobroć stanie się zrozumiała dla wszystkich dzieci. Patrząc na świat wzrokiem wiary wszystko staje się symbolem tajemniczej rzeczywistości, i dróżnik i motyl; jeden czuwa nad bezpieczeństwem ciała i duszy (!), drugi – to symbol przemiany, symbol zmartwychwstania. Symboliczne są schody (nawet napisano piosenkę „Schody do nieba”), znak drogowy, światełko w ciemnym tunelu. No, i oczywiście – słonecznik! Także puzzle, z których jakże trudno nieraz ułożyć coś sensownego. A puzzle życia? Jeszcze trudniejsza sztuka! Za pomocą symboli można opowiedzieć o każdej Prawdzie. Lampion roratni opowie o Adwencie, a żłobek w połówce łupiny z włoskiego orzecha – o Bożym Narodzeniu; paschał – o zmartwychwstaniu; kromka chleba – o Eucharystii, a dmuchawiec – o Zielonych Świątkach, czyli o tym, że *Duch tchnie, kędy chce*. Czasami symbole są bezlitosne: śmietnik, ręce, gdy brudne i żółte z żółta z zazdrości... pokazują stan grzesznej duszy. Także zwyczajny chwast. Mury, płoty, przeszkody, karuzela i huśtawka – symboliczne obrazy dziecięcego życia. Bóg mówi do nas na różne sposoby<sup>82</sup>. Fascynująca homilia o Bogu jest znacznie ciekawsza od „sucharka katechizmu”<sup>83</sup>. Można się o tym

<sup>81</sup> W. Hoffsümmer, *122 kazania... 86 kazań opartych na symbolach*, Wydawnictwo „JEDNOŚĆ”, Kielce 2001; *Zupełnie inne kazania*, Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 1996.

<sup>82</sup> W *122 kazaniach opartych na symbolach* sporządzono katalog użytych w książce symboli i znaków.

<sup>83</sup> Z wiersza *Wizytacja*. J. Twardowski, *Miłość miłości szuka*, PIW Warszawa 1999.

przekonać, czytając (i wykorzystując) „zupełnie inne kazania” W. Hoffsümmers. Jego opowiadania-kazania są podzielone na pięć części: dla maluchów, dla dzieci z podstawówki, dla dzieci starszych, dla dorosłych i dla seniorów. Dla każdego coś odpowiedniego<sup>84</sup>.

**Ireneusz Okarmus.** Katecheta i kaznodzieja przedstawia kerygmę dla najmłodszych za pomocą obrazów i symboli. Wydane drukiem Jezusowe *nihil obstat*<sup>85</sup> jest w istocie zbiorem obrazów, za pomocą których autor wyjaśnia abstrakcyjne dla dziecka pojęcia i prawdy. Nie jest to metoda nowa, gdyż jej „wynałazcą” był już na samym początku Jezus, Nauczyciel z Nazaretu, który o królestwie Bożym mówił przypowieściami i znakami. Autor zapewnia, że książka nie powstała w zaciszu plebanii, ale jest owocem jego wieloletnich homiletycznych doświadczeń.

**Piotr Pawlukiewicz** w swej niewielkiej książeczce dzieli się własnymi doświadczeniami homiletycznymi i katechetycznymi<sup>86</sup>. Staje wobec coniedzielnych problemów wyartykułowanych przez przedszkolaka: „ja nie lubię chodzić do kościoła, bo tam trzeba stać w miejscu przez całą godzinę. Ksiądz przy ołtarzu mówi w każdą niedzielę to samo, i w ogóle nic ciekawego się nie dzieje”<sup>87</sup>. Autor stara się więc zaciekawić „malkontenta” i opowiada mu „bajki-niebajki”, a to o domu z pochyłą podłogą, a to o samochodzie bez silnika, które tłumaczy powody zniecierpliwienia dzieci podczas kazania; dowodzi potrzeby chodzenia do kościoła. Językiem niezwykle prostym wyjaśnia, że tak jak „Za szkody wyrządzone przez dzieci odpowiadają rodzice”, tak Jezus Chrystus „wstawił” za nas wybitą szybę w królestwie Bożym. Autor bardzo umiejętnie przeprowadza dzieci po liturgii mszy świętej. Objasnia słowa i gesty kapłana. Zwraca uwagę na rzeczy niezwykle, na tajemniczą przemianę obecności Chrystusa, i na zwyczajne spóźnianie się na mszę... Uczy szacunku do Boga. Treść książeczki wprost zdumiewa: jak wiele wielkich rzeczy może pomieścić mała książeczka. I mała głowa dziecka.

**Ruciński Tadeusz**, brat szkolny i „przedszkolny”, brat wszystkich dzieci. Ten – tak się wydaje – najlepiej je rozumie i najpiękniej do nich mówi: tak jak one łąsy na bajki, babcine opowiadki o Jesieni i jej różańcu. Dzieci to takie *małe filozofy*, które potrafią zrozumieć lepiej niż św. Augustyn, co to takiego jest CZAS? Czy to pieniądze, siwa broda, rzeka, która bez ustanku płynie? Nie. Czasu nie da się nazbierać do skarbonki; nie jest on dziadkiem, ani mokrą wodą. Dzieci to rozumieją. Czas to szczególnie tworzywo, lepsze od plasteliny i klocków lego. Z czasu można zrobić wszystko: rzeczy piękne i dobre, brzydkie i złe. Odwiedzić chorą ciocię, kupić pach-

<sup>84</sup> W. Hoffsümmers, *Cud tej nocy*, Wydawca JEDNOŚĆ HERDER, Kielce 2003.

<sup>85</sup> I. Okarmus, *Pozwólcie dzieciom przychodzić do Chrystusa. Kazania i katechezy dla dzieci*, Dom Wydawniczy „Rafael”, Kraków 2003.

<sup>86</sup> I. Pawlukiewicz, dz.cyt.

<sup>87</sup> Tamże, s. 3.

nące groszki staruszce, albo też najnormalniej w świecie – poleniuchować, jak Filipek, który „lubi jeść, spać, a nie lubi czytania, gramatyki i odrabiania lekcji”<sup>88</sup>.

Po takim wstępie, dzieci przestają biegać po kościele, a największy beksa w parafii przeciera oczy ze zdumienia. To są jego klimaty. W takim korzystnym dla ziarna klimacie, w tak przygotowanej glebie dziecięcego serca, zaczynają kiełkować źdźbła prawdy o przyjaźni z Panem Jezusem; rodzi się pragnienie poszukiwania skarbu i miłość do wszystkich, nawet – do smoka. Rodzi się Ewangelia. Bajka staje się niebajką.

Jezus zwykle jest tam, gdzie się Go najmniej spodziewamy. W stajence, na krzyżu, w grobie. Także w drugim dziecku, które poszturchujemy, strofujemy i bijemy... Pewnego razu przyszedł do szkoły, ale nikt Go nie zauważył, poza pewnym maluchem, który siedział w ostatniej ławce, „z katarem pod nosem, ze złamanym długopisem i z siniakiem pod okiem od taty pijaka”<sup>89</sup>.

Dwie, wydane jakiś czas temu, książki br. Tadeusza, to nie są opowiadania o Bogu. To są opowiadania Jezusa, który w drodze do Jerozolimy zatrzymał się na chwilę gdzieś na pograniczu Samarii i Galilei. I wtedy matki przyniosły Mu niemowlęta, inne przyprowadziły – te, które potrafiły już chodzić – aby je pobłogosławił. Dziwnym trafem musiał tam być też i brat Tadeusz, skąd bowiem znalazły wszystkie te opowieści, które spisał w *Bajkach-niebajkach Brata Zdumiewajka* czy w elementarzu *Spotkał ktoś Jezusa?*<sup>90</sup> Trudno o bardziej przekonujący dowód na istnienie Boga.

Jest jeszcze jedna „czytanka” T. Rucińskiego, na którą warto zwrócić uwagę. To rodzaj lekcjonarza na rok C, z gotowymi homiliami<sup>91</sup>. Żeby dowiedzieć się, *co się słyszy w ciszy?* – warto sięgnąć do tej dziecięcej interpretacji słowa Bożego. I przemówić jak Pan Jezus. Opowiedzieć o „znakach na słońcu, księżycu i gwiazdach”, o zobaczeniu na własne oczy zbawienia i chleba, który jest jak *bulka niezjadajka*. Przestrzec przed złudną baśnią wielkich promocji w supermarketach – w niedzielę. Wreszcie – poczuć krzyż; dotknąć Boga w Jego ziemskim wymiarze. I na koniec najważniejsze: nauczyć kochać inaczej, kochać jak Pan Jezus.

Krótko i na temat. Żadne dziecko się nie znudzi. A żeby *bajka-niebajka* nie umarła zaraz po wyjściu z kościoła, warto by zadbać, by któraś z książeczek brata Tadeusza znalazła się wieczorem w pokoju dziecięcym, by przypominała Ewangelię. To dobra lektura nie tylko dla dzieci. Czytający te dobre opowieści mamy i babcie same wiele nauczą się przy okazji<sup>92</sup>.

---

<sup>88</sup> T. Ruciński, *Bajka-niebajka Brata Zdumiewajka*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1991; *Bajka-niebajka...*, s. 191.

<sup>89</sup> T. Ruciński, *Spotkał ktoś Jezusa*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1987, s. 80.

<sup>90</sup> Tamże.

<sup>91</sup> Tamże, R. Ruciński, *Co się słyszy w ciszy?*, Wydawnictwo SSL, Warszawa 2010.

<sup>92</sup> Szczególnie godne polecenia są dwa dziełka: T. Rucińskiego, *Bajka-niebajka...* i *Spotkał ktoś Jezusa...*

## KAZANIE W DOMU

Homilia nie może być krótkim przerywnikiem codzienności. Na nic zda się trud kaznodziei, jeśli w domu zabraknie „korepetytorów”. Dziecko wszystko zapomni. Pomogą mu w tym sami rodzice. Pomoże telewizor, pani w przedszkolu. Wszak państwo mamy laickie. Zamykamy więc Pana Jezusa w kościele na tydzień na klucz, w maleńkim tabernakulum, jak w złotej klatce. Taki areszt domowy. Odwiedziny tylko w niedzielę! Jakby Jezus był chory! A to przecież chorzy są ludzie: chore dzieci, dziewczynki i chłopcy. Rodzice.

Co zatem począć z dziatwą we własnym M-ileś? Jak przyprowadzić z niedzielnej homilii Pana Jezusa do domu?

Dzieci dobrze znają „kazania” dorosłych. Jeszcze w kościele tata z mamą stali się zastąpić kaznodzieję, przywołując rozkojarzone pociechy do porządku. Zaraz po przyjsciu z kościoła następuje ciąg dalszy wywodów Przeclawa Słoty *o zachowaniu się przy stole* – niestosownym. Tyle, że tata ani mama nie są potami i nie znają się aż tak dobrze na „dworskiej” etykietce ani na Ewangeli.

Tu istotna uwaga. Msza święta jest liturgią rodzinną. Podobny wymiar – rodzinny i wychowawczy – ma niedzielna homilia. I chociaż Kościół nie może zastępować ani wyręczać rodziców w wychowaniu dzieci (funkcje wychowawcze Kościoła są elementem uzupełniającym), to jednak na kapłanach spoczywa odpowiedzialność za jakość liturgicznego spotkania dzieci z Chrystusem błogosławiącym. Trzeba bowiem powiedzieć wprost: kapłan podczas liturgii nie występuje w roli apostoła (powstrzymującego dzieci?), lecz samego Jezusa Chrystusa, który „bierze je na kolana” i wypowiada błogosławieństwo: „do takich należy królestwo Boże” (Mk 10, 17)<sup>93</sup>.

Co zatem zrobić, aby domowe kazanie nie było łajaniem, ale dalszym ciągiem kościelnej homilii? Jak sprawić, by Chrystusowe „błogosławienie” nie zostało zamienione w domu na „zło-rzeczenie”?

Z pomocą rodzicom przychodzi brat babci – Tadeusz...

Tadeusz Ruciński to zjawisko na miarę Księdza Twardowskiego. Podobnie jak on, bierze dzieci „z powagą na kolana”<sup>94</sup>. Jak Pan Jezus. Opowiada im o ich Ojcu. Jest On Ojcem wszystkich dzieci na ziemi: *Mateuszka-Ateuszka*, który okazał się *Dobryduszkiem*, leniwego Filipka i *Niezapomni-Anki*, „co pamięta przysłać kartkę w każde święta”<sup>95</sup>. Zamiast czytać dzieciom do poduszki na dobranoc bajki

<sup>93</sup> J. Przybyłowski, dz.cyt., s. 329–330.

<sup>94</sup> Zdaniem poety Jana „Tylko maluchom nie nudziło się w czasie kazania/ stale mieli coś do roboty/ oswajali sterczące z ławek zdechłe parasole z zawistnymi łapkami/ klękali nad upuszczonym przez babcię futerałem jak szczyprawką/ pokazywali różowy język/ [...] wymawiali jak fonetyk otwarte zdziwione o/ kiedy ksiądz zaciął się na ambonie/ – ale Jezus brał je z powagą na kolana”, J. Twardowski, *Nie przyszedłem pana nawracać*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992, s. 74.

<sup>95</sup> T. Ruciński, *Bajka-niebajka...*, s. 185–187.

rodem ze studia *Hanna-Barbera Cartoons*, lepiej kupić w przykościelnym kiosku coś z *niebajek*. Dorosli przypomną sobie własne dzieciństwo i kościół, a dzieci nauczą się mówić TAK zamiast NIE, i JESTEM, zamiast – „nieobecny”. Obydwa słowa znaczą to samo – KOCHAM. Zapytana kiedyś przez księdza dziewczynka o to, co mówi Panu Jezusowi, gdy się modli – odpowiedziała: „Mówię to samo co w szkole, gdy pani sprawdza obecność”<sup>96</sup>. JESTEM. To JESTEM chyba najpełniej w naszej polskiej pobożności wyraża *Apel Maryjny*: „Jestem przy Tobie, pamiętam, czuwam”. Gdzie jestem? Gdzie pamiętam? Gdzie czuwam? W kościele. Ale czy w domu?

Jak zatem wprowadzić do naszych domów Słowo i tę Pamięć o Jezusie, który pragnie „zamieszkać wśród nas” (J 1, 14), który chce „rozbić namiot pośród swego ludu” (Wj 25,8)? Jak znaleźć dla Niego miejsce we współczesnej hałaśliwej, pluralistycznej i medialnej rzeczywistości? Jak zastąpić domowy „ołtarzyk” z telewizorem podobnie wyeksponowanym miejscem dla Słowa?

Wzorem jest postawa Maryi, która zaprosiła żywe Słowo do własnego domu, gdzie Je „chowala wiernie” i „rozważała w swoim sercu” (Łk 2, 19.51). Współczesna rodzina może w ten sam sposób „ugościć” Słowo Boże u siebie. Chrześcijańskie mieszkanie nie może być „biblijną pustynią”. Jeśli nawet można odnaleźć tu zakurzoną Biblię, to przecież nie sposób oprzeć się wrażeniu, że jest ona jedynie wstydlivym eksponatem, ukrytym między innymi książkami. Biblia to najczęściej jedyna „religijna pozycja” w domowej biblioteczce.

Słowo Boga nie jest jednak książką, lecz ziarnem życia (Mt 13, 19), czymś, co zawiera w sobie życie (Pwt 32, 47). „Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i przenikające, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (por. Hbr 4, 12). Wiara chrześcijańska nie jest „religią Księgi”. Chrześcijaństwo jest religią Słowa Bożego: nie spisane, lecz Wcielone – żywego (por. KKK 108). Niemniej, a raczej – dlatego, chrześcijański dom powinien być biblioteką słowa Bożego, biblioteką żywą. Niedługo św. Augustyn wyznał: „To Jego szukam w Twoich Księgach”<sup>97</sup>. Wspólnota rodzinna wraz z dziećmi powinna zatem szukać Chrystusa. Zapraszając homilię do domów rodzinnych, zaprasza w istocie samego Chrystusa; słucha Go i rozmawia z Nim.

Nie można ograniczać kontaktu dzieci ze Słowem Bożym do spotkań liturgicznych. Słowo Boże musi być obecne – czytane i rozważane – także poza liturgią, poza świątynią – w domach katolickich<sup>98</sup>. Nie jest to „wymysł” homilistów, ale potrzeba chwili: bez Słowa niedzielnego w tygodniu nie przeżyjemy. Podobnie jak ten, kto nie spożywa „Ciała Syna Człowieczego” (J 6, 53), tak również człowiek pozbawiony żywego Słowa nie ma w sobie życia. W istocie, rodzice

<sup>96</sup> Tamże, s. 128.

<sup>97</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2002, s. 314 (Ks. XI, 2).

<sup>98</sup> J. Kochel, *Rodzina „szkołą Słowa Bożego”*, <http://biblia.wiara.pl/doc/423095>. Rodzina-szkola-Slowa-Bozego (odczyt 6.09.2010).

dając swoim dzieciom „słodczyce” zamiast pełnowartościowego „pokarmu” słowa Bożego, psują serce swojego potomstwa.

Istotna jest promocja wydawnictw homiletycznych dla dzieci w rodzinie, i to przy każdej nadarzającej się okazji, nie tylko z okazji „kościelnej”. Te książki i książeczki, rzecz oczywista, nie mają służyć do zapewniania półek biblioteczeki w dziecinnym pokoju. Mają być pod ręką<sup>99</sup> i służyć do czytania, a nie oglądania; mają być jak wieczorny pacierz albo popołudniowa zabawa – codziennym zajęciem rodziców i dzieci. Rodzina ma stać się „domem słowa Bożego”. Służyć temu mogą z powodzeniem nie tylko wspomniane publikacje Tadeusza Rucińskiego, ale również „kazania-opowiadania” biskupa A. Długosza, W. Hoffsummera, P. Pawlukiewicza i innych. Dają oni do matczynych i babcinych rąk (także ojcowskich i dziadkowych) niezwykle „narzędzie” do formowania dziecięcych serc i charakterów. Czytane na głos *bajki-niebajki* pozostawiają niezatarte wrażenia w umyśle i wyobraźni dziecka.

Jak przekonać rodziców i babcie, aby podjęli się tej szczególnej współpracy ze swoim parafialnym kaznodzieją? Tego nie wiem. Ale zachęcam do podjęcia próby przezwyciężenia oporu materii...

## ZAKOŃCZENIE

Homilie dla najmłodszych to nie najłatwiejsze kaznodziejskie zadanie. Przeciwnie, wymaga trudu i rzetelnego przygotowania. Dzieci są bardzo spostrzegawcze i krytyczne. Nie dają się nabrać na slogany ani na „mówienie o niczym” lub o tym, o czym słyszały już wielokrotnie. Dzieci należy traktować poważnie. Tak jak Jezus. Do nich bowiem należy królestwo niebieskie. Można powiedzieć, że dorosłym do nieba „wstęp wzbroniony”... Stąd wniosek, że dorośli – kaznodzieje i homiliści, katecheci, rodzice – wiele mogą nauczyć się przy tej okazji.

Ktoś powiedział, że niebo zaczyna się na ziemi. Jego mieszkańcami są „wyłącznie” dzieci. Dzieci małe i duże. Do jednych bardziej przemawia brat Tadeusz przez *bajki-niebajki*, profesor Józef z misiem „Bartkiem”, duszpasterz dzieci – biskup Antoni; do drugich lepiej trafia Hoffsummer, Okarmus, Warzybok, Ziółkowski, Piwowarczyk, Walczukiewicz... i inni. Bardzo wielu innych. Wszystkie pomoce, pomysły i teksty są w istocie materiałami do wykorzystania. Kaznodzieja nie może być nagrany dyskietką do odtworzenia słowa Bożego. Ma być przemawiającym Jezusem, Nauczycielem z Ludźmierza, Kalwarii, Warszawy, Toru-

---

<sup>99</sup> Warto w tym miejscu przypomnieć słowa R. Brandstaettera: „Biblia leżała na biurku mojego dziadka. Biblia leżała na stołach moich praocjów. Nigdy w bibliotece. Zawsze na podręczu. W naszym domu nikt Biblii nigdy nie szukał, nigdy również nie słyszałem, aby ktokolwiek pytał, gdzie ona leży. Wiadomo było, że u dziadka na biurku, u nas na małym stoliku obok fotela, w którym wieczorami zwykł siadywać ojciec. Miejsce, na którym leżała Biblia, było dla mnie miejscem wyróżnionym”, Tamże.

nia, Łagiewnik, czy Częstochowy... Kaznodzieja nie może być również aktorem. Homilia to nie przedstawienie. Jego pierwszym zadaniem jest pozwolić przychodzić dzieciom do kościoła. Kościół to taki kraj dla dzieci: bez infantylności i dziecinady. Homiletyczna formacja dzieci nie może obejść się bez liturgii. Nie może też na liturgii poprzestać. Dlatego potrzebny jest dom i szkoła. Dlatego potrzebne są *bajki-niebajki* i *rozmowy z dziećmi niecodzienne*, choć co dzień. Potrzebny jest *Brat Zdumiewajek* i *Profesor od św. Marka w Krakowie*: ktoś kto spotkał Jezusa. Ktoś kto przemawia nie tak jak faryzeusze, ale jako ten, komu sam Bóg udzielił mocy błogosławienia „królewiczom”. Homilia ma „rosnąć” – w domu, przedszkolu i szkole. W przestrzeni „tego świata”.

## HOW TO TALK ABOUT GOD IN CHURCH AND AT HOME

### Summary

This article concerns homilies for children, of their importance in Church and family life. To speak to children in a way to have them listen and hear, demands taking them seriously and a solid homily preparation. For this reason a wide range of homiletic material has been enclosed with examples from known preachers. This aims to encourage others to use such ideas and suggestions. Upon this was formulated a proposal of cooperation between the preacher and families so that a child wouldn't be lacking the Word of God during the week. The homily should have its "continuation" in the home.

**Słowa kluczowe:** homilia, słowo Boże, rozmowa, dialog, bajka-niebajka, symbol, obraz





KS. PIOTR KULBACKI  
*Katolicki Uniwersytet Lubelski*  
*Lublin*

## KOMUNIA Z BOGIEM ŹRÓDŁEM I OWOCEM TRZEŹWOŚCI

*Wezwanie Jana Pawła II u progu III tysiąclecia „czynić Kościół »domem i szkołą komunii«”<sup>1</sup> zostało skierowane do nas nie tylko w kontekście wierności Bożemu planowi zbawienia człowieka, ale także jako odpowiedź dla świata na jego najgłębsze oczekiwania. Wobec współczesnego człowieka uwikłanego w różne problemy egzystencjalne, szamoczącego się nieraz samotnie, nikt nie okaże się wiarygodny, jeśli wobec cierpienia nie wyciągnie swej ręki w geście solidarności. Nikt nie zdoła odpowiedzieć na ból człowieka wołającego o pomoc, jeśli ograniczy się do kilka moralizujących rad<sup>2</sup>.*

### 1. TRZEŹWOŚĆ W ZBAWCZEJ POSŁUDZE KOŚCIOŁA

Historia zbawienia, historia wejścia Boga w życie swego ludu doszła do szczytu w misterium Wcielenia i Paschy Jezusa Chrystusa. On jest jedynym Zbawicielem człowieka. Jedynie On przynosi człowiekowi wyzwolenie. Dlatego, choć tak bardzo potrzeba człowiekowi pomocy w sferze przyrodzonej, to bez tego fundamentu zbawienia – wyzwolenia, którym jest Jezus Chrystus odpowiedź chrześcijanina na problemy bliźniego będzie zawsze ułomna, niepełna, częstokroć niosąca w sobie ranę osobistej niewiary i pokładania nadziei jedynie w ludzkim doświadczeniu i ludzkiej mądrości. Gdy zatem wobec Kościoła kierowane są oczekiwania, by wypełniał rolę pomagania człowiekowi w trudnej sytuacji, byłoby naiwnością pozostawanie tylko na płaszczyźnie świeckich wzorców pomagania. Parafia wówczas nie różniłaby się niczym od świeckiej stacji pomocy społecznej, od domu kultury czy przychodni lekarskiej. Nie kwestionując metod stosowanych w różnych instytucjach, a nawet wykorzystując wiele z nich, Kościół

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, nr 43.

<sup>2</sup> Tamże, n. 50.

ma świadomość, iż stanowi kontynuację wyzwalaającej misji Chrystusa<sup>3</sup>. Kościół zatem przynosi orędzie Ewangelii, orędzie o miłości Boga, zbawieniu w Jezusie Chrystusie i obecności Jego Ducha we wspólnocie Kościoła. W Kościele dokonuje się spotkanie z Panem w słowie i sakramentach – skutecznych znakach Jego obecności i miłości. W ten sposób Kościół wypełnia skuteczną posługę braterskiej pomocy, obejmującą całego człowieka i przynoszącą mu to, co najważniejsze dla człowieka – zbawienie. Dlatego liturgia mszy świętej wysławia Boga w słowach IV Modlitwy Eucharystycznej: „gdy człowiek przez nieposłuszeństwo utracił Twoją przyjaźń, nie pozostawiłeś go pod władzą śmierci. W miłosierdziu swoim pospieszyłeś z pomocą wszystkim ludziom, aby Ciebie szukali i znaleźli”<sup>4</sup>. W innej Modlitwie Eucharystycznej (VC) ukazane jest posłannictwo Syna Bożego: „W Nim objawiłeś swoją miłość wobec maluczkich i ubogich, wobec chorych i odrzuconych przez ludzi. Chrystus nigdy nie zamyka się na potrzeby i cierpienia braci”<sup>5</sup>. Natomiast dalej jest wskazana misja Kościoła: „otwórz nasze oczy na potrzeby i cierpienia braci; oświeć nas światłem swego słowa, abyśmy pocieszali utrudzonych i uciśnionych, spraw, abyśmy z miłością podejmowali posługę wobec ubogich i cierpiących”<sup>6</sup>.

Duszpasterstwo trzeźwości, posługując się środkami nadprzyrodzonymi i przyrodzonymi, ma prowadzić do nabywania i rozwoju cnoty trzeźwości<sup>7</sup>. Stanowi ono posługę Kościoła na rzecz trzeźwego życia, wyrażającego się w „trzeźwym postrzeganiu”, „trzeźwym osądzie”, „trzeźwym podejmowaniu decyzji”, „trzeźwym realizowaniu jej”. Temu wszystkiemu sprzeciwia się wprost „nietrzeźwość”. W potocznym, pierwotnym słowa tego znaczeniu oznacza ona brak trzeźwości wywołany użyciem pewnych substancji, szczególnie najpopularniejszej, jaką jest alkohol. Niejednokrotnie używa się potocznego określenia – „zachowuje się jak nietrzeźwy”, wskazując na analogię do dobrze znanego, a niekiedy akceptowanego w naszym kręgu kulturowym pozbawienia trzeźwości przez alkohol<sup>8</sup>.

W niniejszym opracowaniu skoncentrujemy się na tym obszarze zagadnień, które są związane z problemami alkoholowymi, nie tylko ze względu na skalę zjawisk związanych z używaniem alkoholu, wpływu alkoholu na życie człowieka i na cały obszar relacji międzyludzkich oraz na kształtowanie świata przez człowieka w poszukiwaniu szczęścia, lecz ze względu na wpływ alkoholu na szeroko

<sup>3</sup> Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Wyd. Pallottinium, Poznań 1999, s. 90.

<sup>4</sup> *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 329\*.

<sup>5</sup> Tamże, s. 336\*.

<sup>6</sup> Tamże, s. 341\*.

<sup>7</sup> Z. Kaniecki, *Duszpasterstwo trzeźwości*, w: *Duszpasterstwo specjalne*, red. R. Kamiński, B. Drożdż, Lublin 1998, s. s.351.

<sup>8</sup> Por. *Mały słownik języka polskiego*, red. S. Skorupka, H. Auderska, Z. Łempicka, Wyd. PWN, Warszawa 1968, s. 842.

rozumianą kulturę<sup>9</sup>. Problemy alkoholowe stanowią model odniesienia w analizach dotyczących zniewolenia człowieka nie tylko poprzez różne substancje (narkotyki), ale i przez zachowania wywołujące dysfunkcje i uzależnienia.

Dlatego każdy duszpasterz powinien mieć podstawową wiedzę dotyczącą problemów alkoholowych, bo stale styka się z tymi zjawiskami w parafii. Wiedza ta powinna należeć do kanonów przygotowania do duszpasterstwa zwyczajnego, obejmującego przepowiadanie słowa Bożego, liturgię, katechizację<sup>10</sup>. Podobnie jak istnieje tu wymóg znajomości – oprócz teologii – podstaw pedagogiki czy prawa cywilnego w zakresie małżeństwa, tak nie można pomijać podstaw współczesnej wiedzy istotnej dla duszpasterstwa trzeźwości. Niestety, problematyka ta jest wypierana ze świadomości społecznej i z trudem toruje sobie drogę, np. w kształceniu lekarzy czy pedagogów, którzy tak jak duszpasterze z racji wykonywanych funkcji na co dzień mają do czynienia z problemami alkoholowymi.

Należy tu odróżnić wymienione wyżej przygotowanie ogólne od przygotowania do duszpasterstwa specjalistycznego<sup>11</sup>, np. związanego z posługą kapelana w lecznictwie odwykowym. Występuje tu analogia do duszpasterza w parafii, pełniącego posługę wobec chorych i mającego do tego ogólne przygotowanie; natomiast pełnoetatowy kapelan szpitala powinien mieć dodatkowe przygotowanie specjalistyczne<sup>12</sup>.

## 2. BOŻY DAR WINA POCHWAŁĄ TRZEŹWOŚCI

Pismo Święte wielokrotnie wymienia „trzeźwość” wśród podstawowych zagadnień dotyczących egzystencji człowieka. Pojęcie to, choć występuje w różnym kontekście, to zawsze związane jest ze zdolnością człowieka do korzystania z rozumu i wolnej woli.

Zakwestionowanie przez pierwszych rodziców Bożej miłości zaowocowało świadomością przerażającej nicości człowieka jako stworzenia, utratę pierwotnej szczęśliwości, lękiem, smutkiem, poczuciem winy. Skutek grzechu pierwszych rodziców to śmiertelność, cierpienie, trud uprawy ziemi, ból rodzenia potomstwa, zawiść, bratobójstwo (Rdz 3, 16–4, 12).

---

<sup>9</sup> Por. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Zdrowia, *Kościół, narkotyki i narkomania*, Poznań 2006, s.126–141.

<sup>10</sup> *Teologia pastoralna. Tom 2. Teologia pastoralna szczegółowa*, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 131.

<sup>11</sup> Tamże, s. 309–313.

<sup>12</sup> Por. M. Dziewiecki, *Duszpasterstwo trzeźwości a duszpasterstwo alkoholików*, w: *Nowe przesłanie nadziei. Podręcznik duszpasterstwa trzeźwości*, red. M. Dziewiecki, Wyd. PARPA, Warszawa 2000, s. 231–235; zob. *Abstynencja – między profilaktyką a terapią*, red. P. Kulbacki, Wyd. Edukacyjne PARPA, Warszawa 2006.

Jeśli Stary Testament mówi o „winie, które rozwesela serce człowieka” (Ps 104, 15), to okazuje się ono darem Bożym, który na pewnym etapie przepowiadania proroków jest figurą pełni radości w niebie (Jl 4, 18; Iz 25, 6; 65, 21). Równocześnie abstynencja jest ukazywana jako dar miłości wobec Boga i drugiego człowieka (Lb 6, 3; Sdz 13, 4). Nie wino decyduje o radości serca ludzkiego (Syr 31, 28n). Zatem spożywanie wina nie miało celu utraty trzeźwego myślenia i zachowania. Należy tu także wspomnieć starożytną metodę przechowywania wody pitnej i wykorzystywania fermentacji alkoholowej jako sposobu konserwowania napoju, nie mającego na celu psychoaktywnego wykorzystania wina<sup>13</sup>.

Nadużycie wina stanowi próbę przypisania sobie władzy nad swymi emocjami, osiągnięciem bez wysiłku stanu, który oczywiście jest złudny i tak jak każdy grzech wydaje w perspektywie (a czasem od razu) gorzkie owoce. Jest to pokusa władzy nad sobą lub drugim człowiekiem. Pokusa ta w swej naturze jest taka, jak w raju – łatwe spożycie „czegoś” bez trudu, daje poczucie boskiej siły i boskiej wiedzy. Stary Testament daje nader drastyczne (choć wcale nie odległe od współczesności) opisy manipulowania człowiekiem nawet przez bliskich za pomocą alkoholu. Ukazuje to przykład Noego poniżonego przez syna (Rdz 9, 20–25), Lota upojonego w celach kazirodczych (Rdz 19, 31–36), a także nietrzeźwych władców i wodzów (Est 3, 15; 5, 6; Jdt 12, 20–13, 2.15). Dwie pierwsze sytuacje wskazują na ścisły związek upojenia alkoholowego z naruszeniem godności człowieka w sferze seksualnej. Dlatego wychowanie do trzeźwości i wychowanie do czystości tak ściśle się ze sobą łączą<sup>14</sup>.

Ewangelia relacjonuje niezwykle wyrafinowaną zbrodniczą manipulację prowadzoną przez Herodiadę wraz córką na swym pijanym nieprawym mężu i współbiesiadnikach (Mt 14, 5–11). Każda próba przywracania pierwotnej szczęśliwości „na skróty”, własną mocą człowieka i ludzkimi narzędziami oraz przypisywanie sobie boskich atrybutów władzy prowadzą do eskalacji oddalenia od Boga, a nawet do zbrodni. W Nowym Testamencie „pijacy” są wpisani na listę niedopuszczonych do królestwa niebieskiego (1 Kor 6, 9–10). Okazuje się, iż wino bywa używane wbrew intencjom „pochwały” psalmisty, stając się narzędziem zła.

### 3. POD OSŁONĄ OBYCZAJÓW

Po ukazaniu powyższych obrazów biblijnych należy odnieść się do współczesnych przyczyn nietrzeźwości, szczególnie wśród ludzi deklarujących się jako

<sup>13</sup> I. Bałaż, *Wino w Biblii*, „Eleuteria” 71 (3/2007), s. 6–12.

<sup>14</sup> Sz. Grzelak, *Profilaktyka ryzykownych zachowań seksualnych młodzieży*, Wyd. Rubikon, Kraków 2009, s. 197–210.

wierzący. Chodzi tu o osoby wewnętrznie przekonane o swej wierze i pragnące identyfikować się ze społecznością wierzących.

Od strony naturalnej do przyczyn nietrzeźwości należą nieumiejętność porażenia sobie z trudnościami osobowymi i życiowymi, wzorce środowiskowe i kulturowe, uzależnienie, manipulacja sobą i innymi ludźmi za pomocą substancji psychoaktywnych, przekonanie o większej zdolności tworzenia pod wpływem alkoholu czy narkotyków, niedostatki formacji osobowej<sup>15</sup>.

W aspekcie nadprzyrodzonym dostrzega się wśród przyczyn nietrzeźwości brak wiary, lęk wywołany brakiem zaufania Bogu (zawierzenia), spłylenie roli łaski w życiu. Nadużywanie alkoholu jest zawsze objawem niewiary<sup>16</sup>. Paradygmatem nieufności ludu Bożego jest sytuacja po wyjściu Izraelitów z niewoli egipskiej. Bóg, powołując Mojżesza, objawił mu swe Imię – „Jestem, który Jestem”, oznaczające u semitów towarzyszenie ludowi, bycie przy nim, opiekę Bożą nad ludem (Wj 3, 14–17). Jednak lud stale niedowierzał Bogu i domagał się znaków Jego opieki, ale według wyobrażeń i obyczajów ludów pogańskich, dlatego zaczynał powątpiewać i na wszelki wypadek budować sobie złotego cielca, aby Bóg był „konkretnie”, materialnie obecny wśród ocalonych z niewoli faraona (Wj 32, 1–4).

Podobnie chrześcijanin poprzez chrzcielne Nowe Przymierze został wprowadzony z niewoli grzechu, lecz w jego sercu rozgrywa się dramat: zaufać Bogu, czy powrócić do własnych lęków (por. Rz 7, 18–25), stymulując się środkami psychoaktywnymi. Tajemnica Wcielenia, przyjęcie przez Boga ludzkiej natury, by solidarnie stanąć przy człowieku, bywa kwestionowana na rzecz ludzkich wysiłków, ludzkich metod osiągnięcia szczęścia przez chemiczne lub psychiczne pobudzanie, a nie przez zbliżanie się do Boga.

Rozdarcie serca, wynikające z niewiary, uruchamia system zaprzeczeń i iluzji, by wyprzeć świadomość swej słabości i zakwestionować grzech<sup>17</sup>. Podobnie jak w raju, człowiek, zgrzeszywszy, ukrywał się przed Bogiem, bał się ujawnienia swego grzesznego oblicza, wstydził się swego postępu (Rdz 3, 7–11), tak i dziś człowiek ukrywa się ze swoim przywiązaniem do alkoholu jako środka boskiej wiedzy i władzy. Współczesne czasy mają subtelniejsze metody okłamywania siebie niż Adamowe ukrywanie się wśród drzew rajskiego ogrodu<sup>18</sup>. W życiu społecznym spotykamy bowiem wiele obyczajów maskujących, ukrywających głęboki, patologiczny związek z alkoholem. Są to chętnie powtarzane powiedzonka, znaczące gesty, miny i uśmieszki, przygadywanie, iż należy się wkupić, wykupić, dać prezent, wypić za czyjeś zdrowie. Chęć wypicia alkoholu jest sprytnie ukrywana pod pretekstem wymogu obyczajowego, kultury. Częstym zjawiskiem jest przynoszenie alkoholu w prezencie „na zdrowie obdarowanego” – naprawdę jed-

<sup>15</sup> Por. *Kościół, narkotyki i narkomania...*, s. 25–29.

<sup>16</sup> F. Blachnicki, *Wyzwoleni w Chrystusie*, Wyd. Światło-Życie, Kraków 2009, s. 44–45.

<sup>17</sup> Por. M. Dziewiecki, *Natura choroby alkoholowej*, w: *Nowe przesłanie nadziei*, s. 76.

<sup>18</sup> Zob. A. Lepa, *Pedagogika mass mediów*, Łódź 2003, s. 117–126.

nak po to, aby obdarowujący miał pretekst do wypicia. Zjawisko to obnażają trzeźwiejący alkoholicy (szczególnie kobiety), często relacjonujący, ile wkładali trudu, jak byli pomysłowi, aby przed niepijącymi domownikami skryć alkohol, żeby zawsze móc skorzystać z niego, nie wzbudzając podejrzeń o swoje patologiczne przywiązanie do niego<sup>19</sup>.

Takie podtrzymywanie stereotypu, osłaniając czyjeś problemy alkoholowe, powoduje w procesie socjalizacji młodego pokolenia wprowadzanie go w te same koleiny niezdrowej obyczajowości. Jednym z poważniejszych problemów społecznych we współczesnych rozwiniętych krajach jest ukryte przywiązanie do alkoholu (bardzo często skrywany alkoholizm). Tworzenie atmosfery picia alkoholu przy każdej okazji i powielanie tzw. przekonań normatywnych, ułatwia maskowanie się przed innymi i okłamywanie samego siebie<sup>20</sup>. Lęk przed ujawnieniem przed sobą i otoczeniem problemu utraty kontroli picia, czyli uzależnienia, jest wypierany przez zasłanianie się obyczajowością.

#### 4. TRZEŻWOŚĆ DAREM PIĘCDZIESIĄTNICY

Źródłem trzeźwości jest komunia z Bogiem, zatem posługa na rzecz trzeźwości oznacza, iż dar ten należy pielęgnować i troszczyć się o pogłębienie tej więzi. Równocześnie pogłębienie zjednoczenia z Bogiem owocuje w życiu człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże zdolnością do korzystania w pełni z rozumu i wolnej woli, czyli owocuje trzeźwością. Brak relacji z Bogiem oznacza pustkę w sercu człowieka, która zostaje zapełniona namiastkami Boga.

Kościół w swej podstawowej, ogólnej posłudze duszpasterskiej proponuje każdemu chrześcijaninowi środki rozwoju jego człowieczeństwa i życia w łasce. Rozwój ten wymaga całkowitej trzeźwości. W przypadku dzieci i młodzieży zachowanie trzeźwości oznacza całkowitą abstynencję, a w przypadku dorosłych abstynencję lub spożywanie alkoholu w tak niewielkich ilościach, które nie modyfikują ich emocji i zachowań. Niekiedy dorośli mają ścisły obowiązek zachowania abstynencji całkowitej lub częściowej (choroba, w tym alkoholizm, obowiązki stanu, decydenci, wychowawcy, matki w stanie błogosławionym, kierowcy, etc...) <sup>21</sup>.

Zatem Kościół troszczy się o zachowanie takiej obyczajowości, która rozwija trzeźwe postawy w każdej sytuacji życiowej. Jan Chrzciciel, największy i ostatni z proroków Starego Testamentu, w celu wypełnienia swej misji, zachowywał całkowitą abstynencję (Łk 1, 15). Chrystus odrzucił propozycję odurzenia wi-

<sup>19</sup> *Jestem alkoholikiem. Świadectwa AA*, Wyd. W drodze, Poznań 1992, s. 50–52.

<sup>20</sup> Zob. K. Wojcieszek, *Na początku była rozpacz... Antropologiczne podstawy profilaktyki*, Wyd. Rubikon, Kraków 2005, 131–147.

<sup>21</sup> M. Dziewiecki, *Duszpasterstwo trzeźwości...i*, s. 232; K. Wojcieszek, *Na początku była rozpacz...*, s. 227–237.

nem zmieszany z mirrą jako zwyczajowego uśmierzenia cierpienia na krzyżu (Mt 27, 34; Mk 15, 23). Nie ma w Nowym Testamencie pobłażania nie tylko dla odurzenia, wywołanego substancjami chemicznymi, ale nawet zachowań, które mogłyby nasuwać przypuszczenie o upiciu się przez członków gminy (Dz 2, 13–15), a przypadki nietrzeźwości są ostro napiętnowane (1 Kor 11, 21). Eucharystia jest radosnym, w trzeźwości świętowaniem misterium Paschalnego. Wydarzenie Pięćdziesiątnicy – Zesłanie Ducha Świętego stanowi definitywne zakwestionowanie późniejszej, rabinicznej wersji obchodów święta Purim, gdzie znakiem pełni świętowania miało być spożywanie wina aż do całkowitego upojenia<sup>22</sup>.

W świetle współczesnej wiedzy byłoby nieporozumieniem stawianie na równi używania napojów alkoholowych, z używaniem wina w liturgii. Nie da się dziś utrzymać poglądu, iż spożywanie alkoholu należy do istoty sprawowania Eucharystii – centralnego aktu kultycznego Kościoła. Nie chodzi tu tylko o fakt rozpoznawanego wiarą spożywania Krwi Pańskiej ani o sięgającą czasów biblijnych pewność, iż celebrowanie liturgii nie ma na celu odurzenia<sup>23</sup>. Wyniki badań naukowych, wykazujących, iż starożytny zwyczaj fermentowania moszczu winnego miał na celu konserwację napoju, potwierdziły, iż zawarty w winie alkohol nie należy do istoty wina jako materii Eucharystii. Stanowi to dla Stolicy Apostolskiej przesłankę decyzji, na podstawie której Ordynariusz może kapłanowi cierpiącemu na chorobę alkoholową udzielić (pod pewnymi warunkami) zezwolenia na odprawianie mszy św. na niefermentowanym moszczu winnym<sup>24</sup>.

Każde działanie Kościoła, które służy głoszeniu Ewangelii, wezwaniu do jej przyjęcia jako życiowego programu, nacechowane jest pielęgnowaniem godności człowieka, którą wyraża jego trzeźwe życie. Człowiek potrzebuje uwolnienia z więzów ograniczających jego zdolność do wykonywania aktów ludzkich. Dlatego istnieje ścisły związek podkreślenia godności człowieka ze zbawczym pośrednictwem Kościoła w posłudze sakramentalnej.

Znajduje ono swoje odzwierciedlenie w liturgii sakramentów. Przymierze chrztu, nadające człowiekowi nowy sens życia, ukazuje szczególny wymiar godności człowieka wynikającej z nowej jego bytowości – przynależności do Ciała Chrystusa. Podobnie bierzmowanie, otwierające na apostolski wymiar namaszczenia Duchem Świętym, wdraża w życie przemieniające świat. Eucharystia buduje wspólnotę zbawionych, przełamuje rozproszenie ludzkości odwracającej się od Boga. W sakramentach uzdrowienia (KKK 1420–1421) dokonuje się pojednanie z Bogiem i bliźnimi i uwolnienie od lęku wywołanego chorobą duszy lub ciała. Sakramentalne pojednanie wyzwala człowieka z okowów grzechu, który poni-

<sup>22</sup> S. Ph. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, Kraków 1999, 163–169.

<sup>23</sup> Por. M. Żak, *Kielich podany przez człowieka, a kielich podany przez Boga*, w: *Abstynencja...*, s. 90.

<sup>24</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Normy w sprawie użycia chleba z niewielką zawartością glutenu i moszczu jako materii eucharystycznej* (19 VI 1995), „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ urzędowy Kurii Metropolitalnej w Katowicach” 63 (1995) s. 340–341.

za godność człowieka, zrywając komunię z Bogiem i bliźnimi i wywołując lęk usprawiedliwiający przywiązanie do grzechu. Sakrament namaszczenia chorych umacnia zaś w chorobie ciała, gdy chrześcijanin doświadcza trwogi cierpienia i lęku przed przyszłością. Także sakramenty komunii, dane do budowania Kościoła i budowania Kościoła domowego, niosą ze sobą dar łaski dla tych wspólnot. Sprawowanie sakramentów jest ściśle związane z rozumnymi i wolnymi decyzjami człowieka – zawarcie Przymierza, postanowienie poprawy, założenie rodziny, itd. ... Dlatego w posłudze sakramentalnej Kościoła nie ma miejsca na nietrzeźwość. Posługa eklezjalna, by była owocna, wymaga trzeźwego życia wierzących, a wprowadzając w wymiar miłości absolutnej i zachwyty nią, zarazem oddala od pokusy nietrzeźwości.

## 5. ABSTYNENCJA ZNAKIEM NOWEJ EWANGELIZACJI

Powyższe wnioski zderzają się niejako z postawami, które zaprzeczają płynącemu z natury sakramentów wezwaniu do trzeźwości. Stanowi to szczególne wyzwanie dla duszpasterskiej posługi Kościoła w sytuacji nadzwyczajnego przyspieszenia cywilizacyjnego, i zagubienia człowieka wśród wizji sukcesu za wszelką cenę. Kościół zatem proponuje jako środek wsparcia rozwoju człowieka dorosłego abstynencję podejmowaną z miłości wobec siebie i bliźnich, będącą darem miłości, radykalnym ewangelicznym świadectwem.

Dlatego posługa ogólnego duszpasterstwa budującego komunię z Bogiem i ludźmi powinna bardziej dowartościować wychowanie do trzeźwości młodzieży i dorosłych oraz pomoc uzależnionym. Bo przecież znaczna część życia osobistego i społecznego, w tym rodzinnego, zawodowego, ekonomicznego, politycznego związana jest z problemami wynikającymi z używania lub nadużywania alkoholu.

Stąd tak ważne jest budowanie obyczajowości, nie stwarzającej okazji do maskowania nadużywania alkoholu, np. szczególnym, bezpośrednim polem oddziaływania duszpasterskiego jest obyczajowość towarzysząca przyjmowaniu sakramentów noszących charakter rytów „przejścia”<sup>25</sup>, a gromadzących osoby zarówno głębokiej wiary, jak i niewierzących, a nawet nieochrzczonych lub deklarujących wyznawanie innej religii. Celebracja liturgiczna jest ze swej natury ekskluzywna, często nawet całkiem abstrakcyjna dla ludzi z innych kultur. Ale jest ona przedłużona pozaliturgicznym świętowaniem mającym swe teologiczne uzasadnienie w praktyce starochrześcijańskich agap<sup>26</sup>. Z perspektywy wezwania Jana Pawła II do *nowej ewangelizacji* wydarzenia tego typu powinny być trakto-

<sup>25</sup> Por. W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, Wyd. SIW Znak, Warszawa 1977, s. 262.

<sup>26</sup> Por. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, Katowice 1988, s. 54. 110.



wane jako jedna z jej nowych metod i środków podejmowanych z nowym zapalem i gorliwością<sup>27</sup>.

Obyczajowość, w której radość i wesele z obecności zmartwychwstałego, żyjącego Pana, przy chrzcie dziecka lub dorosłego nie potrzebuje wzmacniania „rozweselaczem serca”, jest najlepszym świadectwem wiary. Samo spotkanie wokół Przymierza z *Kyriosem* jest dostatecznym źródłem radości i umacniania wiary w rodzinie i innych uczestnikach spotkania. Boski wymiar liturgii zostałby zakwestionowany, gdyby znalazła swój finał w domu, w alkoholowej „szatańskiej anty-liturgii” nietrzeźwości<sup>28</sup>.

Pierwsza Komunia święta w Polsce stanowi doniosły społecznie ryt i dlatego jest doskonałą okazją do formacji rodziców, a także dzieci do życia w trzeźwości. Zobowiązania abstynenckie dzieci wtedy odegrają swą właściwą rolę i nie będą kwestionowane, jeśli są integralną częścią procesu wychowawczego prowadzonego przede wszystkim przez rodziców towarzyszących dzieciom w dojrzewaniu w wierze paralelnym do rozwoju osobowego, biologicznego, psychicznego. Przykład radości rodziców pokonujących trudności życiowe i świętujących bez alkoholu, mających czas dla dzieci, rozmawiających z nimi, wspólnie modlących się, podejmujących przynajmniej czasową abstynencję, stanowi najskuteczniejszy „program profilaktyczny”. Obserwuje się młodzież gimnazjalną, a nawet dzieci ze szkoły podstawowej zaczynające sięgać po alkohol<sup>29</sup>. Mimo postępującej laicyzacji rodziców Pierwsza Komunia św. stwarza wyjątkową możliwość wychowawczą, także w zakresie pracy trzeźwościowej. Stąd wyraźne wskazania Episkopatu odnośnie do przygotowania rodziców do podejmowania abstynenckich zobowiązań przez dzieci<sup>30</sup>. Zobowiązanie te są pomijane w niektórych diecezjach, pod pretekstem różnych trudności, mimo że opinia specjalistów z zakresu teologii moralnej, profilaktyki, katechetyki i liturgiki wskazuje na niezastąpioną rolę tych postanowień w formowaniu trzeźwego społeczeństwa<sup>31</sup>.

Bierzmowanie młodzieży jest kolejną okazją do formowania postawy „dojrzałości chrześcijańskiej”. Chociaż sakrament działa *ex opere operato*, to owocność jego przyjęcia zależy w dużej mierze od odpowiedniego przygotowania. Ponieważ udzielanie tego sakramentu należy do cyklu inicjacji chrześcijańskiej, dlatego przygotowanie do niego musi odwołać się do metod katechumenalnych.

---

<sup>27</sup> Jan Paweł II, *Wspomnienie śp. ks. Franciszka Blachnickiego* (Płock 7 VI 1991), w: *Jan Paweł II w trosce o trzeźwość człowieka*, red. M. Romaniuk, Warszawa 2008, s. 161; por. K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 1995, s. 15–56.

<sup>28</sup> Por. Blachnicki, *Wyzwoleni w Chrystusie...*, s. 36.

<sup>29</sup> B. Fatyga, J. Rogala-Oblękowska, *Style życia młodzieży a narkotyki*, Wyd. Instytut Spraw Publicznych, Warszawa 2002, s. 232–245.

<sup>30</sup> *Wytyczne Episkopatu dla kościelnej działalności trzeźwościowej*, w: *Nowe przesłanie nadziei...*, s. 278.

<sup>31</sup> Zob. *O wielkich postanowieniach małego dziecka. Profilaktyczne aspekty formacji rodziców i dzieci do Pierwszej Komunii Świętej*, red. P. Kulbacki, Wyd. PARPAMEDIA, Warszawa 2009.

Znów powraca potrzeba respektowania podstawowej zasady wtajemniczenia chrześcijańskiego, „które dokonuje się stopniowo w społeczności wiernych, którzy przez rozważanie razem z katechumenami bogactwa misterium paschalnego i pogłębianie własnego nawrócenia swoim przykładem prowadzą ich do pełniejszej uległości Duchowi Świętemu”<sup>32</sup>. Jeśli zatem obserwuje się odchodzenie młodzieży od praktyk religijnych właśnie w okresie po bierzmowaniu, to należałoby postawić pytanie o właściwą formację inicjacyjną i rolę więzi z rodzicami w trudnym okresie adolescencji<sup>33</sup>, tym bardziej że jest to wiek, w którym młodzież zaczyna na szerszą skalę sięgać po alkohol. Nietrzeźwe zachowania młodzieży w tym wieku mają swe źródło m.in. w formacyjnych niedostatkach przygotowania do bierzmowania. Na tym etapie podejmowanie zobowiązań abstynenckich, względnie odnowienie pierwszokomunijnych (z pogłębianą motywacją altruistyczną adekwatną dla wieku dojrzewania) jest podejmowane najczęściej tylko przez środowiska silnych grup młodzieżowych ich dojrzałych duszpasterzy<sup>34</sup>.

Celebrowanie sakramentów w służbie komunii (KKK 1533–1535) staje się znakiem odpowiedzialnego, trzeźwego sakramentalnego posługiwania przez prezbiterów w parafii, a małżonków w Kościele domowym<sup>35</sup>. Ruch wesel bezalkoholowych stał się znakiem sprzeciwu wobec tak częstych problemów rodziny, wynikających z problemów alkoholowych.

Także budowanie komunii z Bogiem w innych sakramentach ma wyraźne odniesienie do problematyki trzeźwości. Inspiracją do podejmowania abstynenckiej obyczajowości towarzyszącej wszystkim sakramentom powinny być celebrowanie sakramentu pokuty i namaszczenia chorych, które dzięki swej specyfice nie obrosły obyczajowością alkoholową. Powodem radości jest trzeźwe spojrzenie na swą sytuację przez grzesznika<sup>36</sup> lub człowieka chorego fizycznie<sup>37</sup> i stawanie w prawdzie o swej kondycji duchowej i cielesnej. Radością w bólu wyznania grzechu i w bólu cierpienia fizycznych jest Pan.

## 6. WYZWOLENIE PRZEZ BUDOWANIE KOMUNII Z BOGIEM I LUDŹMI

Powyższe wnioski, dotyczące duszpasterstwa ogólnego, zyskują swe potwierdzenie w doświadczeniach duszpasterstwa specjalistycznego, służącego po-

<sup>32</sup> *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych...*, s. 20.

<sup>33</sup> Sz. Grzelak, *Dziki ojciec. Jak wykorzystać moc inicjacji w wychowaniu*, Wyd. W drodze, Poznań 2009; K. Wojcieszek, *Człowiek spotyka alkohol... Filozoficzne podstawy wychowania do trzeźwości w ujęciu tomistycznym*, Wyd. Rubikon, Kraków 2010, s. 129–144.

<sup>34</sup> Por. P. Kulbacki, *Pastoralne aspekty formacji młodego pokolenia*, RT 50 (2003), z. 8, s. 374–377.

<sup>35</sup> Zob. M. Marczewski, *O poprawności terminu „Kościół domowy”*, w: *Rytuał religijny w rodzinie*, red. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz, Pallottinum, Warszawa–Poznań 1988, s. 55–61

<sup>36</sup> *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1981, s. 11–15.

<sup>37</sup> *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 1978, s. 14–17.

mocą osobom uzależnionym i ich rodzinom. Na płaszczyźnie nadprzyrodzonej oznacza to odbudowywanie więzi z Bogiem i bliźnimi. Widać to na przykładzie zweryfikowanego przez kilkadziesiąt lat programu 12 Kroków AA. Okazał się najbardziej skuteczną samopomocową metodą pracy, bo choć nie definiuje się jako program religijny, to faktycznie niesie w sobie chrześcijańską wizję budowania komunii z Bogiem i człowiekiem<sup>38</sup>. Uznanie swej niemocy prowadzi do oddania swego życia Bogu, a następnie do pracy nad formowaniem swego życia. Szczególnie uwzględnia się w programie zadośćuczynienie oraz pomoc innym. Program ten niesie w sobie podstawowe przesłanie doświadczenia ewangelicznego wyzwolenia opartego na budowaniu komunii z Bogiem i ludźmi<sup>39</sup>.

## 7. FORMOWAĆ OBRAZ BOGA W CZŁOWIEKU

Powyższe analizy ukazują ważną perspektywę Kościoła jako *domu i szkoły komunii* w pracy nad kształtowaniem trzeźwych obyczajów. Podstawowa metoda pracy trzeźwościowej Kościoła przywoływana od ponad stu lat i zdefiniowana we współczesnym dokumencie Episkopatu: „Przez dobrowolną, całkowitą abstynencję wielu do trzeźwości stanowej i zawodowej wszystkich” jest narzędziem przezwyciężenia problemów alkoholowych, wskazując, iż abstynencja i trzeźwość są istotnym narzędziem formowania obrazu Boga w człowieku<sup>40</sup>. Dlatego w duszpaństwie trzeźwości należy pogłębiać świadomość, iż „duchowość komunii to także zdolność odczuwania więzi z bratem w wierze dzięki głębokiej jedności mistycznego Ciała, a zatem postrzegania go jako «kogoś bliskiego», co pozwala dzielić jego radości i cierpienia, odgadywać jego pragnienia i zaspokajać jego potrzeby, ofiarować mu prawdziwą i głęboką przyjaźń. [...] Duchowość komunii to [...] umiejętność «czynienia miejsca» bratu, wzajemnego «noszenia brzemion» (por. Ga 6, 2) i odrzucania pokus egoizmu, które nieustannie nam zagrażają, rodząc rywalizację, bezwzględne dążenie do kariery, nieufność, zazdrość. Nie łudźmy się: bez takiej postawy duchowej na niewiele zdałyby się zewnętrzne narzędzia komunii. Stałyby się bezdusznymi mechanizmami, raczej pozorami komunii niż sposobami jej wyrażania i rozwijania”<sup>41</sup>. Nie da się bowiem budować z bliźnimi komunii wyzwalającej człowieka, przywracającej mu godność, uzdrawiającej go, bez budowania komunii z Bogiem – źródła i owocu trzeźwości.

<sup>38</sup> Zob. A. Baran, *Bóg w doświadczeniu Anonimowych Alkoholików*, w: *Duchowa terapia osób uzależnionych*, red. A. Baran, Wyd. UKSW, Warszawa 2006, s. 15–49.

<sup>39</sup> Por. Blachnicki, *Wyzwoleni w Chrystusie...*, s. 47–48.

<sup>40</sup> Cz. Cekiera, *Profilaktyka i terapia osób uzależnionych w działalności Kościoła i Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II w trosce o trzeźwość...*, s. 208–213.

<sup>41</sup> Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, nr 43.

---

COMMUNION WITH GOD AS A SOURCE  
AND CONSEQUENCE OF SOBRIETY

### Summary

The paper concerns one of the most important issues of modern civilisation which is an education for sobriety life and shows the role of the liturgy in this process. The Bible preaching the praise of God's gift which is the wine at the same time calls for sobriety. From its beginning the Church was excluded tipsiness. Alcohol problems are often masked by alcohol use custom. The addicted treats somebody to alcohol for have a pretext for drinking themselves. An important witness for the new evangelisation are an abstinent habits which are associated with the sacraments as the rites of passage. Those habits show that never alcohol, but *Kyrios* is the only source of joy and happiness of Christians.

A spirituality of communion for which called John Paul II in *Novo millennio ineunte* is expressed in the responsibility for education of adults and adolescents to a sober life.

**Słowa kluczowe:** komunია z Bogiem, duszpasterstwo, liturgia, obyczajowość, sakramenty, wychowanie, trzeźwość

KS. WALDEMAR KULBAT  
*Wyższe Seminarium Duchowne*  
Łódź

## NOWE KONCEPCJE SEKULARYZACJI W PERSPEKTYWIE TEOLOGICZNEJ

W drugiej połowie XX w. powstały nowe koncepcje sekularyzacji, dla których ujęcia tradycyjne wierniej wyrażają kategorie filozofii grecko-rzymskiej niż chrystianizm Nowego Testamentu. Również głoszona przez zwolenników tradycyjnych ujęć przepaść między cywilizacją, czyli porządkiem i barbarzyństwem, w ramach której religia stanowi fundament porządku społecznego, jest interpretowana jako koncepcja grecko-rzymska<sup>1</sup>. Znamienne, że punktem wyjścia współczesnych koncepcji sekularyzacji jest uznanie autonomii i dynamizmu świata. Światu przyznaje się niezależną wartość. Niektórzy teologowie przyznają mu cechę chrystianizmu *implicite* (Schillebeeckx) lub anonimowego (Rahner). W stosunku do świata, zaczyna się mówić o dialogu i postawie służby<sup>2</sup>. Ogłoszenie autonomii, wolności i pluralizmu świata wprowadziło temat diaspory (Rahner), gdzie chrześcijanie mają obowiązek świadczenia, obecności i wyjaśniania<sup>3</sup>. Dechrystianizacja i sekularyzacja w tym ujęciu otrzymuje sens pozytywny. Oznacza ona koniec kontrreformacji, koniec ery konstantyńskiej, oraz koniec Kościoła ustabilizowanego<sup>4</sup>.

W niniejszym artykule zostaną ukazane nowe rozwiązania i oceny, u podstaw których znajduje się dorobek i praca niektórych współczesnych teologów katolickich i protestanckich<sup>5</sup>. Tłem nowych koncepcji i ocen procesu sekularyzacji były badania teologów nurtu demitologizacyjnego, jak np. Rudolfa Bultmanna oraz

---

<sup>1</sup> J. Comblin, *Sekularyzacja: mity, rzeczywistość, problemy*, „Concilium” 6–10 (1969), s. 125.

<sup>2</sup> A. Amoroso, *Ogólny rzut oka na Konstytucję Gaudium et spes*, „Chrześcijanin w Świecie” 8 (1970), s. 16–30.

<sup>3</sup> K. Rahner, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, Werke VIII, s. 637–666.

<sup>4</sup> J. Comblin, *art.cyt.*, s. 125.

<sup>5</sup> Zagadnienia ogólne, dotyczące teologicznego aspektu sekularyzacji oraz tradycyjne koncepcje sekularyzacji, zostały omówione w artykułach publikowanych we wcześniejszych numerach ŁST: W. Kulbat, *Sekularyzacja w perspektywie teologii*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, nr 17, 2008, s. 229–246; tegoż, *Tradycyjne koncepcje sekularyzacji*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, nr 18, s. 157–176.

teologów, którzy popularyzowali ten nurt, np. J.A.T. Robinson, autor słynnego dzieła *Honest to God* (1963).

Dla teologii katolickiej szczególne znaczenie ma dorobek K. Rahnera, uznany za kluczowy moment tzw. zwrotu antropologicznego w teologii, nawiązujący z jednej strony do egzystencjalnej interpretacji tomizmu (J. Maréchal), z drugiej do pokantowskiej myśli transcendentalnej i egzystencjalnej. Podstawową zasadą interpretacyjną teologii Rahnera jest odczytanie doświadczenia człowieka jako podmiotu poznającego i wolnego w horyzoncie absolutnej tajemnicy Boga. Dyskusja na temat sekularyzacji stanowi odbicie refleksji nad społeczną sytuacją wiary i religii. Ten rodzaj myślenia teologicznego kształtował się od połowy XIX w., najpierw jako reakcja na doświadczaną kulturową i społeczną nieobecność Boga (tutaj zarzuty podnieśli m.in. L. Feuerbach i F. Nietzsche). W XX w. tendencje te zostały podjęte przez D. Bonhoeffera. Specyficzną odmianą i kontynuacją takiego podejścia stała się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. tzw. teologia śmierci Boga i teologia sekularyzacji (G. Vahanian, T.J. Altizer, P. van Buren, J.A.T. Robinson, D. Sölle) jako wezwanie do wyciągnięcia radykalnych wniosków teologicznych ze stanu, w jakim znalazły się społeczności chrześcijańskie w zsekularyzowanym świecie. Uwzględniając krytykę skierowaną wobec dotychczasowej teologii sekularyzacji, J.B. Metz opracował w latach siedemdziesiątych XX w. oryginalną koncepcję teologii zakorzenionej społecznie. Oryginalne, lecz zrównoważone spojrzenie prezentuje L. Dupré. W niniejszym opracowaniu zostaną ukazane ujęcia wybranych przedstawicieli „pozytywnego” nurtu teologii sekularyzacji. Nasz przegląd rozpoczniemy od ukazania dorobku R. Bultmanna i K. Bartha.

#### BIBLIJNE PODSTAWY NOWYCH UJĘĆ SEKULARYZACJI

Rudolf Bultmann<sup>6</sup>, niemiecki teolog ewangelicki. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w Berlinie i Marburgu, wykładał na uniwersytetach w Marburgu, Wrocławiu, Giessen, Marburgu. Podejmował porównawcze badania pierwotnego chrześcijaństwa i synkretyzmu grecko-wschodniego. Studia myśli F.D.E. Schleiermachersa, S. Kierkegarda, W. Diltheya i C.W. Herrmanna pomogły mu w opracowaniu jego własnej hermeneutyki teologicznej. W wykładzie programowym pt. *Neues Testament und Mythologie*, wydanym następnie w zbiorze *Offenbarung und Heilsgeschehen* (1941). Bultmann zaprezentował program demitologizacji języka *Nowego Testamentu*, rozpoczynając wieloletnią dyskusję teologiczną. W jej trakcie precyzował swoje stanowisko, przedstawiając je w licznych publi-

---

<sup>6</sup> Urodził się w 1884 r., zmarł w 1976 r.

kacjach książkowych<sup>7</sup>. W koncepcji Bultmanna teologia *Nowego Testamentu* ma swój początek nie tyle w słowach i czynach Jezusa, ile w świadomości wiary i świadectwie (kerygmat) gminy pierwotnej: („zwiastowanie samego Jezusa jest przesłanką teologii, ale nie jej częścią”). Bultmann głosił, iż obraz Jezusa jest kształtowany zawsze przez pryzmat tzw. wiary wielkanocnej w zmartwychwstanie. Dlatego w teologii *Nowego Testamentu* przedmiotem opisu może być proces kształtowania się wiary gminy.

Bultmann ujmował wiarę egzystencjalnie jako określony sposób bycia, który jest zarazem wyznaczony konkretnym sposobem samorozumienia jednostki. Odwołując się do hermeneutyki, twierdził, że rozumienie dokonuje się za pośrednictwem zewnętrznej obiektywizacji ducha, które najpełniej wyrażają teksty – w chrześcijaństwie – *Pismo Święte*. Bultmann uważał, że język *Pisma Świętego* niczym nie różni się od tekstów świętych znanych w innych religiach – jest on językiem mitu; dlatego apologia chrześcijaństwa w czasach współczesnych, w których dominuje myślenie naukowe, powinna polegać na swoistym odmitologizowaniu przesłania biblijnego. Jednak w micie jest wyrażona prawda o sposobach i sensie życia ludzkiego, którą teologia powinna odszyfrować, dlatego demitologizacja jest programem interpretacji egzystencjalnej. Zdaniem Bultmanna *Nowy Testament*, a szerzej – cała *Biblia*, ma przede wszystkim znaczenie antropologiczne. *Nowy Testament* odsłania różne sposoby ludzkiego samorozumienia i zarazem bytowania w świecie; w tym kontekście życie, ukrzyżowanie i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa nabiera znaczenia egzystencjalnego – dowodzi ono, że w Chrystusie, objawiającym się pod postacią Słowa, człowiek może rozpocząć nowe życie wiary („egzystencję według ducha”). W rezultacie koncepcja Bultmanna polega na odrzuceniu niektórych nadprzyrodzonych elementów Ewangelii i interpretacji chrześcijaństwa w kategoriach filozofii Heideggera.

Program demitologizacji przyjęty początkowo negatywnie wpłynął po 1953 r. na rozpoczęcie najpierw w kręgach uczniów Bultmanna ożywionych dyskusji nad problematyką relacji pomiędzy „Jezusem historii” i „Chrystusem wiary”, a po 1960 r. w kręgach katolickich (E. Ruffini, A. Romeo, F. Spadafora, B. Mariani); w związku z zapowiedzią zwołania Soboru Watykańskiego II wielu teologów katolickich dowartościowało metodę *Formgeschichte* (A. Bea, B.J. Alfrink, J.J. Weber) oraz postulat egzystencjalnej interpretacji *Nowego Testamentu*. Przedmiotem dyskusji pozostaje sprawa demitologizacji języka biblijnego zarówno oceny i rozumienia mitycznego języka apokaliptyki żydowskiej, jak i możliwości przekładu mitu na inny rodzaj języka<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (1949), *Geschichte und Eschatologie* (1958), *Jesus Christ and Mythology* (1958), zbiorze rozpraw biblistycznych *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments* (1967), a zwłaszcza w pracy będącej syntezą poglądów dotyczących przesłania nowotestamentowego pt. *Theologie des Neuen Testaments* (1948–1953).

<sup>8</sup> Na temat ujęć R. Bultmanna: por. K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971.

O desakralizacji pojęcia Kościoła i religii możemy mówić w kontekście teorii K. Bartha, w której pojawia się ostra krytyka religii. Jest to krytyka wewnętrzna, polegająca na dialektycznym oddzieleniu wiary i religii, przez ukazanie boskiego pochodzenia wiary i ludzkiego pochodzenia religii.

Karl Barth<sup>9</sup>, szwajcarski teolog i duchowny ewangelicko-reformowany, twórca teologii dialektycznej, profesor dogmatyki na uniwersytetach w Getyndze, w Münster, w Bonn i Bazylei studiował pod kierunkiem wybitnych przedstawicieli teologii liberalnej (A. von Harnacka, A. Schlattera, W. Herrmanna). Po dojściu Hitlera do władzy związał się z opozycją kościelną, znaną jako Kościół Wyznający (Bekennende Kirche). Był pomysłodawcą i współautorem Barmeńskiej Deklaracji Teologicznej (1934), która ostrzegała przed infiltracją ideologii nazistowskiej do Kościoła ewangelickiego w Niemczech. Po odmowie złożenia przysięgi na wierność Hitlerowi w 1935 r. został zmuszony do opuszczenia III Rzeszy. Kierunek teologiczny zapoczątkowany przez Bartha, określano mianem teologii kryzysu – głosił on, że objawienie Boga jest kryzysem świata (w świetle Bożego słowa to, co ludzkie, musi bowiem zostać postawione pod znakiem zapytania). Człowiek ze wszystkim, co posiada, podlega sądowi Bożemu, a to oznacza dla niego i świata nicość, kres i śmierć. Wiara religijna w rozumieniu Bartha nie jest gruntem, na którym można się oprzeć, ładem wyznaczającym kierunek; prawdziwa wiara jest zawsze tylko niedostatkiem i oczekiwaniem aż Bóg przemówi. Dlatego też Barth przeciwstawił tradycyjną wiarę religijną Bożemu objawieniu. Prawdziwa wiara jest bowiem wyłącznie wynikiem działania Bożej łaski i jako taka przeciwstawia się religii. Jego zdaniem religia jest ludzką *hybris*, produktem ducha ludzkiego, a tym samym – największym przeciwieństwem wiary chrześcijańskiej, „ubóstwieniem człowieka i ucłowieczeniem Boga”. Cechą charakterystyczną tego ujęcia jest redukcjonizm. W swej krytyce religii Barth podkreślał, że człowiek religijny jest po prostu grzesznikiem. Między Bogiem a światem zachodzi analogia, którą może objawić jedynie Bóg i którą można poznać tylko w wie-

---

A. Skowronek, *Wpływ Rudolfa Bultmanna na teologię katolicką*, „Studia Śląskie Historyczno-Teologiczne” VII, 1974, s. 245–250.

B. Milerski, *Bultmann Rudolf „Glauben und Verstehen”*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, t. 5, Warszawa 1997.

S. Mędała, B. Milerski, *Bultmann Rudolf*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. II, Warszawa 2001, s. 335–338.

<sup>9</sup> Urodził się w 1886 r., zmarł w 1968 r. Główne dzieła K. Bartha: *Fides quaerens intellectum* (1931), *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis* (1935), *Evangelium und Gesetz* (1935), *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre* (1938), *Eine Schweizer Stimme 1938 bis 1945* (1945), *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1946), *Dogmatyka w zarysie* (1947, wyd. pol. 1994), *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (1947), *Humanismus* (1950), *Die Menschlichkeit Gottes* (1956), *Einführung in die evangelische Theologie* (1962), *Das Glaubensbekenntnis der Kirche* (1967); Ch. Frey, *Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung*, Frankfurt am Main 1988.



rze. Zasadnicze znaczenie tej koncepcji ujawnia się dopiero w kontekście doktryny o Trójcy Świętej.

Poglądy teologiczne Bartha były inspiracją dla teologów protestanckich, m.in. R. Bultmanna, D. Bonhoeffera, E. Fuchsa, F. Gogartena, jak również katolickich, m.in. H.U. von Balthasara, H. Bouillarda, H. Künga.

U Bartha występuje więc „krytyka religii jako należąca do interpretacji języka wiary”. Barth, wychodząc z założenia absolutnej wartości Objawienia i wiary, poddaje krytyce religię jako ciągłą pokusę podporządkowania Boga sobie i swoim sprawom, jako pokusę samousprawiedliwienia występującą zawsze u człowieka. Barth usiłuje „ustanowić porządek między pojęciami Objawienia i religii w taki sposób, aby ich stosunek pojęty był jako odpowiadający historii, która toczy się między Bogiem i człowiekiem. W tej historii Bóg jest Panem i Nauczycielem człowieka, Tym który sądzi, usprawiedliwia i uświęca<sup>10</sup>: „Z perspektywy Objawienia religia ukazuje się nam jako przedsięwzięcie, które polega na zastąpieniu Jego dzieła konstrukcją czysto ludzką, na ustanowieniu obrazu Boga, który jest wynikiem autonomii i wolnego osądu człowieka na miejsce realności Boskiej takiej, jaka nam się ofiaruje w Objawieniu”<sup>11</sup>. Wszelka religia według niego jest niczym innym, jak tylko odbiciem samego człowieka i jego potrzeb. Powstaje pytanie, czy jeśli ten obraz, to odbicie zmienia się, to czy zmienia się także religia? Odpowiedź na to pytanie musi być pozytywna. Według Bartha religie są zobowiązane bądź do ciągłej adaptacji zgodnie z rytmem historii i wówczas rezygnują z pretensji do reprezentowania prawdy i pewności, bądź też gardzą wymogami chwili obecnej, wiążąc się z raz nabytymi formami przez swoje doktryny, rytmy i kultury, skazując się na zanik<sup>12</sup>.

#### FRIEDRICHA F. GOGARTENA KONCEPCJA SEKULARYZACJI

Friedrich Gogarten<sup>13</sup>, niemiecki teolog ewangelicki. Studiował teologię na uniwersytetach w Jenie, Berlinie (m.in. u A. von Harnacka) i Heidelbergu (m.in. u E. Troeltscha). W 1919 r. spotkał się z K. Barthem, z którym zgadzał się co do konieczności krytyki antropocentrycznie zorientowanej kultury religijnej oraz przewyciężenia tradycji teologii liberalnej, zatracającej profetyczną moc słowa Bożego i jego jakościową odmienność. Swoje poglądy wyraził w niewielkim przyczynku pt. *Zwischen den Zeiten* (1920), w którym pisał m.in.: „tak dalece uwikłaliśmy się w nasze człowieczeństwo, że zatraciliśmy Boga”. W 1921 r.

<sup>10</sup> Por. K. Barth, *Dogmatique II*, Genève 1954, s. 88; A. Kapliński, *Sekularyzacja – problem teologiczny*, „Życie i Myśl”, 4/190, s. 205.

<sup>11</sup> K. Barth, *Dogmatique...*, s. 93.

<sup>12</sup> Na temat poglądów K. Bartha: K. Karski, *Barth Karl*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. I, Warszawa 2001, s. 480–492/.

<sup>13</sup> Urodził się w 1887 r., zmarł w 1967 r.

ogłosił *Die religiöse Entscheidung*; w pracy tej uznał próby poznania religijnego, np. mistykę, za formy ludzkiej aktywności zniekształcające prawdę o Bogu i przeciwstawił im wyznanie wiary wyrastające wyłącznie z objawienia. W 1925 r. objął parafię w Dorndorf (nad Soławą) i jednocześnie został docentem na uniwersytecie w Jenie; w 1931 r. otrzymał profesurę na uniwersytecie we Wrocławiu. W tym okresie ukończył pracę nad próbą uprawomocnienia chrześcijańskiej etyki politycznej (*Politische Ethik* 1932). W 1933 r. przystąpił do ruchu niemieckich chrześcijan (Deutsche Christen), popierającego narodowy socjalizm, co spotkało się z krytyką Bartha i doprowadziło do zerwania współpracy. W 1935 r. objął profesurę na uniwersytecie w Getyndze, gdzie pracował aż do emerytury. Po zakończeniu II wojny światowej podjął próbę teologicznego wykładu poświęconego miejscu Kościoła i wiary chrześcijańskiej w świecie współczesnym, zwłaszcza w kontekście procesów sekularyzacyjnych; 1948 r. wydał *Die Kirche in der Welt*, a następnie 2 ważne prace: *Der Mensch zwischen Gott und Welt* (1952) oraz *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem* (1953). Teologicznym zamierzeniem Gogartena było uprawomocnienie etycznego wymiaru wiary chrześcijańskiej. Jako czołowy przedstawiciel teologii dialektycznej przyjmował nie tylko całkowitą niemożność racjonalnego poznania Boga czy przybliżenia się do niego dzięki jakimkolwiek formom działalności człowieka, lecz również charakterystyczną dla tego nurtu opozycję sfery kultury ludzkiej (także religii) i objawienia, zwłaszcza słowa Bożego, będącego krytycznym osądem całej rzeczywistości. Zarazem jednak jako jeden z pierwszych dialektyków dostrzegł niebezpieczeństwo tego typu opozycji, grożącej popadnięciem w skrajny dualizm, a tym samym niemożnością usprawiedliwienia chrześcijańskiego zaangażowania w świecie. W tym celu wykorzystał kategorie rozwijającej się wówczas filozofii dialogu, ujmującej rzeczywistość relacyjnie, w której o tożsamości „ja” w dużej mierze decyduje spotkanie z „ty”. Dlatego też człowiek jest bytem dzięki drugiemu (dzięki spotkaniu z drugim człowiekiem, a przede wszystkim z Bogiem objawiającym się w Jezusie Chrystusie pod postacią Ewangelii). Ów relacyjny charakter człowieka nie tylko ma implikacje poznawcze jego samorozumienia, lecz również etyczne – jest on zobowiązaniem do odpowiedzialności za świat, przejmowanej w obliczu Boga<sup>14</sup>.

Zdaniem Gogartena człowieka nie można ani ujmować wyłącznie z perspektywy Boga (teza ortodoksyjnego nurtu teologii dialektycznej), ani – świata (teza zwolenników oświeceniowej emancypacji). Sytuacja człowieka jest specyficzna, jest on bowiem istotą znajdującą się – jak głosił tytuł pracy Gogartena – „pomiędzy Bogiem i światem”, przynależąc w pełni zarówno do jednej, jak i drugiej rzeczywistości. Kluczem do adekwatnego opisu zarówno faktycznej, jak i możliwej egzystencji człowieka, a także jego odpowiedzialności etycznej, jest osoba Jezusa

<sup>14</sup> B. Milerski, *Gogarten Friedrich, Religia*, w: *Encyklopedia PWN*, t. IV, Warszawa 2002, s. 208.

Chrystusa oraz luterskie rozróżnienie między Prawem i Ewangelią, wyznaczające m.in. obszar „świeckości” człowieka i świata. Wynikiem takiego programu teologicznego była pozytywna interpretacja procesów sekularyzacyjnych, także w świetle recepcji postulatu demitologizacji R. Bultmanna, czego świadectwem była praca *Entmythologisierung und Kirche* (1953). Gogarten był także badaczem i interpretatorem teologii M. Lutra<sup>15</sup>. Odnośnie do interesującego nas zagadnienia sekularyzacji warto odwołać się do wspomnianego już dzieła Gogartena na temat *Przeznaczenia i nadziei czasów nowożytnych*<sup>16</sup>. Zgodnie z założeniami teologii dialektycznej Gogarten uznaje, że autentyczny chrystianizm pokrywa się z wiarą bez religii (bez przeżycia religijnego i pietyzmu), słabością Boga i świeckością świata (bez klerykalizmu i sakralizacji). Ten typ chrystianizmu jest identyczny z odmitologizowaniem, nadejściem Królestwa Ducha bez prawa, uhistorycznieniem człowieka jako twórcy swego losu<sup>17</sup>. Miejscem wyjścia analiz Gogartena jest stosunek chrześcijańskiej wiary do świata<sup>18</sup>. Sekularyzacja to nie tylko zjawisko historyczno-duchowe, będące końcem chrześcijańskiej wiary, lecz raczej zjawisko mające swe źródło w chrześcijańskiej wierze, przynoszącej wolność człowiekowi i światu. Od świata Greków i filozofii gnostyckiej Gogarten przechodzi do biblijnego obrazu świata św. Pawła. Jest to świat wolny od prawa, wolny od potęg tego świata, uwolniony przez Chrystusa i mający w sobie swój wewnętrzny sens. Na miejsce gnostyckiego dualizmu występuje świat, będący dziełem Boga, a nie przeciwnika Bożego, w którym ma jedynie miejsce dualizm świętego Boga i grzesznego człowieka. Nie jest on też kosmicznym fatum, w którym uwięziony jest człowiek, lecz przyczyną sytuacji człowieka jest jego wina<sup>19</sup>. Wolność człowieka w stosunku do świata decyduje o jego wielkości i potędze<sup>20</sup>. Bóg jawi się jako istota nie z tego świata<sup>21</sup>, natomiast odpowiedzialność za świat spada na człowieka<sup>22</sup>. Gogarten wyróżnia tutaj odpowiedzialność negatywną w sensie usprawiedliwienia<sup>23</sup> i pozytywną odpowiedzialność w wolności, która jest odpowiedzialnością wobec Boga. Sytuacja człowieka jest w tej wizji panowaniem synów, dzierżawców nad światem<sup>24</sup>. Zbawienie człowieka nie pochodzi jednak od niego

<sup>15</sup> F. Gogarten, *Luthers Theologie*, München 1967.

*Anfänge der dialektischen Theologie*, Hrsg. J. Moltmann, Bd. 2: *Rudolf Bultmann – Friedrich Gogarten – Eduard Thurneysen*, München 1963.

<sup>16</sup> F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, München 1966.

<sup>17</sup> Tamże, s. 26–63.

<sup>18</sup> Tamże, s. 11.

<sup>19</sup> Tamże, s. 14.

<sup>20</sup> Tamże, s. 15.

<sup>21</sup> Tamże, s. 24.

<sup>22</sup> Tamże, s. 25.

<sup>23</sup> Tamże, s. 28.

<sup>24</sup> Tamże, s. 33.

samego, gdyż płynie ono z synostwa Bożego<sup>25</sup>. Sam Bóg jest też fundamentem autonomii człowieka w stosunku do świata i Boga<sup>26</sup>. Napięcia wewnętrzne między wiarą a dopełniającą się rzeczywistością zbawcą i człowiekiem uzyskują swoje rozwiązanie w nowej perspektywie stworzenia świata przez Boga i odpowiedzialności człowieka. W tej właściwej autonomii dokonuje się przewyżczenie gnostyckiego dualizmu<sup>27</sup>. Człowiek widziany w perspektywie chrześcijańskiej występuje zawsze jako człowiek z tego świata, żyjący w tym świecie<sup>28</sup>. Świat należy do człowieka i nie jest możliwe ująć człowieka poza czy bez świata. To, co wyróżnia człowieka w stosunku do innych stworzeń, to właśnie to, że nie należy on do świata, przynajmniej w tym znaczeniu, że miałby być w nim zamknięty. Szczególnym atrybutem nadającym człowiekowi jego znaczenie i godność jest synostwo człowieka wobec Boga<sup>29</sup>. Światu zostaje przeciwstawione synostwo Boże człowieka. Ma to znaczenie podwójne: po pierwsze, że syn nie jest samoistny z siebie, lecz pochodzi od Ojca; po drugie, oznacza różnicę między synem a dzieckiem, czystym a nieczystym, oznacza samodzielność, suwerenne posiadanie świata<sup>30</sup>. Ta autonomia może jednak sprzeciwiać się Bogu, o ile człowiek idzie za ciałem i krwią, zamiast za wolą Stwórcy, gdy czci stworzenia. Ciało i krew oznacza człowieka w jego naturalnym, ziemskim istnieniu, w jego przemijalności. Zamiast czcić Stwórcę, człowiek czci dziedzinę naturalną, ziemską, oczekując zbawienia od świata i ograniczając siebie do doczesności<sup>31</sup>, szukając własnej, a nie Bożej sprawiedliwości. Co jest źródłem owocności wiary w rzeczywistość zbawienia? Uczynki byłyby tu potwierdzeniem, że jedynie człowiek, a nie Bóg działa<sup>32</sup>. Wymagania Nowego Testamentu płyną, zdaniem Gogartena, z dwóch źródeł: z synostwa Bożego i ze stworzenia świata przez Boga<sup>33</sup>. Dar wolności należy więc wykorzystywać przez dzieła przemieniające rzeczywistość ziemską. Ten obowiązek czynienia uczynków nie sprzeciwia się rzeczywistości, która pochodzi z wiary. Świat jednak nie może oddzielać człowieka od Boga. Wszystko wolno, ale nie wszystko jest pożyteczne<sup>34</sup>. Wolność dana jest człowiekowi do rozsądnego wypełniania prawa, apeluje do rozumu, by człowiek rozwijał swoje możliwości, doświadczał, co jest wolą Bożą, co dobre, co pożyteczne i co jest doskonałe<sup>35</sup>. Według Gogartena mamy tutaj do czynienia z wolnością wypływającą z wiary i z wolnością wypływającą z uczynków. Tej wolności należy używać

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 51.

<sup>26</sup> Tamże, s. 66.

<sup>27</sup> Tamże, s. 72.

<sup>28</sup> Tamże, s. 73.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże, s. 75.

<sup>31</sup> Tamże, s. 83.

<sup>32</sup> Tamże, s. 85.

<sup>33</sup> Tamże, s. 87.

<sup>34</sup> Tamże, s. 94.

<sup>35</sup> Tamże.

tak, aby dopełniała ona pierwotne nieposłuszeństwo, którym jest niewiara, występowanie przeciw podstawowemu porządkowi wszelkiego bytu, przeciw porządkowi, wg którego Bóg jest Bogiem, a człowiek człowiekiem. Jako syn Boga, człowiek i świat jako dzieło Stwórcy mają mieć pieczę o swoją własną przyszłość<sup>36</sup>. Człowiek jako autonomiczny władca jest odpowiedzialny za całość bytu własnego i całość bytu świata<sup>37</sup>. Wiara pozwala na zachowanie i obronę przed błędnym użyciem własnej wolności udzielonej przez Boga<sup>38</sup>. W świecie dawnym, obejmującym bóstwa, człowiek pierwotny znajdował swoje usprawiedliwienie i poczucie sensu w rycie i kulcie. Chrześcijańskie żądanie wolności dla świata i odpowiedź, że „wszystko mi wolno” mogło dla tego człowieka oznaczać, jeśli je podjął, jedynie bliskie bezbożności zburzenie prastarego poświęconego świata i jego bogów<sup>39</sup>. Jeśli w przypadku świata chodzi o jego uhistorycznienie, w przypadku pojęć biblijnych chodzi o zmianę sensu, by móc zrozumieć nowotestamentalne przesłanie<sup>40</sup>. „Wszystko mi wolno” – to zdanie otwiera przez wiarę przestrzeń na wolność pochodzącą od Boga, przestrzeń całego ludzkiego życia i wszystkich możliwych działań w stosunku do świata. Natomiast wszelkie różnice między życiem a śmiercią, zbawieniem i niezabawieniem, dobrem i złem, które na tym świecie występują i odnośnie do których czyn ludzki może być pożyteczny lub nie, zależy od zbawienia, którego Bożą rzeczywistość ochrania wiara. Uczynki te należy czynić wiernie, gdyż nie one usprawiedliwiają, ale wiara, przez którą te uczynki mogą być dokonane nie z urzeczywistnionej przez te uczynki łaski, lecz z Bożej rzeczywistości zbawienia, której są poddane<sup>41</sup>, to zaś pozwala stwierdzić, że w samej wierze występuje zarodek sekularyzacji. Wiara też pozwala na zachowanie przez dzieła ich świeckiej wartości. Odnosi się to do wszystkiego, co czyni człowiek, o ile nie jest to czyn przeciw wierze<sup>42</sup>.

Podobnie jak sekularyzacja, również uhistorycznienie ludzkiej egzystencji prawomocnie wynika z wiary Nowego Testamentu<sup>43</sup>. Jednak znajduje się ono w takim stosunku do rzeczywistości ziarno rośliny w s stosunku do jej dojrzałej postaci. Całość historii ziemskiej jest otwarta na przyszłość Bożą i odwrotnie<sup>44</sup>. W dwoistości historii, którą obejmuje wiara, kryje się zarodek sekularyzacji. Chodzi tu o różnicę między boską i ludzką historią, których odrębność zastrzega chrześcijańska wiara<sup>45</sup>. Absolutyzacja historii ziemskiej prowadzi do sekulary-

---

<sup>36</sup> Tamże, s. 95.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże, s. 97.

<sup>39</sup> Tamże, s. 98.

<sup>40</sup> Tamże, s. 99.

<sup>41</sup> Tamże, s. 102.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Tamże, s. 105.

<sup>44</sup> Tamże s. 133.

<sup>45</sup> Tamże, s. 141.

zmu, który jest świecką nauką o zbawieniu lub ideologią pretendującą do wyjaśnienia sensu ludzkiego życia i historii<sup>46</sup>. Stosunek między wiarą a sekularyzacją jest taki, że wiara nigdy nie występuje bez sekularyzacji stosunku wierzących do świata, powodując uhistorycznienie ludzkiej egzystencji<sup>47</sup>. „Chrześcijaństwo we wszystkich momentach swojej historii stanowi czysto historyczne zjawisko z wszystkimi cechami indywidualnymi zjawiska, podobnie jak inne religie”<sup>48</sup>. To chrześcijaństwo łączy „izraelski profetyzm, przepowiadanie Jezusa, mistykę Pawła, idealizm platonizmu i stoicyzm ze średniowiecznym polem europejskiej kultury, jednoczy religijną myśl, germański indywidualizm Lutera z poczuciem moralnym i aktywnością protestantyzmu”<sup>49</sup>. Chrześcijaństwo więc jako kombinacja prastarych elementów europejskiej kultury, antyku i chrześcijaństwa – stanowi w przebiegu historii kompleks wykluczających się i zsekularyzowanych przez wiarę zjawisk ludzkiego ducha<sup>50</sup>. Oparte na filozofii greckiej pojęcie prawdy, które odnosi się tylko do świata boskiego, który nie przemija i jest naprawdę rzeczywisty, zakłada kosmiczny dualizm, Objawienie (świat boski) i grzech (świat ludzki), oraz przewyciężenie tego dualizmu przez sakrament łączący obie te natury<sup>51</sup>. Dopiero Luter, zdaniem Gogartena, dokonał przewyciężenia metafizycznego myślenia, nadając odpowiedni kształt wierze chrześcijańskiej, odkrywając pierwotny sens chrześcijańskiego posłannictwa<sup>52</sup>. W rezultacie osiągnięto sens personalistyczno-historyczny, a nie sakramentalny<sup>53</sup>. Sekularyzacja jako zjawisko pośród innych ma decydujące znaczenie dla życia duchowego. Chrześcijaństwo musi zawsze tracić to co w nim jest historyczne, aby móc realnie uczestniczyć w historii. Dążenie do autentycznego kształtu wiary może przypominać analogie wejścia w ciemności<sup>54</sup>.

Poglądy Gogartena, uznającego prawomocność sekularyzacji jako wypływającą z chrześcijańskiej wiary, zostały podjęte na gruncie problematyki teologiczno-społecznej przez H. Coxa, J.B. Metz natomiast na terenie socjologii religii przez P.L. Bergera i Th. Luckmanna.

---

<sup>46</sup> Tamże, s. 143.

<sup>47</sup> Tamże, s. 148.

<sup>48</sup> Por. E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentum und die Religionsgeschichte*, Tübingen 1912, s. 36, za F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit...*, s. 155.

<sup>49</sup> E. Troeltsch, dz.cyt., tamże, s. 82, za: F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit...*, s. 155.

<sup>50</sup> F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit...*, s. 155.

<sup>51</sup> Tamże, s. 160.

<sup>52</sup> Tamże, s. 168.

<sup>53</sup> Por. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testament*, Tübingen 1948, s. 134, por. tegoż autora: *Untersuchungen zum Johannesevangelium. Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaften*, t. 27, s. 146; za F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit...*, s. 160.

<sup>54</sup> F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit...*, s. 225.

J.B. METZA WIZJA TEOLOGII POLITYCZNEJ  
DLA ŚWIECKIEGO SPOŁECZEŃSTWA

Ksiądz Johannes Baptista Metz, ur. 1928 r. w Welluck, niemiecki teolog katolicki, studiował teologię i filozofie w Bambergu, Innsbrucku oraz w Monachium, od 1961 r. profesor Uniwersytetu w Münster, uczeń K. Rahnera, twórca teologii politycznej. W 1965 r. wszedł w skład grona założycielskiego „Concilium”, gdzie był dyrektorem sekcji teologii systematycznej. W 1968 r. został konsultantem Papieskiego Sekretariatu ds. Niewierzących. W latach 1971–1975 pracował dla Synodu Biskupów Niemieckich, opracowując dokument końcowy *Nasza nadzieja*<sup>55</sup>.

W dziele *Zur Theologie der Welt* Metz nawiązał do tez F. Gogartena oraz jego wizji procesów zachodzących we współczesnym świecie. W jego ujęciu przede wszystkim chodzi o zmianę oceny procesu sekularyzacji jako w pełni uprawomocnionego następstwa wiary chrześcijańskiej. O ile Gogarten oparł się na teologii krzyża i teologii usprawiedliwienia z wiary, Metz zaakcentował teologię Wcielenia i Stworzenia. Metz widział we Wcieleniu centralne wydarzenie w historii i zasadę przywracania świata autonomii. We Wcieleniu Syna Bożego Bóg przyjmuje świat w sposób ostateczny i nieodwołalny. Wcielenie utwierdza świat jako historię i zapowiada eschatologiczne definitywne przyjęcie przez Boga. Zdaniem Metza pełna świeckość świata będzie eschatologicznym dziełem suwerennego Boga. Mimo uznania procesu zeświecczenia jako zjawiska w swojej genezie chrześcijańskiego, przestrzegał, że nie powinno się utożsamiać nowożytnej sekularyzacji ze świeckością świata umożliwioną w Chrystusie. Nad historią bowiem aż do jej wypełnienia zawisł krzyż świadczący o ambiwalencji świata wobec Boga. Na początku lat sześćdziesiątych Metz w swojej pracy doktorskiej (*Christliche Antropozentrik*) wystąpił z tezą, że antropocentryzm nie wynika z ateistycznej filozofii egzystencjalnej, ale z chrześcijańskiego Objawienia. Jego zdaniem św. Tomasz i jego filozofia stanowiły pomost między greckim kosmocentryzmem a chrześcijańskim antropocentryzmem<sup>56</sup>. Podejmując dialog z myślą ateistyczną, Metz zaczerpnął idee *novum* i *eschatonu* z filozofii nadziei E. Blocha. Zainspirowany eschatologią protestancką oraz filozofią nadziei Blocha wprowadził do teologii zasadę prymatu eschatologii. Zdaniem Metza świecki świat będzie darem suwerennego Boga. *Novum* wejdzie na świat wraz Bogiem, który stanie się „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 25).

Punktem wyjścia koncepcji sekularyzacji Metza jest współczesne, specyficzne doświadczenie świata. Jest to sytuacja przejścia od świata sakralnego ku świa-

<sup>55</sup> Główne dzieła Metza: *Christliche Antropozentrik* 1962; *Zur Theologie der Welt* 1968; *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* 1977; *Jenseits bürgerlichen Religion* 1980; *Kirche nach Auschwitz* 1993; *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie* 1967–1997; *Teologia polityczna* 1997 (wyd. polskie 2000); *Theologie nach Auschwitz* 1998.

<sup>56</sup> Por. R. Bosakowski OP, *Johann B. Metz*, w: *Leksykon wielkich teologów XX i XXI wieku*, t. II, Warszawa 2004, s. 278.

tu shominizowanemu<sup>57</sup>. Przemiana ta znajduje swój wyraz w sposobie myślenia, w zwróceniu uwagi ze świata ku człowiekowi, z natury ku historii, z substancji ku podmiotowi i jego wolnej podmiotowości, z kosmosu ku antropocentrycznym formom myślenia. To doświadczenie człowieka jako spekulatywnego podmiotu świata wypływa z jego wnętrza w rewolucyjny czyn autonomii świata. Świat zsakralizowany był doświadczany przez człowieka jako natura, której wąskim sektorem była kultura i świadoma ludzka działalność. Natura jawiła się jako nietykalna tajemnica. Była matką, ale i niszczącą boginią, która poprzez klęski i katastrofy burzyła to, co wytworzyła. Człowiek sam siebie pojmował jako odbicie ustanowionego w ładzie i porządku kosmosu, jako mikrokosmos<sup>58</sup>. Niepokonalna siła natury, jej ogrom przydawał jej w oczach człowieka potężną boską podmiotowość. Nie mógł też odróżnić działania natury od działania samego Boga. W nowym doświadczeniu świata zniknęły wszelkie tajemnice i tabu. Człowiek w swym stosunku do natury pojawia się jako demiurg, budowniczy świata, który z tworzywa natury buduje świat zhominizowany, świat ludzki<sup>59</sup>. Sytuacja ta jednak wywołuje wstrząs i kryzys świadomości wiary. Świat coraz bardziej przedstawia się jako odbóstwiony, odczarowany, zupełnie świecki. Wiele czynników doświadczenia religijnego zaginęło. Ze świata zdają się znikać ślady Boga, natomiast bardziej dostrzegalne stają się *vestigia hominis*. Bóg stał się pozaświatowy i dlatego niewidzialny, gdyż ludzie swoją wiarę przeżywają jako wyobcowaną z własnych sytuacji i przeżyć. Ten świecki świat staje się rezultatem historycznego procesu, który rozwijał się w czasach nowożytnych na Zachodzie Europy, który dokonuje się i dzisiaj jako nurt stałego usamodzielniania się świata. W zachodniej przestrzeni historycznej proces zeświecczenia świata ma charakter sekularyzacji<sup>60</sup>. Podczas gdy człowiek czasów przedtechnicznych znał jedynie cele możliwe do zrealizowania, on nie tylko interpretuje świat w swoim ludzkim bytowaniu i jego funkcjonowanie, lecz ten swój świat tworzy<sup>61</sup>. Z obserwatora człowiek stał się współtwórcą światowej rzeczywistości: „Nie jak zwierzę, które musi pracować, ale jak Stwórca”<sup>62</sup>. Czynność humanizacji świata nie ogranicza się tylko do czystego świata natury i rzeczy, dotyczy ona całego świata, a także bogactwa egzystencjalnego człowieka: „Współczesna medycyna i psychologia społeczna, współczesna socjologia, antropologia, współczesna biochemia i genetyka, otwierają

<sup>57</sup> Por. J.B. Metz, *Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt*, w: *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1966, s. 45.

<sup>58</sup> Tamże, s. 47.

<sup>59</sup> Tamże, s. 48.

<sup>60</sup> J.B. Metz, *Die Verantwortung der christlichen Gemeinde für die Planung der Zukunft*, w: *Die Neue Gemeinde*, wyd. A. Exeler, *Festschrift für Theodor Filthaut zum 60 Geburtstag*, Mainz 1967, s. 247–261; 248.

<sup>61</sup> K. Rahner, *Handbuch der Pastoraltheologie 11/1*, Freiburg im B. 1966, s. 198; J.B. Metz, *Die Verantwortung...*, s. 250.

<sup>62</sup> Por. H. Lubac, *Über die Wege Gottes*, Freiburg im B. 1958, s. 194; J.B. Metz, *Verantwortung...*, s. 250.



możliwość manipulowania przy początkach istnienia człowieka. Człowiek nie tylko doświadcza poddawania się społecznemu czy politycznemu losowi, odrzuca społeczno-polityczne systemy, odkrywa i uczy się metod działania, manipulowania jednostkami i grupami ideologicznymi<sup>63</sup>, proces zeświecczenia świata nosi charakter radykalnego pluralizmu, odczarowania, odhumanizowania. Jakie elementy chrześcijańskiego posłannictwa inspirują proces humanizacji świata? Pierwszym elementem jest wiara w Stwórcę transcendentnego, który mieszka w niedostępnej światłości. Łączność człowieka z Bogiem absolutnie przekraczającym świat czyni człowieka wolnym<sup>64</sup>. Następnie wiara, nie wzbraniając się przed tą genetyczną świeckością świata, niesie z sobą jego sekularyzację. Wiara ta nie jest żadną ideologią, gdyż nie absolutyzuje żadnego „wewnątrzświatowego” dziedzictwa, uznając świat za domenę człowieka, co zgadza się ze świeckim doświadczeniem świata<sup>65</sup>. W prawdziwie ludzkim i chrześcijańskim doświadczeniu świata jawi się on jako odbóstwiony, odczarowany, odmitologizowany. Drugim elementem chrześcijańskiego posłannictwa wg Metza, niosącym postulat humanizacji, jest element wolności. Człowiek w jego świetle jawi się jako niepowtarzalna ludzka egzystencja, a nie jedynie cząstka kosmicznego ładu. Świat ma swój antropocentryczny szczyt, który w biblijnym posłannictwie nie jest jedynie ramą, perspektywą dramatu ludzkiej wolności. Świat raczej staje się wolny ludzką wolnością, światem zhumanizowanym<sup>66</sup>. Trzecim elementem humanizacji świata w tradycji chrześcijańskiej jest Wcielenie Słowa. Zwrot Boga ku człowiekowi dokonuje się właśnie w człowieku. Ubóstwienie świata dokona się przez człowieka. Człowiek, a nie świat jest partnerem przymierza między niebem a ziemią. Dopiero w świetle Wcielenia świat traci znamiona bóstwa i staje się poprzez działanie i odpowiedź człowieka, który odnajduje w nim swą świeckość i autonomię. Nie oznacza to jednak, by świat zhumanizowany miał stać się strukturalnie światem niechrześcijańskim. Proces ten nie wymusza interpretacji humanizacji jako przyszłej niewiary. Nie można też uważać, że doświadczenie odbóstwienia świata prowadzi do śmierci Boga. Przez to, że dzięki humanizacji świat traci charakter sakralny nie zanika całkowicie poczucie bóstwa. Jest nowe, antropocentryczne miejsce na doświadczenie bóstwa w podjętej przez człowieka historii. Współczesne doświadczenie odbóstwienia świata kryje w sobie nie przyszłą niewiarę, lecz przyszłą wiarę<sup>67</sup>. Świat zhumanizowany jest światem pluralistycznym. Nie chodzi tu o socjologiczny pluralizm form życia społecznego czy pluralizm światopoglądowy, gdyż nie istnieje homogeniczna chrześcijańska kultura czy przestrzeń życiowa. Chodzi tu o pluralizm świadomości, wynikający z indywidualnego doświadczenia świata. Istnieje tutaj niebezpieczeństwo zaniku wiary, gdyż religia

<sup>63</sup> K. Rahner, *Handbuch der Pastoraltheologie...*, 11/1, s. 215.

<sup>64</sup> J.B. Metz, *Die Zukunft...*, s. 52.

<sup>65</sup> Tamże, s. 53.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> Tamże, s. 56.

może być łatwo zepchnięta w społecznej świadomości do roli sektora obok wielu innych. Wiara nie może występować tutaj jako konkret obok innych rodzajów doświadczenia<sup>68</sup>. Jest tam ukazana interpretacja wolności jako miejsca dla ludzkiego doświadczenia wiary. Świat zhumanizowany jest światem, który staje się przez podjęcie się tego zadania przez człowieka, który manipuluje przyszłością, biorąc los w swoje własne ręce. Typowe dla tej nowej świadomości jest odrzucenie fatalistycznego pojmowania rozwoju świata wg zasady immanentnego postępu. Człowiek buduje ludzki raj. W ten sposób rodzi się nowa „wiara” w absolutne opanowanie przyszłości w teorii „nadczołowieka”, „bezklasowego społeczeństwa”, „realnego humanizmu”. Jednak istnieje możliwość zdobycia nowego doświadczenia, z którego wynika, że w tym świecie autonomicznym i zhumanizowanym, Ktoś inny do człowieka przychodzi, wszystkim kieruje, Bóg nieodparty, niepokonany, będący gwarancją przyszłości człowieka i jego wolności<sup>69</sup>. W tym nowym doświadczeniu człowiek ma szansę spotkać Boga jako transcendentną Tajemnicę jedności i pełni ludzkiej egzystencji, która zanika w pluralizmie doświadczeń. Wolność człowieka otrzymuje nowe zadanie w świecie doczesnym, w którym Boga należy szukać w spotkanym bracie<sup>70</sup>. Odpowiednikiem nowego doświadczenia świata w refleksji teologicznej staje się postulat „teologii politycznej”. Teologię polityczną pojmuje Metz jako „krytyczną korektywę (zakwestionowanie) krańcowej tendencji współczesnej teologii do koncentrowania się na dziedzinie czysto prywatnej. Jednocześnie pojmuję ją od strony pozytywnej jako próbę sformułowania orędzia eschatologicznego w warunkach naszego współczesnego społeczeństwa”<sup>71</sup>. Chodzi więc o to, by centralny dogmat zbawienia w dawnej teologii, rozważany dotychczas w kategoriach indywidualnego spotkania człowieka z Bogiem, był teraz rozważany w wymiarze życia społeczno-politycznego. Deprywatywacji teologii powinna towarzyszyć pewna demitologizacja, ponieważ „...zawsze grozi niebezpieczeństwo zredukowania Boga i zbawienia do prywatnego korelatu egzystencji i sprowadzenia samego nawet orędzia eschatologicznego do symbolicznej parafrazy metafizycznego niepokoju człowieka oraz jego prywatnej sytuacji, w której musi on podjąć decyzję”<sup>72</sup>. To jednak doprowadza do pozbawienia obietnic ewangelicznych ich wewnętrznej siły krytyki społecznej. W postulatcie deprywatywacji mieści się jednak pewna słuszna indywidualizacja: „Egzystencja jednostki jest, zwłaszcza dzisiaj, w najwyższym stopniu wpleciona w rzeczywistość społeczną, wciąż ulegającą zmianom i każda teologia egzystencjalna i personalistyczna, która nie ujmowałaby egzystencji ludzkiej jako zagad-

<sup>68</sup> Tamże, s. 57; por. J.B. Metz, *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*, w: *Gott in der Welt I*, Freiburg 1964, s. 287–314.

<sup>69</sup> J.B. Metz, *Die Zukunft...*, s. 59.

<sup>70</sup> Tamże, s. 62.

<sup>71</sup> Por. J.B. Metz, *Problem teologii politycznej a Kościół jako instytucja reprezentująca wolność krytyki społecznej*, „*Concilium*” 1–10 (1968), s. 329–337; tenże, *Problem...*, s. 285.

<sup>72</sup> J.B. Metz, *Problem...*, s. 286.

nienia politycznego... pozostałaby dzisiaj w zupełnym oderwaniu od egzystencjalnego położenia jednostki”<sup>73</sup>. Zadanie teologii politycznej, którym jest nowe określenie stosunku między religią a społecznością, między Kościołem a życiem społecznym, między eschatologiczną wiarą a życiem społeczno-politycznym, wiąże się z treścią Objawienia: „Zbawienie nie jest zbawieniem prywatnym. Obwieszczenie tego zbawienia doprowadziło Jezusa do śmiertelnego konfliktu ze współczesnymi Mu władzami politycznymi. Krzyż Jego nie stanął na miejscu »świętym świętych« życia czysto religijnego, stoi poza progiem życia osobistego na zewnątrz miasta”<sup>74</sup>. Treści biblijnych obietnic eschatologicznych: wolności, pokoju, sprawiedliwości i pojednania nie można poddać prywatyzacji. Jak podkreśla Metz, nie chodzi tutaj o odrzucenie współczesnej rzeczywistości, lecz o dialektyczo-krytyczny do niej stosunek. Obietnice te bowiem nie są jedynie pojęciem regulującym, lecz nakazem wyzwalająco-krytycznym<sup>75</sup>. Wiąże się to z postulatem nowego języka teologii: „...by ludzie nawet gorsząc się nim, ulegali jego mocy, języka nowej sprawiedliwości w prawdzie, który by głosił pokój między Bogiem a ludźmi i zbliżanie się królestwa Bożego”<sup>76</sup>. Na marginesie warto dodać, że, zdaniem Metza, utrata przez chrześcijan zdolności do teologicznej krytyki społecznej i historycznej niesprawiedliwości była spowodowana przedstawianiem prawdy objawionej za pośrednictwem koncepcji filozofii greckiej. W rzeczywistości społecznej Kościół nie znajduje się na lub poza, lecz w łonie samej społeczności stanowi instytucję krytyki społecznej. Jej pierwszym zadaniem jest ochrona osób przed traktowaniem człowieka jedynie jako środka do zbudowania technologicznie zrjonalizowanego społeczeństwa przyszłości<sup>77</sup>. Wobec ustrojów politycznych Kościół musi podkreślać, że historia jako całość stoi pod znakiem eschatologicznego zastrzeżenia Boga. Nie może ona utożsamiać się z treścią poszczególnego działania politycznego czy programem pewnej partii. Miłość jako zasada rewolucyjna to bezwarunkowe zdecydowanie się na sprawiedliwość, pokój, wolność. Może się zdarzyć, że właśnie miłość jako zasada krytyczna będzie się domagała aprobaty rewolucji<sup>78</sup>. Wreszcie chrześcijańska wspólnota winna mieć zawsze świadomość różnicy między nadzieją eschatologiczną a planowaniem. Proces technologicznego planowania powinien mieć priorytet w swoim programowaniu, które nie jest czysto techniczno-racjonalne, lecz społeczno-poli-

<sup>73</sup> Tamże, s. 287.

<sup>74</sup> Tamże, s. 289; por. również H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg 1964, s. 193 oraz J.B. Metz, *Nachwort...*, s. 138, w: R. Garaudy, J.B. Metz, K. Rahner, *Der Dialog*, Einsiedeln 1965.

<sup>75</sup> J.B. Metz, *Problem...*, s. 289, por. także J.B. Metz, *Zum Verhältniss von Kirche und Welt*, w: *Künftige Aufgaben der Theologie*, München 1957, s. 11 i ns., oraz: *Religion und Revolution*, „Neues Forum” 14 (1967), s. 461–464.

<sup>76</sup> D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebnis*, München 1951, s. 207.

<sup>77</sup> J.B. Metz, *Problem...*, s. 292.

<sup>78</sup> Tamże, s. 293.

tyczne<sup>79</sup>. Kwestionując przekonanie o zerwaniu jakiegokolwiek łączności między eschatologicznym przesłaniem Jezusa a współczesną pooświeceniową rzeczywistością społeczno-polityczną, Metz krytykował teologię za redukcję treści eschatologicznych do osobistych obietnic, jakie Bóg udziela poszczególnemu człowiekowi<sup>80</sup>. Wolność, sprawiedliwość, pokój i pojednanie są również obietnicami dla całych społeczeństw. Zastrzeżenie eschatologiczne nie pozwala identyfikować ich z żadnym konkretnym ustrojem społecznym. Kościół ma przypominać władzy świeckiej o prowizoryczności każdego etapu rozwoju społeczeństwa.

Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych przedmiotem zainteresowań Metza stała się *Wiara w historię i społeczeństwie* (*Glaube in Geschichte und Gesellschaft*) w kontekście procesów globalizacji. Chrześcijańska wiara będzie twórczą siłą we współczesnym społeczeństwie, jeśli będzie solidarną nadzieją położoną w Bogu.

Teologię sekularyzacji Metz formułował w latach powojennych. Podobnie jak wielu innych historyków i teologów niemieckich Metz dostrzegał związek sekularyzacji rozwijającej się w postoświeceniowym świecie z pojawieniem się ideologii uzasadniających przemoc i zbrodnie. Ideologie te pojawiły się nie w świecie chrześcijańskim, który został osłabiony przez oświeceniową krytykę religii i w dużej mierze utracił wiarę. Okazało się, że w krytyce religii i ideałach Oświecenia trudno spodziewać się gwarancji szczęścia świata. Okazało się bowiem, że oświeceniowe mity i utopie, dostarczając iluzji nowego świata, zawierają także zarodki przemocy, ułudy i utraty wolności. Zdaniem Metza pooświeceniowe mity ranią świecki świat, przynoszą nieszczęście, a jedynym gwarantem świata jest Bóg<sup>81</sup>. Produkty Oświecenia jakimi na Zachodzie jest mieszczański konsumpcjonizm, a na Wschodzie systemy totalitarne, zdaniem Metza, są systemami rodzącymi beznadzieję i lekceważenie cierpienia innych. Oświecenie, które postawiło na autonomiczny rozum i wykluczyło Objawienie, kreuje człowieka pozbawionego pamięci i poczucia winy. Teologia sekularyzacji Metza przyczyniła się do odbudowy podmiotowości społeczeństwa niemieckiego lat sześćdziesiątych także poprzez krytykę polityki i społeczeństwa zapominającego o odpowiedzialności za spowodowane nieszczęścia, a zagrożonego przez pułapki materializmu i cywilizacji konsumpcji. Pytania stawiane przez Metza o niewykorzystanie przez chrześcijan dynamizmu ukrytego w wierze, były dla nich źródłem inspiracji i twórczego niepokoju. Duże znaczenie w twórczości Metza ma refleksja nad „teologią po Auschwitz”, w której domaga się wrażliwości na cierpienia innych. Promując prorocki i ubogi Kościół Ludu Bożego, postuluje teologiczne zaangażowanie

<sup>79</sup> Por. J.B. Metz, *Die Verantwortung...*, s. 259; por. J.M. Gonzales -Ruiz, *Publiczny i społeczny charakter orędzia chrześcijańskiego i jego stosunek do społeczeństwa świata współczesnego*, „Concilium” 1–10 (1968).

<sup>80</sup> R. Bosakowski OP, *Johann B. Metz*, w: *Leksykon wielkich teologów XX i XXI wieku*, t. II, Warszawa 2004, s. 282.

<sup>81</sup> R. Bosakowski, tamże, s. 276–289.

żowanie na rzecz Kościoła światowego, wielokulturowego, zaangażowanego społecznie i politycznie i uwrażliwionego na krzywdę ubogich i cierpiących.

### NIKTÓRE INNE KONCEPCJE SEKULARYZACJI

John Arthur Thomas Robinson<sup>82</sup>, angielski teolog anglikański, biblista, biskup; od 1953 r. wykładowca biblistyki na uniwersytecie w Cambridge. Jego praca *Honest to God* (1963), zawierająca refleksje nad radykalnymi prądami teologicznymi w Niemczech, znalazła wielki rozgłos. Robinson i van Buren są przykładem, że przyjmowanie logiki sekularyzacji może prowadzić nawet do zakwestionowania fundamentalnych prawd chrześcijaństwa, w tym przesłania Ewangelii. Zdaniem Robinsona współczesna sekularyzacja polega na całkowitym odrzuceniu jakiegokolwiek nadprzyrodzonej rzeczywistości. Na treść zjawiska sekularyzacji składa się, zdaniem Robinsona, odrzucenie myślenia metafizycznego, odrzucenie nadnaturalizmu, odrzucenie występującego, jego zdaniem, w Ewangeliach elementu mitologicznego oraz odrzucenie pierwiastka religijnego, czyli Kościoła, sakramentów, praktyk religijnych w myśl hasła „Jezus tak, Kościół nie”. Aby chrześcijaństwo zdołało przeżyć, jego zdaniem, należy dostosować treść przesłania chrześcijańskiego do mentalności współczesnego zeświecczonego człowieka<sup>83</sup>.

Analogiczne poglądy głosił P. van Buren, którego zdaniem, współcześni chrześcijanie muszą przyjąć poglądy typowe dla zlaicyzowanej technokratycznej cywilizacji zachodniej<sup>84</sup>. Odnośnie do propagowania przez van Burena konieczności dostosowania się do mentalności współczesnego człowieka, co prowadzi do kapitulacji wobec świata, Mascall zauważa, że wierzący chrześcijanin powinien przede wszystkim wyznawać prawdy, od wieków akceptowane przez wszystkich chrześcijan<sup>85</sup>. W tym nurcie należy umieścić poglądy E. Drewermanna, głośnego zwolennika unowocześnienia chrześcijaństwa<sup>86</sup>.

Teologia Drewermanna stanowi próbę znalezienia nowej formuły egzegetycznej. Jego zdaniem, najistotniejsza część przesłania chrześcijańskiego zawarta jest właśnie w jego irracjonalnej warstwie symbolicznej. W myśl tej koncepcji narodziny Boga z Dziewicy, zmartwychwstanie czy wniebowstąpienie, czy inne prawdy wiary nie mają wartości faktów historycznych są jednak istotnym ponadczasowym i ponadreligijnym „komunikatem egzystencjalnym”. Ich źródłem są, w

<sup>82</sup> Urodził się w 1919 r., zmarł w 1983 r.

<sup>83</sup> Por. S. Mędała, *Robinson John Arthur Thomas*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. VIII, Warszawa 2003, s. 460–461.

<sup>84</sup> P. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York 1963.

<sup>85</sup> E.L. Mascall, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, Warszawa 1970, s. 53.

<sup>86</sup> Eugen Drewermann, ur. 1940, niemiecki teolog, psychoterapeuta, 1979–1991 wykładowca dogmatyki na fakultecie teologicznym uniwersytetu w Paderborn; 1991 r. pozbawiony prawa nauczania teologii, 1992 r. zawieszony w czynnościach kapłańskich.

duchu teorii Junga archetypy, będące produktem „ewolucyjnego doświadczenia gatunku ludzkiego”, stąd też wynika ich „bezwzględnie wiążąca moc”, także terapeutyczna. Zbawienie, pojmowane przez Drewermanna na podstawie psychologii C.G. Junga w kategoriach procesu „indywiduacji”, oznacza uzdrowienie psychiki człowieka poprzez uwolnienie go od lęku, będącego głównym źródłem zła (*Strukturen des Bösen*, t. 1–3, 1977–1978). Fakt występowania podobnych symboli i mitów w różnych tradycjach religijnych potwierdza jedynie bezwzględną prawdziwość ich esencji. Niejednoznaczna w teologii Drewermanna jest koncepcja Boga, który określany bywa niekiedy jako „osoba absolutna”. Osobowy charakter Boga wydaje się jednak wyłącznie pewnym postulatem, bez którego akceptacji niemożliwy byłby proces formowania się człowieka jako osoby. Jednocześnie Drewermann zbliża się wyraźnie do panteizmu („B. jest [...] czymś, co rozwija się samo w świetle i wraz ze światem”). Rozgłos przyniosła Drewermannowi książka *Kleriker – Psychogramm eines Ideals* (1989), w której krytyce poddał system kształcenia i formacji duchowej księży, celibat oraz nauczanie moralne Kościoła. W świetle założeń Drewermanna ewangeliczne przesłanie Chrystusa powinno być odczytywane nie jako opis prawd historycznych, których nie wolno odrzucić, lecz jako opowieść mająca sens symboliczny, tak jak odczytuje się mity czy utwory poetyckie<sup>87</sup>.

Prawdy Ewangelii tracą wtedy charakter prawd objawionych i stają się symbolami, wymagającymi psychologicznej czy mitologicznej interpretacji. Warunkiem wolności tej interpretacji jest jednak odrzucenie autorytetu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Odrzucenie sensu obiektywnego prowadzi do przyjęcia sensu subiektywnego, co może się skończyć negacją istnienia Boga. W ten sposób „pozytywna” sekularyzacja może prowadzić poprzez demitologizację i subiektywizm do „chrześcijańskiego ateizmu”<sup>88</sup>. Dla krytyków Drewermanna, zwłaszcza Manfreda Lütza, jego koncepcje są wynikiem niedokształcenia i braku właściwej metodologii, a chwilową popularność zapewniło mu wykorzystywanie obiegowych antykościelnych stereotypów<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> Por. m.in.: D. Oko, *Sprawa Drewermanna, czyli „Luter dwudziestego wieku”*, „Tygodnik Powszechny” 1992 nr 51; T. Zatorski, *Heretyk czy apologeta. O teologii Eugena Drewermanna*, „Nomos” 1995–96 nr 12–13. T. Zatorski, *Drewermann Eugen*, w: *Religia Encyklopedia PWN*, t. X *jedynie w wersji cyfrowej*, Warszawa 200.

<sup>88</sup> Por. P. Mazanka CSSR, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003, s. 54.

<sup>89</sup> Por. M. Lütz, *Obezwładniony Olbrzym. Psychoanaliza Kościoła katolickiego*, Bielsko Biała 2003.

PRZETRWANIE CHRZEŚCIJAŃSTWA W ŚWIECKIEJ KULTURZE  
WEDŁUG LOUIS DUPRÉ<sup>90</sup>

Religia dla Dupré jest całością dialektycznej relacji między umysłem i rzeczywistością, w której umysł w nieustannej negacji osiągniętego stanu otwiera się na inny wymiar, na sakralną rzeczywistość przekraczającą skończoność. Z tego powodu język religii jest dialektyczny; jego terminy nie mają ustalonego znaczenia, są względne. Religia nie może być także substytutem metafizyki. W doświadczeniu religijnym transcendencja jest dostępna jedynie w formie samoobjawienia, poza wszelkimi kategoriami pojęciowymi lub wiedzą. Niemniej akt religijny wymaga zaangażowania w to, co transcendentne, nie pozwala zatem milczeć o Bogu, „ponieważ musi on mówić do Boga, potrzebuje również mówienia o Bogu”. W pracy *Religious Mystery and Rational Reflection* stwierdził, że fenomenologiczny opis doświadczenia religijnego i krytyczna interpretacja natury symboli jest koniecznym aspektem filozofii religii. A oto jego diagnoza odnośnie do sytuacji religii w kontekście świeckiej kultury.

Dla wielu ludzi Zachodu religia straciła swą moc i zdolność kształtowania ludzkiego życia. Wskutek tego kultura utraciła swoje integracyjne centrum, a nasza wizja rzeczywistości uległa fragmentacji. Kościół stracił możliwość określania znaczeń. Także dla wierzących życie religijne we współczesnej kulturze zajmuje obecnie tylko jeden z wielu fragmentów rzeczywistości. Wielu nie oczekuje od wiary odpowiedzi na ostateczne pytania. To prowadzi jednak do poczucia zagubienia i frustracji. Nic dziwnego, że niektórzy oddają się marzeniom o powrocie dawnych dobrych czasów, dlatego usiłują odrodzić dawne ruchy religijne i polityczne. Takie próby odwrócenia biegu wydarzeń, których celem byłoby powstrzymanie zmian kulturowych są jednak, zdaniem Dupré, nierealne i nie doprowadzą ani do reintegracji kultury, ani do odrodzenia religii<sup>91</sup>.

Choć wielu ludzi tęskni za kulturą skierowaną ku Bogu, jest to jedynie forma religijnej nostalgii, która oferuje złudzenia. Inni pragną wykorzystać religię, żeby służyła celom społecznym czy politycznym. Chodzi im nie tyle o prawdę wiary, ile o porządek społeczny.

W przeszłości religia była przekazywana z pokolenia na pokolenie jako element tradycji. Jednak tradycja i społeczeństwo nie określają już ostatecznego sensu istnienia. Czas *res publica christiana* – chrześcijaństwa w sensie pewnego ob-

<sup>90</sup> Dupré Louis, ur. 1925, amerykański filozof religii; prof. uniw. w Yale, kontynuator fenomenologicznej tradycji M. Blondela i H. Duméry'ego. Najważniejszym dziełem Dupré, w którym przedstawił swoje poglądy na religię, jest *Inny wymiar* (1972, wyd. pol. 1991). Inne jego prace wydane w języku polskim: *Pożytki filozofii właściwie użytej*, „Znak” 1962 nr 92–93; *Wiara*, „Znak” 1986 nr 377–378; *Głębsze życie*, Kraków 1994; *Życie duchowe i przetrwanie chrześcijaństwa w świeckiej kulturze. Refleksje na koniec tysiąclecia*, w: *Człowiek wobec religii*, red. K. Mech, Kraków 1999.

<sup>91</sup> Por. L. Dupré, *Refleksje na koniec tysiąclecia*, „Tygodnik Powszechny” 29 (1998), s. 1–4.

szaru kulturowego, państwowego i geograficznego – zdaniem Dupré, przeminął. Obecnie każdy jest odpowiedzialny za swoją postawę, która już nie jest określana przez społeczeństwo czy dziedziczona. Wierzący musi stać się religijny „od wewnątrz”. Jeśli współczesna kultura ma zostać poddana procesowi reintegracji, to musi się to dokonać za sprawą osobistego wyboru. Przemiana jednostek może się później rozprzestrzenić na małe społeczności, może też wywrzeć pośredni wpływ na całe społeczeństwo. Teraz wiele będzie zależało od nawrócenia serc. Dupré wskazuje na przykład św. Augustyna. Augustyn wobec rozpadu Cesarstwa Rzymskiego rozwinął coś, co można by nazwać humanizmem chrześcijańskim, który fragmenty pozostałe z rozpadu kultury – filozofię neoplatońską, rzymską moralność obywatelską, dziedzictwo rzymskich poetów – połączył w nowej syntezie wewnątrz chrześcijańskiej wiary. Synteza ta stała się w końcu fundamentem nowej kultury. Jednak punktem ciężkości w dziełach Augustyna jest osobiste nawrócenie. Autentyczne życie duchowe ze swej natury musi wpływać przemieniająco na wszystkie inne aspekty życia. Choć sekularyzacja i rewolucja medialna doprowadziły do ukształtowania się społeczeństwa pluralistycznego, to jednak wiara w obecność i działanie Ducha Świętego musi stać się zaczynem wzrostu w tym nowym pluralistycznym społeczeństwie.

Pomocnym impulsem w tej religijnej reintegracji społeczeństwa może być wykorzystanie wartości duchowych innych kultur i tradycji. Dlatego pisze Dupré: „Musimy się nauczyć szacunku dla tych wielu form ludzkiej tęsknoty za Bogiem i uznać je za religijnie sensowne w świetle naszej własnej wiary”<sup>92</sup>. Przykładem może być przejmowanie przez niektórych chrześcijan praktyk modlitewnych bądź medytacyjnych innych wyznań, bez zdradzania własnej tożsamości religijnej. Te propozycje nie mogą jednak stanowić uzasadnienia synkretycznego relatywizmu: „Nie tracąc z oczu opatrznościowej natury innych wyznań, chrześcijanin nie może jednak zapominać, że ta sama Opatrzność doprowadziła go do wiary, która nie jest wcale »wyborem«, a przeciwnie – dla wybranych jest absolutnym wezwaniem. Relatywizacja wiary jest, jak sądzę, podważaniem jej zasadniczo boskiego charakteru”<sup>93</sup>.

Zdaniem Dupré: „Chrześcijaństwo jest dziś czynnikiem historycznym podporządkowanym kulturze świeckiej, pozbawionym tej twórczej mocy, którą niegdyś posiadało. Współczesna kultura świecka posunęła się jeszcze dalej w tym kierunku. Wykazuje ona zdumiewającą otwartość na religię, lecz ta otwartość rzadko wznosi się ponad horyzontalny poziom kultury. Kultura sama stała się religią naszych czasów i wchłonęła religię jako jeden z podrzędnych elementów. Kultura proponuje pewne emocjonalne dobrodziejstwa religii, nie domagając się tej wysokiej ceny, jakiej wymaga wiara. Nawet wierzący są dziś »zsekularyzowani«, nie w sensie wrogiej antyreligijnej postawy minionego wieku, ale w tym sensie, że

---

<sup>92</sup> Tamże.

<sup>93</sup> Tamże.



Bóg nie ma w dzisiejszym świecie absolutnego znaczenia – jeśli w ogóle ma jakieś znaczenie. Ta sekularyzacja stanowi jednak dla chrześcijaństwa większe zagrożenie niż zacięta antyreligijność przeszłości. Wiara ze swej natury musi integrować wszystkie elementy życia, jeśli ma przetrwać. Nie może być po prostu jednym z aspektów istnienia. Religia w XX w. straciła jednak całkowicie rolę integrującą życie społeczne. Stawia to przed nami podstawowe pytanie: Czy religia jest tylko częścią kultury, która może – choć nie musi – być ważna dla społeczeństwa, czy też musi ona w jakiś sposób integrować wszystkie inne aspekty istnienia i jako taka musi być przedmiotem ostatecznego zainteresowania? Dochodzę do wniosku, że jeśli religia nie jest w pewien sposób wszystkim, to jest skazana na zagładę<sup>94</sup>.

Zdaniem Dupré chrześcijanie są odpowiedzialni także za kulturę, w której żyją, choćby nawet ta była nieprzychylna ich wierze: „Wiara powinna być na tyle pewna siebie, by pozwolić im na aktywne, wolne i otwarte życie wewnątrz społeczeństwa o odmiennej umysłowości. Nie dostrzegam żadnego konfliktu między ściśle osobistym życiem wewnętrznym a integralnym humanizmem obejmującym, jak pisze Paweł do Filipian, *wszystko, co prawdziwe, godne, sprawiedliwe, czyste, miłe i chlubne*, skądkolwiek by pochodziło”<sup>95</sup>. Znamienne jest stanowisko Dupré odnośnie do relacji z otaczającym światem, często nieprzychylnym religii: „Uduchowiony chrześcijanin nie może wdawać się w ciągłe polemiki z otaczającym go świeckim światem. Jego siła pochodzi z wewnątrz, więc może sobie pozwolić na przyznanie społeczeństwu i kulturze pełnej autonomii”. Brakiem postaw „z wyboru” i oparciem przekonań jedynie na sile nacisków społecznych i oddziedziczonych zwyczajów wyjaśnia Dupré kryzys wiary ludzi Zachodu w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, kiedy po osłabnięciu społecznego poparcia dla religii nastąpiło masowe odejście od wiary. „Ci, których wiara nie była głęboko zakorzeniona w osobistych przekonaniach, po prostu ją porzucili”. Dlatego: „Dziś wiara wymaga życia wewnętrznego. Przypomina mi się powiedzenie Karla Rahnera, że chrześcijaństwo przyszłości albo będzie mistyczne, albo w ogóle go nie będzie”.

Zdaniem Dupré we współczesnej cywilizacji coraz trudniej o autentyczne doświadczenie wewnętrzne, któremu nie sprzyja dzisiejsza świecka kultura.

„Emocjonalna pustka dzisiejszego świata jest symptomem jego religijnej nędzy, lecz stanowi także okazję do pogłębienia własnego życia religijnego [...]. Taka pustka własnego serca, uświadomiona i doświadczona w pełni, może się przerodzić w dramatyczny krzyk do Jedyne, którego nie ma, nieobecnego obecnego Jedyne”<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> L. Dupré, *Refleksje na koniec tysiąclecia*, „Tygodnik Powszechny” 29 (1998).

<sup>95</sup> Tamże.

<sup>96</sup> Tamże.

Pewna świadomość braku przynależy do samej istoty religii. Prawdziwe spotkanie z Bogiem jest wezwaniem do porzucenia znanych słów i pojęć oraz wybrania się na pustynię o nieograniczonych i niezbadanych horyzontach. Zwłaszcza w sytuacjach „granicznych” człowiek otwiera swoje wnętrze na transcendencję:

„Odczucie pustki najczęściej towarzyszy bolesnym przeżyciom osobistym: śmierci ukochanej osoby, rozpadowi małżeństwa, problemom z dzieckiem, bankructwu firmy czy wreszcie zwykłemu niedocenianiu naszej pracy. Ale wierzący doświadcza jej także czasem w zwykłych drobiazgach codziennego życia”. Niezwykle cenna okazuje się w tej sytuacji pomoc Biblii. „Słowa Biblii zawsze służyły wierzącym Żydom i chrześcijanom do wyrażania uczuć osamotnienia, smutku, a nawet rozpacz, ale także radości i miłości. Pod literalną warstwą tekstu Biblii znajdowali oni zawsze znaczenie duchowe przynoszące pociechę w czasach zagrożenia i niepewności. To znaczenie duchowe pozwalało przebyć dystans między przeszłością a teraźniejszością świętego tekstu. Dziś również wielu wierzących odczuwa całkowite pomieszanie. Większość z tego, co uważali kiedyś za niepodważalne prawdy, okazało się bardzo łatwo podważalne. W tym pomieszaniu wciąż jednak mogą się zwrócić do Słowa. Jeśli nawet nie znajdują własnych słów, to pozostają im pierwotne słowa naszej wiary”. Przy tym nie mogą rezygnować ani z duchowego, ani symbolicznego rozumienia tekstu.

Starsza koncepcja symboli religijnych uważała je zarazem za konkretne wydarzenia rzeczywistości historycznej, jak też za symbole odnoszące się do rzeczywistości wiecznej. Jeśli słowa i zdarzenia opisane w Biblii mają mieć jakieś znaczenie przekraczające to, które jest przedmiotem zainteresowania historyków, to muszą być odczytywane jako symbole uświęcające. Doświadczenie religijne należy do istoty religii, choćby nawet nie było z nią tożsame. W naszych czasach stało się ono niezbywalnym warunkiem przyjęcia i zachowania wiary. Podtrzymywanie życia wewnętrznego nie jest więc dla dzisiejszych chrześcijan luksusem, lecz koniecznością. Znowu, podobnie jak pierwsi chrześcijanie, podejmujemy przesłanie dane wszystkim, lecz wymagające osobistej decyzji od każdego, słyszalne publicznie, lecz przeznaczone do prywatnego zrozumienia. Tak było, gdy to przesłanie po raz pierwszy dotarło do cywilizacji nieprzygotowanej na jego przyjęcie; tak jest i teraz, gdy nowa cywilizacja stworzona przez chrześcijaństwo od niego odchodzi; tak było zawsze dla tych, którzy starali się zgłębiać przesłanie i podążać za nim tak szczerze, jak potrafili – dla uduchowionych chrześcijan minionych dwudziestu wieków.

#### INTEGRALNA OCENA SEKULARYZACJI

W Adhortacji *Christifideles laici* (1988) Jan Paweł II pisał: „Człowiek, oduorzony 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<sup>97</sup>.

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”<sup>98</sup>. 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.

Wbrew przedstawionym powyżej zdecydowanie negatywnym ocenom nowych ujęć sekularyzacji o wiele bardziej obiektywne i zrównoważone jest stanowisko wielu przedstawicieli teologii posoborowej. Zdaniem A. Skowronka chociaż: „Współczesne znamiona sekularyzacji sprowadzają się do trzech haseł: »odkościelnienie« (Enkirchlichung), »odchrześcijanienie« (Entchristlichung) i »odkonfesyjnienie« (Entkonfessionalisierung)”<sup>99</sup>, to jednak sekularyzacja nie tylko nie jest wymierzona przeciwko chrześcijaństwu, lecz w pewnym sensie jest nawet jego dziełem. Mówienie o przeciwstawianiu się Kościoła sekularyzacji jest, zdaniem teologa, niezrozumieniem istoty świeckości świata<sup>100</sup>. Afirmacja idei sekularyzacji dokonała się jednak w teologii katolickiej najpełniej w idei autonomii rzeczywistości ziemskiej. Na Soborze Watykańskim II ukształtowała się nauka o względnej autonomii rzeczywistości doczesnej, która może być interpretowana jako teologiczny odpowiednik koncepcji sekularyzacji. Sobór Watykański II nie posługuje się pojęciem sekularyzacji. W odróżnieniu od teologii protestanckiej wypracował pojęcie autonomii rzeczywistości ziemskich. W myśl założeń tej doktryny poszczególne dziedziny muszą mieć własną przynajmniej relatywną autonomię<sup>101</sup>. Chodzi więc o to, by człowiek żył w naturalnym porządku rzeczy,

<sup>97</sup> Adhortacja *Christifideles laici* (nr 4).

<sup>98</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.

<sup>99</sup> Por. ks. A.J. Skowronek, *Sekularyzacja – wyzwanie dla Kościoła i teologów*, „Przegląd Powszechny” 10, 2000, s. 27–43.

<sup>100</sup> Tamże, s. 40.

<sup>101</sup> Por. A. Keller, *Säkularisierung*, w: *Sacramentum Mundi*, s. 350.

ciesząc się suwerennością. Kościół zastrzega sobie jedynie dziedzinę moralności<sup>102</sup>. Występuje tu pojęcie autonomii absolutnej i autonomii relatywnej. W przeciwieństwie do autonomii absolutnej (świat niezależny od Boga), autonomia relatywna rzeczywistości doczesnej polega na tym, że w odniesieniu do Boga Stwórcy i Chrystusa jako Głowy świat zyskuje swoje transcendentne określenie, poprzez tajemnicę Stworzenia i tajemnicę Chrystusa<sup>103</sup>. Świat stworzony przez Boga staje się autonomiczną rzeczywistością „odbótwioną” przez Stworzenie. Człowiek nie jest więc częścią, lecz centrum wszechświata, który się w nim odbija. Ma on zadanie uczestniczyć w dziele Chrystusa, aby doprowadzić ten świat z powrotem do Boga<sup>104</sup>. Dalszą podstawą względnej autonomii rzeczywistości doczesnej jest jej przyporządkowanie do Chrystusa jako Głowy całej ludzkości. Idea Boga-Człowieka zawiera w sobie ideę wyniesienia człowieka jako głowy-centrum rzeczywistości doczesnej<sup>105</sup>. Trzecią podstawą relatywnej autonomii świata jest jego przyporządkowanie do Kościoła. W tym ujęciu Kościół nie zajmuje nadrzędnej pozycji wobec świata. Jest w świecie, ponieważ uczestniczy we wszystkich jego przejawach, pragnąc przyczynić się do budowy nowego wieku, wnosząc swój twórczy zakwas. Wreszcie ostatnią przyczyną względnej autonomii świata w stosunku do religii i Kościoła jest jego przyporządkowanie do „pełni”, ku jego eschatycznemu „dopełnieniu”<sup>106</sup>. W świetle powyższych wyjaśnień sekularyzacja jest zjawiskiem różnym od ateizmu. Podstawowa zasada sekularyzacji zawiera się w Piśmie Świętym: „Wszystko bowiem jest wasze [...] czy to świat, czy życie, czy śmierć, czy to rzeczy teraźniejsze czy przyszłe, wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus Boga” (1 Kor 3, 22). Reasumując, właściwa autonomia – sekularyzacja świata, przeciwstawia się błędnemu integrizmowi, oznacza jedynie nowe zadanie Kościoła. To nowe zadanie, „profetyczne”, jak określa je Rahner, wymaga zbudowania nowej dyscypliny teologicznej. W rezultacie pluralistyczna sytuacja dzisiejszego świata nie jest grzechem, lecz egzystencjalną przestrzenią życia chrześcijańskiego<sup>107</sup>. Jest oczywiste, że ta sytuacja będzie domagała się nowego charakteru wiary. Musi to być wiara silna i nie obawiająca się sekularyzacji,

<sup>102</sup> Por. *Quadragesimo anno*. O. Nell Breuning: „suis utuntur principis” – eine klassische Formulierung für unsere Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit”, w: A. Mitterer, *Die Weltherrschaft des Menschen als Naturrecht*, w: *Naturordnung in Gesellschaft. Staat, Wirtschaft. Festschrift J. Messner*, Innsbruck 1961 s. 44–47.

<sup>103</sup> Por. A. Auer, *Gestaltwandel...*, s. 355.

<sup>104</sup> Por. tamże, s. 356; por. K. Rahner, *Antropologie*, w: *Lexicon für Theologie und Kirche*, I, s. 620; K. Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, Heidelberg 1960, s. 9; J.B. Metz, *Christliche Antropozentrik...*, s. 41–95

<sup>105</sup> Por. L. Scheffczyk, *Die Idee der Einheit vom Schöpfung und Erlösung in ihrer theologischen Bedeutung*, „Theologische Quartalschrift“ 140 (1960), s. 19–37; A. Auer, *Gestaltwandel...*, s. 359.

<sup>106</sup> Por. A. Auer, *Gestaltwandel...*, s. 364.

<sup>107</sup> Por. K. Rahner, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation. Schriften zur Theologie*, VIII, s. 637–666.

świadoma i w sposób wolny wybrana, wsparta darami charyzmatu i łaski. Musi ona dostrzegać drugiego człowieka. Cechą charakterystyczną wiary epoki zsekularyzowanej powinno być silne nastawienie eschatologiczne, gdyż tylko w perspektywie ostatecznego dopełnienia w Chrystusie całe dzieło autonomizacji świata znajduje swój sens<sup>108</sup>. Nasuwają się jednak pewne zastrzeżenia. Czy teoria sekularyzacji, stojąc na stanowisku „epoki postchrześcijańskiej”, nie pozostawia zbyt mało miejsca instytucji religijnej? Czy oczekiwanie na nadejście prawdziwego chrystianizmu nie jest związane z pewnego typu eschatologią zbliżoną do wizji Joachima da Fiore? Kolejne pytanie musi wywołać obciążenie historii zadaniem samorzutnego reformowania Kościoła<sup>109</sup>. W rzeczywistości nie istniał nigdy świat całkowicie zsakralizowany i nic nie świadczy o tym, że kiedykolwiek stanie się on całkowicie zdesakralizowany. W każdej epoce dokonuje się pewne przemieszczenie *sacrum i profanum*. Sacrum zmienia swoje usytuowanie, ale nie oznacza to, że zanika. Wydaje się, że problem może polegać na odkrywaniu nowych form sacrum, które kształtują się w nowej cywilizacji<sup>110</sup>. Podobnie gdy chodzi o mentalność mityczną. Język Biblii jawi się jako odmitologizowanie w jednym wypadku lub jako mitologizacja w stosunku do innych. Być może protest sekularyzacyjny zwraca się przeciw roli religii i Kościoła jako gwaranta istniejących stosunków społecznych, co staje się nie do zniesienia w cywilizacji miejskiej i przemysłowej<sup>111</sup>. Wydaje się, że nie zmierzamy ku wierze bez religii. Sekularyzacja nie wystarczy do uformowania autentycznej wiary. Dzisiaj również wiara wymaga ewangelizacji, wymaga instytucji kościelnej<sup>112</sup>. Koncepty sekularyzacji, przynosząc wyjaśnienie prawidłowości pewnych zmian, procesów uderzających we współczesną religijność, mogą przyczynić się do znalezienia nowych form na polu duszpasterstwa.

W przeciwieństwie do pojęcia sakralizacji, przez które rozumie się wyłącznie ze świata, Sobór przeciwstawia sekularyzacji proces uświęcania, który nie niszcząc słusznej autonomii rzeczywistości ziemskich, przywraca Bogu należne Mu miejsce oraz uznaje Go za cel wszystkich rzeczy. Dokumenty Soboru Watykańskiego II, mówiąc o słusznej autonomii rzeczywistości doczesnej, dotyczącej człowieka, życia społecznego, nauki (KDK 36), wspólnoty politycznej (KDK 76), kultury (KDK 56), podkreślają jednocześnie jej słuszny zakres. Autonomia rzeczywistości ziemskich nie jest absolutna. Musi ona realizować się z poszanowaniem norm moralnych (KDK 36), z uznaniem Boga za sprawcę i cel wszystkich

---

<sup>108</sup> Por. K. Splett, *Präsenz des Glaubens in der Weltgesellschaft der Zukunft*, „Wort und Wahrheit” 3 (368) 1970, s. 254 (za J. Krucina, *Sekularyzacja a współczesny model chrześcijańskiej wiary*, „Ateneum Kapłańskie” 3 (368) 1970, s. 374–388.

<sup>109</sup> Por. J. Comblin, *Sekularyzacja, mity, rzeczywistość, problemy*, „Concilium” 1–10 (1968) s. 127.

<sup>110</sup> Por. tamże, s. 128.

<sup>111</sup> Por. tamże.

<sup>112</sup> Por. H. Cox, *The Feast of Fools* 1970, s. 204; za: M. Radwan, *The Feast of Fools*, recenzja w „Chrześcijanin w Świecie” 6 (1970), s. 87–90.

rzeczy (KDK 20), i przyjęciem normy prawa Bożego (KDK 41). Jednocześnie podkreśla się, że „słuszna autonomia stworzenia, a zwłaszcza człowieka, nie jest w tymże porządku Bożym przekreślona, lecz raczej przywracana do swojej godności i na niej ugruntowana” (KDK 41). Sobór Watykański II ostrzega także przed źle pojmowaną autonomią, polegającą na pozbawianiu wszystkich wymiarów życia ludzkiego wymiaru sakralnego i odniesienia do norm prawa Bożego (KDK 41). Wymiar sakralny w życiu ludzkim jest zabezpieczeniem wszelkiej autonomii i godności człowieka. Jednak nie można zastępować *profanum* przez *sacrum*. Każdy totalitaryzm godzi pośrednio albo bezpośrednio w wolność człowieka. Wielu teologów podkreśla jednak, że opis relacji między wiarą a kulturą w *Gaudium et spes* był przesadnie optymistyczny i nikt wtedy nie mógł przewidzieć negatywnych zjawisk, które ukształtowały się dopiero w przyszłości (D. v. Hildebrandt, J. Maritain). Według H. Friesa „Teologiczna interpretacja sekularyzacji musi być sądem zróżnicowanym. Właściwym słowem nie jest tutaj ani czyste NIE, ani bezkrytyczne TAK. W tym punkcie rozstrzygać musi wycucie dla tego, co chrześcijańskie oraz umiejętność rozróżniania duchów”<sup>113</sup>. Jednak nie może dziwić fakt, że Jan Paweł II często mówił o zsekularyzowanym świecie, o szerzeniu się niewiary i obojętności religijnej. Zdaniem Papieża, w krajach poddanych sekularyzacji istnieje podatny grunt ideologii sekularyzmu: „U podstaw tego niepokojącego zjawiska leży chęć narzucenia wizji ludzkości bez Boga. Propaguje się indywidualizm, zrywa podstawową więź między wolnością a prawdą, niszczy oparte na zaufaniu relacje cechujące autentyczne życie społeczne”<sup>114</sup>. Stwierdzając, że nastąpiło zerwanie procesu przekazywania wiary i wartości chrześcijańskich Papież podkreśla: „Zarazem jednak zauważamy, że współczesny człowiek poszukuje sensu, czego świadectwem są pewne zjawiska kulturowe, zwłaszcza nowe ruchy religijne, bardzo aktywne w Ameryce Południowej, w Afryce i w Azji; zauważamy, że każdy człowiek pragnie pojąć głęboki sens swego istnienia, pragnie odpowiedzieć sobie na podstawowe pytania o źródło i kres życia, pragnie dążyć do szczęścia, o jakim marzy”<sup>115</sup>. Zdaniem Ojca Świętego wielu ludzi żyje dzisiaj w środowiskach zdominowanych przez materializm i konsumpcjonizm, bez odniesienia do wartości duchowych. Odpowiedzią ze strony Kościoła powinna się stać ewangelizacja współczesnej kultury. W duszpasterskiej praktyce należy propagować wartość rodziny i życia oraz formować chrześcijańską postawę w życiu codziennym<sup>116</sup>.

<sup>113</sup> Por. U. Ruh, *Säkularisierung*, w: *Enzyklopädische Bibliothek*, red. F. Böckle, F.X. Kaufmann, K. Rahner, B. Walte, t. 18, Freiburg im Br. 1982, s. 95.

<sup>114</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów australijskich przybyłych z wizytą ad limina Apostolorum 26 marca 2004 r.*, „L'Osservatore Romano” 25 (2004), nr 6, s. 25.

<sup>115</sup> Jan Paweł II na spotkaniu z uczestnikami zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury, 13 marca 2004 r., „L'Osservatore Romano”, 25 (2004), nr 5, s. 38.

<sup>116</sup> Por. Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 58.

## SEKULARYZACJA ZAGROŻENIEM CZY SZANSĄ?

Co powinno być zadaniem Kościoła w czasach sekularyzacji i światopoglądowego pluralizmu? Akceptacja sekularyzacji, czy też przeciwstawienie się jej? Sekularyzacja nie musi być skierowana przeciw chrześcijaństwu, gdyż w pewnym sensie jest jego dziełem. Sekularyzacja, prowadząc do uwolnienia się z naiwnych, odczytywanych w duchu magii form religii, pozwala na nowo i głębiej postawić pytanie o Boga. Sekularyzacja ponadto przyczyniła się do wytworzenia dla człowieka przestrzeni religijnej wolności i religijnych poszukiwań. Sekularyzacja nie tylko nie zdeaktualizowała pytań o ostateczny sens, ale także nie osłabiła wagi i aktualności tych pytań. Odpowiedzi ludzie mogą nadal znajdować w Kościołach, które przecież, co należy podkreślić, przyczyniły się do powstania sytuacji religijnej wolności w zsekularyzowanym i pluralistycznym społeczeństwie. Respekt dla decyzji sumienia przyczynił się do indywidualizacji religijności. Uwolnienie się Kościoła spod wpływów państwa wpłynęło na emancypację państwa spod bezpośrednich wpływów kościelnych. Niekiedy chrześcijaństwo przekazywało swoje idee i wartości bardziej za pomocą siły swoich doczesnych struktur niż wewnętrznego przekonywania. Oświecenie z jednej strony było duchową alternatywą wobec chrześcijaństwa, a zarazem jego dzieckiem – nawet jeśli nie całkiem chcianym i chodzącym własnymi drogami. Współudział w kształtowaniu przeszłości Europy gwarantuje też obecność chrześcijaństwa w jej przyszłości. Choć aż jedynie niewielki procent wiernych utożsamia się w pełni z dogmatyczną i moralną doktryną swoich wspólnot religijnych, to jednak chrześcijaństwo kształtuje rodzinne, ludowe i narodowe tradycje. Fakt ten pozwala nie obawiać się o obecność religii w przyszłym, coraz bardziej zróżnicowanym społeczeństwie. Zgodnie z wezwaniem Papieża (Nie lękajcie się!), chrześcijańskie Kościoły nie powinny obawiać się marginalizacji ani zamykać się w getcie. Kościół nie powinien też koncentrować się jedynie na samym sobie. Wydaje się, iż chrześcijanie powinni zaakceptować i uznać podstawowe właściwości kultury XXI w., w tym sekularyzację i pluralizm. Właściwą postawą powinna być akceptacja wszystkich pozytywnych cech kultury końca XX w. Właśnie w pluralistycznym społeczeństwie przyszłości Kościoły chrześcijańskie mogą odegrać ważną rolę, o ile staną się znakiem jedności pomiędzy ludźmi i narodami. Jednak zsekularyzowanemu, globalnemu społeczeństwu towarzyszą także zjawiska negatywne – podstawowe nierówności, kryzysy polityczno-moralne, moralna pustka, brak podstaw uzasadniających wspólne przestrzegane przez wszystkich wartości. Tutaj tym bardziej ujawnia się potrzeba nauki Kościoła jako etycznego fundamentu życia jednostek i społeczności. Najgłębsze treści wiary powinny być wzorem wspólnoty polityczno-społecznej, powinny nas także uwrażliwiać na cierpienia innych. Kościół powinien być pierwszym miejscem urzeczywistnienia ideałów, które głosi innym. Może się to jednak dokonać jedynie w nierozzerwalnej jedności zakorzenienia w Bogu i diakonii dla świata, jedności mistyki i polityki.

---

## NEW CONCEPTS OF SECULARISATION FROM A THEOLOGICAL POINT OF VIEW

### Summary

The author of the article examines the theological interpretation of the phenomenon of secularization and to this end embarks on differentiating between various notions which bear resemblance to “secularization”. Secularization denotes the progressive autonomy of various spheres of human life in relation to the realm of religion, or religion-related norms and institutions. As opposed to secularization being a spontaneous process, laicization is usually understood as a targeted and intentional process of de-Christianizing social relations through structured activities intended to eradicate all forms of the presence of the Church and Christians from public life. De-Christianization, in turn, is an atrophy of Christianity within the structures of the Church itself, especially in Western Europe.

The compiled material serves to attempt to answer the following question: In what way does theology evaluate secularization? The author replies to this question by drawing on the assessments of the different protestant and catholic theologians and the teaching of the Catholic Church in the documents of the Second Vatican Council.

As opposed to socialization meant to be an exclusion from the worldly life, the Second Vatican Council has juxtaposed secularization with the process of sanctification, which restores God to His due place and acknowledges Him to be the ultimate goal of all things, without questioning the legitimacy of earthly reality.

**Słowa kluczowe:** sekularyzacja, autonomia rzeczywistości ziemskiej, laicyzacja, pluralizm, modernizacja



MAŁGORZATA ŁASKOWSKA  
*Instytut Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa  
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego Warszawa*

## ZADANIA PRASY KATOLICKIEJ W PUBLICYSTYCE KS. STEFANA WYSZYŃSKIEGO

*Publicystyka musi być nauczycielem, musi wykladać...<sup>1</sup>.*

### WPROWADZENIE

Kardynał Stefan Wyszyński w swoim nauczaniu poruszał wiele aspektów życia ludzkiego. W problematyce społeczno-pastoralnej, w publicystyce, nie brakowało także tematów związanych ze środkami społecznego przekazu. Zagadnienie to nie było mu obce. Pełnił funkcję redaktora m.in. „Ateneum Kapłańskiego”, „Słowa Kujawskiego”, „Ładu Bożego”, „Kroniki Diecezji Włocławskiej”, udzielał się także jako dziennikarz i publicysta w wielu jeszcze innych pismach. Sentyment i przywiązanie ks. Wyszyńskiego do prasy ukazuje m.in. pewne zdarzenie. Kiedy 12 maja 1946 r. na Jasnej Górze spotkał ludzi z redakcji „Ładu Bożego” oraz Drukarni Diecezjalnej, przywitał ich radosnym okrzykiem: „O, kochana prasa!”<sup>2</sup>. Doceniał ją, lecz zdawał jednak sobie sprawę, że niesie ona również wiele zagrożeń jej odbiorcy. Jako dziennikarz i redaktor starał się tworzyć tzw. „dobrą prasę”<sup>3</sup>. W niektórych swoich wypowiedziach i artykułach, szczególnie z lat 1924–1946, jawi się także jako teoretyk mediów – poruszał sprawy etyki dziennikarskiej oraz problematykę publicystyki katolickiej. Uwagi te mają charakter ponadczasowy, stąd też mogą być pomocne współczesnemu dziennikarstwu.

Ksiądz Stefan Wyszyński – jako kapłan i redaktor – miał silne przekonanie, by społeczeństwu rzeczywistość wyjaśniać w świetle Ewangelii. Środkiem i uprzywilejowanym miejscem przeznaczonym ku temu była przede wszystkim

---

<sup>1</sup> S. Wyszyński, *Zjednoczenie pisarzy katolickich w Polsce*, AK 29 (1932), s. 490.

<sup>2</sup> A. Turczynowicz, *Jego Ekscelencja ksiądz doktor Stefan Wyszyński Biskup Lubelski*, ŁB 2 (1946) nr 27, s. 2.

<sup>3</sup> Wyrażenie użyte po raz pierwszy przez papieża Pius IX w *Nostis et nobiscum* (1849).

ambona. Tu – jak wielokrotnie zaznaczał – człowiek po raz pierwszy dowiaduje się, jak należy rozumieć i w jaki sposób rozwiązywać nie tylko problemy duchowe, ale także społeczne. W kościele jest bowiem miejsce i czas, by wyjaśnić ludziom sprawy dotyczące narodu i religii w odniesieniu do nauki Kościoła. Chrześcijańskiego poglądu nie mogą być jednak pozbawieni ci, którzy nie uczęszczają na mszę świętą. Należą często do nich bezrobotni i robotnicy, ponieważ z powodu biedy materialnej (np. braku czystego ubrania) unikają kościoła. Niekiedy jedynym sposobem dotarcia do nich – jak zaznaczył ks. S. Wyszyński – jest prasa. Rozdawana często za darmo w parafii bądź przez znajomych, sprzedawana za niewielką sumę miała szansę trafić do polskich domów nawet najbiedniejszych. Prasa również stwarzała możliwości omówienia tematów społeczno-politycznych, których na ambonie nie wypadało poruszać. Ksiądz Stefan Wyszyński przywołał następujące słowa arcybiskupa Mediolanu, kard. Alfredo I. Schustera<sup>4</sup>: „Obecnie, słowo Boże, nie tylko w kościołach należy głosić, lecz ponieważ mnóstwo ludzi uczęszcza do świątyni bardzo rzadko, a nadto nie odpowiadałoby godności miejsca świętego omawianie różnorodnych zagadnień życia społecznego i politycznego, stojących w związku z niewzruszonymi zasadami Ewangelii, stąd obowiązek ten na mocy orzeczenia samej Stolicy Apostolskiej został zlecony w szczególny sposób prasie katolickiej”<sup>5</sup>. Słowo drukowane zatem stanowiło „uzupełnienie” ambony. Stanowisko to podzielał i propagował ks. S. Wyszyński. Społeczną rolę prasy zauważał szczególnie dzięki własnemu zaangażowaniu w publicystykę.

## 1. FORMACJA DZIENNIKARSKO-REDAKTORSKA KS. STEFANA WYSZYŃSKIEGO

Od pisarzy i dziennikarzy ks. Wyszyński wymagał przede wszystkim wysokiego poziomu etycznego, który miałby naturalnie wynikać z osobowej dojrzałości. Sam o nią nieustannie zabiegał. Jeśli chodzi o formację intelektualną, potrzebną do pracy publicystycznej i redaktorskiej, gruntowne przygotowanie teologiczne i społeczne otrzymał w Seminarium Duchownym we Włocławku oraz podczas studiów doktoranckich w Lublinie. Poza tym uczestniczył w wielu spotkaniach, konferencjach i seminariach, związanych tematycznie ze środkami społecznego przekazu. 30 listopada 1924 r., czyli miesiąc po otrzymaniu święceń kapłańskich, wziął udział w spotkaniu, którego przewodnim tematem była prasa katolicka. Kilka miesięcy potem – 15 stycznia 1925 r. – bp Stanisław Zdzitowiecki mianował go kierownikiem redakcji „Słowa Kujawskiego”. W maju tego roku rozpoczął także współpracę z „Kroniką Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” (od 1927 r. – „Kronika Diecezji Włocławskiej”), w grudniu 1926 r. z „Charitas Christi”, a po

<sup>4</sup> Włoch benedyktyn (1880–1954); beatyfikowany 12 maja 1996 r. przez Jana Pawła II.

<sup>5</sup> S. Wyszyński, *Mysł przewodnia tegorocznego święta Chrystusa Króla. Walka z bezwstydem i pornografią w druku i obrazku*, AK 30 (1932), s. 292.

ukończeniu studiów doktoranckich – z „Prądem” oraz „Ateneum Kapłańskim” (od stycznia 1932 r.). Zaangażowanie w tytuł pismach – zwłaszcza „Ateneum” i „Słowie Kujawskim” – pomogło mu zdobyć duże dziennikarskie doświadczenie. Niemniej wciąż dbał o własną gruntowną formację intelektualną.

W 1934 r. brał udział w Zjeździe Redaktorów Pism Katolickich w Warszawie, na którym wysłuchał takich referatów, jak: *Współdziałanie Akcji Katolickiej z prasą katolicką* (ks. Zygmunt Kaczyński), *Współdziałanie Kościoła z Polskim Radiem* (ks. Tadeusz Jachimowski), *Współdziałanie tygodników diecezjalnych z Akcją Katolicką* (bp Stanisław Adamski) oraz komentarz ks. Z. Kaczyńskiego do ówczesnej ustawy prasowej. 11 lutego 1935 r. ks. S. Wyszyński – jak zaznaczył Marian P. Romaniuk – udał się na konferencję do Polskiej Katolickiej Agencji Prasowej skierowaną do redaktorów dzienników katolickich. Biskup Stanisław Adamski – wielki społecznik, redaktor i publicysta (założyciel Katolickiej Agencji Prasowej) – wygłosił wtedy referat na temat: *Co może i co powinien uczynić redaktor – katolik dziennika politycznego dla sprawy Kościoła katolickiego*<sup>6</sup>. Dzień później ks. S. Wyszyński udał się na spotkanie redaktorów, tym razem dotyczące katolickich pism naukowych, na którym ks. Edward Kozłowski przedstawił ich ówczesny stan. Na zjeździe tym rektor Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie, ks. prof. Antoni Szymański, wygłosił odczyt: *Co można uczynić, ażeby dorobek katolickich pism naukowych udostępnić i propagować wśród inteligencji świeckiej i szerokich warstw ludności?* Wkrótce ks. S. Wyszyński sam zabrał głos na temat prasy. 10 marca w dyskusji na Pierwszym Diecezjalnym Zjeździe Katolickiego Stowarzyszenia Mężów we Włocławku zasygnalizował potrzebę rozpowszechniania ulotek, broszur o tematyce katolickiej (np. o Akcji Katolickiej). Zwrócił wtedy także uwagę na negatywny wpływ wychowawczy „złych filmów”.

M.P. Romaniuk w biografii ks. S. Wyszyńskiego odnotował także, że w 1936 r. brał on udział w Katolickiej Konferencji Prasowej, na której obecnych było 120 katolickich dziennikarzy z całej Polski. W tym samym roku uczestniczył także w Zjeździe Inteligencji Katolickiej we Włocławku, gdzie poruszano zagadnienia dotyczące związku Kościoła katolickiego z kulturą oraz omówiono stan literatury chrześcijańskiej w bieżącym roku. Kolejny Ogólnopolski Zjazd Prasy Katolickiej odbył się w Warszawie 9 marca 1937 r. Ksiądz S. Wyszyński przygotował wówczas referat zatytułowany *Zagadnienia współczesnego życia wymagające rozświetlenia przez naukową prasę katolicką*. Z przyczyn zdrowotnych, nie mógł jednak przybyć na to spotkanie. Odczyt jego wygłosił ks. Stanisław Wojs. 28 września tego samego roku ks. S. Wyszyński wziął udział w obradach Akcji Katolickiej kapłanów diecezji płockiej. Tu m.in. wysłuchał wykładu biskupa S. Adamskiego na temat prasy, która „broni prawdy” w ówczesnych duszpasterskich warunkach. W lutym następnego roku odbył się w Warszawie kolejny Ogólnopolski Zjazd

---

<sup>6</sup> Por. M.P. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa Stefana Kardynała Wyszyńskiego Prymasa Tysiąclecia*, t. 1, Warszawa 1994, s. 140.

Przedstawiciele Prasy Katolickiej. Ksiądz S. Wyszyński wysłuchał wtedy konferencji o duchowości katolickiego pisarza (biskup Józef Gawlina), etyce dziennikarskiej (S. Miłaszewski) oraz relacji prasy katolickiej wobec ówczesnych wydarzeń (ks. Edward Kosibowicz). Następnego dnia ks. S. Wyszyński wygłosił referat pt. *Zagadnienia wymagające zasadniczego zbadania w naukowej prasie katolickiej*, a miesiąc później we włocławskim seminarium inny – *Chrystus we współczesnej literaturze*. Kolejną okazją do wypowiedzenia się na temat prasy była konferencja zorganizowana w Diecezjalnym Instytucie Akcji Katolickiej. Odczyt dotyczył obowiązków „prasy katolickiej na tle uchwał synodu plenarnego w Częstochowie w 1936 r.”. Ksiądz S. Wyszyński brał także udział w innych inicjatywach, związanych z prasą – m.in. w grudniu 1938 r. poświęcił Centralny Kiosk Dobrej Prasy we Włocławku<sup>7</sup>.

Powyższa analiza pozwala zauważyć żywe i autentyczne zainteresowanie ks. Wyszyńskiego prasą oraz rozwojem katolickiej publicystki. Obowiązki, zwłaszcza te związane z pracą dziennikarską i redaktorską, traktował bardzo poważnie. Wymienione wyżej szczegółowe dane z kalendarium jego życia ukazują cenne o nim informacje. Nie tylko był dziennikarzem, publicystą, redaktorem, ale też teoretykiem, który zabierał głos w sprawie wychowywania do mediów – „Świadomi wychowawczego wpływu prasy, jej potęgi, uważamy sobie za obowiązek wskazać na pewne niewłaściwości i błędy, dość często w prasie spotykane. Występują one tak powszechnie, iż zatarły wrażliwość społeczeństwa, które nie widzi w nich nic złego”<sup>8</sup>. Dostrzegał wyraźnie potrzebę prowadzenia wśród młodzieży formacji medialnej, współcześnie określanej edukacją medialną. Często bowiem odbiorcy przekonani są, że wszystko, co zostało wydrukowane w prasie zgodne jest z rzeczywistością. Ksiądz S. Wyszyński zachęcał, by wskazywać i wyjaśniać czytelnikom, a zwłaszcza młodzieży – błędy i kłamstwa prasowe.

## 2. EUROPEJSKA PRASA KATOLICKA W OBSERWACJI KS. WYSZYŃSKIEGO

Po ukończeniu studiów doktoranckich ks. Stefan Wyszyński udał się w podróż naukową po Europie (1929–1931). Odwiedził wówczas Holandię, Belgię, Francję, Włochy, Niemcy i Austrię. Uczestniczył w wykładach na zachodnioeuropejskich uczelniach, konferencjach, w spotkaniach stowarzyszeń i grup kościelnych. Niewątpliwie trafiała do jego rąk tamtejsza prasa. Kilka uwag na jej temat można odnaleźć w publikacji *Główne typy Akcji Katolickiej* (Lublin 1931). Więcej cennych szczegółów przytacza także w artykule poświęconym międzynarodowej wystawie prasy katolickiej zorganizowanej przez Union Internationale de

<sup>7</sup> Dane zostały opracowane na podstawie kalendarium życia ks. S. Wyszyńskiego zebrane w publikacji M.P. Romaniuk, dz.cyt., s. 133–171.

<sup>8</sup> S. Wyszyński, *Spoleczeństwo i prasa a wychowanie młodzieży*, AK 32 (1933), s. 176.

la Presse Catholique z okazji 75. rocznicy założenia „L'Osservatore Romano” w Rzymie. Ukazał w nim stan i organizację ówczesnych światowych katolickich mediów<sup>9</sup>.

Szczególną uwagę ks. Wyszyński zwrócił na Belgię i Holandię jako kraje, które miały dobrze rozwinięty rynek prasy katolickiej. W kontekście mediów o Holandii napisał, że dała „przykład swej gorliwości apostołskiej”<sup>10</sup>. Najwięcej wydawano pism misyjnych (aż 75 tytułów), także religijno-kulturalnych i społeczno-katolickich<sup>11</sup>. Nie brakowało również diecezjalnych oraz parafialnych tygodników<sup>12</sup>. Podobna sytuacja przedstawiała się też w Belgii<sup>13</sup>. Lektura prasy katolickiej była tu naturalnym zjawiskiem – elementem formacji chrześcijańskiej.

Ksiądz Wyszyński zwrócił także uwagę na hiszpańskie dzienniki katolickie takie, jak: „El Debate”, „La ABC”, które wyróżniały się przede wszystkim formą wydawniczą. Tutejszy rynek prasy słynął wówczas z dużej liczby tygodników ilustrowanych, pism parafialnych oraz urzędowych Akcji Katolickiej<sup>14</sup>.

Włoska prasa katolicka – jak zauważył – to przede wszystkim pisma ascetyczne, a także dotyczące działalności Akcji Katolickiej oraz naukowe, wydawane przez papieskie uniwersytety w Rzymie oraz w Mediolanie. Na wspomnianej wystawie Watykan zaprezentował historię „Acta Sanctae Sedis”, „Illustrazione Vaticana”, „L'Osservatore Romano” oraz pisma o zasięgu międzynarodowym takie, jak: „Periodica de re morali, canonica, liturgica”, „Gregorianum”, „Sint Unum”, „Orientalia Christiana Analecta” itd.<sup>15</sup>.

Duże wrażenie – jak podkreślił – zrobiła na nim wystawa, prezentująca francuską prasę katolicką. Informacje z każdej diecezji opracowano według szczegółowych danych statystycznych. Zachwyt i jednocześnie refleksję nad tamtejszą prasą wyraził słowami: „Francuzi z właściwą sobie pasją reklamy pokazali światu całą swą olbrzymią pracę prasową, która dziw – że nie nawróciła dotąd całego

<sup>9</sup> Por. S. Wyszyński, *Arma Veritatis – Watykańska Wystawa Prasy Katolickiej*, AK 38 (1936), s. 307–320; S. Wyszyński, *Wystawa prasy polskiej w Watykanie*, GN 286 (1936), s. 7–8; S. Wyszyński, *Prasa specjalna na wystawie watykańskiej*, GN 289 (1936), s. 4.

<sup>10</sup> S. Wyszyński, *Arma Veritatis...*, s. 432.

<sup>11</sup> Ksiądz S. Wyszyński podał przykłady kilku tytułów czasopism o profilu katolicko-społecznym: *De R. K. Fabrieks Arbeider*, *Kolpingsblad*, *De Coöperator*, *De Werkmeester*, *De Katholieke Tabaksbewecher*, *De R. K. Bediende*, *De R. K. Transportarbeider*, *R. K. Politic-Ambtenaar*.

<sup>12</sup> S. Wyszyński, *Arma Veritatis...*, s. 432–433.

<sup>13</sup> Ksiądz S. Wyszyński przytacza szczegółowe dane statystyczne dotyczące liczebności belgijskich tytułów prasowych. Podaje, że na 8 092 004 mieszkańców przypada 937 000 dzienników katolickich, na 64 dzienników – 30 katolickich, czyli 1 egzemplarz przypada na 8 mieszkańców. Por. S. Wyszyński, *Arma Veritatis...*, s. 433.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 434.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 436.

świata (tej myśli trudno się oprzeć)<sup>16</sup>. Jako prymas wielokrotnie nawiązywał do upadającego Zachodu, do jego stopniowego odchodzenia od chrześcijaństwa. Pamięcią szczególnie wracał do Francji, zapamiętanej z czasów swojej podróży zagranicznej. Jego publicystyka początku XX w. ukazała Holandię, Belgię i Francję jako kraje o ugruntowanej religijności. Podkreślał ich silnie rozwinięty ruch rekolekcyjny. O Holandii napisał, że „tu leży tajemnica silnego odrodzenia katolicyzmu w tym protestanckim kraju”<sup>17</sup>. Także w okresie jego największej aktywności publicystycznej i dziennikarskiej, w latach 1924–1946, można zauważyć ciągłą obserwację silnie postępujących zmian ideologicznych, religijnych i społecznych w Europie Zachodniej.

### 3. WYTYCZNE DLA PRASY KATOLICKIEJ

W okresie po 1918 r., kiedy prasa kształtowała scenę polityczną, sytuację społeczną, zaznaczała się szczególnie jej wychowawcza funkcja. Była ona wówczas miejscem ważnych debat publicznych, a także służyła rozwojowi kultury (przyczyniała się do likwidacji analfabetyzmu) i dlatego nazywano ją „dyktatorem w świecie duchowym”<sup>18</sup>, „nauczycielem, przewodnikiem, regulatorem myślenia politycznego, socjalnego i religijnego”<sup>19</sup>, a także „kaznodzieją ludzkości”<sup>20</sup>. Zjawisko to ks. S. Wyszyński analizował głównie w kontekście młodych ludzi, którzy mają „dostęp dziś do wszystkiego, co się drukuje”<sup>21</sup>. Jednak – jak zauważył – „Niestety, nasza prasa nie zawsze zdaje sobie sprawę z tej swej wychowawczej roli, i nieraz dlatego właśnie oddaje społeczeństwu najgorszą przysługę. Złu, które wyrządza, nie może zaradzić, ani najczystsza rodzina. Odpowiedzialność za zepsucie w duszach młodzieży spada na redaktorów, wydawców i pisarzy pism i dzienników”<sup>22</sup>. Do nich więc apelował: „Niech pismo dla młodzieży uczy szacunku dla szkoły, dla wychowawców, dla kultury narodowej, państwowej, religijnej – to będzie pismo przysposabiające obywatelsko młode pokolenie i takie pismo społeczeństwo polskie życzliwie przyjmie i poprze”<sup>23</sup>. Jak zaznaczył, młodzież jest najbardziej chłonna

<sup>16</sup> Tamże, s. 435. We Francji wydawano prasę religijno-ascetyczną (21 tytułów), kapłańską (18), religijno-kulturalną (25), wychowawczą (22), społeczno-zawodową (26), dzienniki (56), tygodniki (242), pisma Akcji Katolickiej (199), biuletyny parafialne (6.431) i in.

<sup>17</sup> S. Wyszyński, *Na marginesie III Dnia Rekolekcyjnego w Polsce*, AK 30 (1932), s. 197.

<sup>18</sup> Por. J. Plis, *Kościół katolicki w Polsce a prasa, radio i film 1918–1939*, Lublin 2001, s. 23; R. Jałbrzykowski, *List pasterski z powodu Nadzwyczajnego Jubileuszu*, „Wiadomości Metropolitarne Wileńskie” 8 (1933) nr 3–4, s. 66–71.

<sup>19</sup> Por. J. Plis, dz.cyt., s. 23.

<sup>20</sup> J. Mazurek, *Stwórzmy prasę katolicką, czyli przyczynimy się do rozszerzenia „Towarzystwa dla Popierania Prasy Katolickiej*, Kraków 1914, s. 144–147; J. Plis, dz.cyt., s. 22.

<sup>21</sup> S. Wyszyński, *Spoleczeństwo i prasa...*, s. 176.

<sup>22</sup> Tamże, s. 176.

<sup>23</sup> Tamże, s. 188.

treści drukowanych w prasie. Nie wie jeszcze, co jest dobre, a co złe i dlatego nie potrafi ocenić, który artykuł może wyrządzić jej szkodę.

Ksiądz S. Wyszyński stanowczo sprzeciwiał się słownej przemocy obecnej w prasie – opisom zbrodni, szczegółowym relacjom z procesów sądowych. Podkreślał, że „reporterstwo prasowe musi zerwać z opisami zbrodni”<sup>24</sup>. Największą szkodę dla młodzieży wyrządzają pisma, zawierające treści kryminalne bądź erotyczne<sup>25</sup>. Szczególniej krytyce poddał krakowskie pismo – „Tajny Detektyw”. Zawierało ono okrutne opisy zbrodni, chcąc w ten sposób uchronić społeczeństwo przed złymi występami. „W Polsce hula bezkarnie drukowane zgorszenie”<sup>26</sup>, co, jak podkreślił, jest wynikiem błędnie pojmowanej wolności słowa. Podał przykład dziesięcioletniego chłopca, który wypowiadając się o wyżej wspomnianym piśmie, powiedział: „Najwięcej podobają mi się morderstwa”<sup>27</sup>. Trudno być obojętnym na takie skutki wychowawcze prasy, dlatego ks. S. Wyszyński podzielał apel warszawskiego pisma „Pro Christo”, które – jak wyraził – „[...] woła głosem wielkim o... prokuratora!”<sup>28</sup>. Zwracał również uwagę na reklamę prasową, filmową oraz ogłoszenia. I na tym obszarze zauważał „ogromną dowolność”, a nawet swego rodzaju – „bezczelność”. A zdarzały się one także w tzw. katolickiej prasie<sup>29</sup>.

Zdecydowanie sprzeciwiał się tak pojmowanemu dziennikarstwu. Zaznaczał, że chęć osiągnięcia jak największego zysku ze sprzedaży pism nie może odbywać się kosztem prawdy. Trudno jednak o nią walczyć, kiedy problemy z odróżnieniem jej od kłamstwa, jak pisał, mają najwyższe organy państwowe. Przykładem tego jest zakaz rozpowszechniania w szkole „Przewodnika Katolickiego”, wydawanego przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego<sup>30</sup>. Należy jednak o tę prawdę walczyć, ponieważ „programy polityczne i osoby je reprezentujące są przejawem przejściowym, zasady moralne – dobrem trwałym”<sup>31</sup>. Tymi słowami dał do zrozumienia, że służyć należy nie temu, co chwilowe, ale temu, co trwałe. Zasady etyczne, czyli stałe, niezbywalne wartości stanowią ponadczasowy kanon postępowania. Jedynie na ich fundamencie można zbudować trwały ład społeczny. Z tego względu ks. Wyszyński potępiał milczenie dziennikarzy w odniesieniu do wartości, czyli świadome unikanie pisania o dobru oraz kierowaniu się prawdą. W tym zawodzie – jak to określił – nie można sobie na to pozwolić. Milczenia tego nie można mylić z tajemnicą dziennikarską, która

<sup>24</sup> Tamże, s. 181.

<sup>25</sup> Por. S. Wyszyński, *Myśl przewodnia tegorocznego święta Chrystusa Króla. Walka z bezwstydem i pornografią w druku i obrazku*, AK 30 (1932), s. 288–293.

<sup>26</sup> S. Wyszyński, *Spoleczeństwo i prasa...*, s. 170.

<sup>27</sup> Tamże, s. 179.

<sup>28</sup> Tamże, s. 178.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 181–182.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 179.

<sup>31</sup> Tamże, s. 180.

odnosi się do etyki zawodu. Jest ona obowiązkiem dziennikarza, powinnością i jednym z warunków pozyskania zaufania odbiorcy i informatorów<sup>32</sup>.

Ksiądz Wyszyński krytykował zamierzone milczenie, szczególnie w odniesieniu do tematyki rodzinnej, np. przerywania ciąży, ograniczania urodzin<sup>33</sup>. Społeczeństwu prasa podawała tylko te informacje, które jeszcze bardziej zachęcały do stosowania antykoncepcji oraz aborcji. Ksiądz S. Wyszyński był tym zaniepokojony: „jak szkodliwe jest milczenie pisarzy katolickich w tej dziedzinie świadczą może rozrost i powodzenie literatury seksualnej, pisanej przez dyletantów lub półinteligentów, szukających w sensacyjności dobrego zarobku”<sup>34</sup>. Poprzez swoje dziennikarstwo ks. S. Wyszyński chciał pokazać, że zawód ten jest okazją, by promować wartości w życiu społecznym. Wyraził jednak zrozumienie trudu propagowania tej tematyki w publicystyce. Wykazać się należy nie tylko dobrą jej znajomością, ale przede wszystkim wrażliwością na potrzeby rodzin i małżeństw – „Pisarz katolicki, patrzący na instytucję małżeństwa, jako na *sacramentum magnum*, umie zdobyć się na należyty szacunek, tak niezbędny, ilekroć się mówi o stosunku do siebie dwóch płci, ilekroć się chce rozstrzygnąć różne problemy moralne, wiążące się ze współżyciem mężczyzny i kobiety”<sup>35</sup>. Problematyka ta musi być w mediach obecna, zwłaszcza w katolickich. Treści te w przekazie dziennikarskim kształtują ludzkie postawy, przekonania, a także podtrzymują rodzimą kulturę.

Ksiądz S. Wyszyński apelował, by zwłaszcza prasa katolicka rozpowszechniała wartości chrześcijańskie. W obliczu wzrostu liczby rozwodów w społeczeństwie zalecał, by więcej poświęcano w prasie katolickiej interpretacji etyki seksualnej, teologii małżeństwa i rodziny. Nie powinna zatem zawierać tekstów, które w jakikolwiek sposób ośmieszałyby chrześcijańską naukę o rodzinie, a eksponowały i propagowały rozwody. Powinna raczej ukazywać ich przyczyny oraz skutki. W tym samym nurcie powinna zmierzać akcja wydawnicza, przez redagowanie i drukowanie literatury broniącej wartości prorodzinnych<sup>36</sup>.

Kolejną wskazówkę dla prasy można zauważyć w założeniach „Ateneum”, którego ks. S. Wyszyński był redaktorem w latach 1932–1939. Od pisarzy katolickich przede wszystkim wymagał ciągłego pogłębiania wiedzy, by prasa była na wysokim

<sup>32</sup> Por. K. Czuba, *Katolickie podstawy etyki dziennikarskiej*, Toruń 2007, s. 116.

<sup>33</sup> Podobne milczenie zauważał w przypadku choroby, jaką jest alkoholizm – „Prasę trzeba stale pobudzać, by interesowała się alkoholizmem; pisma bowiem abstynenckie same nie wystarczają, gdyż nie dochodzą do rąk tych wszystkich, którzy mają w ręku pisma codzienne. Wpływa to na wyrobienie zainteresowania u szerszych mas społecznych. Życzyć należy, by społeczeństwo polskie [...] poznało niebezpieczeństwo alkoholizmu i chciało mu się przeciwstawić”, S. Wyszyński, *Kilka uwag z powodu VIII-ego Kongresu Przeciwalkoholowego w Lublinie*, AK 23 (1929), s. 188–189.

<sup>34</sup> S. Wyszyński [rec.], A. Szymański, *Ograniczenie urodzin i karalność przerywania ciąży*, Lublin 1930, AK 26 (1930), s. 422.

<sup>35</sup> Tamże, s. 422.

<sup>36</sup> Por. S. Wyszyński, *Sposoby współdziałania czynników katolickich przy reformie prawa małżeńskiego w Polsce*, AK 26 (1930), s. 296–297.



poziomie. W jednym numerów „Ateneum” napisał: „[...] publicystyka musi być nauczycielem, musi wyklądać, rozpowszechniać zasady katolickie, musi być kierownikiem zdrowej opinii publicznej, a to wszystko wymaga dużej znajomości całokształtu myśli katolickiej. I dlatego publicysta katolicki musi iść ręką w rękę z katolickim filozofem, teologiem, społecznikiem”<sup>37</sup>. Takich właśnie publicystów ks. Wyszyński zebrał wokół *Ateneum*. To ogólnopolskie teologiczne pismo stało się wkrótce czasopismem międzynarodowym. Dziennikarz katolicki, zdaniem ks. S. Wyszyńskiego, powinien wykazywać się dobrą znajomością nauki Kościoła, filozofii i teologii. Ma być także „społecznikiem”, czyli aktywnym obserwatorem i uczestnikiem wydarzeń. Ksiądz prof. Czesław Bartnik skomentował to w następujący sposób: „«Ateneum Kapłańskie» uwzględnia praktyczność, o którą walczył Stefan Wyszyński, ale czyni to – słusznie – raczej w duchu syntezy: teoria bez praktyki, nawet w teologii, jest pusta, praktyka zaś bez teorii jest ślepa, zwodnicza, a nawet samozakłamana”<sup>38</sup>.

Zdaniem ks. S. Wyszyńskiego katolickie dziennikarstwo nie może sprowadzać się wyłącznie do apologetyki, czyli obrony Kościoła przed zarzutami i oskarżeniami obecnymi w prasie. Wrogości wobec chrześcijaństwa w liberalnych pismach nie brakowało. Ksiądz S. Cisek w artykule pt. *Prasa wszechświata* napisał, że te szyderstwa prasowe wymierzone przeciw Bogu i Kościołowi nie są już „wolnością prasy, ale swawolą, nie są uświadomieniem ludu, ale bałamuceniem; nie są pracą nad podniesieniem dobrobytu, ale cofaniem się i kopaniem grobu dla największych skarbów ludzkości”<sup>39</sup>. Prowadziło to do tego, że w każdym tygodniu pojawiała się jakaś publikacja, która ośmieszała Kościół – Ojca Świętego, duchownych, obrzędy liturgiczne itd. Posługiwano się przy tym szeroko rozumianą manipulacją (zmyślanie faktów, ubarwianie ich i przekształcanie, akcentowanie sytuacji przykrych dla Kościoła, np. grzechy duchownych)<sup>40</sup>. Takimi metodami próbowano pozbawić naród autorytetu. Chciano wiernym wpoić wątpliwości natury moralnej. Z tego względu ks. S. Wyszyński apelował o dziennikarską dojrzałość, zawodową sumienność i rzetelność: „Prasa jest niezawodnie wielkim i odpowiedzialnym zadaniem, może spoczywać tylko w rękę ludzi o wysokiej kulturze, całkowicie dojrzałych, całkowicie odpowiedzialnych za to, co piszą świadomych oddziaływania każdego napisanego zdania”<sup>41</sup>.

Tylko w wyniku pracy takich dziennikarzy powstanie tzw. „dobra prasa”. Określenie „dobra” i „zła” prasa pojawiło się w okresie międzywojennym w środowisku katolickim. Różnice między nimi były zasadnicze. Ta „zła”, liberalna

<sup>37</sup> S. Wyszyński, *Zjednoczenie pisarzy katolickich w Polsce*, AK 29 (1932), s. 490.

<sup>38</sup> C. Bartnik, *Kościół i słowo. Na 500. numer „Ateneum Kapłańskiego”*, AK 119 (1992), s. 13.

<sup>39</sup> J. Plis, dz.cyt., s. 21.

<sup>40</sup> Tamże, s. 21–22. Tak pojmowaną wolność prasy zdecydowanie potępiał Grzegorz XVI w *Mirari vos* (1832), Pius IX w *Qui pluribus* (1846), w *Syllabusie* (1864), Pius XII w Liście *Quo graviera* (1862).

<sup>41</sup> S. Wyszyński, *Spoleczeństwo i prasa...*, s. 180.

prasa kierowała się głównie chęcią osiągnięcia jak największego zysku, a przez to „złym namiętnościom, zaspokajaniu najniezdrowszej ciekawości”<sup>42</sup>.

#### 4. DOSTĘP DO PRASY KATOLICKIEJ

Publicystyka ks. S. Wyszyńskiego przedstawia także kilka uwag dotyczących apostołstwa katolickich wydawnictw. Ich rozwój stanowił także o rozkwicie kultury, stąd często podkreślał, że trzeba wychowywać polską inteligencję katolicką. Ubolewał jednak nad brakiem odpowiedniej literatury – „Bez pomocy stojącej na poziomie literatury katolickiej, jest to prawie niemożliwe; kto choć krótko pracował wśród młodzieży akademickiej, wie dobrze, z jak wielkimi trudnościami trzeba walczyć, w braku polskiej literatury katolickiej, zwłaszcza, że obniżający się poziom studiów lingwistycznych w szkolnictwie średnim daje uniwersytetom młodzież coraz mniej przygotowaną do korzystania z literatury obcej”<sup>43</sup>. Z tego powodu czytelnictwo wśród katolików było mniejsze niż u protestantów. Ksiądz Wyszyński zaznaczał, że „wytwarzanie ośrodków uprawiających pracę umysłową katolicką jest potrzebą chwili, najpierwszą z rzędu pilnych potrzeb”<sup>44</sup>. Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej w Lublinie było odpowiedzią na zapotrzebowanie tworzenia środowisk inteligencji katolickiej w Polsce. Jego celem było opracowywanie, wydawanie prac naukowych, prowadzenie badań naukowych, organizowanie konkursów. Działalność Towarzystwa obejmowała takie dziedziny, jak filozofia, nauki społeczne oraz prawo. Zmagało się ono jednak z problemami finansowymi, stąd niektóre projekty pozostawały długo w planach. Zdaniem jednak ks. S. Wyszyńskiego, już sama idea, a przede wszystkim ludzie chętni do pomocy i pracy wydawniczej i naukowej – powinny cieszyć<sup>45</sup>.

Troska o kulturę była dla ks. Wyszyńskiego jednym z najważniejszych zadań. Jako redaktor i publicysta czuł się szczególnie odpowiedzialny za dostęp do prasy katolickiej. „Jeśli bowiem katolicy, pozbawieni pism katolickich, nie będą dostatecznie zorientowani w rozwoju zjawisk bieżących, jeżeli nie będą mieli katolickiej oceny współczesnego życia, przełomów i katastrof, kto wyprowadzi świat z bezdroża?”<sup>46</sup>. Wiedzę uznał za czynnik istotny w formacji duchowej. Przyczynia się ona także do kształtowania postaw i przekonań. Na łamach pisma, z którymi współpracował starał się, by czytelnik odnalazł stosowny komentarz do ówczesnych wydarzeń. Jako redaktor dbał o taki profil pisma, w którym każdy mógł znaleźć odpowiedni dział dla siebie (rolnicy, matki, dzieci, duchowni itd.).

<sup>42</sup> F. Radziwiłł, *Znaczenie i potrzeby prasy katolickiej*, w: *Pamiętnik Zjazdu Skargowskiego w Krakowie w dniach 25 i 26 września 1912 r.*, oprac. J. Pawelski, Kraków 1912, s. 34–47.

<sup>43</sup> Por. S. Wyszyński, *Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej w Lublinie*, AK 27 (1931), s. 363.

<sup>44</sup> Tamże, s. 365.

<sup>45</sup> Tamże, s. 366–368.

<sup>46</sup> Tamże, s. 79.

Ksiądz S. Wyszyński nie tylko apelował do innych, by wszelkimi sposobami i przy każdej okazji rozpowszechniali prasę katolicką, ale przede wszystkim sam dawał temu przykład. Pewne zdarzenie z jego życia ukazuje, w jaki sposób zachęcał ludzi do jej czytania. Historia poniżej przytoczona wiele też mówi o nim samym. „W zeszłym roku w czasie wakacji spędzałem kilka tygodni w jednej z miejscowości, gdzie było też dość dużo stosunkowo, jak na miejscowość kuracyjną robotników. Stale codziennie kupowałem „Polskę”, w niedzielę „Przewodnik Katolicki”, a czasem inne katolickie pisemka, ile mogłem dostać. Po przeczytaniu lub przeglądnięciu brałem je do kieszeni i wybierałem się na spacer, gdzieś w okolicę, gdzie pracowali po kilku, lub na dworzec kolejowy czy tp., przez chwilę przyglądałem się pracy; gdy wdziałem, że spoglądają przychylnie, wszczynałem rozmowę o tym, czy owym, najczęściej o warunkach pracy, rodzinie itp. Ten system jednał mi zwykle przyjazne przyjęcie. Pod koniec proponowałem: »Możebyście panowie chcieli coś przeczytać, mam tu najnowszą gazetę, sam ją przeczytałem i mogę wam ją zostawić« – naturalnie przyjmowano chętnie propozycję – na co dodawałem: »A po przeczytaniu dajcie innym – to dobra gazeta«. Na drugi dzień szedłem w innym kierunku i to samo powtarzałem. Po trzech, czterech, czasem pięciu dniach wracałem do pierwszej grupy, o ile ją mogłem spotkać jeszcze. Witano mnie chętnie – porozmawiało się o niektórych rzeczach, o tym, co było w gazecie i znowu im zostawiałem w gazetę, gdy widziałem, że są religijniejsi, to „Przewodnik Katolicki”, lub czasem jakąś broszurkę z „Głósów Katolickich”. Po jakimś czasie zainteresowanie wzrastało i tu i ówdzie; za zachętą zaprenumerowano”<sup>47</sup>.

W maju 1945 r. podjął starania o założenie nowego „Ładu Bożego”, którego celem miało być: „propagowanie myśli katolickich w życiu rodzinnym i społecznym, szerzenie zasad Królestwa Chrystusowego, nie zapominając o sprawach

<sup>47</sup> S. Wyszyński, *Sposoby współdziałania czynników katolickich przy reformie prawa małżeńskiego w Polsce*, AK 26 (1930), s. 297. Ksiądz S. Wyszyński przywołał słowa arcybiskupa Mediolanu kard. A. Schustera, by po raz kolejny uzasadnić potrzebę czytania prasy katolickiej – „[...] wszyscy wierni mają obowiązek rozwijać przez prasę katolicką zdrowe zasady, które kształtują nasze życie religijne i formy konstytucyjne organizmu kościelnego. Zwłaszcza w obecnych czasach, kiedy to cywilizacja, zabierając swe zdobycze, a także i swe braki, stwarza tak wielkie trudności w życiu społecznym z pękającymi zagadnieniami, jest obowiązkiem prasy katolickiej, która we własnym dzienniku powinna widzieć, jakby odbicie własnej duszy”, S. Wyszyński, *Myśl przewodnia tegorocznego święta Chrystusa Króla. Walka z bezwstydem i pornografią w druku i obrazku*, AK 30 (1932), s. 292. Zachęcał, by praca dobroczynna nie sprowadzała się wyłącznie do zaspokajania potrzeb ciała. Należy również pamiętać o wymiarze duchowym, czyli także kulturowym – „Nie tylko środki żywnościowe powinny być przedmiotem kwesty, ale i dobre gazety, broszurki, książki, które mogą z pożytkiem być wręczane dziatwie, bezrobotnym i biednym. W jadłodajniach mediolańskich i paryskich towarzystw dobroczynnych, w czasie posiłków wprowadzono lekturę, aby człowiek posilający swe ciało mógł chociaż przez kilka minut pomyśleć i o duszy. Wykorzystanie tych momentów będzie wielką przysługą i katolicką pracą”, S. Wyszyński, *Akcja katolików polskich dla ofiar kryzysu gospodarczego*, AK 28 (1931), s. 378.

aktualnych z życia naszego narodu i innych, wprowadzając jednocześnie dział spraw praktycznych z życia codziennego i dział poświęcony naszej młodzieży<sup>48</sup>. W słowach tych są konkretne wytyczne, odnoszące się nie tylko do tego tytułu, ale każdego pisma katolickiego. Prasa ta ma służyć promowaniu wartości chrześcijańskich w społeczeństwie. Powinna udzielać konkretnych wskazówek, dotyczących wychowania młodzieży i kształtowania rodziny. Służba poprzez prasę katolicką jest podobna do pracy duszpasterskiej. W tym kontekście przypominają się słowa kard. A. Ferrari, wystosowane do duszpasterzy, zacytowane przez ks. S. Wyszyńskiego, mówiące o tym, że „to, czego oni [kapłani] nie zdołają dokonać, zrobią to nieprzyjaciele religii, [...] czekać nie ma potrzeby, gdyż z tego nic nie będzie<sup>49</sup>. Podobnie jest w przypadku publicystyki katolickiej. Świat często przypomina poligon wojenny, na którym środki społecznego przekazu walczą o człowieka, okłamując go niekiedy, promując fałszywie pojętą wolność, prawdę, miłość. Zadaniem więc prasy katolickiej jest aktywne zaangażowanie w formację człowieka, by go od zła ocalić. To, czego publicyści i dziennikarze katoliccy nie zrobią, uczynią przeciwnicy Kościoła. Ksiądz S. Wyszyński nawoływał do głoszenia Ewangelii na łamach prasy. Zaznaczał, by przede wszystkim wydarzenia aktualne, sprawy, którymi żyje społeczeństwo, interpretować w jej świetle. Ksiądz S. Wyszyński jako redaktor zabiegał także o to, by w prasie obecne były omówienia z życia Kościoła, np. wiadomości diecezjalne. Wystrzegął się jednak zbyt dużego zaangażowania w sprawy polityczne na łamach pisma<sup>50</sup>.

W swoich publikacjach i wystąpieniach ks. S. Wyszyński, od samego początku swojej działalności dziennikarskiej, walczył o „katolicką kulturę organizacji<sup>51</sup>, o miejsce katolika w życiu społecznym narodu. Pierwszym ku temu krokiem, jak zaznaczył, będzie „wywalczenie Kościołowi możność pracy i wprowadzenia w życie najbardziej podstawowych zasad chrześcijańskich<sup>52</sup>. Apelowal niejednokrotnie do społeczeństwa: „Odeprzeć tę kamienną falę może tylko zbiorowa wola całego społeczeństwa, świadomego swej odpowiedzialności za losy idących pokoleń<sup>53</sup>. Ksiądz S. Wyszyński nie zrażał się wszelkimi trudnościami, które napotykały wówczas prasę katolicką. Kontynuował swoją pracę dziennikarską i zachęcał do uczciwej i rzetelnej publicystyki. Do nich 19 lutego 1925 r. skierował słowa Piusa XI: „Wy jesteście olbrzymią potęgą, ale z tego właśnie

<sup>48</sup> [b. a.], *Pierwszy rektor „Ładu Bożego”*, ŁB 15 (1996) nr 725, s. 6.

<sup>49</sup> Ksiądz S. Wyszyński o kard. A. Ferrari. Por. S. Wyszyński, *Zasady i poczynania społeczno-apostolskiej działalności kard. Ferrari*, AK 25 (1930), s. 30.

<sup>50</sup> W momencie, kiedy „Ład Boży” był zakładany, przyjęto, że będzie ono kontynuacją lub przynajmniej nawiązaniem, do „Tygodnika Polski” (1933–1939). Ksiądz S. Wyszyński stanowczo jednak nie przejął politycznego kształtu tego pisma, nadając mu nowy tytuł – „Ład Boży”. Por. [b. a.], *Pierwszy rektor...*, s. 6.

<sup>51</sup> S. Wyszyński, *Zjednoczenie pisarzy...*, s. 490.

<sup>52</sup> Tamże, s. 480.

<sup>53</sup> S. Wyszyński, *Spoleczeństwo i prasa...*, s. 183.

względu macie też olbrzymią odpowiedzialność. Błogosławię waszą potęgę jak i odpowiedzialność. Pierwszą, dlatego, abyście jej zawsze używali w dobrych celach, drugą zaś, dlatego abyście zawsze mieli zadowolenie, że tej potęgi użyliście dobrze<sup>54</sup>.

#### TASKS TO PERFORM BY THE CATHOLIC PRESS IN REV. STEFAN WYSZYŃSKI'S PUBLICATIONS

### Summary

Cardinal Stefan Wyszyński, in his teachings, referred to many aspects of human life. In socio-pastoral issues, which have been discussed in his journals, were also incorporated the topics connected to mass media. Such issues seemed to be familiar to the cardinal, since he was highly interested in media. As a young priest he was the editor of „Ateneum Kapłańskie”, „Słowo Kujawskie”, „Ład Boży”, „Kronika Diecezji Włocławskiej”. He also had his influence as journalist in many other newspapers.

In some of his speeches and articles, especially those from 1942–1946 ones, he appeared to be also a media theorist – he discussed the issues of journalists' as well as the problems of the catholic journalism. These observations can be described as timeless, so it is worth coming back to them. It is possible that they will become very helpful for the modern journalism.

**Słowa kluczowe:** mass media, prasa katolicka, kard. Stefan Wyszyński

---

<sup>54</sup> S. Wyszyński, *Zjednoczenie pisarzy...*, s. 490.



BP ADAM LEPA  
Łódź

## MEDIOSFERA CZŁOWIEKA

### WSTĘP

Termin „mediosfera” pojawił się niedawno, choć już przed laty pisano, że media same w sobie mogą być czymś więcej niż tylko elementem ludzkiego środowiska<sup>1</sup>. Dziś trzeba już mówić o mediosferze jako wyodrębnionym środowisku mediów<sup>2</sup>. Na istnienie tego środowiska wskazują pośrednio takie sformułowania, jak „świat mediów” czy „cywilizacja medialna”.

Etymologia słowa mediosfera pozwala wyróżnić w nim dwa słowa. Jedno pochodzenia łacińskiego – *medium* (środek, np. w publicznym przekazie), drugie pochodzenia greckiego – σφαίρα (środowisko). Mediosfera więc oznacza środowisko mediów. Ponieważ wpływ mediów na człowieka wciąż powiększa się i jest coraz bardziej skuteczny, przeto mediosfera stała się jednym z najważniejszych środowisk człowieka.

Celem artykułu jest przybliżenie mediosfery jako środowiska mediów i podkreślenie jego znaczenia w najważniejszych sektorach działalności człowieka: w wychowaniu, wzajemnej komunikacji, w życiu publicznym, w kulturze itp.

Przedłożenie niniejsze składa się z trzech części. Pierwsza ukazuje strukturę mediosfery z uwzględnieniem najważniejszych jej składników. Część druga prezentuje funkcjonowanie mediosfery i warunki jego skuteczności. Trzecia część zaś zawiera ważniejsze wnioski i postulaty, m.in. te, które odnoszą się do mediosfery zorganizowanej. Artykuł jest przyczynkiem do podjęcia stosownych badań na temat mediosfery oraz do opracowania monografii, na którą czekają wychowawcy szkolni i rodzice, a także medioznawcy i ludzie mediów.

---

<sup>1</sup> J. Mikułowski-Pomorski, *Środki masowego komunikowania jako element ludzkiego środowiska*, „Przekazy i Opinie”, 1980, nr 3, s. 29–50; M. Hopfinger, *Kultura współczesna – audiowizualność*, Warszawa 1985, s. 57–79.

<sup>2</sup> A. Lepa, *Media a postawy*, Łódź 2001, s. 101–104; por. T. Goban-Klas, *Cywilizacja medialna*, Warszawa 2005, s. 42; tenże, *Media i komunikowanie masowe*, Warszawa 2006, s. 294; P. Drzewiecki, *Renesans Słowa. Wychowanie do logosfery w kulturze audiowizualnej*, Toruń 2010, s. 105.

## 1. STRUKTURA MEDIOSFERY

Refleksja na temat mediosfery jest naturalną konsekwencją poglądu o środowiskowym charakterze mediów. Okazuje się, że media nie tylko współtworzą środowisko społeczne człowieka, lecz same stały się jego ważnym środowiskiem<sup>3</sup>. Należy podkreślić, że mediosfera nie jest zwykłą sumą oddziaływań mediów na człowieka, ani też przypadkowym zestawem ich wpływów. Jeżeli stanowi środowisko, to oznacza, że jest ono budowane przez media ze względu na konkretnego człowieka i w odniesieniu do niego. Dlatego mówi się, że jest to mediosfera danego człowieka, jego rodziny, szkoły czy szpitala.

1. Na człowieka oddziałują różne media. W rodzinie np. są to media drukowane, takie jak: książka, prasa, fotografia, komiksy, plakaty, foldery, ulotki, oraz media elektroniczne, jak: film, radio, telewizja, Internet. Mediosfera jest przede wszystkim swoistym konglomeratem tych wpływów, jednakże nosi na sobie piętno konkretnego człowieka. To on je dobiera w swoim mieszkaniu i decyduje, jak z nich korzystać. W tym sensie mediosfera jako środowisko mediów konkretnego człowieka jest niepowtarzalna. Zasadniczo każdy człowiek, który zdolny jest świadomie korzystać z mediów, ma swoją mediosferę. Niekiedy jest ona bardzo uszczuplona, np. mediosfera pacjenta przebywającego w szpitalu czy zakonnika w klasztorze kontemplacyjnym o surowej regule. Dziś trudno sobie wyobrazić człowieka nie mającego własnej mediosfery. Wszak nawet żyjący współcześnie pustelnik ma do dyspozycji przynajmniej media drukowane, jak choćby święte księgi Biblii czy reprodukcje obrazów o treści sakralnej.

2. Mediosfera jest tym środowiskiem człowieka, w którym on jako jego najważniejszy składnik wchodzi w relacje z pozostałymi składnikami. A zatem nie tylko odbiera bodźce ze strony własnego środowiska mediów, lecz również w jakimś stopniu oddziałuje na nie. Rozpatruje się mediosferę konkretnej jednostki, a także mediosferę rodziny, szkoły, internatu, domu dziecka, jak również mediosferę współczesnych Polaków. Podkreślić należy, że każda mediosfera człowieka jest inna i niepowtarzalna, podobnie jak osobowość człowieka.

O obliczu środowiska mediów decyduje układ jego warstw podstawowych. Są to: ikonosfera (warstwa obrazu), logosfera (warstwa słowa), sonosfera (warstwa dźwięku) i galenosfera (warstwa ciszy). Stanowią one elementarne tworzywa oddziałujących mediów: obraz, słowo, dźwięk oraz cisza, która rozpatrywana jest łącznie z hałasem.

Dwie grupy czynników decydują o kształcie danej mediosfery, tzn. o jej rzeczywistym wpływie na człowieka i o stopniu skuteczności tego wpływu: 1) liczba i rodzaj mediów tworzących mediosferę, a także poziom ich aktywności oraz 2) sposób odbioru mediów przez jednostkę, uzależniony od jej nastawień, prefe-

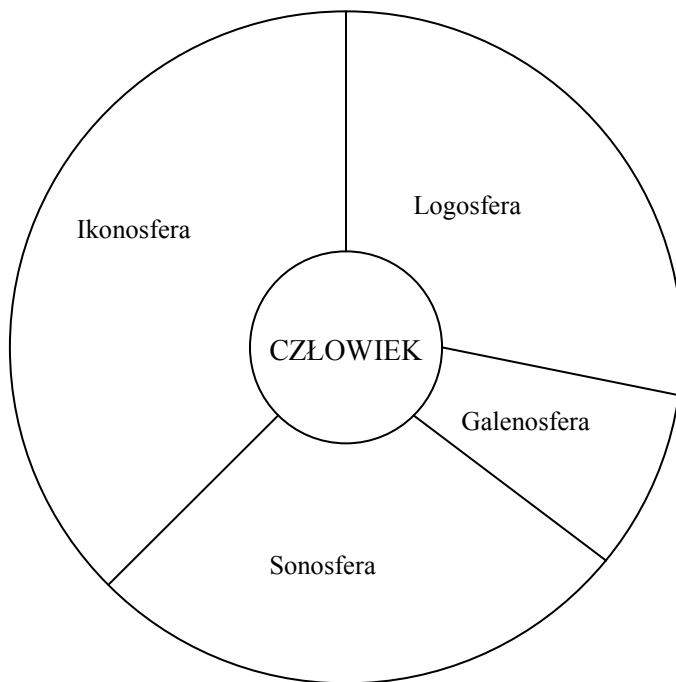
---

<sup>3</sup> J.M. Saillant, *La dimension médiatique*, Paris 1996; *Multimedialità – epoca nuova di vita*, red. M. Lepori, Rimini 1996.



rencji, przyzwyczajęń, a także od tzw. czynników pośredniczących<sup>4</sup>. Są to czynniki, które współdecydują o wpływie mediów na psychikę człowieka. Najważniejsze z nich to: cechy osobowe odbiorcy, postawy wobec mediów, grupa odniesienia, interakcje, kultura, wychowanie, oddziaływanie przywódców opinii.

Jak widać, mediosfera jest wspólnym dziełem mediów, które oddziałują na człowieka oraz jego samego. Miejsce człowieka w mediosferze oraz układ jej warstw podstawowych pokazuje graficznie poniższy rysunek.



Mediosfera człowieka

Rysunek nie jest precyzyjnym obrazem mediosfery człowieka. Jest jedynie przybliżonym ujęciem układu, jaki istnieje w obrębie warstw podstawowych mediosfery. Pola, które zajmują te warstwy, różnią się swoją powierzchnią. Ich wielkości oparte są na szacunkowych ujęciach istniejących obecnie sytuacji. Wynika z niej, że warstwa obrazu, tzn. ikonosfera, jest największa w społecznym środowisku człowieka. Związane to jest ze zjawiskiem cywilizacji obrazu, która doprowadziła m.in. do dominacji obrazu<sup>5</sup>. Jednym z następstw cywilizacji obrazu jest marginalizacja słowa. W praktyce oznacza to, że ludzie więcej oglądają, niż czy-

<sup>4</sup> J.T. Klapper, *The Effects of Mass Communication*, New York 1960, s. 15–52; L. Porcher, *Télévision, culture, éducation*, Paris 1994, s. 61–104.

<sup>5</sup> V. Flusser, *La Civilisation des médias*, Dijon 2006.

tają. Nawet nakłady prasy codziennej wciąż maleją<sup>6</sup>. Pierwsze miejsce w czytelnictwie prasy zajmują magazyny ilustrowane. Logosfera na rysunku zajmuje więc mniejszy obszar niż ikonosfera.

W środowisku społecznym człowieka zajmuje coraz więcej miejsca warstwa dźwięku, czyli sonosfera<sup>7</sup>. Rośnie liczba zespołów muzycznych i potęguje się nadmiar bodźców akustycznych prowadzących do decybelowego apogeum. Przestrzega się szczególnie przed „agresywną sonosferą”, która przyspiesza proces głuchnięcia i uniemożliwia wewnętrzne skupienie.

Najmniejszy obszar na rysunku zajmuje warstwa ciszy, czyli galenosfera. Mówi się, że człowiek współczesny źle się czuje w atmosferze ciszy, a nawet przed nią ucieka<sup>8</sup>. Wbrew utartym opiniom, również media elektroniczne (radio, telewizja), zdolne są „emitować” ciszę, kiedy to odpowiednio dobrane obrazy (w telewizji) wzmocnione są nastrojową muzyką. Do ciszy może też zachęcać stosowna poezja. W refleksji nad ciszą uwzględnia się również różnorakie problemy związane z hałasem.

3. Należy wyjaśnić, które media znajdują się w poszczególnych warstwach mediosfery. Przegląd ten dokonany zostanie na przykładzie mediosfery rodziny. Jej składniki są najbogatsze ze wszystkich środowisk człowieka, a ponadto, jak się powszechnie twierdzi, rodzina jest optymalnym środowiskiem w procesie wychowania do mediów<sup>9</sup>.

Na warstwę ikonosfery rodziny składają się przede wszystkim media ikoniczne, a więc telewizja, film wideo (kino domowe), przezroczka, Internet. Do tego należy dodać wydawnictwa albumowe, magazyny ilustrowane, fotografie, reprodukcje obrazu, folder czy znaczek pocztowy. W warstwie logosfery rodziny należy wymienić przede wszystkim książkę, prasę, radio, nagrania poezji, czy przemówień osób znaczących. Uwzględnić też trzeba słowo emitowane w telewizji i w Internecie. Z kolei sonosfera w rodzinie to również telewizja, radio, kino domowe i Internet, nagrania muzyki i śpiewu na różnych nośnikach dźwięku<sup>10</sup>.

Najuboższą warstwą w mediosferze rodziny jest galenosfera – warstwa ciszy. Wcześniej wspomniano, że media są zdolne promować ciszę, pozytywnie wypowiadając się na jej temat i stwarzając dogodne warunki, aby ich odbiorca zainteresował się nią i doświadczał jej przy ich udziale. W tej warstwie obok ciszy mówi się także o tych czynnikach, które w następstwie funkcjonowania me-

<sup>6</sup> A. Lepa, *Funkcja logosfery w wychowaniu do mediów*, Łódź 2006, s. 54–90.

<sup>7</sup> G. Stefani, *Linguaggio della musica*, Milano 1985, s. 137–151; J. J. Matras, *Le son*, Paris 1990, s. 118–126.

<sup>8</sup> A. Lepa, *Funkcja ciszy w wychowaniu do mediów*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 2009, t. 18, s. 177–184.

<sup>9</sup> D. Bis, *Rodzina jako podstawowe środowisko wychowania do korzystania ze środków społecznego komunikowania*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 2002, t. XXX, z. 2, s. 171–184.

<sup>10</sup> G.L. Zucchini, *Il silenzio, il suono, la musica*, Firenze 1990, s. 65–140.

diów utrudniają skupienie wewnętrzne. Są to różnego rodzaju „szumy informacyjne” natury fizycznej, jak trzaski i sprzężenia, oraz różnoraki treści, które przyzwyczajają człowieka do hałasu. Warto dodać, że w krajach zachodnich powstają prace, w których rozpatruje się równoległe galenosferę i logosferę jako warstwy komplementarne<sup>11</sup>.

Mediosfera w szerszym sensie to także oddziaływanie innych ludzi, z którymi dany człowiek kontaktuje się w płaszczyźnie odbieranych mediów i prowadzi rozmowy na ich temat. Znaczny wpływ na mediasferę człowieka wywiera również opinia publiczna, która może albo obudzić zainteresowanie mediami, albo też do niektórych z nich skutecznie zniechęcić<sup>12</sup>.

## 2. FUNKCJONOWANIE MEDIOSFERY

Od niepamiętnych czasów głosi się tezę o nierozzerwalności struktury i funkcjonowania. Wynika z niej, że takie jest funkcjonowanie konkretnej grupy społecznej czy zespołu ludzi, jaka jest ich struktura. Widać to najlepiej na przykładzie rodziny<sup>13</sup>. Z tezy tej wynika, że funkcjonowanie mediasfery również uzależnione jest ściśle od jej struktury. Przy czym miarą tego funkcjonowania są skutki wpływu ze strony mediów, które wchodzi w skład mediasfery<sup>14</sup>.

1. Dziś podkreśla się rosnący wciąż wpływ mediów na jednostkę i społeczeństwo<sup>15</sup>. Dawniej opinii na ten temat były zróżnicowane. Wszystkie poglądy na temat wpływu mediów na człowieka można sprowadzić do czterech<sup>16</sup>.

Są autorzy, którzy wpływ mediów sprowadzają wyłącznie do oddziaływania bezpośredniego, a więc takiego, który wywołuje skutek natychmiastowy. Widać to wyraźnie na przykładzie odbioru filmu. Pokazane w nim sceny przemocy i gwałtu czy celnego komizmu wywołują u widza odpowiednie reakcje emocjonalne, a więc przerażenie i lęk albo stan rozbawienia i salwy śmiechu. Zwykła obserwacja dowodzi, że wpływ bezpośredni nie jest trwały.

Stanowisko wypowiedziane dziś najczęściej głosi, że wpływ mediów na człowieka jest pośredni. W przeciwieństwie do bezpośredniego, wpływ pośredni następuje w odpowiednio wydłużonym czasie i jest stosunkowo trwały. Powstaje

<sup>11</sup> Zob. np. Ph. Breton, D. Le Breton, *Le silence et la parole*, Toulouse 2009.

<sup>12</sup> A. Zacchi, *Opinione pubblica. Mass media. Propaganda*, Roma 2006, s. 51–107; A. Lepa, *Etyczne i wychowawcze aspekty opinii publicznej*, „Annales”, 2009, t. 12, s. 109–119.

<sup>13</sup> A. Michel, *Fonctions et structure de la famille*, „Cahiers Internationaux de Sociologie”, 1960, t. XXIX, s. 113–135.

<sup>14</sup> J. Dohnalik, *Efekty oddziaływania środków masowego komunikowania. Przegląd zmiennych warunkujących skuteczność*, „Przekazy i Opinie”, 1980, nr 3, s. 51–64.

<sup>15</sup> Zob. np. L. Adams, *Communication efficace*, Montreal 1993; G. Derville, *Le pouvoir des médias. Mythes et réalités*, Grenoble 2005; M. Schudson, *The Power of News*, London 1996.

<sup>16</sup> M. Wolf, *Gli effetti sociali dei media*, Milano 1992, s. 125–184; J. Grzybczak, *Czy oddziaływanie mediów jest skuteczne? Stare i nowsze teorie*, „Zeszyty Prasoznawcze”. 1995, nr 3–4, s. 17–39.

bowiem w następstwie oddziaływań o charakterze drażeniowym, a więc kumulatywnym, uruchamiającym również pewne formy wpływu podświadomego. Dla wychowania istotne jest to, że tego rodzaju wpływ mediów podlega zasadniczo kontroli ze strony jednostki.

Można spotkać autorów, dla których wpływ mediów na człowieka jest równoznaczny z oddziaływaniem typu *katharsis*. Stanowisko to przypisuje pewne zmiany w człowieku wyłącznie w obrębie oczyszczenia w życiu moralnym i psychicznym, albo też w formie psychicznego odreagowania różnych stanów emocjonalnego napięcia. W związku z tym twierdzi się dziś, że jednym ze skutków wpływu mediów jest stan „hipnotycznego urzeczenia” oraz uzależnienia się od nich<sup>17</sup>.

Do wyjątków należą rzecznicy stanowiska, że nie istnieje jakikolwiek wpływ mediów na osobowość człowieka. Podstawą tego poglądu jest twierdzenie, że w rozwoju osobowości liczą się jedynie bezpośrednie kontakty między ludźmi. A zatem istnieje jedynie *p o z o r n y* wpływ na człowieka, nie dający żadnych podstaw do zainteresowania się nim.

Najwięcej zwolenników znajduje dziś stanowisko mówiące o wpływie pośrednim. Jak wspomniano, zasadniczą rolę w przebiegu tego wpływu spełniają czynniki pośredniczące. One współdecydują o sile, zakresie wpływu i jego następstwach. Przy czym podkreśla się, że czynnikiem pośredniczącym o największej skuteczności jest wychowanie do mediów<sup>18</sup>.

2. Należy jeszcze odpowiedzieć na pytanie, jakie najważniejsze zmiany zachodzą w jednostce pod wpływem mediów. Dziś przyjmuje się powszechnie cztery kierunki zmian w obrębie osobowości, spowodowane w następstwie oddziaływania mediów. Zestawienie to jest ważne w praktyce wychowawczej oraz dla ludzi mediów. Oto typy zmian wywołanych skutecznym oddziaływaniem środków masowego komunikowania na postawy i opinie człowieka.

- Niektóre z dotychczasowych postaw i opinii przestają istnieć.
- Tworzą się nowe zupełnie postawy i opinie.
- Istniejące dotychczas postawy i opinie ulegają wzmocnieniu.
- Dotychczasowe postawy i opinie ulegają osłabieniu.

Zarówno postawy, jak i opinie stanowią ważne składniki osobowości człowieka. Liczą się one praktycznie w funkcjonowaniu takich zjawisk, jak kształtowanie opinii publicznej, powstawanie lub obalanie mitów współczesnych czy systemów manipulowania człowiekiem. Dlatego należy zawsze uwzględnić coraz doskonalsze techniki wpływania na człowieka oraz wciąż doskonałące się media<sup>19</sup>. Wiedza o kierunkach zmian w psychice pod wpływem mediów jest dziś bardzo ważna dla rodziców i zawodowych wychowawców, a także dla uczniów,

<sup>17</sup> A. Helman, *Psychologiczne podstawy recepcji przekazów audiowizualnych*, w: *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. Chrapek, Warszawa 1990, s. 103–113.

<sup>18</sup> B. Stokłosa, *Spoleczne uwarunkowania odbioru programów telewizyjnych*, „Przekazy i Opinie”, 1979, nr 4, s. 91–112.

<sup>19</sup> M. D’Ambra, *Le nuove tecniche di comunicazione*, Milano 1995.

którzy uczestniczą w procesie wychowania do mediów<sup>20</sup>. Znajomość tych zagadnień jest obecnie wręcz nieodzowna, gdyż powstaje coraz wyraźniej, zapowiadane i konsekwentnie budowane „społeczeństwo opinii”<sup>21</sup>.

3. Należy podkreślić, że nie wypracowano dotąd odpowiednich narzędzi, za pomocą których można by było w miarę dokładnie określić mediosferę konkretnego człowieka i jej wpływ na niego. Wydaje się jednak, że prace nad takim przedsięwzięciem są realne i w ich następstwie powstałby pewnego rodzaju *mediogram*, będący zapisem takich informacji o danej osobie, które pozwoliłyby skonstruować wiarygodny obraz jej mediosfery. W niektórych badaniach psychologicznych stosuje się np. psychogram, który jest zapisem badanych cech osobowych i postaw u pacjenta oraz wpływów środowiska.

Funkcjonowanie mediosfery jest ściśle związane z jej charakterem środowiskowym. Oznacza to, że mediosfera funkcjonuje na sposób środowiska. Należy przypomnieć, że środowisko jest bardzo skutecznym środkiem wychowania<sup>22</sup>. Skuteczność ta czerpie siłę z dwóch prawidłowości związanych ze specyfiką środowiska. Oto poszczególne składniki środowiska mediosfery oddziałują na psychikę człowieka: 1) z właściwą sobie regularnością oraz 2) działają zawsze w identyczny sposób i przez dłuższy okres, a więc nie dorywczo czy epizodycznie. Dlatego wpływ środowiska porównywany jest do „kropli, która draży skałę”. Siła mediosfery polega również na tym, że gdy jest środowiskiem zorganizowanym, jej poszczególne warstwy współdziałają ze sobą na zasadzie wzajemnych wzmocnień.

W funkcjonowaniu mediosfery istotne znaczenia wykazuje układ jej poszczególnych warstw (ikonosfery, logosfery, sonosfery i galenosfery), od którego uzależniony jest stopień skuteczności środowiska mediów. Zaistnieć mogą następujące konfiguracje w obrębie mediosfery danej jednostki.

- **Dominacja** jednej z warstw mediosfery, np. dominacja sonosfery. Prowadzi to do wystymulowania mechanizmu alternatywności wśród warstw tworzących mediosferę, na zasadzie: albo dźwięk, albo obraz. Przy czym nie bez znaczenia jest koegzystencja składników jednej warstwy ze składnikami innej, np. dźwięku z obrazem albo dźwięku ze słowem. Widać to wyraźnie w funkcjonowaniu mediów audiowizualnych (telewizja, film, przezrocza udźwiękowione).

- **Deficyt** jednej z warstw mediosfery, wywołany dominacją warstwy „konkurencyjnej”. Ma to miejsce np. w środowisku rodziny, gdzie dominacja sonosfery prowadzi najczęściej do deficytu w obrębie logosfery czy galenosfery.

- **Zrównoważona komplementarność** między poszczególnymi warstwami środowiska mediów. Sytuacja taka jest następstwem przemyślanych inicjatyw wychowawczych, podejmowanych np. w rodzinie przez rodziców, a w szkole przez nauczycieli. Prowadzą one do mediosfery zorganizowanej.

<sup>20</sup> J. Piette, *Éducation aux médias et fonction critique*, Paris 1996.

<sup>21</sup> N. D’Almeida, *La société du jugement*, Paris 2007.

<sup>22</sup> K. Sośnicki, *Teoria środków wychowania*, Warszawa 1973, s. 60 ns.

Zwykła refleksja nad wymienionymi układami prowadzi do wniosku, że dwa pierwsze z nich stanowią wyjątkowo niekorzystną sytuację dla rozwoju jednostki w środowisku rodziny. Optymalną sytuację dla tego środowiska, a w szczególności jego pedagogii jest układ trzeci, tzn. zrównoważona komplementarność między poszczególnymi warstwami mediosfery. Układ ten zapewnia wzajemne uzupełnianie się poszczególnych warstw i harmonijne współdziałanie, co prowadzi do ubogacenia zarówno mediosfery, jak i najważniejszego jej składnika – człowieka. Komplementarność zachodzić może z każdą pozostałą warstwą, np. logosfery z ikonosferą, sonosferą, galenosferą itp.

Refleksja nad różnymi konfiguracjami w obrębie warstw mediosfery pozwala zrozumieć problem przekształcania jej w środowisko zorganizowane. Niezorganizowana mediosfera, np. w rodzinie, staje się wysoce niekorzystnym środowiskiem dla jej domowników i ułatwia powstawanie zjawisk groźnych dla rozwoju człowieka – umysłowego, społecznego, moralnego, religijnego.

4. W naukach o środowisku (pedagogika mezologiczna, psychologia społeczna, socjologia wychowania) podkreśla się, że środowisko społeczne (np. wychowawcze), gdy uzyska znamiona środowiska pedagogicznego, staje się środowiskiem pedagogicznym, a więc w pełni i skutecznie oddziałującym na proces wychowania<sup>23</sup>. Podkreślić należy, że środowisko takie nie tylko intensyfikuje prowadzenie świadomej i planowej działalności wychowawczej, lecz ponadto minimalizuje posunięcia błędne ze strony rodziców w rodzinie czy nauczycieli w szkole<sup>24</sup>. Wszak błędy wychowawcze popełniane są najczęściej w sytuacji, gdy działania rodziców czy nauczycieli są spontaniczne, nieprzemyślane i niekontrolowane.

Nie jest łatwo w rodzinie zorganizować mediosferę jako środowisko mediów. Jest bowiem środowiskiem bogatym i wielorako zróżnicowanym, o czym nadmieniono, gdy była mowa o różnych konfiguracjach mediosfery. Łatwiej jest stworzyć zorganizowane środowisko logosfery czy ikonosfery.

Niezorganizowane środowisko mediów charakteryzuje się przede wszystkim tym, że np. w rodzinie osoby dorosłe nie są w pełni świadome wpływów ze strony mediów, które w sposób całościowy, a więc zwielokrotniony oddziałują na domowników. Najczęściej nawet nie wiedzą o istnieniu mediosfery. Nadto w mediosferze niezorganizowanej funkcjonują wpływy pozamedialne, którym rodzice dość łatwo ulegają, np. teza o wychowaniu bezstresowym czy tendencja, aby w niczym nie ograniczać wolności dziecka, m.in. w jego dostępie do mediów.

Natomiast zorganizowane środowisko mediosfery wyraża się w tym, że jej składniki są wyraźnie dostrzegane w rodzinie i odpowiednio wykorzystywane w procesie wychowania do mediów. Aby tak mogło się stać, niezbędna jest podsta-

---

<sup>23</sup> R. Zaniewski, *Les théories des milieux et la pédagogie mésologique*, Tournai 1952; J. Pieter, *Środowisko wychowawcze*, Katowice 1972; *Wychowanie i środowisko*, red. B. Passini, T. Pilch, Warszawa 1979; *Pedagogika społeczna*, red. T. Pilch, I. Lepalczyk, Warszawa 1995.

<sup>24</sup> A. Lepa, *Poprawność i błąd w pedagogii rodziny wielkomięskiej*, w: *Studia teologiczne*, red. E. Kopeć, M. Rusecki, t. 2, Lublin 1979, s. 187–198.

wowa wiedza na temat mediosfery i głównych mechanizmów środowiska. Prowadzi to do krytycznej oceny mediów w obrębie własnej mediosfery, a następnie do podjęcia przemyślanej korekty w odniesieniu do korzystania z mediów.

Reasumując, należy wymienić najważniejsze cechy mediosfery zorganizowanej. Są to:

- Stałość działania wychowawców (rodziców, nauczycieli), wykluczająca wobec mediosfery dorywczość i okazjonalność.

- Mediosfera organizowana jest przez wszystkie osoby uczestniczące w danym środowisku (rodziny, szkoły).

- W sposób przemyślany mediosfera wykorzystywana jest do celów wychowawczych i do kształtowania poprawnych relacji z kulturą masową.

- W zorganizowanej mediosferze rodziny, rodzice i inne osoby dorosłe (dziadkowie) wykazują zdolność do podejmowania korekty w swojej działalności wychowawczej. Pomaga im w tym realizacja najważniejszych postaw kształtowanych w wychowaniu do mediów – w szczególności postawy krytycznej i postawy odbioru selektywnego.

- Osoby dorosłe w mediosferze zorganizowanej pogłębiają permanentnie wiedzę na jej temat oraz zasięgają rady u zawodowych pedagogów i ludzi mediów.

### 3. WNIOSKI

Z przedstawionej refleksji należy wyprowadzić ważniejsze wnioski, również takie, które pozwolą sformułować praktyczne postulaty.

- Istnieje dotkliwy niedostatek publikacji na temat mediosfery. Jest na ten temat w języku polskim zaledwie kilka artykułów naukowych i publicystycznych. Zarówno odbiorcy mediów, jak i ich dysponenci nawet nie posługują się pojęciem „mediosfery”, chociaż często wypowiadają się o „świecie mediów”, o „cywilizacji komunikowania masowego” czy o „czwartej władzy”.

- Mówiąc o sile oddziaływania mediów na jednostkę i społeczeństwo, nie sposób nie dostrzec istnienia mediosfery. To w ramach jej funkcjonowania poszczególne media oddziałujące na odbiorców, wzmocnione są nakładającym się wpływem wszystkich pozostałych warstw mediosfery, która w ten sposób prowadzi do zmasowania wpływów i wywołuje często efekt, którego wcześniej nie można było przewidzieć. Widać to wyraźnie na przykładzie zaskakujących wyników niektórych wyborów do parlamentu czy w funkcjonowaniu opinii publicznej.

- Jest pewne przyzwyczajenie u odbiorców mediów, że mówiąc o ich wpływie na człowieka, najczęściej wskazują na pojedyncze media, np. gdy wypowiadają się krytycznie o telewizji, że ona jest złodziejem czasu, lub o Internecie, że łatwo uzależnia od siebie, albo też podkreślają szkodliwość pism pornograficz-

nych. Natomiast pomija się istnienie mechanizmu naturalnej konwergencji warstw w ramach mediosfery.

- Dziś nie zrozumie się do końca działań związanych z budowaniem społeczeństwa komunikacji czy ładu informacyjnego, jeżeli pominie się w refleksji nad tymi zjawiskami pośrednictwo mediosfery. Jak już wspomniano, na Zachodzie mówi się o funkcjonowaniu „społeczeństwa opinii”. W poznawaniu jego mechanizmów spełnić może istotną rolę znajomość mediosfery człowieka.

- Analiza studiów dziennikarskich, a w szczególności wykładanych przedmiotów, pozwala stwierdzić, że również tam pomijany jest temat mediosfery. Podobna sytuacja ma miejsce w edukacji medialnej (wychowanie do mediów, pedagogika mass mediów itp.).

- Znajomość mediosfery (danej rodziny, miasta czy państwa), pozwala zrozumieć istnienie pewnych zjawisk ze świata mediów, jak również pomaga sformułować niektóre prognozy z tej dziedziny.

Powyższe wnioski prowadzą do sformułowania postulatów, które dziś otrzymują rangę pilnych zadań. Oto ważniejsze z nich.

- Wiedzę o mediosferze, oraz o jej znaczeniu w życiu człowieka należy uwzględnić w studniach dziennikarskich wszystkich typów (licencjackie, magisterskie, podyplomowe), a także w wychowaniu do mediów. Z problematyką mediosfery powinno się zapoznać rodziców i zawodowych nauczycieli w ramach prowadzonej pedagogizacji.

- Należy też w tym celu stosować tzw. metodę mediów. Polega ona na tym, że optymalnie wychowują do mediów same media: do telewizji – telewizja, do radia – radio itp. Przy czym niezbędne jest uwzględnienie wtedy ważnego konkretnego, jakim jest dla danego medium cała mediosfera konkretnego człowieka.

- Problematyka mediosfery i siły jej oddziaływań powinna zainteresować wrażliwych publicystów, którzy w przekonujący sposób zdolni są zapoznać szerokie kręgi społeczeństwa z wiedzą o mediosferze i z jej znaczeniem w wychowaniu człowieka.

- Nie ma przeprowadzonych badań nad mediosferą, a w szczególności nad jej odbiorem ze strony młodzieży i osób dorosłych. Wypełnienie tej luki poszerzyłoby wiedzę o środowisku mediów i dostarczyło materiału do źródłowych publikacji.

- W prezentowaniu mediosfery w rodzinie należy kłaść nacisk na podejmowanie przez rodziców (z aktywnym udziałem dzieci) działań na rzecz zorganizowanego środowiska mediów. Tylko takie środowisko ma wysoki walor pedagogiczny i rozstrzyga o sukcesie w wychowaniu do mediów.

## ZAKOŃCZENIE

Dziś nie można mówić o mediach, a w szczególności o wychowaniu do nich, pomijając istnienie i funkcjonowanie mediosfery. Wiedza na temat środowiska



mediów jest niezbędna także w poznawaniu opinii publicznej i w rozumieniu jej głównych mechanizmów. Jednym z ważnych zadań współczesnego człowieka jest budowanie razem z innymi społeczeństwa komunikacji. W realizacji tego celu potrzebna jest dobra znajomość mediosfery (jednostki, rodziny, społeczeństwa) oraz umiejętność organizowania jej. Nie ma więc przesady w twierdzeniu, że mediosfera jest dziś jednym z najważniejszych środowisk. To właśnie mediosfera danego człowieka pozwala go bliżej poznać i zrozumieć. Z kolei od osobistego stosunku człowieka do własnej mediosfery w dużej mierze uzależnione są jego postawy i opinie, a także życiowe plany i aspiracje.

## HUMAN MEDIOSPHERE

### Summary

The article aims at analysing *mediosphere* as the media environment. It highlights the shortage of publications available to explore the issue. The paper advances the thesis of *mediosphere* being one of the most important environments of human activity, since the media are increasingly affecting an individual and the society. The development of the media themselves has been sharply accelerated, both quantitatively and qualitatively, with the simultaneous growing helplessness on the part of parents and school tutors. The knowledge of human *mediosphere* may serve as a key to man's fuller understanding of his relationship with the media, and an aid to revising the following phenomena: 'communication society', 'public opinion', and 'addiction to the media.'

With a family as an illustrative example, two basic elements of *mediosphere* are discussed – its structure and functioning. The structure of *mediosphere* may be split into four main layers: iconosphere, logosphere, sonosphere and galenosphere. The situation within the family seems ideal for upbringing only when the parents and other adults succeed in reshaping *mediosphere* into an organised environment. In consequence, the adverse impact of the media on the household members is reduced to a minimum and the parents make fewer educational mistakes.

**Słowa kluczowe:** mediosfera, środowisko zorganizowane, cywilizacja medialna



KS. PAWEŁ MACIASZEK  
Częstochowa, Warszawa

RODZICE CHRZESTNI (*GODPARENTS*)  
I OPIEKUNOWIE DUCHOWI (*SPONSORS*)  
W KOŚCIELE ANGLIKAŃSKIM (*CHURCH OF ENGLAND*)

*Duszpasterska posługa Kościoła anglikańskiego przejawia się między innymi w trosce o świadome przeżywanie sakramentów świętych. Prowadzenie wiernych do czynnego i świadomego udziału w celebracjach liturgicznych pozwoli im na co dzień kierować się treściami zbawienia, kroczyć drogą zjednoczenia z Bogiem. W niniejszym artykule ukazane zostanie nauczanie Kościoła anglikańskiego na temat roli rodziców chrzestnych i opiekunów duchowych we wspólnocie wiernych oraz sposób realizacji wskazań zawartych w tym nauczaniu. Wskazania te odnoszą się do nowych zadań, jakie spoczywają na przyjmujących wymienione powyżej godności.*

1. NORMY LITURGICZNE OKREŚLAJĄ TOŻSAMOŚĆ *GODPARENTS* I *SPONSORS*

Z racji na udzielany w Kościele anglikańskim sakrament chrztu świętego niektórzy wierni powołani są do przyjęcia godności *Godparents* i *Sponsors*. Ich role, choć podobne, zasadniczo różnią się ze względu na wiek mających przyjąć ten pierwszy z sakramentów. W przypadku, gdy otrzymują go starsze dzieci lub osoby dorosłe, dokumenty kościelne mówią o *Sponsors*, w przypadku dzieci o *Godparents*. Podział ten akcentuje zróżnicowany rodzaj troski o rozwój wiary tych, którzy stają się chrześcijanami; różne są bowiem potrzeby dziecka i osoby dorosłej w szeroko rozumianym procesie rozwoju, inne są także możliwości realizacji tych potrzeb.

*Godparents* to ci, którzy obecni przy chrzcie dziecka zobowiązują się troszczyć najpierw o to, aby dziecko poznało Boga, a następnie o wzrost jego wiary. Wyjątkowo gorliwie powinno być spełniane to zadanie do czasu osiągnięcia przez ochrzczonego dojrzałości chrześcijańskiej, czyli do sakramentu bierzmowania. Tworzony jest wówczas – jak zadekretowane zostało w prawie kościelnym – du-

chowy związek, który pomaga w wypełnianiu przyjętych zadań<sup>1</sup>. Warto w tym miejscu dodać, że rodzice chrzestni wybierani są przez rodziców dziecka.

*Sponsors*<sup>2</sup> są pomocnikami przystępującej do chrztu osoby dorosłej, która nie będzie miała chrzestnych. Są oni tymi, którzy zgodzili się wspierać ją duchowo na drodze wiary zarówno do przyjęcia chrztu, jak i w następnych latach. Ci duchowi opiekunowie wybierani są przez kandydata do chrztu, jego rodzinę lub członków wspólnoty Kościoła. Tłumacząc godność i zadania, jakie spoczywają na tych opiekunach duchowych, można posłużyć się świadectwem mężczyzny, który kiedyś pracował w uniwersytecie jako pomocnik duszpasterza akademickiego. Opowiada, że spędzał wtedy czas z ludźmi, którzy (podejmując studia) po raz pierwszy opuścili swój dom na dłuższy czas. Szukali wówczas odpowiedzi na rodzące się w nich istotne pytania dotyczące życia, wszechświata, niemalże wszystkiego, co ogarnia i dotyka człowieka. Tam, w warunkach akademickich, dochodziło do przyjmowania przez nich sakramentu chrztu czy bierzmowania. Naturalne zatem było towarzyszenie im przy wtajemniczeniu w chrześcijaństwo. To było dokładne wypełnianie roli, jaka należy do opiekuna duchowego. Jak sam zaznacza, w tej sytuacji nie czuł się jak chrzestny, który – w tradycyjnym rozumieniu – bierze odpowiedzialność za religijne wychowanie dziecka. On zobowiązał się do towarzyszenia tym młodym ludziom przez modlitwę i zachęcanie ich do nieustannego pozostawania posłusznym nauce Kościoła<sup>3</sup>.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że niektóre pozaanglikańskie wspólnoty kwestionują potrzebę indywidualnych opiekunów duchowych. Uważają przy tym, że wszyscy wierni będą pomagać nowo ochrzczone. Tak jednak może stać się jedynie wówczas, kiedy wspólnota nie jest zbyt liczna. W przeciwnym wypadku mogłoby zdarzyć się tak, że nikt nie wzięłby odpowiedzialności za wchodzących na drogę wiary, tłumacząc, że uczyni to ktoś inny z tej grupy wiernych<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> D. Stone, *The baptism service. A guide*, London-Sydney-Auckland 1998, s. 19; por. J.A. Hardon, *Godparents*, w: *Modern Catholic Dictionary*, London 1981, s. 233: „Solemn baptism requires godparents. The godparent assumes an obligation to instruct the child in the event of the death or neglect of the parents, in order to fulfill the baptismal promises. Being a godparent creates a spiritual relationship that is recognized in ecclesiastical law”.

<sup>2</sup> B. Nadolski, *Chrzestni rodzice*, w: *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 258: „[*Sponsors*] termin z prawa rzymskiego, wywodzący się ze *sponsio*, które oznaczało podpisanie kontraktu kończącego się uczcią”.

<sup>3</sup> G. Myers, *Using Common Worship: Initiation Services. A Practical Guide to the New Services*, London 2000, s. 37; por. J.A. Hardon, dz.cyt., s. 517: „The person [*Sponsor*] who presents a child at baptism and professes the faith in the child's name. A sponsor serves as the official representative of the community of faith and, with the parents, requests baptism for the child”.

<sup>4</sup> N. Whitehead, H. Whitehead, *Baptism Matters*, London 1998, s. 42.

Normy liturgiczne Kościoła anglikańskiego<sup>5</sup> zaznaczają, że:

- każde dziecko powinno zasadniczo mieć co najmniej troje rodziców chrzestnych: dwóch tej samej płci co kandydat do chrztu i jednego przeciwnej (jeśli nie można spełnić tego warunku to wymaganych jest dwoje: po jednym z każdej płci);
- rodzice mogą być chrzestnymi swojego dziecka wówczas, kiedy oprócz nich jest także jeszcze jeden chrzestny;
- kandydaci, którzy są bardziej dojrzałi wiekowo, mogą wybrać sobie własnych *Sponsors*; zazwyczaj powinno być ich troje, ale wystarczy dwoje;
- *Godparents* i *Sponsors* muszą być ochrzczeni i bierzmowani (wymóg bierzmowania może zostać złagodzony, jeśli zgodzi się na to *Minister* (duszpasterz w Kościele anglikańskim));
- możliwe, aby dziecko miało *Sponsors* mimo rodziców chrzestnych, ale rozwiązanie takie znajduje zastosowanie (ma sens) jedynie wówczas, kiedy zachodzą jakieś słuszne powody uczynienia różnicy między tymi dwiema kategoriami<sup>6</sup>. Znaczącym powodem może być np. pragnienie szczególnej, przez dłuższy okres, modlitwy za przyjmującego chrzest.

Podczas liturgii chrztu kandydaci do przyjęcia tego sakramentu przedstawiani są całemu zgromadzeniu. Kiedy zachodzi taka potrzeba (gdy nie czynią tego rodzice), dokonują tego rodzice chrzestni lub opiekunowie duchowi. Do nich wszystkich zwraca się przewodniczący liturgii z przypomnieniem, że oprócz radości z przyjęcia nowych członków Kościoła obecna jest także w tej wspólnotcie nadzieja, że Bóg pozwoli nowo ochrzczonej na ich wzrastanie w wierze. Z kolei, aby ten duchowy wzrost mógł się dokonać, potrzebny jest przykład pobożności ich najbliższych. Dlatego też chrzestni proszeni są o głośne wyrażenie gotowości do tego, aby z Bożą pomocą towarzyszyli rozpoczynającym „*their journey in faith* – swoją podróż w wierze”. Na polecenie: „Opiekujcie się nimi i pomagajcie im odnaleźć miejsce w życiu i służbę w Chrystusowym Kościele”, odpowiadają: „Z pomocą Bożą, będziemy”<sup>7</sup>.

Powyższe zapewnienie chrzestnych tłumaczy zawartą w prawie kościelnym (*Canon B 23*) odpowiedź na pytanie: Kto może być dopuszczony do tej godności?

<sup>5</sup> *Canons of the Church of England* (Canons Ecclesiastical promulgated by the Convocations of Canterbury and York in 1964 and 1969 and by the General Synod of the Church of England from 1970). *Divine Service and the Administration of the Sacraments*, London 2000, Canon 23 B.

<sup>6</sup> Por. *The book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and other rites and ceremonies of the Church according to the use of the Church of England together with the Psalter or Psalms of David pointed as they are to be sung or said in churches and the form or manner of making ordaining and consecrating of bishops, priest and deacons*, Cambridge (brw.), s. 263; N. Whitehead, H. Whitehead, dz.cyt., s. 39.

<sup>7</sup> *Baptism of Children at the Eucharist. Common Worship*, St. Andrew Church – Bedford (brw.), s. 5.

Wskazana tam została praktyka rzetelnego wypełniania swoich obowiązków wpływających z przynależności do Kościoła. H. Whitehead i N. Whitehead zauważyli, że jeszcze kilkadziesiąt lat temu łatwiej było znaleźć chrzestnych, którzy wypełniali ten warunek. W obecnych czasach, coraz częściej ci w wieku lat 20 i 30 nie są bierzmowani, a nawet ochrzczeni. Pojawiają się zatem problemy zarówno w Kościele, jak i w rodzinie. Wybrani spośród najbliższych na chrzestnych: brat, siostra czy przyjaciele nie zawsze zostają dopuszczeni do przyjęcia tej godności. Z drugiej strony jednak, ich pojawienie się we wspólnocie stanowi okazję do tego, aby przyszli na kurs wiedzy religijnej i aby sami stali się członkami Kościoła, zanim staną się chrzestnymi<sup>8</sup>.

Wskazania odnoszące się do kwestii wyboru chrzestnych są jasno sprecyzowane; muszą być oni obojga płci. Podyktowane jest to niezaprzeczalnym faktem (choć mówi się o tym coraz rzadziej), że chłopcy ciągle chcą i potrzebują przyglądać się roli mężczyzn, a dziewczynki kobiet. Stąd też, jeśli jest jeden chrzestny, to w takim wypadku na bycie chrzestnymi muszą zgodzić się rodzice dziecka. Wyraźnie też kierowana jest w stronę rodziców prośba, aby dobrze zastanowili się nad tymi, którzy będą chrzestnymi dziecka i ilu ich będzie. Jeśli w podjęciu tej decyzji mają jakieś trudności, wówczas powinni skorzystać z rady swoich duszpasterzy.

Dokonując powyższego wyboru, rodzice powinni wziąć pod uwagę następujące sugestie<sup>9</sup>:

- Nie należy wybierać dziadków; po pierwsze z racji swojego wieku mogą nie dożyć dojrzałego wieku dziecka, po drugie już wypełniają oni ważną rolę, polegającą na pełnym miłości opiekowaniu się wnukami. Jako chrześcijanie, prowadząc życie Boże i kontaktując się z dzieckiem, dodatkowo pomagają w procesie religijnego kształtowania wnuków.
- Rodzice nie powinni zostawać chrzestnymi własnego dziecka; troszcząc się o religijne wychowanie dziecka (przez chrześcijański przykład życia), otrzymają dodatkową pomoc w postaci chrzestnych. Warto także pamiętać o tym, że nastolatkom łatwiej będzie rozmawiać o kwestiach dotyczących wiary i życia duchowego z ludźmi, którzy nie są ich rodzicami. Ponadto nie zostaną wówczas pomieszane ważne (różniące się od siebie) role rodziców i chrzestnych. Nie zmniejszą się tym samym możliwości wpływu dorosłych na dziecko. W tym miejscu wskazuje się także na fakt – jak podają statystyki – że liczba małżeństw, które się rozpadają, jest duża; kiedy występują takie trudności, chrzestni mogą zaoferować potrzebne wtedy każdemu z członków rodziny stabilność i wsparcie.

---

<sup>8</sup> N. Whitehead, H. Whitehead, dz.cyt., s. 39.

<sup>9</sup> Tamże, s. 40–41.

- Nie należy zgadzać się z presją rodziny, aby bracia i siostry byli chrzestnymi, ponieważ przypada na nich tzw. kolejność albo sądzą, że jest to ich prawo. Ciotki, wujkowie, nikt z rodziny nie powinni być proszeni o bycie chrzestnymi automatycznie; nie powinni podejmować takich zadań, jeśli w przyszłości nie będą mogli dać chrześniakom chrześcijańskich wskazówek.
- Nie zaleca się, aby było więcej niż czterech chrzestnych. Rodzice mogą poprosić o to, by godność tę przyjęły dwa małżeństwa. Takie rozwiązanie znajduje swoje uzasadnienie. Jednak większa niż cztery liczba chrzestnych może spowodować, że stracą oni swoją wyjątkowość, i co więcej, ciężące na nich zadania zlecać będą innym.
- *Godparents* mają do spełnienia rolę wyjątkowo ważną, dlatego też dokonanie ich właściwego wyboru ma decydujący wpływ na poprawny rozwój dziecka.

## 2. PRZEZ CHRZEST *GODPARENTS* I *SPONSORS* SKŁADAJĄ ŚWIADECTWO WIARY

Chrzest jest znaczącym wydarzeniem w życiu wspólnoty chrześcijan. W jego celebracji wyraża się nie tylko wiara rodziców, lecz także tych, którzy z ich wyboru podejmują się ważnego zadania towarzyszenia nowo ochrzczonego w jego rozwoju przyjaźni z Bogiem: *Godparents* i *Sponsors*. Przyjaźń ta rozpoczyna się w pierwszym sakramencie. Przez świadectwo wiary rodziców i chrzestnych jednoznacznie wyraża się prawda o Bogu, którego realna obecność i działanie we wspólnocie Kościoła są ważniejsze niż postawa człowieka względem Trójcy Przenajświętszej. Przynoszone do chrztu dziecko (podobnie zresztą jak każda dorosła osoba) nie ma wpływu na udzielaną w tym sakramencie łaskę, ale Bóg zaprasza je do wspólnoty Kościoła i jest ono do niej przyjmowane<sup>10</sup>. W historii zbawienia Stwórca gromadził ludzi, czyniąc z nich «swoją lud». On deklaruje im obietnice: „będziecie moim ludem, a Ja będę waszym Bogiem” (Ez 36, 28). W słowach tych Stwórca zapowiada utworzenie swego nowego ludu. Wspólnoty Kościoła, która tworzona jest mocą chrztu świętego; przez obdarowywanie wówczas człowieka nowym sercem i nowym duchem (por. Ez 36, 27; Ga 3, 26–28).

Znając pełne miłości do człowieka działanie Boga i wierząc w nie, rodzice i chrzestni przynoszą dziecko do chrztu, wierząc – jak zaakcentowane zostało w obrzędzie omawianego sakramentu – że Jezus umarł i zmartwychwstał także dla nich. Prosząc o chrzest i podejmując się wypełnienia składanych przyrzeczeń, ufają w obietnice Boga, że wysłucha modlitwy swoich wiernych – udzieli przebaczenia grzechów i obdarzy ich nowym życiem za sprawą Ducha Świętego<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> D.L. Edwards, *What Anglicans believe in the twenty first century*, Trowbridge 2000, s. 71.

<sup>11</sup> *Common Worship. Initiation services*, London 1998, s. 54.

To przekonanie o łaskowości Trójcy Przenajświętszej ma istotne znaczenie nie tylko dla najbliższych osoby przyjmującej chrzest, lecz także dla całego Kościoła Chrystusowego. Rodzice i chrzestni jako pierwsi mają troszczyć się o duchowy rozwój tej osoby; w ten sposób rozwijać się będzie wspólnota wiary i miłości. Ponadto wszyscy stanowiący Lud Boży zobowiązani są pomagać im w wypełnianiu tego dzieła ewangelizacji. Powyższe zadania są bardzo trudne do wypełniania, dlatego też wymagają otwarcia się na łaskę Boga<sup>12</sup>. Każdy, kto się ich podejmuje, daje jednocześnie (i zawsze powinien dawać) świadectwo swojej wiary w Boga.

Fakt wyznania wiary przez rodziców i chrzestnych jest dla Kościoła tak bardzo ważnym wydarzeniem, że wspólnota ta nie może go nie zauważyć. Lud Boży bowiem zawsze dostrzega i docenia wyjątkową rolę rodziców i chrzestnych w wychowaniu religijnym tych, którzy przyjmują chrzest.

Składane wówczas takie obietnice, jak:

- podtrzymywanie ochrzczonych w nowym życiu w Chrystusie,
- modlitwa za nich i pociąganie ich własnym przykładem do trwania we wspólnocie wiary,
- pomoc w odnalezieniu swego miejsca w życiu i w służbie Kościołowi<sup>13</sup>,

wymagają od nich nie tylko postaw świadczących o tym, że są dobrymi ludźmi, lecz także gorliwymi chrześcijanami. Dawanie takiego świadectwa jest trudne, dlatego też – jak zauważa T. Windross – muszą oni doświadczyć tego, jak bardzo Kościół ich potrzebuje i jak towarzyszy im na drodze wypełniania tego ważnego zadania. Urzeczywistnianie składanych wówczas deklaracji zawsze stanowi realizację przykazania miłości Boga i bliźniego, jest składaniem samego siebie w ofierze. Są więc oni świadkami kierowania się prawdami Ewangelii na co dzień. Sakrament chrztu – przyjęcie tak zobowiązującej godności – stanowi okazję do tego, aby uświadomić rodzicom i chrzestnym nieustanną potrzebę zmiany ich życia. Będąc uczniami Nauczyciela z Nazaretu, mają realizować Jego wskazania. W przypadku, kiedy zabrakłoby powyższych treści, zostałyby stracona szczególna okazja do ukazania nie tylko należnych chrześcijanom praw i obowiązków, lecz także pierwszeństwa tych nowych obowiązków nad prawami<sup>14</sup>.

Przykładem potwierdzającym zmianę życia na takie, które będzie kroczeniem drogą zbawienia, jest regularne uczestniczenie we mszy świętej. Jeśli rodzice i chrzestni brać będą udział w liturgii, to w ten sposób nauczą swoje dziecko wypełniania przykazania świętowania dni świętych. Niektóre Kościoły anglikańskie wymagają, aby rodzice proszący o chrzest dla dziecka kilka tygodni przed tą uro-

<sup>12</sup> Tamże, s. 55.

<sup>13</sup> Por. P. Maciaszek, *Obrzęd chrztu świętego w Kościele anglikańskim*, „Roczniki Liturgiczne” 1 (2009), s. 260.

<sup>14</sup> T. Windross, *The Thoughtful Guide to Faith*, Winchester–New York 2004, s. 47–48.



czystością zaznaczyli swój udział w zgromadzeniu liturgicznym. Niestety, wówczas – z racji na ten wymóg – zauważa się spadek liczby chrztów<sup>15</sup>.

*Godparents* i *Sponsors*, uczestniczący we właściwy dla siebie sposób w uroczystości chrztu, urzeczywistniają nauczanie Kościoła o wszystkim tym, co dokonuje się w sakramencie. Składają się na nie następujące prawdy:

- Jest to bardzo osobiste zwrócenie się do Boga postawą skruchy i żalu za grzechy, które jest aktem wiary (por. J 16, 8-9). Deklarowane wówczas przez nich wyrzekanie się szatana i wypowiedzenie *Credo* stanowi publiczne wyznanie relacji do Boga, osobistego przyjęcia Chrystusa jako Pana i Zbawiciela<sup>16</sup>. Zejście z drogi znaczonej grzesznością (porzucenie złego kierunku życia) oznacza wejście na właściwą ścieżkę, którą kroczy się siłą wiary w Tego, który powiedział o sobie: „Ja jestem drogą” (J 14, 6). Z kolei nieposłuszeństwo względem Boga i Jego przykazań jest następstwem niewiary<sup>17</sup>.
- Każdy z przedstawiających kandydata do chrztu naśladuje przykład Pana Jezusa, który także przyjął ten sakrament. Dał przez to wskazanie, aby każdy z jego wyznawców przyjął tę sakramentalną łaskę i kierował się nią w całym swoim życiu. Każdy bowiem, kto uwierzy i przyjmie chrzest, osiągnie zbawienie (por. Mk 16, 15–16).
- Podporządkowanie się wskazaniu o codzienności znaczonej łaską Bożą jest w życiu rodziców chrzestnych formą składania ślubów wierności Chrystusowi<sup>18</sup>. Sakrament ten bowiem – jak czytamy w dokumentach Kościoła anglikańskiego – jest nie tylko zewnętrznym znakiem wyróżniającym ludzi spośród tych, którzy nie zostali ochrzczeni, ale również wyraża nowe narodziny, których skutkiem jest włączenie do Kościoła. Jest to spełnienie obietnicy przebaczenia grzechów, stanie się (przez Ducha Świętego) dziećmi Bożymi, potwierdzenie wiary i pomnożenie łaski (mocą modlitwy)<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Tamże, s. 48.

<sup>16</sup> *Common Worship. The Baptism of Children*, London 2000, s. 2: „W chrzcie, Bóg wzywa nas z ciemności do przedziwnego swojego światła. Pójście za Chrystusem oznacza umieranie dla grzechu i powstanie do nowego życia z Nim. Pytam zatem: Czy odrzucasz szatana i wszystkich buntowników przeciwko Bogu? Odrzucam. Czy wyrzekasz się zła? Wyrzekam. Czy żałujesz za grzechy, które nas dzielą od Boga i bliźniego? Żałuję. Czy zwracasz się do Chrystusa jako Zbawiciela? Zwracam się do Chrystusa. Czy poddajesz się Chrystusowi jako Panu? Podporządkowuję się. Czy przychodzisz do Chrystusa, drogi, prawdy i życia? Przychodzę”.

<sup>17</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem* o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata (18 maja 1986), nr 33.

<sup>18</sup> R. Burnish, *The Meaning of Baptism. A Comparison of the Teaching and Practice of the Fourth Century with the Present Day*, London 1985, s. 159.

<sup>19</sup> *A Theological Introduction to the Thirty-Nine Articles of the Church of England*, E.J. Bicknell (red.), London–New York–Toronto 1947, s. 463: „Baptism is not only a sign of profession, and mark of difference, whereby Christian men are discerned from others that be not christened, but is

Aby wymienione powyżej treści – odnoszące się do pierwszego z sakramentów – mogły urzeczywistniać się w życiu chrzestnych i duchowych opiekunów, w praktyce *Church of England* realizowane jest przygotowanie do pełnienia obowiązków wynikających z tej godności. Chociaż dokonuje się ono w różny sposób, to przeważnie biorą oni udział w spotkaniu, które jest próbą chrztu – pokazaniem, jak przebiega ta liturgia. Jest to zawsze okazja nie tylko do objaśnienia treści zawartych w tym sakramencie, lecz także do porozmawiania na temat natury składanych wówczas przez chrzestnych obietnic. Jeśli zachodzi przeszkoda, aby któreś z nich uczestniczyło w takim spotkaniu, dobrym rozwiązaniem jest wysłanie specjalnie przygotowanej broszury, objaśniającej kolejność czynności liturgicznych<sup>20</sup>.

Czasem zdarza się, że chrzestni nie tylko nie mogą być na spotkaniu przygotowującym do chrztu, lecz także (na przykład z racji choroby czy zamieszkiwania poza krajem) będą nieobecni na tej uroczystości. Wówczas w ich imieniu może ktoś inny uczestniczyć w celebracji sakramentu. Chrzestni natomiast – gdziekolwiek się znajdują – mogą w tym czasie pójść do kościoła i pomodlić się za swojego nowego chrześniaka. Modlitwa taka zawierać powinna przyrzeczenia, których podjęli się, biorąc odpowiedzialność za duchowy rozwój dziecka. Niewielu chrzestnych znajduje takie rozwiązanie, dlatego należy polecać im taką właśnie zastępczą formę obecności<sup>21</sup>.

### 3. MODLITWA, DOBRY PRZYKŁAD I NAUCZANIE STANOWIĄ OBOWIĄZKI CHRZESTNYCH

Prezentując zagadnienie obowiązków, jakich podejmują się przyjmujący na siebie godność *Godparents* i *Sponsors*, warto zauważyć, że już na początku celebracji chrztu (po przedstawieniu Kościołowi tych, którzy mają być przyjęci do jego wspólnoty) zadawane są pytania określające te zadania<sup>22</sup>. Chrzestnym, podobnie jak rodzicom, dokładnie przypomniana jest treść sakramentalnego obrzędu, z której rodzą się zapytania o ich postawę:

- „Wiara jest darem Boga dla Jego ludzi. W chrzcie Pan przyłącza do nas (wspólnoty) tych, których wzywa. Ludu Boży, czy będziecie witać te dzieci (tych kandydatów) i podtrzymywać ich w nowym życiu w Chrystusie?”
- „Rodzice i chrzestni, Kościół przyjmuje te dzieci z radością. Dzisiaj pokładamy nadzieję w Bogu, że będą wzrastać wierze. Czy wy będziecie modlić

---

also a sign of Regeneration or new Birth, whereby, as by an instrument, they that receive Baptism rightly are grafted into the Church; the promises of the forgiveness of sin, and of our adoption to be the sons of God by the Holy Ghost, are visibly signed and sealed; Faith is confirmed, and Grace increased by virtue of prayer unto God”.

<sup>20</sup> N. Whitehead, H. Whitehead, dz.cyt., s. 41.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Por. P. Maciaszek, art.cyt., s. 260–261.

się za nich, pociągając ich przez swój przykład, trwając we wspólnocie wiary i krocząc z nimi drogą Chrystusa?”

- „W chrzcie te dzieci zaczynają podróż wiary. Wy przemawiacie za nich dzisiaj. Czy będziecie opiekować się nimi, pomagać im zajmować wyznaczone w życiu i służbie miejsce w Chrystusowym Kościele?”

Streszczając nauczanie Kościoła anglikańskiego na temat roli *Godparents* i *Sponsors* D. Stone wyjaśnia, że rodzice chrzestni są tymi, którzy (tradycyjnie) podejmują się wspierać przyjmujące chrzest dzieci aż do bierzmowania. *Sponsors* zaś wspierają kandydatów w każdym wieku. Pomaganie dzieciom wzrastać w chrześcijańskiej wierze – jak zaznaczają obrzędy pierwszego z sakramentów – polega na:

- modlitwie,
- dawaniu przykładu,
- nauczaniu<sup>23</sup>.

Pierwsza powinność ukazuje istotną prawdę o wychowaniu dziecka; jest to dzieło, którego dokonywać należy przy współpracy z Bogiem. Modlitwa jest pięknym, cennym dla duszy czasem, kiedy zaprasza się Ojca, który jest w niebie, aby dopomógł w kształtowaniu swoich dzieci. Co więcej, chrzestni proszą tym samym Wszechmogącego o pomoc w udźwignięciu spoczywającej na nich odpowiedzialności. Oni uświadamiają sobie wtedy, kto tak naprawdę powołał ich do zatroszczenia się o nowe życie. Jest to misja zlecona przez samego Stwórcę. Wypełniając ten obowiązek, chrzestni nie tylko doskonalą się w samodyscyplinie, lecz także w ich duszach wzrasta miłość do Boga. Dzięki niej przyjmuje się natchnienia Boże (owoce Ducha Świętego), które potwierdzają współpracę z Trójcą Przenajświętszą i dają nowe wskazania w religijnym wychowaniu dzieci. Przez modlitwę w intencji bliźnich człowiek dostrzega własne zainteresowanie nimi, widzi, jak jemu zależy na innych. Jest to zatem także odpowiedź na pytanie o realizację przykazania miłości<sup>24</sup>.

Dawanie przykładu jest także integralnym czynnikiem w procesie rozwoju duchowego. Wystarczy zauważyć, jak wiele dzieci kopiuje zachowania swoich rodziców i innych dorosłych. One poznają swoje możliwości poprzez to, co dostrzegają u starszych. Stąd bierze się kierowana do chrzestnych prośba; jeśli dzieci widzą, jak ważna jest dla dorosłych chrześcijańska wiara, wówczas są bardziej przygotowane na jej przyjęcie. Autorzy podręcznika dla *Godparents* zwrócili uwagę również na wpływ złych zachowań; jeżeli dziecko rodzi się i wzrasta w atmosferze przemocy, to nie można się dziwić, że wyrośnie z tendencją do agresywnych zachowań. Każdy z chrzestnych, będąc wyjątkowym przyjacielem ro-

<sup>23</sup> D. Stone, dz.cyt., s. 19.

<sup>24</sup> Tamże, s. 20.

dziców, proszony jest o odegranie szczególnej roli w życiu dziecka. Ta rola musi być naturalnie dobrym przykładem<sup>25</sup>.

Nauczanie, które Kościół zleca *Godparents*, decyduje (między innymi) o tym, czy dziecko osiągnie kiedyś dojrzałość chrześcijańską. Ono, obserwując zachowanie dorosłych, nie rozumie ich postaw. Dlatego zadaje wiele pytań. Potrzebuje dowiedzieć się, jaka jest prawda i jak należy się zachowywać. Jest to doskonała okazja, aby konstruktywnie kształtować młodego człowieka. Odnośnie do życia religijnego podawana jest wskazówka, aby chrzestni wykorzystywali zawarty w liturgii roczny cykl przedstawiania życia Chrystusa, przeżywanie świąt i wspominanie świętych. W ten sposób może dokonać się otwarcie dzieci na otaczający świat i na Boga, w którego wierzą chrześcijanie. Taka praktyka może stanowić fundament realizacji zadań zleconych chrzestnym<sup>26</sup>.

Wymienione zadania spoczywają na całej wspólnocie wierzących, na wszystkich obecnych na liturgii chrzcielnej, ale pierwszymi odpowiedzialnymi (oprócz rodziców) są chrzestni. Dlatego warto o tym pamiętać, dokonując ich wyboru. Nie trzeba wówczas pytać o to, czy będą oni mogli kupować kosztowne prezenty i zaopiekują się dzieckiem, kiedy wydarzy się coś nieszczęśliwego. Ważniejsze jest ich zainteresowanie się duchowym dobrem nowo ochrzczonych. Należy zatem mieć pewność, że będą oni modlić się za dziecko i jego rodzinę wytrwale od dnia chrztu świętego. Będą nieustannie dawać dobry przykład i ich nauka okaże się pożyteczna<sup>27</sup>. Osiągana w ten sposób przez ochrzczonego dojrzałość chrześcijańska ujawniać się będzie umiejętnością dobrego poznania Boga i kroczenia za Nim. Dojrzałość ta widoczna będzie w sakramencie bierzmowania, w którym osobiście potwierdzi obietnice z pierwszego sakramentu – obietnice uczynione kiedyś przez rodziców i chrzestnych.

W publikacjach na temat obowiązków, na które zgadzają się najbliżsi przyjmujących chrzest, odnaleźć można myśl, że obecność podczas celebracji tego sakramentu jest dla chrzestnych najłatwiejszym czasem pełnienia przez nich tej roli. Ich zaangażowanie w przebieg liturgii, na przykład dawanie odpowiedzi na zadawane im przez duszpasterza pytania, nie należy do trudnych zadań (choć dla wielu właśnie udział w takiej celebracji jest bardzo stresujący). Prawdziwy wysiłek chrzestnych zaczyna się dopiero później; wystarczy wymienić tu sytuacje, kiedy najskuteczniejszym wsparciem dla dziecka będzie pomoc rodzicom. Wybrani bowiem przez rodziców, jako ich bliscy i przyjaciele, powinni troszczyć się nie tylko o dziecko, lecz także o wszystkich członków rodziny. Sprostanie tym wymaganiom jest w obecnych czasach trudniejsze niż chociażby kilkaset

<sup>25</sup> G. Legood, I. Markham, *The Godparents' Handbook*, London 1997, s. 48.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> *Becoming a godparent in the Church of England*, (bmw) 2003<sup>2</sup>, s. 4. Zawarte w broszurze informacje wskazują na *Ministers* (duszpasterzy Kościoła anglikańskiego) jako tych, którzy służą pomocą w podejmowaniu decyzji związanej z wyborem chrzestnych oraz zalecają dokładne przeczytanie i przemyślenie publikacji na ten temat.

lat temu, kiedy chrzestni obserwowali na co dzień życie swojego chrześniaka; w XXI w. jest inaczej – coraz częściej zdarza się tak, że nie spotykają oni dziecka przez długie lata<sup>28</sup>.

Warto w tym miejscu wskazać na czynnik, który powinien motywować chrzestnych do gorliwego wypełniania przyjętych przez nich zobowiązań. Jest nim fakt, że niewątpliwie skierowana do osoby prośba o zostanie *Godparents* czy *Sponsors* wskazuje na bycie kimś ważnym w życiu innych. Krewni i przyjaciele dają wówczas wyraz tego, że uważają ich za ludzi, którzy potrafią mówić o Bogu, modlić się do Niego i przez dobry przykład prowadzić innych do Niego. W ten sposób zlecona rodzicom chrzestnym misja wyjaśniania, na czym polega przynależność do lokalnego Kościoła i pokazywania możliwości brania udziału w duchowym życiu tej wspólnoty, przestaje ich przerażać<sup>29</sup>.

Ukazywanie zadań spoczywających na rodzicach chrzestnych względem tego, kogo przedstawiają do chrztu (modlitwy, dawania dobrego przykładu i nauczania) streszczają modlitwy, jakie dla nich przeznaczono. Modlitwy te – przeznaczone do odmawiania przez chrzestnych, zawarte w broszurze<sup>30</sup> otrzymywanej z racji tego sakramentu – nie tylko streszczają doniosłą rolę tych najbliższych w życiu dziecka, lecz także sposób jej wypełniania:

Panie Boże, proszę abyś Ty przewodził i wspierał mnie w byciu chrzestnym.  
Daj mi twoją mądrość i twoją miłość.  
Pomóż mi być dobrym przykładem chrześcijańskiego życia  
i zachowaj mnie jako pamiętającego o moim cennym chrześniaku (imię dziecka). Amen.

Ojczec w niebie, dziękuję za dar (imię chrześniaka) i za całą radość jaką on (ona) przynosi nam.  
Bądź z nim (nią) w jego (jej) chrześcijańskiej wędrówce wiary,  
aby on (ona) poznawał (a) naszego Pana Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela i przyjaciela. Amen.

#### 4. TREŚCI UROCZYSTOŚCI CHRZTU WYZNACZAJĄ PROPOZYCJE OFIAROWYWANYCH PREZENTÓW

Dotychczasowa prezentacja nauczania *Church of England* na temat *Godparents* i *Sponsors* wyraźnie wskazała, że najcenniejszymi darami, jakie mogą oni ofiarować przyjmującemu chrzest, są: poświęcony czas, obecność, ofiarowana modlitwa. Praktyka pokazuje jednak, że każdy z nich chce (co też czyni) zaznaczyć swoją wyjątkową obecność przez podarowanie specjalnego prezentu. Warto zauważyć, że w publikacjach kościelnych znajduje się wiele cennych instrukcji także na ten temat<sup>31</sup>. Pierwszą z nich jest wskazanie, że nie ma potrzeby, aby były to

<sup>28</sup> G. Legood, I. Markham, dz.cyt., s. 73.

<sup>29</sup> *Becoming a godparent...*, s. 2.

<sup>30</sup> *Baptism of Children...*, s. 5.

<sup>31</sup> *Becoming a godparent...*, s. 4.

podarki o wielkiej wartości materialnej, wyjątkowo drogie; proste i tańsze mogą także nie tylko być cenione, lecz także lepiej zrozumiane jako oddające religijny charakter uroczystości i potrzebę troski o rozwój życia duchowego. Na początku trzeba podjąć decyzję, czy podarunek ma być wykorzystany podczas liturgii, czy też używany będzie później. Zawsze jednak powinien być on kupiony w sklepie z chrześcijańskim asortymentem.

Pierwszą propozycją podarunku, z pewnością wyjątkowo cenną, jest Biblia lub publikacje zawierające opowieści biblijne. Warto zauważyć, że podkreślany jest przy tym fakt, że dostępne są wersje przeznaczone dla dzieci; treści podane są przystępnym językiem, a ich zrozumienie i zapamiętanie ułatwiają ilustracje. W broszurze dla chrzestnych zaznaczono także, aby nie kupować Biblii, która jest zbyt droga do używania na co dzień. W przeciwnym razie nie będzie ona należyście wykorzystywana. Odnośnie do książek czy filmów z historiami biblijnymi, to warto nabywać je przez dłuższy okres (na przykład przez 5 lat), w ten sposób utworzy się praktyczna kolekcja. Biblijne treści na płytach wykorzystywane będą także wówczas, kiedy dziecko już podrośnie.

Drugą propozycją są modlitewniki, dzięki którym dokonywać się może nauka modlitwy. Podobnie jak publikacje o tematyce biblijnej, są one różnorodne i często bogato ilustrowane.

Kolejna sugestia prezentu to krzyżyk czy łańcuszek na szyję. Trzeba zauważyć, że dziecko nie będzie ich mogło nosić przez pewien czas oraz że mniej praktyczne będą wyjątkowo drogie – ze złota czy srebra.

Wartościowym upominkiem zawsze będą figurki i obrazy przedstawiające wydarzenia z życia Pana Jezusa. Drewniane krzyżyki, szopki bożonarodzeniowe, figurki i obrazy Matki Bożej, Świętych i Aniołów przypominać będą historię zbawienia i mogą być wykorzystywane każdego roku (na przykład w okresie Narodzenia Pańskiego). Warto podkreślić, że na wręczanych upominkach można zaznaczyć (napisać, wyrzeźbić) religijny symbol, np. rybę czy krzyż – oraz znaki przypominające uroczystość przyjęcia sakramentu chrztu – inicjały dziecka, datę uroczystości<sup>32</sup>.

Ostatnie wskazanie odnośnie do pamiątek i podarunków skierowanie jest przede wszystkim do duszpasterzy Kościoła anglikańskiego, chociaż nie tylko, i dotyczy okolicznościowych kartek. Polecane są one udzielającym sakramentu z tej racji, że zawierają najważniejsze dane dotyczące chrztu; nie tylko datę czy imiona, lecz także obietnice, jakie były wówczas składane przez chrzestnych. Taka okolicznościowa kartka może być wręczana im bezpośrednio po skończonej uroczystości z zaznaczeniem, aby nie chować jej gdzieś głęboko, lecz aby przechowywać na bardzo widocznym miejscu (w propozycji np. wskazano kuchnię i biuro). Z pewnością także spodoba się chrzestnym dołączona do kartki fotografia; spoglądając na nią, będą sobie przypominać i regularnie wypełniać obowiązek

<sup>32</sup> N. Whitehead, H. Whitehead, dz.cyt., s. 43.

modlitewnego błagania Boga o błogosławieństwo dla chrześniaka. Jest to o tyle ważne, że w czasach, kiedy panuje «powszechne zabieganie», łatwo o zerwanie tej duchowej więzi. Taki okolicznościowy karton, umieszczony na widocznym miejscu, stanowić będzie przypomnienie o dacie przyjęcia pierwszego z sakramentów. Umożliwi także zaznaczenie przypadającej rocznicy chrztu; odwiedziny dziecka bądź wysłanie kartki czy prezentu z tej okazji sprawi, że chrzestni nie tylko będą odróżniać się od innych członków rodziny, lecz także potwierdzą wyjątkową ważność świętowanego wydarzenia. *Ministers* mogą również podpowiedzieć chrzestnym, aby każdą taką okazję (rocznicę przyjęcia sakramentu chrztu) wykorzystywali do rozmowy z chrześniakiem, czy też pisania do niego na temat ich własnej wiary. Składane w ten sposób świadectwo powinno mieć na celu pokazanie prawdy o Bogu jako Tym, który jest zainteresowany każdym człowiekiem w każdym aspekcie jego życia<sup>33</sup>.

Prezentacja zagadnień dotyczących roli *Godparents* i *Sponsors* we wspólnocie Kościoła anglikańskiego ukazała ich wyjątkowe znaczenie w życiu chrześcijan. Znalezienie odpowiedzi na takie pytania, jak:

- co określa tożsamość tych, którzy przedstawiają kandydatów do chrztu?,
- dlaczego przyjmujący ten sakrament potrzebują pomocy najbliższych?,
- na czym ma polegać świadczona przez nich pomoc?,
- ilu i jakiej płci *Godparents* i *Sponsors* potrzebuje każdy z nowo ochrzczonych?,
- czy istotna jest, jeśli tak to na ile, wiara rodziców chrzestnych?,
- jakich obowiązków podejmują się przyjmując tę godność?,
- jaka rolę w rozwoju duchowym odegrać mogą ofiarowywane z racji chrztu prezenty?

pozwoлиło dostrzec ich znaczącą misję w dziele osiągnięcia zjednoczenia z Bogiem przez tych, którzy kroczą drogą zbawienia. Powyższe ukazanie roli opiekunów duchowych i rodziców chrzestnych pozwala wiernym całej wspólnoty anglikańskiej uczynić postanowienie, aby nie tylko z jeszcze większą starannością dokonywać wyboru chrzestnych, lecz także gorliwiej zabiegać o rozwój wiary przyjmujących pierwszy sakrament. Bóg powołuje ludzi do roli chrzestnych i opiekunów duchowych. Czyniąc to pokłada w nich ufność i nadzieję. Czyni ich swoimi uczniami i za pośrednictwem Kościoła uświadamia znaczenie tego wybrania. Zagadnienie przyjmowania godności rodziców chrzestnych i ich odpowiedzialności z tego faktu wynikającej jest istotna w życiu wiernych nie tylko *Church of England*.

<sup>33</sup> Tamże, s. 41–42.

---

## GODPARENTS AND SPONSORS IN THE CHURCH OF ENGLAND

### Summary

The role of Godparents is to speak on behalf of the infant being baptised during the baptism service itself and to support the parents in bringing the child up as a Christian within the family of the Church, so that they will confess the faith for themselves and come in due time to confirmation. In order that they can fulfil their role Godparents need be able to make the declarations and promises in the baptism services, which is why the Church of England requires all Godparents to be baptised themselves and normally to be confirmed as well. That is also why it is not possible for a member of another faith to be a Godparent. Those who are baptised as infants normally have to have at least three Godparents. At least two of them have to be of the same sex as the infant and one has to be of the opposite sex. If it proves impossible for there to be three Godparents it is possible for a baptism to take place with one Godfather and one Godmother. Parents can be Godparents to their own children providing there is at least one other Godparent as well. Those who are older when they are baptised have sponsors rather than Godparents. The role of the Sponsor is not to speak for the person being baptised, but to formally present them for baptism and to help them in their growth as Christians after they have been baptised. There need to be at least two and preferably three Sponsors and they are chosen by the candidates for baptism themselves. Like Godparents they need to be baptised and normally also confirmed.

As Godparents, they have a special role. It's about helping a child to come to know God, encouraging them in their spiritual life and supporting them in their membership of the local church. Godparents will be expected to attend the child's baptism, where they will make promises to help to bring them up in the Christian faith. It's a role that will develop over time, as their godchild grows up and develops their own faith.

The most important gifts godparents can give their godchild are their time, presence and prayers, but they will probably also want to mark the baptism or confirmation by giving a special gift. Godparents don't have to buy expensive gifts. A simple, meaningful present is a good choice – maybe something to be used at the baptism, or a gift to be kept for later.

**Słowa kluczowe:** Kościół anglikański, rodzice chrzestni, chrzest



MICHAŁ PODNIESIŃSKI  
*Uniwersytet Jagielloński w Krakowie*

LAMENNAIS I *GEOMETRYCZNA MOWA*  
MATERIALIZACJA JĘZYKA JAKO WAŻNY ASPEKT FORMALNY  
ROZWOJU FILOZOFICZNEGO MODERNIZMU  
WEWNĄTRZ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO  
W POŁOWIE XIX W.

WPROWADZENIE

Artykuł ten nie jest systematycznym opisem ani szerokiego nurtu myślenia religijnego, zwanego modernizmem religijnym, ani nawet jednego z jego ujęć głoszonego przez jego filozoficznego protoplastę, jakim z pewnością był ks. Hugenes Félicité Robert de Lamennais. Nie jest też szczegółowym porównaniem jego poglądów z oficjalnym nauczaniem Kościoła tamtego czasu i wskazaniem, rzecz można swoistego „katalogu rozbieżności”. Nasz artykuł nie będzie nawet szczegółowym zebraniem podstawowych tez głoszonych *explicite* przez tego ekscentrycznego kaznodzieję bądź czających się głębiej w podstawach myśli.

Pomimo że artykuł ten może zasłużyć sobie na miano co najwyżej szkicu, to nie powinien on być marginalizowany. Fakt abstrahowania od treści poglądów i polemik Lamennaisa, traktowanego tutaj jako protoplastę, ale także jednego z wielu myślicieli, których poglądy poprzez podzielenie podstawowych założeń do dziś określa się mianem modernizmu, jest tutaj jedynie pochodną konsekwentnie przemyślanego narzędzia analizy, jakim staje się dla nas analiza języka w jego materialności. Słowo materialność winno być tu wzięte w nawias, ponieważ nie chodzi nam ani o graficzną stronę znaku, ani o syntaktyczną, język przez nas analizowany wciąż pozostaje znaczącym językiem naturalnym, a przeprowadzana przez nas redukcja dotyczy jedynie domniemanego sensu i znaczenia słów z języka naturalnego, jakich używa w swoich tekstach Lamennais, tak by owo znaczenie dopiero wydobyc z kontekstu<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Zupełnie na marginesie trzeba oczywiście dopowiedzieć, że takowa analiza z powodów logicznych może dotyczyć jedynie najważniejszych słów, które w naszej analizie uznamy za kluczowe.

Jaki jest cel podjęcia takiej analizy? Ukazanie, naszym zdaniem bardzo ważnych, zmian w formie myślenia, które dokonały się u progu nowożytności, a dobrze widoczne są właśnie w analizowanej przez nas koncepcji z czasów narodzin modernizmu religijnego, a w szczególności w pismach jednego z jego protoplastów. Zmiana owa, choć intuicyjnie oczywista, nastęrcza jednak poważnych trudności, gdy chodzi o jej dokładny opis, a niezwykle często w ogóle umyka, gdy porównujemy dane nurty od strony treści, a jeszcze częściej pozwalamy uśpić swoją czujność zapewnieniom, iż nowe poglądy narzuciły nową formę<sup>2</sup>. Dlatego zawieszamy na chwilę tradycyjne podejście i, tak jak wspomnieliśmy, staramy się badać język modernizmu od strony jego użycia, denotacji słów i kontekstów, nie

<sup>2</sup> Jedną z bardziej znanych analiz tego problemu przeprowadził J. Maritain, poddając krytyce kartezjańską intuicję. *Intuitus* jako naczelne źródło poznania? Nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby nie fakt, że to dla niego „proste i uważne wejrzenie umysłu na ten lub inny przedmiot myśli o ostro zarysowanych kantach, pozbawiony jakiegokolwiek niewyrażonej lub wirtualnej zawartości” (zob. J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter, Kartezjusz, Rousseau*, przeł. ks. K. Michalski, Warszawa–Ząbki 2005, s. 96), jest jedynie inkorporacją teorii poznania bytów inteligibilnych z późniejszej scholastyki. Po wtóre, taki sposób poznania, w przeciwieństwie do starszej tradycji, jest dostępny każdemu, tamże. Ma to niezwykle daleko idące konsekwencje, poznanie nie jest już bowiem dyskursywnym przechodzeniem od przesłanek do wniosków, lecz „widzeniem *jednoczesnym* przesłanki i jej związku z wnioskiem”, tamże, s. 97.

Zmiana w metodologii pociąga za sobą dwa podstawowe pytania: skąd się w takim razie bierze błąd, skoro umysł w swej intuicji chwyta idee oraz związki bezbłędnie oraz czego poznaniem jest poznanie, skoro zbędne mu są przedmioty. Rozwiązując pierwszy problem, Kartezjusz znów sięga do scholastyki, a konkretnie po teorię genezy upadłych duchów Jana od św. Tomasza, która mówi, że ich błąd polega na rozciąganiu pod wpływem „złości tkwiącej w ich woli” swego sądu na oślep poza to, co widzą, tamże. Problem *nie-niezbędności* rzeczy w ludzkim poznaniu to znacznie poważniejszy problem – jak mówi Maritain – Jeśli „bowiem pojęcia ludzkie nie prowadzą (materialnie) do rzeczy, istnienie, byt rzeczy poza nicością nie jest nam dany od razu przez zetknięcie cielesne ze światem przy pomocy zmysłów, których dane mają tylko wartość pragmatyczną i subiektywną, to trzeba wtedy dotrzeć do bytu, trzeba go osiągnąć lub go wyprowadzić z zasady idealnej, założonej lub odkrytej w łonie myśli”, tamże, s. 110.

Podobne analizy były prowadzone w XX w. ze stanowiska fenomenologicznego przez np. M. Merleau-Ponty’ego, który analizując głównie Kartezjańską *Dioptrykę*, pisał, iż nowożytna filozofia „nie chce przebywać już pośród widzialnych istności i postanawia odtworzyć je zgodnie z założonym przez siebie modelem” (M. Merleau-Ponty, *Oko i umysł*, przeł. S. Cichowicz, [w:] tenże, *Oko i umysł. Szkice o malarstwie*, wybrał, oprac. i wstępem poprzedził S. Cichowicz, Gdańsk 1996, s.33.). Powoduje to, że myśl nie jest „wymierzona w serce bytu, lecz ślizga się po jego powierzchni „cielesnych wskaźników”, tamże, s.144. Po trzecie, Kartezjusz dokonuje radykalnego spłaszczenia perspektywy, dopiero z rzutowanych dwuwymiarowych przedmiotów wnioskujemy o trzecim wymiarze, jest to przestrzeń, „bez kryjówek, doskonale ujednorodniona, pozbawiona sekretów i gęstości, scalająca wszystkie możliwe, cząstkowe punkty widzenia”, tamże. M. Merleau-Ponty kończy znamienymi słowami, stwierdzając, że perspektywa ta jest: „Czymś więcej niż sekretem technicznym służącym do przedstawiania rzeczywistości, która w ten właśnie sposób się nam odsłania – to urzeczywistnienie i wynalazek świata ujarzmionego, opanowanego całkowicie w ramach chwilowego systemu”, M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, wybrał, oprac. i wstępem opatrzył S. Cichowicz, Warszawa 1976, s. 182.

ulegając jednak także mrzonkom o autonomicznej analizie syntaktycznej, która może dać sama w sobie odpowiedź na nurtujące nas pytania.

Błędem byłoby jednak traktowanie naszej pracy jako rozprawy z filozofii języka, gdyż to co nas najbardziej interesuje, to wciąż treść głoszonych poglądów oraz kontekst historyczny, jednak to co podnosimy przy okazji, to teza, iż być może u podnóża nowoczesnego myślenia tkwią faktycznie poważne zmiany w samym sposobie myślenia. Dlatego właśnie w naszym artykule, rozpatrując poglądy Lamennaisa, chcemy zwrócić uwagę poprzez przesunięcie ciężaru analizy na zagadnienia formalne, które jednak będą wkomponowane w tradycyjną formę pracy z historii idei, na zasadność podnoszonych poglądów.

#### STAN PIERWOTNY I DOKTRYNA GRZECHU PIERWORODNEGO

Jednym z podstawowych argumentów Lamennaisa, po jego rekonwersji w 1829 r., w ataku na tradycyjną doktrynę Kościoła katolickiego, na krótko przed publikacją *Des progrès de la révolution*<sup>3</sup>, było podważenie doktryny grzechu pierworodnego oraz związanej z nią ściśle teoria doskonałego stanu pierwotnego w raju. Pisał o niej w swej *Esquisse d'une philosophie*<sup>4</sup> jako „nie do przyjęcia” z powodu tkwiącej w niej „sprzeczności absolutnej”<sup>5</sup>.

Wywód francuskiego filozofa przebiegał następująco: grzech jest pewną formą zła<sup>6</sup>. Zło jest zaś, na podstawie wcześniejszych wywodów, ludzkim aktem woli, wybiegającym poza boski porządek naturalny. Ponieważ jednak „wola jest [...], jak indywidualność nieprzekazywalna w swej istocie; grzech jest zatem również nieprzekazywalny”<sup>7</sup>. Stąd Lamennais wnioskuje, że forsowanie doktryny grzechu pierworodnego jest ściśle związane z twierdzeniem, iż ludzka wola jest ograniczona w pewien sposób, a więc zdeterminowana, co stoi w sprzeczności z istotą wolności. Francuski ksiądz podkreśla ściśłą współzależność czasową woli i grzechu, która tym samym stoi w sprzeczności z katolicką doktryną. Kontynuując, podkreśla, że implikuje to absurdalną teorię, w której np. „wola istniejąca w ojcu miała zrodzić podobną wolę u syna; żeby akt wewnętrzny jednego miał być przyczyną fizycznie sprawczą podobnego aktu w drugim”. Niezwykle jednak pouczający jest dalszy ciąg wyводу: „żeby dwa byty miały być jednym przez to

<sup>3</sup> J. Litwin, *Lamennais*, Warszawa IFiS PAN 1973, s. 72.

<sup>4</sup> Dzieło to wydawane było w latach 1840–1846 w czterech tomach. Polski przekład ma jedynie tom II, *De l'homme* pt. *Zarys filozofii*, w: *Wybór pism*, wstęp i przypisy A. Sikora, wybór J. Litwin, Warszawa 1970, s. 500–685. Dalsze cytaty za wydaniem polskim.

<sup>5</sup> H.F.R. de Lamennais, *Zarys filozofii*..., s. 543.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Tamże.

właśnie, co jeden od drugiego dzieli, odróżnia, indywidualizuje – jest to nie tylko niezrozumiałe, ale i sprzeczne samo w sobie”<sup>8</sup>.

Powyższy cytat wprowadza nas w centrum zadziwiającego myślenia Lamennaisa, które mówi nam mniej więcej tak, iż niemożliwa jest sytuacja taka, w której ktoś, popełniając grzech, wpłynąłby na mnie, bym grzech także popełnił (?). Taka sytuacja przecież nie tylko jest możliwa, ale wręcz należy do naszych powszechnych doświadczeń. Cały błąd myślenia francuskiego doktrynera bierze się właśnie z pewnego aspektu nominalizmu językowego, który w pracy naszej nazwalimy materializacją języka, którego to podstawową cechą jest traktowanie pojęć często nie jako specyficznych warunków ludzkiego pojmowania, lecz zamkniętych całości i akcydensów (pewnych cech) tych całości. I tak wola jest traktowana przez protoplastę religijnego modernizmu jako jedynie akcydens pewnej całości zwanej indywiduum, która to cecha ma go odróżniać od innego indywiduum. Problem polega na fundamentalnym pominięciu przynajmniej czterech aspektów pojęcia woli:

- faktu posiadania woli,
- jednostkowego aktu posłużenia się wolą (powiedzmy podjęcia pewnej decyzji),
- treści tego aktu,
- skutków działania będącego rezultatem danej decyzji.

Oczywiście, że przynajmniej w aspektach 1, 3 i 4 wola przybiera postać ponad jednostkową – moja decyzja zabicia kogoś może mieć oczywisty wpływ na decyzję zabicia mnie przez kogoś innego, w której to sytuacji jedynie akt użycia woli nas rozróżnia. Słusznie więc Lamennais zaczyna swój wywód od podkreślenia, iż mowa o akcie woli<sup>9</sup>, lecz już porzucenie tego subtelnego rozróżnienia w dalszej części wywodów prowadzi do tak dalekich od nauczania Kościoła katolickiego wniosków. Podobne rozumowanie może być zastosowane do teorii upadku człowieka i pierwszego grzechu – człowiek został obdarzony wolną wolą przez Boga, ale dopiero konkretny akt woli sprzeczny z przykazaniem Boga „wypchnął” go poza przewidziany dla niego porządek, powodując, iż każde dziecko od tej pory, pomimo własnej niewinności, rodziło się najogólniej mówiąc – niedoskonałe<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 544.

<sup>9</sup> Tamże, s. 543.

<sup>10</sup> Takie ujęcie popycha dalej Lamennais w (przynajmniej) w daleką od nauczania Kościoła teorię uzasadnienia doktryny grzechu pierwotnego, która zdaniem autora ma prowadzić do „uwiecznienia ludzkiego przestępstwa” (tamże, s. 545) powodować „zachwianie ludzkiego poczucia sprawiedliwości”, głosić iż „Bóg lubuje się w ludzkich mękach” oraz odbierać „człowiekowi otuchę” (tamże). Podczas gdy jest to dokładne odwrócenie nauczania Kościoła, które forsuje doktrynę grzechu pierwotnego raczej by uzasadnić cierpienie niewinnych, nie zaś by za owo cierpienie ich obwiniać.

Wspomniany przez nas nominalizm w myśleniu ma poważne skutki, gdyż powoli zaciera nie tylko specyfikę pojęć, które zaczynają być rozumiane jako relacje bądź cechy, którymi powiązane są odrębne byty, lecz implikuje co prawda logiczne, lecz niezwykle abstrakcyjne podejście do rzeczywistości społecznej. Rezultatem podejścia do rzeczywistości w kategoriach systemu 0-1 jest zabójcza dla poglądów Francuza „dialektyka”, w której posiadanie przez przedmiot: *Człowiek*, cechy: *Wolna wola* implikuje woluntaryzm lub nieposiadanie cechy *Wolna wola* implikuje determinizm, tak jakby najbardziej prozaiczne doświadczenie nie pouczało nas o czymś przeciwnym; mianowicie o konieczności uwzględnienia wielu stanów i faktów pośrednich.

Doskonale ukazuje to nowe podejście w pojmowaniu grzechu: subiektywistyczno-idealistyczne, w którym akty jednostek nie mają ani przyczyn, ani skutków, a działania jednostek winny być chyba postrzegane jako spontaniczne przejawy jakiejś siły kosmicznej. To, co należy bezwzględnie podkreślić, to fakt, iż jasno widzimy tutaj, jak pewien „żywiol nowomodnego myślenia” wie dzie autora w pewnym sensie nieświadomie do poglądów, które w treści wydają się, że są w napięciu z deklarowanymi przesłankami. To Lamennais jest właśnie, i to przez całą swoją twórczość, zażartym wrogiem indywidualizmu nie tylko we wcześniejszym „prawomyślnym” okresie, w którym pisał, iż „demokratyczno-liberalny bezład jest zaprzeczeniem społeczeństwa”<sup>11</sup>, ale przede wszystkim w późniejszym, w którym wprost utożsamiał indywidualizm z egoizmem<sup>12</sup>. Wskazujemy na ten fakt, ponieważ może on być traktowany jako podstawowy argument zasadności stosowania w naszym szkicu metodologii, która nieco odbiega od tradycyjnej metody historyka idei. Należy podkreślić także fakt, iż próba rozpatrywania modernizmu jedynie jako pewnego zbioru tez, które stoją w niej jakim napięciu wobec starszej tradycji bez uwzględnienia specyficznej zmiany w formie myślenia, może niedostatecznie naświetlać to stanowisko. Prowadzi to nas do nieco trywialnego, acz zdaje się jednak zapomnianego wniosku, iż społeczna doktryna, jaką jest indywidualizm, jest jedynie późnym pokłosiem rozstrzygnięć o charakterze ontologicznym i, jak widzimy, także epistemologicznym, które wynikają ze wzrostu

<sup>11</sup> J. Litwin, dz.cyt., s. 39.

<sup>12</sup> Stanowisko w tej sprawie P.N. Stearns nazywa liberalizmem bez indywidualizmu i przytacza wymowną wypowiedź z listu Lamennaisa z 1929 r.: „liberalizm, jeśli będziemy go rozważać pod kątem jego uniwersalnych i stałych aspektów, nie jest niczym innym jak nieodpartym pragnieniem wolności, wrodzonym wszystkim narodom chrześcijańskim, które nie mogą znieść arbitralnych lub czysto ludzkich rządów” (P.N. Stearns, *Książka Lamennais*, przeł. M. Wańkiewiczowa, Warszawa, PAX, 1970, s. 71). Jeśli chodzi zaś o indywidualizm, to wprost utożsamiał go z egoizmem, pisał m.in. tak: „Wszelka myśl, wszelaka jednostka, sprowadza się do zainteresowania albo w odpoczynku, albo w doraźnym używaniu, i to zawsze prawie używaniu zwierzęcym. Pragnie się żyć spokojnie i wygodnie. Zamyka się drzwi, żeby nie być niepokojonym, by nie słyszeć skarg tych co chodzą po dworze nadzy i głodni, żalonych lamentów nędznych i cierpiących”, H.F.R. de Lamennais, *De l'esclavage moderne*, cyt. za polskim przekładem: *O niewolnictwie nowoczesnym*, w: *Wybór pism...*, s. 406.

popularności oraz radykalizacji nominalizmu. Sam Lamennais, niejako przychodząc w sukurs naszym rozważaniom, w czasach młodości, poświęconej walce z nowoczesnymi nurtami, pisał o wielkim błędzie, jakim jest transpozycja *principium individuationis* z dziedziny intelektualnej w dziedzinę bezpośredniej praktyki politycznej<sup>13</sup>.

#### ZASADA POSTĘPU

Gdy w poprzednim punkcie pisaliśmy o spontanicznie przejawiającej się w działaniu ludzkim „sile kosmicznej”, nie był to jedynie wyraz drwiny czy pewna hiperbolizacja poglądów znanego myśliciela (czy jedno i drugie zarazem); było to wskazanie jednego z podstawowych problemów logicznych tego typu myślenia, które wpadając w pułapkę materializacji języka, zaczyna traktować pojęcia jak przedmioty, organizmy i stworzenia jako zamknięte i oderwane od otaczającej je rzeczywistości rzeczy. Z jednej strony skomplikowane procesy próbuje ona zredukować do akcydensów tych przedmiotów, a z drugiej (co ciekawe) często do relacji, które jednak traktowane są jako zupełnie przygodne, a przez to podlegają one dowolnej transpozycji czy hiperbolizacji.

Tak też dzieje się z zasadą postępu, która, choć traktowana przez Lamennaisa jako teza metafizyczna, w różnorodnych swoich formach podlega, choć może nie uzasadnieniu, to przynajmniej naświetleniu. Lamennais mimo iż być może najdalej jest w swoich rozważaniach społecznych od traktowania jednostki jako zamkniętego indywiduum<sup>14</sup>, pisze o nim, iż jest „punktem żyjącym, atomem płynnym, który rozszerza się z wolna, krzepnie i organizuje, ziarnem, którego ewolucja wytwarza tę tak złożoną formę”<sup>15</sup>. W ten sposób francuski duchowny mówi o podstawowej zasadzie rozwoju osobniczego od „mrocznej świadomości do „całkowitego rozkwitu inteligencji”<sup>16</sup>. Lamennais pisze o niej, tak jakby co najmniej każdy człowiek był *skazany* na intelektualną doskonałość, niczym ziarno rośliny

<sup>13</sup> H.F.R. de Lamennais, *Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le XVIII<sup>e</sup> siècle et sur sa situation présente*, w: *Oeuvres*, Paris 1844, t. 5., s. 371–372., cyt. za: J. Litwin, *Lamennais...*, s. 23.

<sup>14</sup> Lamennais pisze explicite w *Livre du peuple*: „...czym byłby człowiek zamknięty wyłącznie w sobie na skutek egoizmu, nie szkodzący nikomu bezpośrednio, lecz niewyświadczający również nikomu przysług, myślący tylko o sobie i żyjący tylko dla siebie? Czym byłby lud złożony z jednostek niczym ze sobą niezwiązanych, gdzie nikt nie współczułby nieszczęściom bliźniego, nie uważał za swój obowiązek wspomagać i ratować swoich braci; gdzie wszelka wymiana przysług, wszelki czyn miłosierdzia lub litości byłby tylko rachunkiem korzyści [...]. Ten lud podobny pustym plewom zostawiony na klepsku, kiedy zabrano już ziarno, szybko zgniłby w błocie”, H.F.R. de Lamennais, *Księga ludu*, [w:] *Wybór pism...*, s. 316.). W innym miejscu Lamennais wprost mówi o człowieku jako o potworze zajęтым własnymi przyjemnościami.

<sup>15</sup> H.F.R. de Lamennais, *Zarys filozofii*, s. 550.

<sup>16</sup> Tamże, s. 551.

skazane jest na rozkwitnięcie. Rodzą się tutaj dwa fundamentalne problemy zrozumienia, czym jest materializm lingwistyczny.

## I. Problem transpozycji relacji

Jedynie traktowanie *rozwoju* jako formalnej relacji łączącej byty lub cechy bytom przynależnej umożliwiła zadziwiająca transpozycję:

Otóż prawo, według którego dokonuje się ta ewolucja człowieka jako jednostki indywidualnej, musiało rządzić również ewolucją ludzkości – i rzeczywiście rozpoznajemy jego działanie regularne i nieustanne w okresie, który obejmuje stulecia historyczne i rozpoczyna się wraz z nim<sup>17</sup>.

Dlaczegoż by rozwój osobniczy w ogóle miał być konieczny? Dlaczegoż by możliwe było w ogóle porównanie ewolucji osobniczej z ewolucją gatunkową? I co najważniejsze, fakt zaistnienia takiej ewolucji winien podlegać dopiero dowodowi empirycznemu? Tak rodzi się niebywale nośna „zasada postępu”, metafizyczny, abstrakcyjny, niejasny i niespójny konglomerat tego, co uniwersalne i tego, co konkretne, jawiące się, przynajmniej w niektórych kontekstach (w tekstach Lamennaisa także) jako jedynie retoryczna figura, uzasadniająca inne metafizyczne tezy lub polityczne żądania. Ten w pełni metafizyczny koncept jest jednak niezwykle użyteczny. Umożliwia bowiem skonstruowanie natychmiast *quasi*-empirycznej (ponieważ przesłanka większa jest empiryczna\*) świeckiej eschatologii: jeśli człowiek z natury się rozwija, a rozwojem społeczeństwa rządzi to samo prawo, to ludzka cywilizacja także się rozwija. Cóż może mieć wspólnego dorastanie Jasia Fasoli ze zmianami cywilizacyjnymi w Europie? Dla francuskiego myśliciela związek jest nie tylko jasny, ale i konieczny. Tak rodzi się „dzieciństwo rodzaju ludzkiego”<sup>18</sup> oraz nowa optymistyczna teoria ewolucji:

Doskonalenie ludzkości, rehabilitacja jej w tym sensie, łączy się więc ściśle z jej wzrostem, jest w istocie tylko jej wzrostem, ruchem naturalnym występującym ku Bogu. Zawsze przeto będzie w niej więcej dobra i zawsze będzie mniej zła<sup>19</sup>.

W ten sposób Lamennais dosięga szczytów abstrakcji, pisząc, że to „postęp łagodzi zło, tak iż wciąż ono maleje, a jednocześnie pomnażając wciąż dobra rzeczywiste”<sup>20</sup>. Jakąż naiwnością jest uważać, że w procesie tym człowiek ma jesz-

<sup>17</sup> Tamże, s. 551.

\* Rzecz jasna nie jest to w ogóle sylogizm arystotelejski, nie jest także klasyczną indukcją, jest to raczej nieuprawniona transpozycja przyjmująca domniemaną tożsamość zbioru wszystkich ludzi z pojęciem gatunku ludzkiego.

<sup>18</sup> „Należy więc sądzić, że rodzaj ludzki miał, jak każdy człowiek, swoje dzieciństwo: istniał zatem czas, w którym zmysł moralny nie narodził się jeszcze, albo przedstawiał się jako nieuchwytny”, H.F.R. de Lamennais, *Zarys filozofii...*, s. 551.).

<sup>19</sup> Tamże, s. 573.

<sup>20</sup> Tamże, s. 555.

cze coś do powiedzenia Nie łagodzi zła mój czyn lub czyn jednego z ludzi mnie otaczających, lecz abstrakcyjna wszechobecna siła – proces, niemalże jak wiatr przemieniający rzeczywistość wokół nas. W ten sposób językowy materialista, mający problem z wytłumaczeniem zależności między przyczynami i skutkami wprowadza nowoczesne  $\alpha\rho\chi\eta$  – postęp – ostateczny czynnik zmian społecznych.

To ten intelektualny ruch umożliwia zastąpienie całego katalogu chrześcijańskich napomnień zbudowanym wokół takich pojęć, jak: miłosierdzie, wybaczenie, łaska, miłość, cierpienie, poświęcenie, grzech, odkupienie i pokuta nowoczesną mechaniką moralności, w której to należy: „dopomagać postępowi”, „sekundować potędze”, „zbliżyć się do zasady bytu”<sup>21</sup>, „rozszerzać swoje granice”, „pomnażać się w nieskończoność mocą swojego zjednoczenia”, czy w reszcie (prozaicznie) „dopomagać postępowi nauki”<sup>22</sup>. Odwieczna dialektyka dobra i zła zostaje zastąpiona *arytmetyką etyczną* dążenia do jedności (czysto kolektywnej) i podziału (także, czysto fizycznego). W ten sposób dokonane zostaje dzieło odrealnienia rzeczywistości, tzn. zamknięcia bytu ludzkiego w spreparowanej rzeczywistości intelektualnych konceptów, z których pierwszy i podstawowy to *postęp* i *ludzkość*, a w późniejszych dziełach francuskiego filozofa, także *lud*. To właśnie ostateczny i przerażający rezultat materializacji języka – rozbuchany idealizm, który deprecjonując świat realny, zamyka człowieka (zarówno konkretnego, jak i społeczności) w ciasnej klatce jego *quasi*-geometrycznego świata przyciągań, zjednoczeń, odłączeń, oderwań i wpływów, jakby co najmniej ludzki intelekt zbudowany był na kształt maszyny parowej, chyba najlepszym przykładem zwieńczenia tej tradycji jest koncepcja psychoanalizy i cała mechanika pożądań, sublimacji, kanalizacji i wyparć.

Powstające na skutek materializacji języka odrealnienie rodzi się w gruncie rzeczy z niezwyklej ambiwalencji nominalizmu języka, w której pojęcia traktowane jak poszczególne elementy mogą być dowolnie przemieszczane na matrycy myślenia, relacje mogą być uogólniane i dowolnie transponowane na inne elementy, złożone procesy czy zjawiska zaś przybierają postać prostych cech, takich jak barwa, które prymitywnie „tkwią w” przedmiotach. Cała misterna sztuka myślenia polegająca na skrupulatnym rozdzielaniu pojęć oraz przechodzeniu od przesłanek do wniosków, a przede wszystkim szacunek (szczególnie jeśli mowa o rzeczywistości społecznej) do faktów empirycznych zostaje zastąpiona rozbuchaną ornamentyką słów, retorycznych zwrotów i wykrzykników, których nasycenie emocjonalne przejawiające się w języku jest wprost proporcjonalne do niejasnej denotacji i znaczenia używanych w nim terminów.

Dla Lamennaisa prawo moralne nie różni się niczym od prawa fizycznego, choć w wielu fragmentach zdaje się podkreślać jego specyfikę jako nierozzerwal-

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże, s. 557.



nie związanego z ludzką wolnością<sup>23</sup>; podobnie materializacja języka specyficzne procesy pozwala uogólniać i traktować jako relacje, które w hipotetyczny sposób mogą łączyć różne elementy. I tak rozwój osobniczy to niemal to samo, co rozwój gatunku, rozwój intelektualny zatracą swą specyfikę wobec rozwoju w ogóle, Lamennais pozwala mu dryfować, aż w reszcie pozwoli powieść się swojej fantazji, by mówić o postępie jako ontologicznie realnej sile fizyczno-społecznej.

To niebezpieczne zjawisko wtargnie także do refleksji społecznej, atakując takie zjawiska jak: *władza*. Francuski duchowny, wychodząc od krytyki poglądu bezwzględnej podległości królowi, a więc stanowiska legalistycznego, charakterystycznego zarówno dla gallikanów jak i francuskiego Kościoła w ogóle, szczególnie w dobie restauracji, dochodzi do romantycznych tez, w których bezwzględnie należy zwalczać „władzę”, która jest zła ze swej istoty i „zawsze” nieuprawniona, by w lipcu 1831 r. napisać: „Na widok wszystkich klęsk, jakie pewni ludzie sprowadzają na świat wyłącznie w imię własnych interesów, ogarnia mnie przerażenie wobec wszystkiego, co nosi nazwę: Król”<sup>24</sup>.

Cóż jednak niezwykłego i odkrywczego jest w pojęciu *ludzkości*, że umożliwia on tak niepohamowany optymizm wobec procesów społecznych i pozwala z uśmiechem patrzeć w przyszłość? Czy Lamennais rzeczywiście jest jednym z pierwszych, którzy po prostu szeroko spojrzeli na swoją epokę i dostrzegli to, czego nie mogli zobaczyć zakompleksieni frustraci związani z katolicyzmem i krytykujący porewolucyjne społeczeństwo? Jednak jak wysoko trzeba patrzeć nad społeczeństwem, by nie dostrzegać okrutności dnia codziennego, paradoksów życia ekonomicznego, nierówności społecznych, gwałtów, zabójstw, czy choćby przeraźliwych zbrodni dokonywanych pod osłoną „prawa” raptem niecałe czterdzieści lat przed pisaniem tych słów? Wszystkiego, o czym sam Lamennais zresztą nie tylko wspominał w okresie sprzed rekonwersji jako „okrutnym owocem rewolucji”, tego, co nie tylko dostrzegał ówczasnie opisując w *Du droit et du devoir* oraz *Livre du peuple* (pisanymi jedynie kilka lat później), ale wręcz z czego czynił uzasadnienie kolejnych rewolucyjnych działań. Nawet racjonalista Wolter na skutek trzęsienia ziemi w Lizbonie utracił swoją niezachwianą wiarę w rozumność świata<sup>25</sup>, podobne wątpliwości obce były jednak ks. Lamennais, który wprost pisał na pierwszy rzut oka, słowa zadziwiające:

Nieład zrodzony z nadużycia wolności, właściwy wyłącznie bytowi indywidualnemu, który przekracza swoje prawa, jest obcy całości, od której ów byt oddziela się już poprzez akt konstytutywny zła<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> „Wolność to prawo, a prawo to wolność”, H.F.R. de Lamennais, *Księga ludu...*, s. 316.

<sup>24</sup> List Lamennaisa z lipca 1831 roku, cyt. za. P.N. Stearns, dz.cyt., s. 121.

<sup>25</sup> Zob. B. Baczeko, *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, przeł. J. Nieckowski, Warszawa 2002, s. 35–50.

<sup>26</sup> H.F.R. de Lamennais, *Zarys filozofii...*, s. 555.

Niewiarygodne wręcz odkrycie pozwala zaufać ludzkości, temu specyficznemu bytowi, który jako całość, niczym *Summa de Ecclesia*, może nieść nam wybawienie od zła. Wystarczy nie skupiać się na jednostkach, które zawsze są „złe, upodlone [i] podupadłe z własnej woli”<sup>27</sup>, i już spokojnie można nasycić wzrok wszechogarniającym nas dobrem. Pogląd ten być może za pomocą jakiegoś realizmu pojęciowego, wspierającego się na silnych dogmatach i wierze, byłby do utrzymania, gdyby nie fakt, że Lamennais konsekwentnie wiedziony przez swój materialistyczny język otwarcie pisze w innym dziele, iż ludzkość to jedynie „zgrupowanie oddzielnych jednostek zwanych ludźmi”<sup>28</sup>. Oczywiście więc indywidualistyczne implikacje tego stwierdzenia całkowicie podkopują tezę o rzekomym „nienadużywaniu wolności przez całość”.

Idealna ludzkość w takim razie jest dokładnie tak samo obciążona grzechem, jak każdy pojedynczy człowiek, dla którego, dodajmy, francuski duchowny nie ma właściwie żadnej rady ani nauki. Co więcej, nawet teza o nieredukowalności ludzkości do zbioru jedynie poszczególnych jednostek, która miałaby dzięki temu nie dziedziczyć mankamentów poszczególnych jednostek, wydaje się wątpliwa, skoro w przypadku rozwoju transpozycja owej relacji była w pełni usprawiedliwiona (na mikropoziomie panowały dokładnie takie same relacje, jak na makropoziomie). Dlaczego więc Lamennais głosi tak wątpliwe poglądy? Ponieważ nieustannie daje się zwieść swojemu językowi i swojej mechanice moralnej, w której swoją moralną prawość całość ma zawdzięczać jakoby z definicji faktowi, że nie jest ona podzielna, a jednostka popełnia grzech przez „oddzielanie się od całości” i poprzez samo to oddzielenie (bazując na wcześniejszym metaforycznym ujęciu grzechu jako oddzieleniu się od ludzkiej jedności, które w barwnym języku francuskiego duchownego umknęło niezauważone; Lamennais pozwala sobie dokonać znów „koszmarnej” transpozycji i stwierdzić, iż każde oddzielanie się jest grzechem; co jest oczywistą bzdurą). To kuriozalne myślenia dopiero naświetlone pokazuje miałość przesłanek, na jakich się wspiera. A co, jeśli od „ludzkości” po kolei oddzielać się będą jednostki, tak iż nikt już w owej „ludzkości” nie zostanie?

Widzimy więc znów ambiwalencję nominalizmu: z jednej strony, ludzkość to jedynie zbiór „złych i podupadłych” jednostek, z drugiej jednak specyficzna całość, której należy przyznać walor nieomyślności. Dokładnie ekstrapolacji tych poglądów, roztrząsając zagadnienia ustrojowe, dokona francuski duchowny na pojęcie „ludu”, któremu winna być oddana władza polityczna w nowym społeczeństwie<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> H.F.R. de Lamennais, *O prawie i obowiązku*, [w:] *Wybór pism...*, s. 287.

<sup>29</sup> „Powiada się wam o suwerenie, o władcy, o władzy państwowej: ludzi się was słowami. Mówiłem wam już, że suweren to wy, to lud z samej zasady wolny. Władza bez względu na to, czy ją sprawuje jeden czy kilku, pochodzi od ludu”, H.F.R. de Lamennais, *Księga ludu...*, s. 328.

## II. Problem koniecznej implikacji

Kolejnym problemem jest zupełne pominięcie materialnych wymogów niezbędnych do zaistnienia wskazanych zjawisk. Możemy ująć to jeszcze inaczej: podstawowy błąd logiczny polegający na nieustannej implikacji od możliwych implikacji do koniecznych implikacji. Gdy na to nałożymy całkowite mylenie tego, co logicznie konieczne (bezwzględnie), z tym, co jedynie empirycznie niezwykle prawdopodobne (względnie konieczne), otrzymujemy retorycznie barwny i logicznie niezrozumiały język nowoczesnej metafizyki postępu, która streszcza się w zdaniu: wystarczy, że nie weźmiemy pod uwagę aspektów negatywnych, a już cała reszta koniecznie będzie pozytywna. Ten analityczny truizm ekstrapolowany na sferę społeczną, stał się niezwykle sugestywny.

Już na samym mikropoziomie Lamennais wkleła się w podstawowe sprzeczności między tezami (*a*) o rozwoju człowieka, jako indywidualacji, która przebiega zarówno w etapie fizjologicznego rozwoju<sup>30</sup>, jak i społecznej adaptacji<sup>31</sup>, między którymi nie ma żadnej zasadniczej (jakościowej) różnicy: francuski filozof traktuje ludzkie „uwielbienie prawdy i piękna” zupełnie tak samo jak ludzkie potrzeby fizjologiczne, a tezę (*b*) o podstawowej zasadzie zła, organizującej rzeczywistość, jaką jest zasada indywidualności, która polega na „dążeniu ku sobie” i o której Lamennais pisze wprost, iż:

Prawo indywidualne zmierza wciąż do poszerzania swojej sfery, zyskania przewagi, panowania niepodzielnego; prawo jedności ogranicza prawo indywidualne, narzuca mu pewien zakres, poza który wola nigdy nie powinna wykroczyć: a że jest ono z genezy swej zewnętrzne, w swoich zaś przepisach dotyczy zarówno przedmiotu zewnętrznego, jak i miernika nakazanego łądem, narzuca bytowi skończonemu ofiarę z samego siebie, rezygnację z indywidualności<sup>32</sup>.

To, co godne podkreślenia, to nie oczywista nieścisłość między wartościowaniem przypisywanym procesowi (zasadzie) indywidualizacji, lecz raczej przejaw zmiany światopoglądowej autora, która nakłada się na okres pisania dzieła o ostatecznych zasadach jego filozofii: od katolickiego modernizmu do rewolucyj-

---

<sup>30</sup> „Jego [człowieka – przyp. *M.P.*] pierwsze działania, czysto fizjologiczne, obejmują środowisko, w którym jest pogrążony; wychwytuje zeń cząsteczki przyswajalne, przerabia je i czyni swoją własnością; rozszerzając się coraz bardziej wchłania w siebie i utożsamia z sobą element nieorganiczny przeznaczony mu na pokarm. Najrozmaitsze narządy, przeróżne organy formują się kolejno [...]. I rozwijając się tak, rodzący się byt oddziela się stopniowo od otoczenia, gdzie dokonuje się jego wzrost, [...] staje się bardziej sobą, indywidualizuje się coraz bardziej”, H.F.R. de Lamennais, *Zarys filozofii...*, s. 601.

<sup>31</sup> „Człowiek działa przede wszystkim na przyrodę organiczną i nieorganiczną, aby podporządkować jej swojej władzy, zmusić aby zaspokajała swoje potrzeby, a następnie żądze, które odwiecznie rodzą się jedno z drugich; a do żądz do potrzeb fizycznych przyłączają się wkrótce żądze i potrzeby innego rzędu – budzi się w człowieku poczucie piękna, a wtedy działalność jego zwraca się ku celowi, który w odniesieniu do człowieka nie istniał wcześniej wcale”, H.F.R. de Lamennais, *Zarys filozofii...*, s. 606.).

<sup>32</sup> Tamże, s. 524.

nego radykalizmu, które owocuje zmianami z ujęcia dualistycznego (jedna siła zewnętrzna – religia, ogranicza egoistyczne skłonności indywiduum) na monistyczne ujęcie dynamiczne rozwijających się (pod wpływem siły postępu) nasion, w których znajduje się potencjała do doskonałości.

Istotny filozoficzny problem stanowi jednak fakt, że teza o *postępie łagodzącym zło* znacznie trudniej daje się uzgodnić z ujęciem dynamicznym. Niezależnie bowiem od tego, czy postęp będziemy orzekali o przedstawicielu gatunku, czy całym gatunku, to teza o wzroście świadomości i związanej z nią odpowiedzialnością winna raczej implikować wzrost zła. Gdyż ten sam czyn uczyniony przez małe dziecko i dorosłego zyskuje inną wartość moralną, jeśli więc przyjmujemy podobną perspektywę historii gatunku ludzkiego, to winniśmy być, przeciwnie niż francuski modernista, zdecydowanymi pesymistami.

Podsumowując, można by więc ogólnie powiedzieć, że filozoficzne problemy modernizmu Lamennaisa wywodzą się z „językowego niechlujstwa”. Jesteśmy jak najdalej od takich wniosków; naszym zdaniem poważne problemy biorą się z fundamentalnej zmiany w podejściu do myślenia i filozofii w ogóle, w której myśl przestaje być przewodnikiem, a staje się jedynie narzędziem do udowodnienia wcześniej wyznaczonych już stanowisk. Skąd jednak, jeśli nie z myśli, biorą one swój początek? Dlaczego rzeczowa analiza tekstów modernistów wydaje się potwierdzać tezę dokładnie odwrotną od powszechnie obowiązującej, w której „nowoczesność” traktuje się jako „dojrzałość myśli europejskiej, która nie poddaje się zabobonom”? Nie sposób odpowiedzieć na to tak złożone pytanie, choć szczególnie w kręgu kultury francuskiej niektórzy XX-wieczni myśliciele zdają się pewne odpowiedzi sugerować.

Językowy materializm jako rezultat głębokich zmian w europejskiej tradycji intelektualnej, być może faktycznie biorący swe początki w myśleniu Kartezjusza, być może znacznie później, powoduje, szczególnie w dorobku myślicieli społecznie zaangażowanych, głęboki dysonans między leżącymi u ich poglądów przesłankami, a *explicite* głoszonymi tezami. Dysonans (napięcie bądź często otwarta kontradiktoryczność) który – co należy z całą mocą podkreślić – w przypadku tradycyjnej analizy mogłby umknąć uwadze czytelnika, doprowadzając nas jedynie do konstatacji sprzeczności, napięć bądź zmian ujęcia w głoszonych poglądach dopiero dzięki specyficznej metodzie, która stara się (o ile to w ogóle możliwe) oddzielać formalnologiczną organizację tekstu; traktując tekst do pewnego stopnia jako samoorganizującą się całość oraz treść głoszonych poglądów, umożliwia rzucenie szerszego światła na całą nowożytną tradycję, dla której to podaje pewną wspólną choć ogólną cechę, jaką jest niezwykle wręcz spustoszenie w języku dokonane przez filozoficzny nominalizm.

Językowy materializm także w tym przypadku zaprowadza Lamennaisa daleko od swoich początkowych pozycji, w których był odległy od wszelkich ujęć

deterministycznych czy fizykalistycznych<sup>33</sup>, a wnioski, jakie ukazują się naszym oczom podczas lektury jego dzieł, dokładnie na taką interpretację zasługują. Można rzecz kolejny moment, w którym filozofia sama wymyka się autorowi spod kontroli. Konieczny postęp i ewolucja, wręcz prawo postępu, nieunikniony rozwój osobniczy, a na dole na mikropoziomie ludzkich stosunków osobistych jedynie drobne niedociągnięcia i wypaczenia – można by rzec – wizja Lamennaisa to obraz niemal „maszyny cywilizacyjnej” skazanej na sukces emancypacji i szczęśliwości.

### TEORIA ŁASKI I WŁADZA LUDU

Na szczyty mechanicznej abstrakcji Lamennais wspina się dopiero w swym ataku na chrześcijańską doktrynę łaski, mającą nie tylko długą tradycję sporów wiodącą od sporu św. Augustyna i biskupa Janseniusza poprzez spór klasztoru Port Royal ze Stolicą Apostolską, ale która przede wszystkim stanowi po dziś dzień fundament i tym samym uzasadnienie nauczania Kościoła katolickiego. Lamennais tymczasem niezwykle łatwo „rozprawia” się z całą teorią, stwierdzając, że jeśli tak jest, iż łaska boska jest „nieskończona poprzez swoją istotę oraz samoistna w swoim rozdziale, to znaczy niezależna od wszelkiej przyczyny determinującej ze strony człowieka”<sup>34</sup>, to możliwe są jedynie dwa następstwa; albo łaska będzie działać nieuchronnie zupełnie poza ludzkim wyborem i niezależnie od niego<sup>35</sup>, bo jak stwierdza sam Lamennais „łaska będzie nań [człowieka – *M.P.*] działać na sposób *sił oddziałujących fizycznie na materię*” [podkr. *M.P.*]<sup>36</sup>, albo przyznać iż nieskończone boskie działanie mogłoby nie odnieść skutku<sup>37</sup>, co dla duchownego jest nie do przyjęcia. Czytelnik, czytając podobne opisy, niemal widzi człowieka gnieczonego niczym przez ziemskie ciśnienie boską łaską, która wszak ze względu na swoją istotę musi „zmiażdżyć jego wolność”.

Pomijamy już w tym momencie oczywiste pomylenie działania siły z skutkiem tego działania, które w ogóle nie musi zależeć od jej natężenia, a choćby od zwrotu wektora jej działania, jak tego poucza elementarna fizyka, lecz przede wszystkim wskazać oczywiste absurdy, które generuje ten sposób myślenia o boskiej łasce.

---

<sup>33</sup> „Nie przystaje bodaj na to, iżby wszelkie zło, które ludzie ludziom przyczyniają miało genezę lub sankcję providencjalną. I przyznaje, że przyczyną nędzy ludu jest wyłącznie jego niewola i sytuacja społeczna, nie natura (która ma wszystkie pod dostatkiem dla wszystkich) i nie Opatrzność. „Niechaj kto zechce, powiada, nazwie to (cierpienie i zło) porządkiem. Co do mnie upatruję w nim długotrwałą zbrodnię rządów i okropny rezultat wszelkich tyranii, które ciągle niszczyły ziemię...”, J. Litwin, *Lamennais...*, s. 79.

<sup>34</sup> Tamże, s. 563.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże, s. 564.

<sup>37</sup> Tamże.

Znacznie poważniejszym problemem jest jednak wykreowanie na bazie wcześniej przez nas podanych w wątpliwość założeń i konstrukcji teoretycznych uzasadnienia zupełnie nowej legitymizacji władzy, w której ostatecznym suwerenem stawał się lud.

W szkicu naszym pomijamy powszechne ówczesne teorie umowy społecznej popularne czy to na gruncie anglosaskim biorąc swój początek, czy to w koncepcji Thomasa Hobbesa, zawartej w jego słynnym *Lewiatanie* czy umowie społecznej Johna Locke'a, która znalazła wyraz w *Two Treatises of Government*. Czy wreszcie, na gruncie francuskim cieszącą się niesłabnącą popularnością rousseauistyczna konstrukcja *volonté générale*, będąca źródłem inspiracji rewolucyjnych jakobinów pod koniec XVIII w. Trzeba jednak powiedzieć, że szczególnie we Francji w dobie restauracji straciły one na swoim znaczeniu i nawet krótki okres rewolucji lipcowej i rządów Ludwika Filipa nie doprowadził do ich ponownego renesansu<sup>38</sup>.

Nie bez znaczenia więc był niezwykle silny nacisk na legitymizację zupełnie nowej konstrukcji ustrojowej położony przez ks. Lamennaisa, który zsuwając zagadnienia prawne i eschatologiczne w znacznej mierze, oparł się na teorii *nieomyślnej całości*, która z racji działania także w imię całości wykazuje walor nieomyślności.

Czym jest lud? Szczególnie w *Livre du peuple* znajdujemy odpowiedź na to pytanie. To – zdaniem Lamennais – ci, którzy pracują zarówno w rolnictwie w przemyśle wydobywczym, rzemieślnicy, handlarze, rybacy<sup>39</sup>, ale także żołnierze, pisarze, naukowcy<sup>40</sup> – słowem wszyscy, którzy pracują. Praca więc, według francuskiego kaznodziei, jest wystarczającym uzasadnieniem legitymizacji do sprawowania władzy w wyniku wybierania własnych reprezentantów, których jak wskazuje gdzie indziej, wiązałyby mandat imperatywny. Do mandatu, powiedzmy, moralnego (nawiązującego swoją konstrukcją do tradycyjnych ujęć republikańskich) dodaje także autor mandat ściśle prawny, który wynika z przyznaniu każdemu prawa do samostanowienia (suwerenności)<sup>41</sup>. Obserwujemy tutaj inkorporację anglosaskiej doktryny uprawnień naturalnych oraz powtórzenie rousseauistycznej formuły, iż „wszyscy ludzie rodzą się równi”<sup>42</sup> nie trywialne już jednak jest jej uzasadnienie:

Otóż niezależność osobista i suwerenności to jedno i to samo, a to co sprawia, że człowieka jest wolny w stosunku do człowieka albo jest suwerenem samego siebie, jest tym, co czyni zeń istotę moralną, odpowiedzialną wobec Boga, zdolną do cnoty. Szlachetny atrybut inteligencji, suwerenność wobec siebie, czyli wolność, stanowi zasadniczą cechę odróżniającą go od zwierzęcia<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> P.N. Stearns, dz.cyt., s. 83–84.

<sup>39</sup> H.F.R. de Lamennais, *Księga ludu...*, s. 307.

<sup>40</sup> Tamże, s. 308.

<sup>41</sup> Tamże, s. 326.

<sup>42</sup> Tamże, s. 326, zob. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Kęty 2002, s. 1.

<sup>43</sup> H.F.R. de Lamennais, *Księga ludu...*, s. 326.

Jesteśmy tutaj świadkami poważnych konsekwencji, jakie materializacja języka niesie dla filozofii społecznej, w której wolność moralna jest całkowicie mylna z wolnością polityczną: cóż bowiem ma wspólnego moje etyczne zachowanie wobec innej osoby (rządzenie sobą) do uprawnienia do zarządzania innymi w sferze publicznej? Dla Lamennais związek jest oczywisty aż do tego stopnia, iż jest w stanie napisać, że „gdyby każdy z przyrodzenia musiał być posłuszny woli drugiego, nie istniałaby wcale wolność moralna”<sup>44</sup>. To właśnie społeczne konsekwencje deterministyczno-woluntarystycznej dialektyki, w której ludzie niemal jak siły fizyczne działają lub są przez inne siły „zmuszane” do działania. Tutaj dopiero widzimy, jak traktowanie wolności niczym wartości samej w sobie: raz jako cechy tkwiącej w podmiocie, innym razem zaś jako zamkniętej całości, z której cech wynika nieuzgadnialność jej z tezami o podległości społecznej, która w postaci hierarchicznej struktury decyzyjnej jest w ogóle jego warunkiem, prowadzi w gruncie rzeczy do abstrakcyjnej sytuacji, w której wolne społeczeństwo jest utożsamiane z całkowitą samowolą jednostek, które to twierdzenie zawiera w sobie elementy prawie przeciwstawne.

Warto jeszcze wskazać na zupełnie inną konstrukcję filozoficzną teorii suwerenności państwa, pod pewnym względem odwrotną od koncepcji anglosaskiej, w której rząd wspólnoty politycznej uzyskuje prawo do rządzenia poprzez *akt zrzeczenia* się przez obywateli swojego uprawnienia naturalnego (*ius naturalis*) do czynienia wszystkiego, co uznają za realizację ich interesu. Tutaj, idąc za wskazaniami Rousseau, Lamennais pisze raczej o wywodzeniu suwerenności ludu *bezpośrednio* z suwerenności poszczególnych jednostek, które cieszą się swoją przyrodzoną wolnością. Lamennais słusznie wskazuje na jeden z poważniejszych problemów konstrukcji anglosaskiej, w której w gruncie rzeczy zakres dbania o swój interes po zawarciu umowy, a więc kwestia zrzeczenia się w znacznym stopniu uprawnienia naturalnego, budzi uzasadnione kontrowersje<sup>45</sup>. Lamennais napisze wprost:

Żaden człowiek nie może odstąpić drugiemu swojej suwerenności, ponieważ nie może odstąpić od swojej natury<sup>46</sup>.

Unikając jednak jednych trudności, francuski publicysta popada jednak w kolejne (tym razem wspólne wszelkim ujęciom kontraktualistycznym). Jeśli suwerenność państwa to jedynie suma suwerenności poszczególnych jednostek, to władza polityczna całkowicie traci swoje cechy dystynktywne. Powraca tutaj problem ukrytych nominalistycznych przesłanek myśli Lamennaisa. Jeśli lud to tylko zbiór jednostek, to dlaczegoż by jego wola miała być mniej mylna od sumy jednostek.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Dokładnie problem ten poruszyłem w swoim wystąpieniu pt. *Dlaczego Anglosasi nie lubią Foucaulta?* na konferencji *Politikon II. Państwo: emancypacyjne/opresywne*

<sup>46</sup> H.F.R. de Lamennais, *Księga ludu...*, s. 326.

Widzimy tutaj jeden z najbardziej fundamentalnych problemów politycznych, które niestety dopiero w XX w. przyniosły tragiczne owoce. Protoplasta modernizmu bowiem, przenosząc ciężkość pytań politycznych na zagadnienia formalne, słusznie z pewnością zauważa, iż „gdyby jeden człowiek albo paru ludzi usiłowało zastąpić swoją wolą indywidualną wolę wspólną, przepisy stąd wynikłe, jakiegokolwiek by były, nie byłyby prawami, lecz pogwałceniem samej zasady prawa”<sup>47</sup>, lecz jak wielu nie wskazuje wystarczającego zapośredniczenia normatywnego dla prawnej ważności aktów partykularnych woli całości. Ta wydaje się logiczna konstrukcja, niemal analityczna, że gdy będziemy realizować wolę wszystkich, nikt przecież z zasady nie może być pokrzywdzony, okazała się przecież niezwykle zgubna.

Podsumowując nasze rozważania, należy jeszcze raz podkreślić podstawową tezę naszego szkicu. Możliwe, iż nowoczesność to przede wszystkim zupełnie nowy sposób myślenia, który generuje inne podejście i inne poglądy nie tylko na religię, ale także społeczeństwo czy politykę. Jeśli zaś przyjmiemy powyższe, otwiera się przed nami pole zupełnie nowych analiz, które choć materialnie koncentrują się na drobiazgowej analizie tekstu i wydobywaniu z niego zwartych w nim niespójności, to są w stanie pokazać coś znacznie istotniejszego. To mianowicie, iż w wielu wypadkach nominalistyczne podejście do języka, a więc to, co w naszym szkicu nazwaliśmy materializmem lingwistycznym, determinuje treść głoszonych poglądów, a w konsekwencji powodują ewolucję myśli w całej europejskiej filozofii.

LAMENNAIS AND GEOMETRICAL SPEECH.  
LINGUISTIC MATERIALISATION AS AN IMPORTANT FORMAL ASPECT  
IN THE EVOLUTION OF PHILOSOPHICAL MODERNISM WITHIN  
THE CATHOLIC CHURCH IN THE MIDDLE OF THE 19<sup>TH</sup> CENTURY

### Summary

The paper concerns the formal side of the discourse of religious modernism in XIX century. Focusing on one of the most representative philosophers of this approach – Hugenes Félicité Robert de Lamennais – I try to sketch some primary rules of modernism. My thesis is quite simple. The religious modernism is a good exponent of a popular attempt to materialise the language. By materialisation of language I understand the abandoning of the traditional semantic approach to the language, important especially in case of understanding the moral language of thomism, and replacing it by a quasi-physical one based on spatial and geometrical metaphors.

**Słowa kluczowe:** materializacja języka, filozofia, Lamennais, modernizm w Kościele katolickim

---

<sup>47</sup> Tamże, s. 327.



SZYMON RÓŻYCKI  
*Wydział Prawa i Administracji  
Uniwersytetu Łódzkiego*

ANALIZA WYBRANYCH STANOWISK PUBLICYSTYCZNYCH  
NA TEMAT TZW. PEDOFILII DUCHOWNYCH  
W ŚWIETLE OCENY PRAWNEJ

Stało się współcześnie swoistą manierą medialną, że niezwykle dużo o życiu Kościoła mają do przedłożenia osoby, ujmując ogólnie – luźno z nim związane. Pomijam tu oczywiście antyklerykalne paszkwilantstwo, którego nośność zdaje się, choćby po miernym zainteresowaniu inicjatywami posła Janusza Palikota, społecznie nużyć. Pomijam także stanowiska rzetelnie polemiczne – Kościół nigdy nie uchylał się od konfrontacji z poszukującymi Prawdy, wystarczy wspomnieć św. Pawła, który rozprawiał co dzień na agorze ateńskiej z tymi, których tam spotykał<sup>1</sup>. Pragnę poruszyć zagadnienie nader „naukowych” wypowiedzi, roszczących wszelkie znamiona obiektywizmu, w materiałach mało precyzyjnych nawet dla wielu praktykujących katolików.

Autorami tychże są z reguły osoby o istotnym statusie akademickim bądź ugruntowanej pozycji dziennikarskiej, a znamioną cechą ich artykulacji jest tryb predykatywny, pozbawiony choćby cienia wątpliwości. U potencjalnego odbiorcy, zdaje się, ma powstawać wrażenie, iż „skoro profesor N. tak powiada, na »renomowanych« łamach, to na pewno tak jest i, co ważniejsze, zakłamany Kościół dotąd fakty te skrzętnie ukrywał”. Jest to, przyznają myślę PT Medioznawcy, naganna moralnie manipulacja; jest to także dezawuacja statusu społeczno-naukowego oratora – przed tymi, których parafrazując Wieszcza – wiek (i nie tylko) jeszcze nie zamroczyl; jest to jednak także naruszenie porządku prawnego Państwa, mogące przybrać w poważniejszych przypadkach znamiona czynu zabronionego<sup>2</sup>.

Nie warto już głębiej zatrzymywać się nad przeinaczeniami historycznymi na temat postępowania trybunałów inkwizycyjnych, wypraw krzyżowych, „nawracania mieczem”, czy wreszcie „Papieża holocaustu” – Prawda się doprawdy do-

---

<sup>1</sup> Por. Dz 17, 17.

<sup>2</sup> Tak deliktu prawa cywilnego, jak i przestępstwa prawa karnego.

brze broni. Chciałbym zwrócić uwagę na erupcję „erudycji” naukowców i dziennikarzy różnych specjalności w sferze tak doprawdy trudnej i wymagającej pogłębionych studiów, jaką jest prawo kanoniczne.

Przywykłem już przyznać do rozliczności „ekspertów” od prawa małżeńskiego, a szczególnie „unieważniania” małżeństw sakramentalnych. „Walczyłem z wiatrakami”, prostując pisemnie wirtualne rzeczywistości, które tworzyła „Gazeta Wyborcza” na temat tzw. świeckich pogrzebów i katechezy szkolnej – nie dość, że nie opublikowano żadnego sprostowania, to nie potraktowano nawet jako tzw. „listu do Redakcji”. Nie mogę wyjść jednak z pewnego osłupienia, gdy postrzegam święte (?) przeświadczenie niektórych autorów o swej nieomyślności w materii kościelnego prawa karnego, zwłaszcza pozakodeksowego oraz konkordatowo-administracyjnego. Ten ostatni obszar ujawnił nieodkryte dotąd potencjały poprzez rozprawy na temat przeprowadzania postępowania regulacyjnego przez Komisję Majątkową<sup>3</sup>. Rozmiar „kompetencji” kanonistyczno-karnych zakwitł natomiast w obliczu „wszechobecnej”, zdawałoby się immanentnej stanowi duchownemu, pedofilii kapłanów oraz kwestii odpowiedzialności sankcyjnej z tytułu aktu wyboru moralnego co do miejsca w prawie świeckim technik zapłodnienia *in vitro*.

Głębszej analizie poddam najnowsze „odkrycia prawnicze” w zakresie „regulacji ochrony pedofilów”, w której mistrzostwo kabotyńskiego besserwisserstwa osiągnął ostatnio chyba prof. Tadeusz Bartoś<sup>4</sup>. Nie sposób jednak powstrzymać się od przedstawienia pewnego cytatu dotyczącego problematyki wtórej, choćby po to, by raz jeszcze skonstatować, w jakich, cytując Słonimskiego i Tuwima, „oparach absurdu” żyjemy. *Arcybiskup katolicki Henryk Hoser [...] który zagroził ekskomuniką posłom, którzy zagłosują za przyjęciem ustawy regulującej terapię in vitro. [...] równie skutecznie jak Hoser mógłby ekskomuniką zagrozić posłom trener Smuda, gdyż jak pamiętamy (???) ekskomunika to przywilej (!!!) papieża. Dlaczego wykształcony gość [...], który musiał kiedyś słyszeć o konkordacie, straszy nawet tych polityków, którzy nie mają powodu przestrzegać wewnętrznych przepisów Kościoła katolickiego. Wszak nie ma takiego obowiązku, co zapewnia nam Konstytucja, zatem ignorując zakazy katolickie, parlamentarzyści [...] niewiele sobie robią z katolickiej ekskomuniki*<sup>5</sup>.

Przechodzę już jednak do wątku zasadniczego.

25 marca 2010 r. w „blogu Joanny Senyszyn”, należącym do portalu internetowego Onet.pl<sup>6</sup>, ukazała się nota, pt. „Zakon Ojców Pedofilów”<sup>7</sup>, podpisana

<sup>3</sup> Ustanowioną art. 62 *sqq* Ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (Dz.U. 89.29.154 z późn. zm.).

<sup>4</sup> Filozof, profesor Akademii Humanistycznej im. Aleksandra Gieysztor w Pułtusku, autor szeregu publikacji z zakresu problematyki społeczno-filozoficznej; podaję za „Przegląd”, nr 39/2010, 3 X 2010, s. 7.

<sup>5</sup> H. Martenka, *Znaj proporcją mocium Panie*, „Angora” nr 44, 31 X 2010 r., s. 9; podkreślenia – S.R.

<sup>6</sup> Stanowiącego „prasę” w rozumieniu art. 7 ust. 2 pkt 1 ustawy z 26 I 1984 r. Prawo prasowe, Dz.U. Nr 5 poz. 24 z p. zm., dalej PrPr).

„prof. Joanna Senyszyn”<sup>8</sup>. Cztery dni później we wspomnianym blogu ukazała się kolejna publikacja, pt. „Odwracanie pedofila ornatem”, również podpisana „prof. Joanna Senyszyn”.

J. Senyszyn w swych tekstach stawia, tonem kategorycznym, szereg orzeczeń o różnym stopniu ogólności. Jako że pretekstem do ataku publicystycznego okazało się istnienie i rzekoma treść aktu prawnego Stolicy Apostolskiej<sup>9</sup>, warto przyjrzeć się tym ocenom i sposobowi ich formułowania od strony prawa, także świeckiego. Nie wszystkie tamtejsze wyluszczenia wymagają omówienia czy polemiki, bo mają charakter ocenny, a liczenie się z ocenami J. Senyszyn nie jest obowiązkiem, choć myślę, że epatowanie przy ich ferowaniu tytułem profesora zakrawa na ironię, np. przy myleniu cnót teologicznych<sup>10</sup> z „teologicznymi” (jak Autorka zechciała je nazwać).

Pół roku później temat odgrzał wspomniany już prof. Bartoś. Udzielił bowiem u progu nowego roku akademickiego „ekskluzywnego” wywiadu „Tygodnikowi Przegląd”<sup>11</sup>, w którym to materiale wyłożył czytelnikom *ex cathedra*, wiedziony celnymi pytaniami red. Roberta Walenciaka, istotę problemu instytucjonalnej ochrony praktyk pedofilskich kleru katolickiego, strukturę funkcjonowania stanu duchownego w skali świata i troski drażące współczesny Kościół. Wiele mógłby się tu douczyć kard. Mauro Piacenza<sup>12</sup>, gdyby trafił tylko do Pułtuska... Pozornie ton i takt wypowiedzi Pana Profesora znacznie przewyższa jarmarczne nieco rozprawki Pani Profesor (zapewne to naturalna różnica między filozofem a ekonomistką). Pozór to jednak bardzo niebezpieczny, ludzający o prawdziwości fantazmatów Autora, który z instytucjonalnie regulowanej pedofilii czyni oś, obrosłego wszelkimi patologiami, funkcjonowania Kościoła hierarchicznego – zaznaczając przy okazji, że część jego uwag jest złośliwa, a materiał dowodowy wąty. Równie złośliwie zaczynam odnosić wrażenie, że niektórzy cierpią pewien niedosyt z tego, że żaden ksiądz ich nigdy nie molestował.

Pierwszymi „sposzrzeniami” z blogu J. Senyszyn jest, iż duchowni (pod kwantyfikatorem wielkim) mają kilka istotnych „przymiotów”, mianowicie: „nie wierzą w życie przyszłe” i „nie mają nadziei na nagrodę za życie godziwe”, a wreszcie „łamią normy moralne i prawne”. Niby tzw. gadanina, ale gdy mowa o duchownych (w domniemaniu wszystkich), brak wiary i nadziei co do rzeczywi-

<sup>7</sup> Materiał prasowy w rozumieniu art. 7 ust. 2 pkt 1 PrPr.

<sup>8</sup> Joanna Senyszyn, de d. Raulin jest, wg domeny Parlamentu Europejskiego, profesorem zwyczajnym nauk ekonomicznych, kierownikiem Katedry Badań Rynku Uniwersytetu Gdańskiego, deputowaną do Parlamentu Europejskiego z ramienia Sojuszu Lewicy Demokratycznej, także stronnikiem Postępowego Sojuszu Socjalistów i Demokratów.

<sup>9</sup> Ustawa Stolicy Apostolskiej, wydana przez Świętą Kongregację Świętego Oficjum, zatwierdzona 16 III 1962 r. przez papieża Jana XXIII, pt. *Instructio de modo procedendi in causis sollicitationis*, którą nazywa arengą: *Crimen Sollicitationis*.

<sup>10</sup> Wiara, nadzieja i miłość, Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1812, zatwierdzony tekst polski, Pallotinum Poznań 1994, s. 425.

<sup>11</sup> *Łzy Watykanu*, „Przegląd” nr 39/2010, s. 6–10.

<sup>12</sup> Prefekt Kongregacji ds. Duchowieństwa.

stości, które Kościół tą wiarą i nadzieją obdarza<sup>13</sup>, stawia pod znakiem zapytania istotę realizacji ich powołania, szczególnie np. w zakresie wykonywania obowiązku katechetycznego<sup>14</sup>. Czy nie pobrzmiewa tu hipoteza art. 212 § 1 Kodeksu karnego z 1997 r. mówiąca, m.in. o *potwierdzeniu grupy osób o takie właściwości, które mogą narazić na utratę zaufania potrzebnego dla danego stanowiska lub rodzaju działalności* i to w warunkach z paragrafu następującego, tj. *za pomocą środka masowego komunikowania* (sieć Internet), a więc po prostu *kwalifikowanego znieśławienia*? Ponadto, przedłożenie Senyszyn dość istotnie narusza dobro osobiste duchownych, o którym wspomina w art. 23 Kodeks Cywilny, w postaci czci człowieka (prościej mówiąc dobrego imienia) poprzez zarzuty: „organizują sobie »raj na ziemi« kosztem innych” [nazywa się to *wyzysk*], „prowadzą życie rozwiązłe”<sup>15</sup>. Ciekawy jest przy tym wyrzut (konstatacja?) Autorki, w słowach: „doświadczają bezkarności”; z ogólnej zasady domniemania niewinności być może istnieją po temu powody?<sup>16</sup>. Pan Bartoś również przedstawia ukrywaną (nawet przed postępowym duchowieństwem) „prawdę”, że księży to kasta megalomanów, którzy „sakralizują swoją religijną grupę”, „wypowiadają się w stylu autorytatywnym tak, jakby sam Bóg przez nich mówił”<sup>17</sup>. Stanowią *de facto* analogię do „świętej partii grzesznych towarzyszy”. Partia to zresztą komplement, retoryka duchownych jest w uszach Pana Profesora „żywcem wzięta z procesów norymberskich”<sup>18</sup>. I wiele jeszcze innych złośliwości, uogólnień, a nade wszystko dowodów ignorancji w przedmiocie.

Po swym preludium Pani Profesor przechodzi do konkretów, mianowicie ujawnienia „pedofilii” jako niemal istoty praktykowania stanu kapłańskiego. Celnie uzupełnia to T. Bartoś, spostrzegając, że „Watykan zorganizował cały system ukrywania księży pedofilów”<sup>19</sup>, wprowadzając w czyn „stare powiedzenie, iż wszystkie drogi prowadzą do Rzymu”<sup>20</sup>.

<sup>13</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1020, s. 249 i nr 2016, s. 464.

<sup>14</sup> Por. Kan. 773 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 25 stycznia 1983 r., zatwierdzony tekst dwujęzyczny, Pallotinum Poznań 1984, s. 335.

<sup>15</sup> Znow, niezależnie od potwarzy, zarzut sprzeniewierzenia obowiązkowi kanonicznemu z art. 277 § 1 *Kodeksu Prawa...*, s. 135: „Duchowni obowiązani są zachować [...] doskonałą i wieczystą wstrzemięźliwość i dlatego zobowiązani są do celibatu...”.

<sup>16</sup> Zob. art. 5 § 1 *Kodeksu Postępowania Karnego*.

<sup>17</sup> Trudno uwierzyć, by interlokutor red. Walenciaka autoryzował ten wywiad, gdyż z pewnością nie chciałby narażać się na śmieszność.

<sup>18</sup> Stąd już krok do zarzucenia kapłanom katolickim propagowania ustroju faszystowskiego, tj. czynu z art. 256 § 1 KK.

<sup>19</sup> Narzuca się domniemanie, że Profesor system ten przynajmniej konsultował, gdyż nikt poza nim nie wie o takowego istnieniu.

<sup>20</sup> Jest również stare powiedzenie: „Wie, że dzwonią, ale nie wie, w którym kościele”. O drogach do Rzymu powiedział cesarz Oktawian August, wieńcząc skomunikowanie w Rzymie najważniejszych dróg utwardzonych Italii, zmarł on w 14 r. po Chr., nie przypuszczając nawet, iż powstanie Kościół.

Celowo odznaczyłem słowo ‘pedofilia’, gdyż tak naprawdę nie wiadomo, o jakie zachowanie konkretnie chodzi, zwłaszcza że np. w blogu pada: „w cywilizowanym świecie pedofilia uznawana jest za jedno z najcięższych przestępstw”. W tradycyjnym rozumieniu jest to zboczenie preferencji płciowej w kierunku osób płciowo niedojrzałych (w zasadzie dzieci)<sup>21</sup>. Może ono, jak każda preferencja płciowa, objawiać się w sferze przeżyć psychicznych chorego. Może też prowadzić do ekscesów będących czynami zabronionymi. W polskiej legislacji karnej mowa tu o zgwałceniu (art. 197 § 3 pkt 2 KK), obcowaniu płciowym [*a contrario* bez przemocy] lub praktykowaniu innej czynności seksualnej (art. 200 KK), szczególnych formach przygotowania do tychże (art. 200a KK), czy też aktywności pornograficznej (art. 202 § 2, 4 i 4a KK) w odniesieniu do dzieci *de facto*, tj. małoletnich poniżej lat 15; ponadto, do starszych małoletnich odnoszą się swoiście typy przestępstw: skłonienia do obcowania lub czynności seksualnych w warunkach wyzysku lub błędu (art. 199 § 2 i 3 KK), „twórczości” pornograficznej z takimi małoletnimi związanej (art. 202 § 3 i 4b KK), względnie stręczycielstwa wobec takowych (art. 204 § 3 KK). Dodać pragnę, że sprawcą tych czynów nie musi być pedofil w medycznym rozumieniu tego słowa; porubstwa takiego może dopuścić się wszakże, niejako okazjonalnie, każdy prawidłowo zorientowany lub zboczony w innym obszarze, używając języka prawa wykroczeń: „ze złośliwości swej lub swawoli”. Tym bardziej, *notabene*, trudne interpretacyjnie jest wprowadzenie, z obowiązywalnością od 8. czerwca 2010 r., określenia „zachowania pedofilskie”, jako sformułowania legalnego, w nowo wprowadzonym art. 200 b. KK<sup>22</sup>. Czy są to zatem tylko zachowania osób chorych na pedofilię, także niespenalizowane? Nie taka była z pewnością intencja ustawodawcy.

Ja śmiem się domyślać, że J. Senyszyn utożsamia w swej publicystyce pedofilię z praktykami płciowymi dorosłych z małoletnimi, czyli „czynami lubieżnymi”, jak nazywała to dotychczasowa doktryna<sup>23</sup>. Dodać trzeba także, antycypując późniejsze rozważania prawne profesor ekonomii, że wszystkie te czyny (z wyjątkiem zbrodni zgwałcenia nieletniego poniżej lat 15<sup>24</sup>) są w prawie polskim, w kontekście zagrożenia karnego występками; przeciwnie zaś w prawie karnym kościelnym, czynność taka popełniana przez duchownego była w Instrukcji Kongregacji Świętego Oficjum z 1962 r. zrównana z *crimen pessimum* (nr 73 w związku z nr 71), co tłumaczyć należy ‘zbrodnia najgorsza’, a w dokumencie *Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchas quorum interest: de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis* (DG) z 2001 r. zaliczona zo-

<sup>21</sup> Zob. S. Raszeja i in., *Medycyna sądowa*, Warszawa 1990, s. 159.

<sup>22</sup> Art. 1 pkt 25 *in fine* ustawy z 5 XI 2009 r. o zmianie ustawy – kodeks karny (i in.), (Dz.U. 09.206.1589).

<sup>23</sup> L. Gardocki, *Prawo karne*, Warszawa 1998, s. 247.

<sup>24</sup> Ten typ przestępstwa funkcjonuje w KK od 8 VI 2010 r., w chwili gdy blog swój publikowała J. Senyszyn, prawo publiczne nie kwalifikowało żadnej zbrodni w obszarze tzw. pedofilii.

stała do *delictorum graviorum reservatorum* (tj. przestępstw cięższych zastrzeżonych osądowi Kongregacji Nauki Wiary, przy czym granica wieku pokrzywdzonego jest tu podniesiona *expressis verbis* aż do lat osiemnastu. Warto wspomnieć, że wbrew tezie Bartosia, List ten nie „uzupełnia” Instrukcji CS, gdyż ta straciła ważność w 1983 r., w swej treści wspomina nawet, że wypełnia swoistą lukę prawną w regulacji nadzwyczajnego niejako trybu reakcji na cięższe przestępstwa (prawa kościelnego) w celebrowaniu sakramentów i właśnie przeciw [właściwym] obyczajom. Pułtuski filozof jednakże i tak zaręcza, że dokument „był efektem frustracji Ratzingera” – czyżby Ratzinger zwierzał mu się z tak głębokich rozterek?

I tu wracamy do „sądu” Pani Profesor nad duchownymi. Otóż dowiadujemy się, że „w stosunku do duchownych [*in genere*] dopuszczających się pedofilii stopień pobłażania jest największy”; stwierdzenie to nie jest poparte żadnym dowodem, wytknąć więc należy manipulację warsztatową i uchybienie art. 12 ust. 1 pkt 1 Prawa Prasowego – dziennikarz [a takim jest w tym momencie publicysta, wg art. 7 ust. 2 pkt 5 Prawa Prasowego] jest obowiązany zachować szczególną staranność – sprawdzić zgodność z prawdą uzyskanych wiadomości lub podać ich źródło (literalnie te same uwagi dotyczą się allokucji prof. Bartosia, przy czym on udziela wywiadu, co niejako zmienia prawnoprasowy<sup>25</sup> obraz sytuacji). Idąc dalej, dowiemy się, że „całymi latami ich [duchownych] odrażające przestępstwa były ukrywane przez kościelnych zwierzchników. Z watykańskimi włącznie”.

Klasyczny przykład, świadomego mniemam, posłużenia się błędem logicznym *pars pro toto*, z poszczególnych przypadków w skali globalnej Autorka wywodzi ogólną zasadę postępowania kościelnych zwierzchników, zapewne niespecjalnie orientując się w strukturze zwierzchnictwa kościelnego; dowodzi tego eksponowanie przymiotnika „watykańscy” (toż samo T. Bartoś: „instrukcje Watykanu”). Przypomnieć więc warto, że państwowość Państwa Miasta Watykańskiego wynika wprost z art. 3 traktatu laterańskiego z 11 lutego 1929 r. Nie wynika z niej jednak w żaden sposób zwierzchność Watykanu natury dyscyplinarnej nad duchownymi podległymi innym ordynariuszom niż Biskup Rzymu. Wreszcie dowiadujemy się, że tytułowy „Zakon Ojców Pedofilów, [czegokolwiek by ta obelga nie symbolizowała, lecz o tym później] wciąż znajduje się pod protektorem Episkopatu Polski”. Bezprzedmiotowy zarzut protektoratu nad wszelką działalnością naganną, a wręcz przestępną, obraża cześć osoby, także prawnej, a jak wiemy z art. 43 KC ochrona cywilna dóbr osobistych rozciąga się odpowiednio na osoby prawne – Konferencja Episkopatu Polski jest zaś osobą prawną Kościoła o zasięgu ogólnopolskim (art. 6 ust. 1 ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP). Episkopat Polski to ponadto grupa osób, podlegająca ochronie karnej przed zniesławieniem z art. 212 KK, którą to ochronę już charakteryzowałem. Dodać trzeba, że o ile w przypadkach indywidualnych

<sup>25</sup> Ale jedynie prawnoprasowy.

można dochodzić prawdziwości czy ścisłości zarzutu, to gdy mowa o „protektoracie EP nad Zakonem Ojców Pedofilów” zarzut jest tak absurdalny i złośliwie sformułowany, że obnaża w mej ocenie najgorsze intencje autorki, nie dyktowane w żadnej mierze poczuciem zmierzania do prawdy lub jakiegokolwiek dobra potencjalnych choćby ofiar. Zdaniem Pana Profesora jest jeszcze gorzej: księży pedofilów ukrywają nawet świeccy (ściślej świeccy „zaangażowani”), ofiary i media – dziennikarze nie chcą „biegać za Abpem Michalikiem i zadawać mu niewygodnych pytań!”.

Rozległym materiałem wycinkowej analizy J. Senyszyn okazała się homilia abpa Józefa Życińskiego – wygłoszona w Lublinie w Niedzielę Palmową 28 marca 2010 r., gdy to wspomniany hierarcha, wg blogu, „przekroczył granice wszelkiej przyzwoitości”, „[nie] przyznał się do afer w polskim kościele” – nie wiadomo jednak do jakich miałby się przyznać, ja np. należę do polskiego [*stricte* łódzkiego] Kościoła i o żadnej nie wiem; „[nie] błagał o przebaczenie za to, że jego koledzy po fachu uprawiają czynną pedofilię” – czyli wszyscy popełniają przestępstwo z art. 200 KK (podówczas), rozmiar i tajność tej kryminalnej działalności wydaje się już wręcz groteskowa. Nie przyznał wreszcie, że „Episkopat Polski [o którego statusie prawnym wspominałem] pedofilskich przestępców w sutanach ukrywa”; Tu trzeba się na chwilę zatrzymać, otóż mamy do czynienia z zarzutem kolejnego przestępstwa – z art. 239 § 1 KK (Kto utrudnia lub udaremnia postępowanie karne, pomagając sprawcy przestępstwa... uniknąć odpowiedzialności karnej, w szczególności kto sprawcę ukrywa, zaciera ślady przestępstwa...), warto zauważyć także przełożenie na art. 16 ust. 1 pkt 7 ustawy z 28 października 2002 r. o odpowiedzialności podmiotów zbiorowych za czyny zabronione pod groźbą kary. Zdaniem Bartosia natomiast w świecie wytworzyła się wręcz „wieloletnia procedura ukrywania”, „zorganizowany globalny system ukrywania”.

Ta „skandaliczna” postawa arcybiskupa Życińskiego dzieje się, gdy, jak jest o tym zapewne świetnie zorientowana J. Senyszyn: „nasi duchowni też potrafią molestować i gwałcić. Dorosłych i dzieci; nie rzadziej i nie mniej brutalnie niż ich zagraniczni kumple”. Ta świetna orientacja jest dla Autorki nieco brzemienna w skutki. Otóż, jeśli wie o takich czynach, to powinna wiedzieć także (art. 205 KK), że ściganie przestępstw z art. 197 (zgwałcenie dorosłego<sup>26</sup> i pokrewne „molestowanie”) i 199 § 1 KK (wykorzystanie seksualne w sytuacji uzależnienia/podrzędności) następuje na wniosek, który jest w gestii pokrzywdzonego. A jeśli wiedziała o przestępstwach z art. 198 (wykorzystanie seksualne nieporadnych życiowo i umysłowo), 199 § 2 i 200 KK (odnoszące się do małoletnich i dzieci), które ścigane są z urzędu, to w jaki sposób wypełniła dyspozycję art. 304 § 1 KPK, iż każdy dowiedziawszy się o popełnieniu przestępstwa ściganego z urzędu, ma społeczny obowiązek zawiadomić o tym prokuratora lub policję? Nieco ryzykowne są też, myślę, porównania „międzynarodowe”. W kontekście użytych sformu-

<sup>26</sup> W „marcowym” stanie prawnym.

łowań Pani Profesor powinna bowiem wykazać, co najmniej równość ilościową i jakościową – z podaniem konkretnych, prawomocnie osądzonych przykładów, zdarzeń przestępnych popełnionych przez duchownych rzymskokatolickich z obszaru „przeciwko wolności seksualnej” w Polsce z analogicznymi na całym świecie (z pewnością w ostatnim stuleciu było takowych kilkadziesiąt); albo, nie chcąc przyznawać się *ipso facto* do oszczerstwa, przyzna że także na świecie takowych nie było.

Tak czy inaczej, „wyszło na jaw”, że „[abp Życiński] ...nie poczuwa się do solidarności z gwałconymi dziećmi [...], którym na całe życie została trauma po seksualnym wykorzystaniu przez duchowego przewodnika w sutannie”. Może być pocieszające, że Kościół zdaje się poczuwać jednak bardziej niż Państwo. Spostrzec bowiem należy, że za „gwałcone dzieci” w Kodeksach karnych polskich, przynajmniej od 1932 r. przyjmuje się osoby w wieku poniżej lat 15; w prawie kanonicznym kodeksowym natomiast granicą przedmiotową kryminalizacji obiektywnej było już od 1917 r. lat 16 (can. 2359 § 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r., dziś kan. 1395 § 2 KPK), w świetle natomiast przepisu nr 73, stanowiącej obiekt zainteresowania Senyszyn Instrukcji z 1962 r., pojęcie *impubes* należy odczytywać w kontekście kanonicznej zdolności małżeńskiej<sup>27</sup>, w Polsce na rok 1962, byłoby to w praktyce stosowania can. 1067 § 2 CIC’17: lat 18<sup>28</sup>, stan który jak wspomnieliśmy spetryfikował dla Kościoła powszechnego List DG.

Wszystko to w opinii J. Senyszyn dzieje się dlatego, że „[polscy duchowni, gwałcący etc.] czują się bezkarnie [...] bo mają wsparcie dostojników Kościoła. Takich, jak Pan [Życiński]”. Uzupełniamy więc obraz kryminalny o zarzut pod adresem ordynariuszy popełniania przestępstw przeciw wolności seksualnej w postaci zjawiskowej – pomocnictwo (art. 18 § 3 KK). „Pomagają” zaś gdyż „[jak abp Życiński], jako nieodrodny syn swojego Kościoła, wykonuje [w 2010 r.] watykańską Instrukcję *Crimen Sollicitationis*”. Jest to zaś o tyle niewykonalne, że Instrukcja adresowana była do wszystkich patriarchów, arcybiskupów, biskupów i jakichkolwiek ordynariuszy miejscowych, także obrządków wschodnich, arcybiskup Józef Życiński zaś do tego grona zaliczony został 4 listopada 1990 r. (biskup ordynariusz tarnowski), gdy Instrukcja od niemal ośmiu lat nieobowiązywała. Na marginesie można wspomnieć, że dziś żyje w Polsce ledwie ośmiu biskupów, którzy za czasów aktualności tej Instrukcji byli już ordynariuszami – wszyscy na emeryturze. Jeśli więc z jej użytkiem (co jest jak dowiodę niewykonalne) „dostojnicy” mieliby dziś wspierać tych kapłanów – gwałcicieli, to tych dostojników fizycznie nie ma!

Dramatyzm swych spostrzeżeń Senyszyn podkreśla szeregiem sformułowań obraźliwych w swej naturze. O ile w dyskursie prywatnym byłaby to jedynie kwestia Jej wyczucia kurtuazji (i tak często podnoszonej ‘tolerancji’), o tyle na

<sup>27</sup> Zob. A. Yougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań 1958, s. 318.

<sup>28</sup> Zob. art. 10 § 1 Kodeksu Rodzinnego z 1950 r. uchylonego w 1964 r.



łamach medialnych znów pojawia się tu znamię prawnej ochrony dobrego imienia i czci człowieka lub podmiotu. Pierwsze to tytułowy *Zakon Ojców Pedofilów*. Pedofilia jest przecież zboczeniem, którego praktykowanie, także myślnie, sprzeczne jest *in fundamento* z cnotą czystości, która stanowi jedną z rad ewangelicznych będących założeniem życia zakonnego<sup>29</sup>. Nie sposób wiarygodnie stwierdzić, że wszyscy zakonnicy świata gorliwie rady tej przestrzegają, lecz nie może być to podstawą do legalnej i etycznej kpiny z samej instytucji zakonów męskich. Sformułowanie to pastiszuje ponadto istniejąca praktykę określania niektórych zgromadzeń, np. ojcowie dominikanie, franciszkanie etc. Zawiera pierwiastek *quasi*-błuznierczo<sup>30</sup> kpiący z istoty specyfiki męskiej praktyki zakonnej zawartej w tych nazwach. Zgodnie z art. 8 ust. 1 pkt 6–8 i 10 cytowanej Ustawy o stosunku... zakony i ich instytucje są osobami prawnymi, zaś zgodnie z art. 8 ust. 3 organy prawnych zakonnych mogą używać innych nazw, stosownie do swej tradycji<sup>31</sup>.

Nie wiem, na ile J. Senyszyn zna łacinę prawniczą<sup>32</sup> i zawiłości kościelnego prawa procesowego, wnioskując z omawianych tekstów mam co do tego istotne wątpliwości, lecz kategorycznie stwierdza, że „Instrukcja *Crimen Sollicitationis* okrywa Kościół katolicki i papieży [Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI] wiekuiłą hańbą”, czy w innym miejscu: „nie można wierzyć w szczerłość intencji Benedykta XVI”. Nie wdając się nawet w analizę leksykalną pojęcia „wiekuiłej hańby”, przyjąć trzeba, że chodzi o istotne, dogłębne i nader intymne, sięgające samego jestestwa, zdyskredytowanie Kościoła katolickiego, który jest wszakże uosobioną prawnie rzeczywistością paralelną suwerennemu państwu (vide: art. 1 i art. 4 pkt 1 Konkordatu między Stolicą Apostolską a RP z 28 lipca 1993 r.). Nie-trudno sobie wyobrazić wydzwięk publiczny takiego sformułowania nt. USA czy Rosji, a przecież od strony konwencjonalnej miałoby ono taką samą rangę. Jednocześnie zdanie to uwłacza głęboko ludzkiej godności osobistej trzech papieży, w tym dwóch nieżyjących, którzy korzystali i korzystają z takiej ochrony międzynarodowej jak głowy państw na mocy umów międzynarodowych (vide: art. 8 traktatu laterańskiego). Nie ulega, *notabene*, wątpliwości, że znieważenie papieży pozostaje tu ponadto w ścisłym związku z wykonywaniem przez nich teży funkcji zwierzchniej, gdyż Biskup Kościoła Rzymskiego, z racji swego urzędu, ma najwyższą, pełną, bezpośrednią i powszechną władzę zwyczajną w Kościele (Kan. 331 CIC’83). Ma to istotne znaczenie w świetle wątpliwości interpretacyjnych

<sup>29</sup> *Perfectae Caritatis*, Dekret Soboru Watykańskiego II *O przystosowanej odnowie życia zakonnego*, nr 1.

<sup>30</sup> Por. P.M. Gajda, *Sankcje karne w Kościele w świetle Kodeksu...*, Tarnów 2008, s. 124 i zawarte tam rozważania na tle kan. 1369 CIC’83: „Kto [...] przy pomocy społecznego przekazu poważnie narusza dobre obyczaje...”.

<sup>31</sup> Wspominałem już o ochronie cywilnoprawnej czci osób prawnych.

<sup>32</sup> Nie istnieje publikowane polskie tłumaczenie omawianej Instrukcji.

zgłaszanych np. przez M. Pietrzaka<sup>33</sup>. Od strony prawnokarnej podkreślenia wymaga, że wspomniany przepis traktatowy zrównuje Papieża, co do ochrony prawnej, z Prezydentem Republiki Włoskiej, publiczna zniewaga tegoż zaś spenalizowana jest art. 136 § 3 KK; wymaganą art. 138 KK zasadę wzajemności zapewnia traktat ustanawiający Unię Europejską.

Z pewnością nie jest specjalnie oryginalne w ustach J. Senyszyn stawianie Kościołowi zarzutu stosowania praktyk mafijnych<sup>34</sup>, gdy formułuje kategorycznie: „W III RP trwa »kościelna omerta«, czyli czarnomafijna zмова milczenia”. Używając języka Kodeksu świeckiego, powiedzielibyśmy tu raczej o „przestępczości zorganizowanej”<sup>35</sup>. Swoistej zniewadze podlega w tym miejscu także sama Rzeczpospolita Polska, jako mniemana i sprzyjająca siedziba tej rażącej patologii<sup>36</sup>. Pola nie ustępuje też T. Bartoś, zdaniem którego: „Papież nie rządzi kurią, która funkcjonuje jak mafia”. Kto jest jednak w takim razie *capo di tutti capi*?

Jak wspomniano, tytułowy jeden ze swych felietonów uczyniła Pani Profesor „odwracanie pedofila ornatem”, opisane w tekście nawet jako „typowe odwracanie pedofila ornatem”. Nie wiem, na marginesie, jak wygląda „nietypowe odwracanie pedofila ornatem”, wie to być może Senyszyn. Poważniej jednakże rzecz ujmując: ornat jest szatą wierzchnią zastrzeżoną, z nielicznymi wyjątkami<sup>37</sup>, do sprawowania Liturgii mszy św.<sup>38</sup>, a więc Ofiary Chrystusa powierzonej Kościołowi, stąd używanie go do głupawych powiedzonek jest w swej naturze obraźliwe dla Celu, do którego służy jako paramentum. Stało się więc to, co i musiało: wyszydzanie Kościoła hierarchicznego przez Autorkę doprowadziło do obrazy *simplicite* uczuć religijnych<sup>39</sup>. Pobrzmiwa tu niejako zasada sformułowana przez Samego Zbawiciela: *Qui vos spernit me sternit*<sup>40</sup>.

Szczególnie perfidnie przedstawiają oboje Profesorowie jedną z największych świętości chrześcijaństwa, tj. sakrament pokuty. Senyszyn stwierdza bowiem jakoby „Biskupi<sup>41</sup> [...]woleli podejrzanych wyspowiadać, rozgrzeszyć i ukryć, niż zawiadomić prokuraturę”. Pomijając pomieszenie kilku porządków rzeczy: prawnego świeckiego, prawnego kościelnego i jurysdykcyjno-moralnego, przedstawia pokutę i pojednanie jako rodzaj gry towarzyskiej: „ty mi opowiesz, ja cię rozgrzeszę i po sprawie”. Jest to bluźniercza obraza moralności, przez narażenie przedmiotu wiary na śmieszność, a sprawowania go jako narzędzia zakłama-

<sup>33</sup> Zob. T. Szymański, G. Jędrejek, *Ochrona uczuć religijnych w prawie polskim*, Warszawa 2002, s. 72.

<sup>34</sup> Por. choćby film fabularny F.F. Coppoli, *Ojciec Chrzestny III*, USA 1990.

<sup>35</sup> Zob. art. 258 KK.

<sup>36</sup> Zob. art. 133 KK.

<sup>37</sup> Liturgia Wielkiego Piątku, złożenie kapłana w trumnie.

<sup>38</sup> Ogólne wprowadzenie do *Mszalu rzymskiego*, nr 299.

<sup>39</sup> Zob. art. 196 KK.

<sup>40</sup> Łk 10, 16.

<sup>41</sup> A tymże właśnie, w Osobach Apostołów, szafarstwo tego sakramentu Chrystus Pan powierzył w nakazie: *Którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone* (J 20, 23).

nia<sup>42</sup>. Bartoś popada natomiast w jakąś ciężką herezję, twierdząc, że „instytucja spowiedzi zwalnia niejako z moralnej odpowiedzialności”. Przypomnijmy zatem pokrótce, że „pokuta zobowiązuje grzesznika do dobrowolnego przyjęcia wszystkich jej elementów [w tym] owocnego zadośćuczynienia<sup>43</sup>. Wiele bowiem grzechów przynosi szkodę bliźniemu – należy uczynić wszystko, co możliwe, aby ją naprawić<sup>44</sup>”.

Główny oręż kieruje J. Senyszyn jednakże przeciw „zakurzonej” już nieco, wspomianej ustawie *Crimen Sollicitationis*, wydanej przypomnijmy przez Świętą Kongregację Świętego Oficjum<sup>45</sup>, zatwierdzoną 16 marca 1962 r. przez Jego Świątobliwość papieża Jana XXIII, pt. *Instructio de modo procedendi in causis sollicitationis*. Przedstawia tu, mniemam że przez notoryczną ignorancję tematu, szereg kłamliwych i nacechowanych umyślną stronniczością wiadomości nt. treści i formy tego dokumentu. Wyobraźnię internautów ma pobudzić, bliskie poetyce choćby Dana Browna, czy Davida Yallopa<sup>46</sup> zapewnienie, że „Instrukcja jest »supertajna«”. Faktycznie, dokument nie był upowszechniany *in extenso* w publikatorach kurialnych czy innych zbiorach i nie podlegał opatrywaniu komentarzem<sup>47</sup>, głównie myślę z uwagi na (jak życie pokazało) nieskończoną możliwość przeinaczeń. W meritum regulacji bowiem w samej Instrukcji nie znajduje się nic bardziej zaskakującego niż np. w przedłożeniu drobiazgowego, polskojęzycznego dzieła ks. F. Bączkowicza: *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. I–III, Opole 1958<sup>48</sup> – z wszelkimi zezwoleniami władz duchownych na druk i publikację książkową.

Uważnego i próbującego bez historycznych uprzedzeń, a przede wszystkim korzystającego z właściwego słownika (nie np. medycznego), przedrzeć się przez tekst czytelnika uderzy raczej istotny rygoryzm aktu wobec sprawców czynów na tle seksualnym. Oczywiście, że wymaga to też pewnej wiedzy kanonistycznej i w ogóle orientacji eklezjalnej tak, by nie mylić ekskomuniki nikomu nie zastrzeżonej z wyklęciem, rozumieć powagę kary degradacji albo przeniesienia do stanu brackiego dla kapłana w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku<sup>49</sup>. Trzeba

---

<sup>42</sup> Wypełnia więc *expressis verbis* hipotezę can. 1369 CIC'83 (por. uwagi J. Syryjczyka, *Kanoniczne prawo karne, część szczególna*, Warszawa 2003, s. 57 *sqq.* Co jednak dla J. Senyszyn myślę dotkliwsze – wypełnia w zbiegu idealnym z unormowaniem wspomnianego art. 196 KK penalizującego obrazę uczuć religijnych. W przedmiocie teorii zbiegów przestępnych: W. Świda, *Prawo karne*, Warszawa 1982, s. 236 *sqq.* (sp. s. 246).

<sup>43</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1450.

<sup>44</sup> *Ibidem*, nr 1459.

<sup>45</sup> Od 1 marca 1968 r. Kongregacja Nauki Wiary (Konstytucja Apostolska *Regimini Ecclesiae Universae* Papieża Pawła VI).

<sup>46</sup> Mniej znana niż fantasmagorie Browna pozycja *In God's Name?*, wyd. polskie *W Imieniu Boga?*, Da Capo 2000.

<sup>47</sup> Z mocy, *notabene*, konkretnego przepisu.

<sup>48</sup> Zob. t. III, s. 544 i in.

<sup>49</sup> Narzuca się poniekąd porównanie z ewangelijnym rządcą, który to „kopać nie umiał, a zebrać się wstydział” (Łk 16, 3).

wreszcie dostrzec, że *fundamentum* ustawy odnosi się do zbrodni solicytacji, czyli zwodzenia ku treściom nieczystym w sprawowaniu sakramentu spowiedzi, nie zaś do pedofilii. Instrukcja ponadto, gdyby była tak „super” tajna byłaby rozprowadzona w egzemplarzach numerowanych maszynopisu, nie zaś jako broszura Typis Polyglottis Vaticanis<sup>50</sup>. Nie może więc dziwić, że na forach internetowych można było przeczytać, że Instrukcja zaleca, że ma być trzymana w sejfie. Swobodną rewelacją jest, że wnet po publikacjach J. Senyszyn fora zaroily się „fachowymi” komentarzami nt. treści dokumentu CS, co najmniej jakby był powszechnie wykładany w katechezie przed I Komunią Świętą.

Podobnie T. Bartoś nie spostrzegł, że List DG wprowadza ekscępta proceduralne<sup>51</sup> w stosunku do ośmiu przestępstw, nie zaś jest kolejnym trybem machiny ukrywania pedofilii.

Jako zapewne aktywnie uczestniczącą w oficjalnych wydarzeniach kościelnych, J. Senyszyn oburza, że: „[Instrukcji] oficjalnie nie uchylił ani Paweł IV<sup>52</sup>, ani Jan Paweł II, ani Benedykt XVI”<sup>53</sup>. Poczieszyć należy, że nieoficjalnie zapewne też. Trzeba to wiedzieć, że w prawie kościelnym, z uwagi na stosunkowo krótką, na dwa tysiące lat istnienia, praktykę jego unifikacji, rzadko stosuje się uchylenia aktów prawnych *expressis verbis*, regułą są natomiast klauzule derogacyjne. Taką też zniesiono obowiązkiwanie Instrukcji, jest ona zawarta w kan. 6 § 1, 3° CIC, obowiązującym od 25 stycznia 1983 r., tj. za pontyfikatu Jana Pawła II. Podkreślić pragnę, że Instrukcja nie została uchylona jako prawo bezwartościowe, hańbiące, niegodziwe i czegoż to jeszcze nie czytamy; uległ po prostu zmianie cały system prawa kanonicznego, z prawem sankcji i prawem procesowym na czele. Zniesiono kanoniczny obowiązek denuncjacji solicytacji, obwarowany sankcyjnie<sup>54</sup>, stwierdzono normatywnie funkcjonowanie precedencji forum świeckiego, także *in spe* (*vide*: kan. 1344, 2° CIC’83). Esencja natomiast pozostała: kapłani ciężko winni przestępstw seksualnych przeciw nieletnim poniżej lat 16 i solicytanci podlegają poważnym karom, po wydaleniu ze stanu duchownego<sup>55</sup> i żadne instrumenty kanoniczne nie chronią ich przed kognicją ścigania państwowego. Odpowiedzialność ta została zaostrzona jak już wspominaliśmy w 2001 r., unormowaniami Listu DG przez podniesienie kryterium wiekowego ofiary oraz podwyższenie stopnia właściwości sądu. Trzeba się jednak na tym cokolwiek znać, a nie wygłaszać definicje, jakbym ja wypowiadał się np. nt. badań rynku.

<sup>50</sup> Całkowicie zresztą jawnie odnosi się doń, z podaniem miejsca i daty wydania List DG – przypis 3; dostępny nie tylko w „Acta Apostolicae Sedis” 93 (2001), s. 785–788.

<sup>51</sup> Materialnie bowiem wszystkie one są stypizowane zarówno w CIC’83, jak w CCEO.

<sup>52</sup> Mowa zapewne o Papieżu VSD Pawle VI, gdyż Paweł IV zmarł był w 1559 r.

<sup>53</sup> Znamienne, że podobnie jak w przypadku „wiekuistej hańby” czujne oko Pani Profesor łaskawie wejrzało na śp. papieża Jana Pawła I, przypuszczam jednak – bardziej prozaicznie, że nie dostrzegło po prostu Tegoż obecności na tronie Piotrowym.

<sup>54</sup> Can. 2368 § 2 CIC’17.

<sup>55</sup> Kan. 1395 § 2 CIC’83.

Dodać tu trzeba wątek ewidentnego zgorzenia. Otóż „obowiązywanie nadal haniebnego rozporządzenia Jana XXIII z 1962 r. o ukrywaniu »zbożców w sutannach«, czemu winni są kolejni papieże” podchwycili i rozpowszechnili M. Sobczak i A. Szpak<sup>56</sup> w cyklicznym felietonie poczytnego bądź co bądź tygodnika „Angora”<sup>57</sup>. Niezależnie od imputacji Senyszyn, pozwalając sobie na własną obraźliwą konkluzję, iż: „jeżeli [...] istnieje piekło to [jego] ozdobą na pewno są liczni papieże, kardynałowie i biskupi”<sup>58</sup>. Znowu trzeba by powtarzać podnoszone już uwagi o karnej i cywilnej obronie dobrego imienia, o przestępstwie (świeckim) zniesławienia. Nasuwa się refleksja, jaka burza potępień musiałaby przejść przez media, gdyby podobne imputacje odniesiono do przedstawicieli innych związków wyznaniowych? Jak też szeroka jest społeczna szkodliwość oszczerczych, postępujących czynów Profesorów i Redaktorów, o których prawdziwej wiedzy tak wielu jest przekonanych. Warto przypomnieć, że ta właśnie społeczna szkodliwość jest jedną z kluczowych dyrektyw sędziowskiego wymiaru kary<sup>59</sup>. Kodeks nie pomija także czynników intensywności takiej szkodliwości, wskazując tu m.in. rodzaj i charakter naruszonego dobra, rozmiary wyrządzonej lub grożącej szkody, sposób i okoliczności popełnienia czynu, wagę naruszonych przez sprawcę obowiązków, jak również postać zamiaru, motywację sprawcy, rodzaj naruszonych reguł ostrożności i stopień ich naruszenia<sup>60</sup>. Wszystkie te okoliczności pobrzmiwają w jawnie lekceważącej rzetelność, obiektywizm, szacunek dla ludzi innego stanu, działalności publicystycznej wspomnianych Państwa, zwłaszcza gdy z pozycji społecznej czynią sobie ponieważ immunitet prawdomówności<sup>61</sup>. Jawnym przykładem tej krzywdzącej ignorancji jest, zdumiewająca nieco u Profesora filozofii, nieświadomość biblijnego znaczenia terminu „święci”. Przede wszystkim nie znajduje się on wyłącznie w Apokalipsie, a głównie w Listach św. Pawła i co chyba jeszcze ważniejsze, nie odnosi się wyłącznie do kapłanów, a do całej społeczności wierzących<sup>62</sup>. Intrygująca jest ta wybiórczość pamięci T. Bartosia, gdyż gdy poucza Kościół, jak znieść „oligarchiczną strukturę władzy”, to wskazuje: „Pasterze z wyboru – to jest autentyczna tradycja katolicka, zniesiona w okresie kontrreformacji”<sup>63</sup>.

<sup>56</sup> Występujący pod szyldem Kabaret Autorów „Klika” z/s w Bydgoszczy, nb. laureaci Nagrody Ministra Kultury.

<sup>57</sup> M. Sobczak, A. Szpak, *Prawdziwa Ozdoba*, „Angora”, nr 14, 4 IV 2010 r., s. 8.

<sup>58</sup> *Ibidem*,

<sup>59</sup> Art. 53 § 1 KK.

<sup>60</sup> Art. 115 § 2 KK.

<sup>61</sup> Por. art. 53 § 2 KK, cyt.: „Wymierzając karę, sąd uwzględnia w szczególności [m. in.]: motywację i sposób zachowania się sprawcy, rodzaj i stopień naruszenia ciężących na sprawcy obowiązków [np. wynikłych z omawianej już rzetelności prasowej – S.R.], rodzaj i rozmiar ujemnych następstw przestępstwa [zgorzenie i pobudzanie do nienawiści – S.R.], właściwości i warunki osobiste sprawcy [zawody zaufania publicznego – S.R.], staranie o naprawienie szkody [zerowe].

<sup>62</sup> *Biblia Tysiąclecia, Słownik*, Poznań 1996, s. 1427.

<sup>63</sup> *Notabene*, znacznie wcześniej, można przyjąć, że już od pontyfikatu św. Grzegorza I Wielkiego, por. P. Pierrard, *Historia Kościoła katolickiego*, tł. T. Szafrński, Warszawa 1984, s. 61.

Miejsca nie starczy na nakreślony przez J. Senyszyn obraz klątw przeznaczonych dla zmołestowanych, których ekskomunikować zgodnie z Instrukcją miano za wszystko wręcz poza istnieniem (internauci dopisali, że ekskomunice podlegały całe rodziny, a Jan Paweł II polecał rozkazywać im na kazaniach wyprowadzki z miejscowości, że ekskomunika w 1962 r. weszła tu wprost w miejsce spalania na stosie itp. – za takie opowieści z forum J. Senyszyn powiedzmy, że nie może odpowiadać, choć gdyby chodziło o Kościół, być może odpowiednio „rozszerzono by” instytucję podżegania z art. 18 § 2 KK).

Owszem, tajemnica i wiarygodność śledztwa zabezpieczane były i są w tego rodzaju postępowaniach sankcją ekskomuniki (także w stosunku do kapłanów), jest to prawo, a nie jak chciałby T. Bartoś „obyczaj ukrywania”, czy też „kultura milczenia”. Sankcja ta wiązała i wiąże osoby, które do czynności śledztwa przystąpiły, a więc *primo* złożyły przysięgę, za uprzedzeniem o takiej sankcji. Kościół nie dysponuje środkami przymusu karnego za złożenie fałszywych zeznań (co np. w przypadku Państwa wcale nie dziwi, *vide*: art. 233 KK). Tajność śledztwa karnego w postępowaniu kanonicznym jest zasadą, również z uwagi na to, że Kościół jest społecznością nadprzyrodzoną i rządzi się jej swoistymi prawami. Przy tym przypadków przestępstw seksualnych innych niż solicytacja (np. gwałt pedofilski), nikt nie był zobowiązany w sumieniu donosić władzy kościelnej<sup>64</sup> i mógł i może nadal od razu odnieść się do instancji świeckiej, gdyż przepisy Instrukcji odnoszą się do *criminum pessimorum* na sposób *mutatis mutandis* (nr 72). Nie powinien czynić tego za ofiarę określony trybunał kościelny, gdyż zasadą ścigania publicznego czynów na tle erotycznym jest dyskrecja także w odniesieniu do delikatności wobec pokrzywdzonego. Solicytacja natomiast podlegała denuncjacji kanonicznej obowiązkowej i obowiązkowemu udziałowi w śledztwie, w celu zachowania dyscypliny wśród kleru sprawującego sakrament pokuty, także dlatego że znamiona tego przestępstwa nie podpadają pod żaden typ przestępstwa publicznego, stąd i władza świecka nie podjęłaby ścigania, choćby i dlatego że byłaby z góry związana bezwzględnym zakazem procesowym naruszenia tajemnicy spowiedzi w przesłuchaniu podejrzanego<sup>65</sup>.

Sprostować należy opisanie przez T. Bartosia zastosowania instytucji sekretu papieskiego (*sub secreto pontificio*). Znów nie jest to jakieś wydumane „koło inkwizytorskie”, chodzi mianowicie o zabezpieczenie poufności śledztwa kanonicznego (!) w sprawie tak delikatnej natury, powtarzam delikatnej także (a może przede wszystkim) dla ofiary, możliwie najściślej kluczem tajności, jakim dysponuje Kościół. Kluczem tym jest szczególna forma zaprzysiężenia depozytu

<sup>64</sup> Zob. ks. F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. III, Opole 1958, s. 544, przyp. 26, z literaturą przedmiotu.

<sup>65</sup> W zakresie powołania potencjalnego solicytanta na świadka w ewentualnym postępowaniu przygotowawczym na etapie *in re*. W okresie obowiązywania dokumentu CS zakaz ten formułowały: art. 91 lit a) KPK z 19 marca 1928 r. (tj. Dz.U. 50.40.364 z późn. zm.) oraz art. 161 pkt 2 KPK z 19 kwietnia 1969 r. (tj. Dz.U. 69.13.96 z późn. zm.).

sekretu, sankcja za złamanie, szczególny tryb postępowania karnego wobec wiarołomcy. Co prawda Instrukcja CS posługiwała się terminem *secretum Sanctii Officii*, natomiast sprawy współczesne podlegają tajemnicy papieskiej (*secretum pontificium*) uregulowanej *Instructio de secreto pontificio*, zatwierdzonej przez Papieża Pawła VI 4 lutego 1974 r.<sup>66</sup> Najważniejszym w tym obszarze zainteresowań będzie przypadek jej zastosowania opisany w art. I pkt 4 – wyraźnie ukierunkowany na ochronę intymności pokrzywdzonego: „natomiast nazwisko donoszącego wolno wyjawiać jedynie wtedy, gdy władzy wyda się pożyteczne skonfrontowanie doniesionego z donoszącym”. Nie można też zapomnieć o marginesie przypadków, gdy z perfidii lub obsesji ktoś donosić będzie niewinnego kapłana o czyny przeciw szóstemu przykazaniu.

Na koniec J. Senyszyn zachowała powszechnie powtarzany przez ignorantów komunał, jakoby „winni byli ukrywani w klasztorach lub na zapadłych probostwach, zazwyczaj umożliwiano im dalsze kontakty z dziećmi<sup>67</sup>, a tym samym kontynuowanie zbrodniczego procederu”. W komentarzach internetowych dopisywano do tego jeszcze, że instrukcja każe troszczyć się o sprawców, a nie zajmuje się ofiarami, Senyszyn pisze wręcz o „bezkompromisowej walce z ofiarami”.

A przecież żadna ustawa karna w swej istocie nie zajmuje się ofiarami, w rozumieniu „troszczenia się”, roszczenia odszkodowawcze należą do sfery cywilnej i nie tu jest miejsce ich regulowania. Tak gorsząca wielu troska o „zboceńców w sutannach” to niestety efekt wadliwego tłumaczenia wyrazu *vigilantia* (tu jako ‘nadzór’: nr 64 c) za can. 2311 CIC’17<sup>68</sup>. J. Senyszyn nie zauważa w ogóle zagrożenia karnego, które Instrukcja przypominała za Kodeksem i rozwijała w zakresie praktyki stosowania, a następnie zniekształca całkowicie propozycje środków dodatkowych. Przypomnijmy zatem, zgodnie z can. 2368 § 1 CIC’17, kapłan sprawca solicytacji, względnie innego czynu o podłożu seksualnym podlegał: suspensie od odprawiania mszy św. i spowiadania, dalej zaś, w miarę ciężkości (do jej składników zalicza instrukcja już wprost wiek pokrzywdzonego, fałszywe uduchowienie, powtarzalność – nr 62) czynu: pozbawieniu jurysdykcji, beneficjów, godności, głosu aż do wydalenia ze stanu kapłańskiego. Wydaje się laikowi, że to drobiazgi, ale w 1962 r. dla „zwykłego” księdza to był absolutny koniec perspektyw, stanie się życiowym bankrutem.

Dopiero w przypadku niezastosowania kary ekstremalnej, instrukcja proponuje dołączyć środki reedukacyjne, które ośmiesza J. Senyszyn. Właśnie oddzielne zamieszkanie w domu zakonnym, poświęcenie się rekolekcjom lub ewakuowaniu z błędnych przekonań, które zwiodyły na drogę rozwiązłości seksualnej (bo i tak bywa, nie tylko na tle zaburzeń fizjologicznych czy nieumiarkowania moralnego), poddanie się nadzorowi, oddalenie dla zapobieżenia gorszeniu wier-

<sup>66</sup> AAS, 66 (1974), s. 89–92.

<sup>67</sup> Swoją drogą intrygujące co dzieci robiły w klasztorach lub na zapadłych probostwach, a szczególnie, co owym czasie robili ich rodzice?

<sup>68</sup> Zob. A. Yougan, *op.cit.*, s.730.

nych (właściwe rozumienie słowa *scandalum*). Trudno natomiast odnosić się do pojęć „zapadłych probostw” i „kontynuowania zbrodniczego procederu” (jako oczywiście przedmiotu regulacji instrukcji), gdyż to już przedmiot perwersyjnej wyobraźni.

Wybieranie wśród gatunków zła jest trudne i raczej beznadziejne. Nie wiem więc, czy aroganckie i bluźniercze wynurzenia J. Senyszyn są gorsze niż pełen fałsz i nienawiści do Kościoła takt T. Bartosia. Internet ma jednak szerszą klientelę niż „Przeгляд”.

ANALYSIS OF RANDOM SELECTED PUBLICATIONS,  
RELATED TO SO CALLED „CLERGY PEDOPHILIA”,  
BY MEANS OF THE LAW ASSESSMENT

Summary

The submitted article constitutes an attempt of legal (and moral) appraisal of randomly selected press publications that concern pedophilia among the catholic clergy. The campaign tending to present priesthood as the nest of the above mentioned deviation could be inspired by the incidental cases on the worldwide scale since no society is free from such incidents. I dare say, however, that mass media phraseology and ignorance have deformed the problem. This hurts much due to the fact that these absolutely unreasonable accusations – what I desire to prove in the article – are published in popular media by reputable members of academic community. Lie, calumny and scorn are instruments of moral philosophy, should they not also become a subject of sober judgment for civil law? (canonical judgment may not be considered by these publishers).

Considering the two aspects: availability of the ‘published work’ and the high rank of its authors instantly comes Jesus Christ’s appraisal: “It is inevitable that stumbling blocks come, but woe to him through whom they come! (Luke, 17:1).

I submit for the reader’s consideration both the gravity of the problem (managing of media fiction) and the marked indifference/coldness on the part of the civil law of the Stat.

**Słowa kluczowe:** mass media a Kościół, prawo prasowe, medialne ataki na Kościół



KS. JAN WOLSKI  
Łódź

## ŚMIERĆ MÓZGOWA A ŚMIERĆ CZŁOWIEKA

### WSTĘP

Pytanie, kim jest człowiek, jest fundamentalne i charakterystyczne dla każdej epoki, systemu filozoficznego, myśli teologicznej, a nade wszystko istotne dla każdego człowieka. Pytaniem poniekąd uzupełniającym jest to dotyczące początku i końca jego życia. Fakt śmierci jest empirycznie doświadczalny, bo każdy, kto się narodził, przechodzi okres dorastania, dojrzewania, a także starzenia się. Wszystko jednak zmierza do kresu, którą jest śmierć, jako elementu kończącego biologiczny rytm życia. Rodzą się jednak pytania: kiedy następuje śmierć człowieka i czy możliwe jest dokładne określenie tego momentu oraz jak ją zdefiniować? Dotykamy jednego z „najbardziej dyskusyjnych zagadnień współczesnej bioetyki, budzącego też poważne wątpliwości w umysłach zwykłych ludzi: kiedy można uznać, że dana osoba z całą pewnością umarła?”<sup>1</sup>. O wadze zagadnienia świadczą liczne konferencje i sympozja poświęcone tejże problematyce<sup>2</sup>.

Skąd biorą się powyższe pytania i dlaczego temat ten budzi tak wiele kontrowersji? Należy najpierw zauważyć, że w dziedzinie kryteriów „osobniczej” śmierci człowieka następowała ewolucja jej definiowania. Kliniczne zdefiniowa-

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Poszukiwania naukowe muszą szanować godność każdej ludzkiej istoty. (Przemówienie do uczestników Kongresu Światowego Towarzystwa Transplantologicznego)*, „L'Osservatore Romano” 11–12 (2000), 38 (p. 4).

<sup>2</sup> Przykładem jest choćby międzynarodowa konferencja w Rzymie (hotel Columbus), 19 lutego 2009 r., której tematem były oznaki życia, a w szczególności zagadnienie śmierci mózgowej, na ile może ono stanowić podstawę do stwierdzenia śmierci człowieka. Temat Konferencji: *I segni della vita. La „morte cerebrale” è ancora vita?* Organizatorem była Associazione Famiglia Domani we współpracy z American Life League, Family of the Americas Foundation, Human Life International, International Foundation for Genetic Research, Life Guardian Foundation, Northwest Ohio Guild of the Catholic Medical Association, United States Coalition for Life.

Wcześniej wiele dyskusji wzbudziło opublikowanie książki *Finis vitae. La morte cerebrale è ancora vita?*, red. R. De Mattei, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2007. Jest to zbiór wypowiedzi, które należy w dużej mierze traktować jako sprzeciw wobec kryterium śmierci mózgowej, która miałaby stanowić kwalifikator śmierci człowieka.

nie śmierci człowieka nie jest łatwe<sup>3</sup>. Jedną z istotnych, a poniekąd także spektakularnych zmian, jakie dokonały się w dziedzinie deontologii lekarskiej ostatnich dziesięcioleci, jest właśnie wprowadzenie medycznego kryterium śmierci mózgowej człowieka. Rodzi się jednak pytanie, czy aktualnie „obowiązujące” kryteria są ostateczne i rozstrzygające?

W ostatnich latach przybiera na sile dyskusja dotycząca określenia „momentu” śmierci. Należy zwrócić uwagę, że nie chodzi tutaj o uchwycenie jakiegoś czasowo-punktowego określenia chwili śmierci, ile raczej o sam jej fakt. Wielu naukowców i to z różnych dziedzin wiedzy analizuje zasadność kryterium śmierci mózgowej. Warto zatem przyjrzeć się temu zagadnieniu, czy takie właśnie kryterium wytrzymuje współczesną krytykę? Na ile jest ono oparte na obiektywnych przesłankach, a na ile można dopatrzeć się w nim arbitralnie wyznaczanej granicy życia i śmierci człowieka. Chodzi bowiem o poznanie obiektywnych i adekwatnych kryteriów wskazujących na fakt śmierci człowieka<sup>4</sup>.

Istota sporu polega na zasadności twierdzenia, iż śmierć mózgowa jest rzeczywiście wyznacznikiem śmierci człowieka. Może jest ona jedynie stanem wkroczenia człowieka w etap nieodwracalnego umierania? Dodatkowym problemem jest to, czy można w ogóle mówić o momencie śmierci, skoro ma się do czynienia z „procesem umierania” zazwyczaj rozciągniętym w czasie, abstrahując od niektórych nagłych przypadków śmierci, np. poniesionej na skutek katastrofy komunikacyjnej.

Kardynał J. Meisner stwierdził: „Identyfikacja śmierci mózgowej ze śmiercią człowieka, przy obecnym stanie debaty, z perspektywy chrześcijaństwa nie da się utrzymać”<sup>5</sup>. Takie sformułowanie, nie przesądzając o jego słuszności, zasługuje jednak na merytoryczną analizę, skoro wiele autorytetów i to z różnych dziedzin nauki, wyraża krytyczne uwagi w tej materii. Należy zatem postawić pytanie o relacje zachodzące między sercem i mózgiem człowieka i to w odniesieniu do reszty ludzkiego organizmu w perspektywie tego, co nazywamy potocznie śmier-

---

<sup>3</sup> Zob. A. Szczęsna, *Wokół medycznej definicji śmierci*, w: *Umierać bez lęku: wstęp do bioetyki kulturowej*, red. M. Gałuszka, K. Szewczyk, Warszawa–Łódź 1996, 63–96; H.J. Türk, *Śmierć mózgowa w aspekcie filozoficznym*, w: *Etyczne aspekty transplantacji narządów. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim. W dniach 15–16.04.1966*, red. A. Marcol, Opole 1996, 57–62; T. Biesaga, *Kontrowersje wokół nowej definicji śmierci*, „Medycyna Praktyczna” 2 (2006), 20.

Na temat historyczno-prawnego rysu w tej materii zob. B. Wójcik, *Śmierć mózgowa*, w: *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2005, 439–440.

<sup>4</sup> Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 15.

<sup>5</sup> Cyt. za J. Piegsa, *Człowiek – istota moralna*, t. 3, *Prawda i wierność. Godność życia ludzkiego. Prawo do życia i ochrony życia*, Opole 2000, 225; [Bischöfe zur Debatte über Transplantationsgesetz, „Herder Korrespondenz” 50 (1996), 592].

cią człowieka<sup>6</sup>. Wiedza o „własnej śmierci nie jest zwykłą wiedzą. [...] jest niewspółmierną z wszelką inną wiedzą”<sup>7</sup>.

Podobnie jak stan wegetatywny pacjenta nie jest dziś do końca rozeznany przez medycynę, o czym świadczą choćby wybudzenia z „beznadziejnych” przypadków, analogicznie, zagadnienie śmierci człowieka i próba jej powiązania ze śmiercią mózgową także rodzi problemy z racji nie do końca jeszcze poznanych procesów obumierania mózgu. Rodzi to pytania natury nie tylko biologicznej i deontologicznej, ale także filozoficznej, teologicznej, etycznej i prawnej. Niniejszy artykuł pragnie ukazać naturę trudności związanych z kryterium śmierci mózgowej. Trzeba z jednej strony dostrzec zasadność wprowadzenia kryterium śmierci mózgowej, ale nie można też bagatelizować kontrowersji, jakie wokół niej się pojawiają<sup>8</sup>. Jeśli jest debata wokół tego tematu, znaczy to, że istnieją pewne wątpliwości, a skoro tak, to żaden człowiek-pacjent nie może stać się ofiarą skutków niewłaściwie prowadzonej debaty.

## 1. CEL DOKŁADNEGO OKREŚLENIA „MOMENTU” ŚMIERCI CZŁOWIEKA

Próba ścisłego określenia kryterium śmierci człowieka może być motywowana zwykłą ciekawością i naturalnym pragnieniem poznania rzeczywistości, z którą każdy kiedyś będzie musiał się zmierzyć. Stąd rodzi się pytanie, nie tylko kiedy mamy do czynienia ze śmiercią człowieka<sup>9</sup>, ale o wiele trudniejsze pytanie zawiera się w sformułowaniu, czym ona jest, jak ją zdefiniować? Nadto, czy istnieje możliwość wskazania takiego momentu, po którym bez zbłądzenia można kogoś uznać za nieżyjącego. Należy zaznaczyć, że „śmierci człowieka nie jest już dziś naturalnym czy realnym faktem, który daje się stwierdzić dzięki spostrzeżeniom zmysłowym, tradycyjnie uważanym za niewątpliwe symptomy śmierci, na przykład brak oddechu albo ustanie bicia serca. Ponieważ stwierdzenia, kiedy człowiek jest już martwy, a kiedy jeszcze nie, nie można dokonać samowolnie, lecz na podstawie postanowień pewnej wspólnoty społecznej, dlatego każdorazowy fakt stwierdzenia zgonu realizuje się w obszarze pewnego zakresu znaczenia, a nierzadko jest faktem urzędowym czy instytucjonalnym”<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> Por. J.A. Armour, *Il cuore della questione*, w: *Finis vitae. La morte cerebrale è ancora vita?*, red. R. de Mattei, Soveria Mannelli 2007, 3.

<sup>7</sup> R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001, 141.

<sup>8</sup> Por. B. Wójcik, *Kryterium śmierci mózgowej we współczesnym kontekście filozoficzno-społecznym*, w: *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Kraków 2001, 165.

<sup>9</sup> Por. *Śmierć*, w: *Mała encyklopedia medycyny*, Warszawa 1987<sup>3</sup>, 1210; W. Rudowski, M. Sych, *Śmierć*, w: *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 6, Warszawa 1997, 246.

<sup>10</sup> M. Bombik, *Filozoficzne pojęcia śmierci*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2 (2007), 444.

Imponujący rozwój pionierskich metod leczenia przyczynił się w dużej mierze do tego, że dotychczasowe kryteria, na podstawie których stwierdzano śmierć człowieka okazały się mało precyzyjne, a tym samym niewystarczające. Dlatego wyznaczenie dokładnej granicy między życiem a śmiercią z wielu medycznych powodów stało się nieodzowne.

Celem pierwszoplanowym nie może być jednak cel transplantologiczny<sup>11</sup>, choć z pewnością nieprzypadkowo harwardzkie definiowanie śmierci pojawiło się w niedługim czasie po dokonaniu pierwszego przeszczepu ludzkiego organu. Określenie „momentu” śmierci jest niezbędne nade wszystko oddziałom intensywnej terapii, w których taka wiedza pozwala podjąć decyzję o zasadności podtrzymywania życia człowieka: „Wprowadzenie nowego kryterium, które określono jako kryterium śmierci mózgu, zostało wymuszone przez postęp medyczny i technologiczny. Zastosowanie reanimacji i respiratorów, z jednej strony, otwarło bowiem nowe możliwości w leczeniu pewnej grupy pacjentów, z drugiej zaś – spowodowało pojawienie się nowych dylematów”<sup>12</sup>.

Śledząc toczącą się dyskusję, nietrudno zauważyć, że najczęściej kwestię tę porusza się właśnie w związku z możliwościami pobierania organów ludzkich w celach transplantacyjnych<sup>13</sup>. To skądinąd godne i ze wszech miar uzasadnione dzielenie musi mieć jednak na względzie wyjątkową godność człowieka-dawcy, co wyznacza, że „żywotne organy występujące pojedynczo w ciele człowieka mogą być usunięte dopiero po śmierci, to znaczy pobrane z ciała kogoś, kto z całą pewnością nie żyje. Ten warunek jest oczywisty, ponieważ odmienne postępowanie oznaczałoby umyślne spowodowanie śmierci dawcy przez pozbawienie go organów. Wiąże się z tym jedno z najbardziej dyskusyjnych zagadnień współczesnej bioetyki, budzące też poważne wątpliwości w umysłach zwykłych ludzi: kiedy można uznać, że dana osoba z całą pewnością umarła?”<sup>14</sup>. Nie ulega wąt-

---

<sup>11</sup> Np. w Japonii orzekanie śmierci mózgowej ma cel transplantacyjny. Nadto należy odnotować, że takie kryterium uzależnione jest od osobistego punktu widzenia w tej materii: „In Japan, while the Organ Transplant Law is enacted, brain death is acknowledged as human death only when a transplant is to be performed. [...] In Japan, brain death is still not widely accepted as human death. Whether one considers heart arrest or brain death to be the benchmark for human death is a matter of personal judgement – a decision based on personal views regarding life and death”

– <http://www.jotnw.or.jp/english/05.html>.

<sup>12</sup> B. Wójcik, *Mózg umiera pierwszy*, „Znak” 6 (2009), 11.

<sup>13</sup> Przykładem jest choćby Japonia, „gdzie dyskusja poświęcona śmierci mózgu toczyła się ponad trzydzieści lat. W 1968 r. Jiro Wada przeprowadził pierwszą w tym kraju transplantację serca, co doprowadziło do burzliwych sporów na temat zasad pobierania tego narządu do przeszczepu, a nawet do oskarżenia chirurga o zabójstwo. Kolejna transplantacja serca miała miejsce w Japonii dopiero dwa lata po zalegalizowaniu w 1997 r. kryterium śmierci mózgu”, B. Wójcik, *Mózg umiera...*, 11.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Poszukiwania naukowe...*, 37–38 (p. 4).

pliwości, że transplantologia i kryterium śmierci mózgu związały się ze sobą w sposób nierozdzielny, przynajmniej na czas obecny.

Oficjalne wypowiedzi Magisterium Kościoła stwierdzają, że te nowe kryterium, „na podstawie którego stwierdza się śmierć, a mianowicie całkowite i nieodwracalne ustanie wszelkiej aktywności mózgowej, jeśli jest rygorystycznie stosowane, nie wydaje się pozostawać w sprzeczności z istotnymi założeniami rzetelnej antropologii. A zatem pracownik służby zdrowia, którego zawodową powinnością jest stwierdzenie śmierci, może posługiwać się tymi kryteriami w każdym indywidualnym przypadku jako podstawą pozwalającą uzyskać taki stopień pewności osądu etycznego, który nauczanie moralne określa jako «pewność moralną». Taka pewność moralna jest uważana za niezbędną i wystarczającą podstawę etycznie poprawnego działania. Tylko wówczas, gdy taka pewność istnieje i gdy dawca lub jego uprawnieni przedstawiciele udzielili świadomego przyzwolenia, moralnie właściwe jest wszczęcie procedur technicznych zmierzających do pobrania narządów do przeszczepu»<sup>15</sup>.

Dyskusja o śmierci mózgowej, jak się okazuje, nie ma charakteru jedynie teoretycznego. Jak łatwo zauważyć, problem ten jest ważny z punktu widzenia możliwości stosowania określonych praktyk medycznych, bądź też ich zaniechania. Te empiryczno-teoretyczne dysertacje mają swoje zwieńczenie także w ustawodawstwie prawnym<sup>16</sup>, które ściśle normuje możliwości działania w związku z faktem zaistnienia śmierci człowieka, która jest „jednorazowym wydarzeniem, polegającym na całkowitym rozpadzie owej jednolitej i zintegrowanej całości, jaką jest jaźń osobowa. Następuje to na skutek oddzielenia się zasady życia (czyli duszy) od cielesnej rzeczywistości człowieka”<sup>17</sup>.

Dążenie do ustalenia „momentu” śmierci człowieka z różnych powodów jest uzasadnione. Czy jednak medycyna jest w stanie wskazać taką cechę przejawów życia człowieka, której zanik jednoznacznie może stanowić podstawę, że właśnie on może bezsprzecznie wskazywać na nieodwracalne przekroczenie progu życia i śmierci? Śmierć człowieka, choć jest zjawiskiem biologicznym, nie zawsze ma miejsce w momencie jej stwierdzenia.

---

<sup>15</sup> Tamże, 38 (p. 5).

<sup>16</sup> Ilustrację problemu natury prawnej może stanowić przypadek opisany w literaturze tego przedmiotu. „We wrześniu 1973 r., w Oakland, w Kalifornii, orzeczono śmierć Samuela Moore’a na skutek postrzału w głowę. Bijące nadal serce ofiary usunięto i przetransportowano helikopterem do Stanford, gdzie przeszczepiono je potem innemu pacjentowi. Kiedy w miesiąc później Andrew Lyons stanął przed sądem, obrońca domagał się, aby oskarżenie o morderstwo zamieniono na napad z bronią w rękę, ponieważ jego klient nie mógł zabić swej ofiary, skoro serce jej biło nadal”, R. Tokarczuk, *Śmierć jako fenomen prawny*, w: <http://rtokarcz.nazwa.pl/antrpl/smierc.htm>. Dla prawników pojawiła się wątpliwość odnośnie do tego, kto był rzeczywistym sprawcą śmierci: zamachowiec czy lekarz pobierający serce do przeszczepu.

<sup>17</sup> Jan Paweł II, *Poszukiwania naukowe...*, 38 (p. 4).

## 2. KOMPETENCJE W USTALANIU KRYTERIUM ŚMIERCI

Potwierdzeniem prób dokładnego ustalenia momentu śmierci są m.in. formułowane medyczne kryteria, które starają się taki stan rzeczywistości oddać i opisać<sup>18</sup>. Nauki medyczno-biologiczne są kompetentne w określaniu kryteriów życia i śmierci człowieka. Są adekwatne w określaniu tego, co stanowi kres życia organizmu żyjącego. Jednak nauki empiryczne nie są w stanie, z racji metodologicznych, zdefiniować ani czym jest życie, ani też czym jest śmierć człowieka.

Przy omawianiu zagadnienia śmierci człowieka należy wziąć pod uwagę dwa podstawowe ujęcia: na czym ona polega i kiedy następuje? Poszukiwanie odpowiedzi na pierwsze pytanie możliwe jest na gruncie wiedzy filozoficznej i teologicznej<sup>19</sup>. Jednak określenie śmierci jako oddzielanie duszy od ciała jest dla nauk empirycznych obce, ponieważ jest niepoznawalne ze względów metodologicznych. Śmierć biologiczna człowieka, zwana też definitywną, jest procesem, który jest progresywną degradacją i obumieraniem organów, tkanek i komórek ciała człowieka. Śmierć człowieka w tym znaczeniu następuje powoli, oczywiście z wyjątkiem przypadków śmierci nagłej. Dlatego wymienia się różne etapy tego procesu<sup>20</sup>:

- *vita reducata* – fizjologiczne osłabienie podstawowych czynności układów,
- *vita minima* – dysregulacja istotnych czynności życiowych i redukcja przejawów życia,
- *animatio suspensa* – życie minimalne, stwarzające pozory śmierci,
- *mors clinica* – ustanie funkcjonowania podstawowych układów organizmu,
- *vita intermedia* – życie pośrednie, w którym daje się jeszcze wywołać reakcje interletalne tkanek,
- *mors biologica cerebri* – śmierć mózgowa,

---

<sup>18</sup> Papieska Akademia Nauk, *Deklaracja o sztucznym przedłużaniu życia i dokładnym ustaleniu momentu śmierci* (21 X 1985), w: *W trosce o życie...*, 453–454.

<sup>19</sup> Na temat teologicznej interpretacji śmierci, zob. P. Bortkiewicz, *Tanatologia. Zarys problematyki moralnej*, Poznań 2000. Autor przedstawia najpierw biblijną interpretację śmierci człowieka (73–116), a następnie teologiczną, rozpoczynając od przesłania patrystycznego, poprzez Magisterium Kościoła, a kończąc na poglądach wybranych współczesnych teologów (117–161). Por. T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Kraków 2009, 428; B.G. Boschi, *Il senso della morte nella Bibbia*, w: *Bioetica fondamentale e generale*, red. G. Russo, Torino 1995, 307–310; L. Bailey, *La morte nel pensiero biblico*, w: *La morte umana. Antropologia, diritto, etica*, red. S. Spinsanti, Cinisello Balsamo (Milano) 1987, 65–73; J. Troska, *Moralność życia cielesnego*, Poznań 1999, 137.

<sup>20</sup> Zob. S. Luft, *Medycyna pastoralna*, Warszawa 2002, 172. Por. J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, 89–91; M. Mróz, *Śmierć człowieka w ujęciu teologicznym a ewoluujące pojęcie śmierci biologicznej*, „Udar Mózgu” 2 (2006), 50–51; *Śmierć*, w: *Mała encyklopedia medycyny*, Warszawa 1987<sup>3</sup>, 1210–1211; W. Rudowski, M. Sych, *Śmierć...*, 246.

– *mors biologica* – śmierć biologiczna organizmu, następuje zamieranie wszystkich życiowych czynności tkanek i komórek.

Magisterium Kościoła nie rości sobie prawa do ustalania kryteriów śmierci mózgu. Nie czyni tego także w odniesieniu do testów diagnostycznych przeprowadzanych w celu stwierdzenia takiej śmierci. „W odniesieniu do stosowanych dzisiaj wskaźników, które pozwalają stwierdzić, że nastąpiła śmierć – czy to związanych ze zjawiskami mózgowymi, czy też bardziej tradycyjnie z czynnikami krążeniowo-oddechowymi – Kościół nie formułuje opinii technicznych. Ogranicza się do ewangelicznej powinności zestawienia informacji dostarczanych przez nauki medyczne z chrześcijańską wizją jedności osoby, wskazując na zbieżności oraz na ewentualne sprzeczności, mogące zagrażać szacunkowi należnemu ludzkiej godności”<sup>21</sup>.

Do kompetencji nauk medycznych należy zatem określenie organicznych wskaźników śmierci mózgowej. Jednakże bez wizji tego, kim jest człowiek, nauki empiryczne nie są w stanie wypracować definicji śmierci człowieka, ponieważ wykracza to poza ich metodologiczne kompetencje. Z pomocą przychodzi chrześcijańska antropologia filozoficzna, u podstaw której „leży teza o psychicznej strukturze człowieka i duchowym, niematerialnym charakterze występującego pierwiastka psychicznego. W takim założeniu pytanie, na czym polega śmierć, może spotkać się tylko z jedną odpowiedzią: śmierć jest to rozdarcie w człowieku wewnętrznej jedności jego ducha i ciała”<sup>22</sup>.

Rozumienie śmierci i spór wokół tego zagadnienia przenosi się z nauk medyczno-empirycznych na teren filozofii. Rodzący się spór w tej materii niejednokrotnie jest powodowany pomieszaniem pojęć, ponieważ niektóre z nich należą do dziedziny empirycznej, inne natomiast do filozoficznej wiedzy. Jednak ani biologia, ani medycyna nie są kompetentne, aby opisać i zdefiniować tajemnicę ludzkiej śmierci<sup>23</sup>. Dlatego w jej definiowaniu nie można pomijać antropologiczno-filozoficznego rozumienia śmierci<sup>24</sup>, bo choć śmierć dotyka biologicznego wymiaru życia człowieka, daleko wykracza poza jej ramy. Kościół szanuje kompetencje medycyny w ustalaniu kryteriów śmierci człowieka, co nie oznacza, że takie kryteria nie będą poddawane ocenie, na ile nie stoją one w sprzeczności z założeniami antropologicznymi, powodując redukcjonistyczne traktowanie człowieka.

<sup>21</sup> Jan Paweł II, *Poszukiwania naukowe...*, 38 (p. 5).

<sup>22</sup> T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy...*, 428.

<sup>23</sup> Por. T. Biesaga, *Kontrowersje...*, 22.

<sup>24</sup> Por. A. Szczęsna, *Wokół medycznej definicji śmierci...*, 65.

### 3. RÓŻNORODNOŚĆ I ZMIANY W DEFINIOWANIU ŚMIERCI CZŁOWIEKA

Deklaracja Papieskiej Akademii Nauk stwierdza: „Osobę uznaje się za zmarłą, gdy doznała nieodwracalnej utraty wszelkiej zdolności utrzymania czynności ustrojowych i koordynacyjnych – tak fizycznych, jak i umysłowych. Śmierć stwierdza się gdy:

- a) nastąpiło ostateczne zahamowanie czynności serca i oddechu; lub
- b) stwierdzono nieodwracalne ustanie wszelkiej czynności mózgu”<sup>25</sup>.

Należy odnotować różnorodność definicji, jak i kryteriów śmierci człowieka. Nie są to tylko historyczne uwarunkowania<sup>26</sup>. Ewolucja w medycznym definiowaniu śmierci w ostatnich dziesięcioleciach odnotowała aż trzy istotne i różniące ją czynniki kwalifikujące, a tym samym i sformułowania. Pierwszą z nich posługiwało się w medycynie przez setki lat, natomiast dwie ostatnie to definicje nowe.

- „1) Nieodwracalne ustanie krążenia krwi oznacza śmierć człowieka jako całości. Niekoniecznie oznacza ono natychmiastową śmierć wszystkich komórek ciała (definicja klasyczna).
- 2) Nieodwracalne ustanie funkcji mózgu oznacza śmierć człowieka jako całości. Niekoniecznie oznacza to natychmiastową śmierć innych układów (definicja tzw. nowa).
- 3) Nieodwracalne ustanie funkcji pnia mózgu oznacza śmierć pnia mózgu jako całości. Niekoniecznie oznacza to natychmiastową śmierć wszystkich komórek mózgu (definicja tzw. nowa zmodyfikowana)”<sup>27</sup>.

Z wyżej wymienionych określić jawi się istotna różnica w rozumieniu śmierci człowieka. Ewolucja polega na zawężeniu rozumienia od „śmierci całego człowieka” do „śmierci człowieka jako całości”.

Zmiana kryterium śmierci człowieka była podyktowana niewystarczalnością klasycznej definicji. Jak pokazało doświadczenie, zwłaszcza minionych wieków, zdarzało się stwierdzanie śmierci, gdy ta jeszcze w rzeczywistości nie nastąpiła. Od klasycznej definicji odnoszącej się do objawów krążeniowo-oddechowych

<sup>25</sup> Papieska Akademia Nauk, *Deklaracja o sztucznym przedłużaniu życia i dokładnym ustaleniu momentu śmierci* (21 X 1985)..., 453 (nr 1).

<sup>26</sup> Zob. G.F. Molinari, *Definizione e determinazione della morte*, w: *La morte umana. Antropologia, diritto, etica...*, 175–184.

<sup>27</sup> Komunikat Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z 29 października 1996 r. o wytycznych w sprawie kryteriów stwierdzenia trwałego i nieodwracalnego ustania funkcji pnia mózgu (śmierci mózgowej), „Dziennik Urzędowy Ministerstwa Zdrowia i Opieki Społecznej”, nr 13 z 30 listopada 1996 r., poz. 36. Załącznikiem do tego Komunikatu są „Wytyczne w sprawie kryteriów stwierdzenia trwałego i nieodwracalnego ustania funkcji pnia mózgu (śmierci mózgowej)”. Obecnie obowiązujące wytyczne zostały opublikowane w obwieszczeniu Ministra Zdrowia z dnia 17 lipca 2007. Por. S. Luft, *Medycyna pastoralna...*, 172–174.



kryteriów śmierci, które „korespondowało z definicją śmierci rozumianą jako utrata przepływu fluidów życiowych. Ustanie krążenia krwi oznaczało też śmierć człowieka jako całości, chociaż nie śmierć wszystkich komórek organizmu. Uzupełniając tę klasyczną definicję śmierci, wykorzystano fakt, że tworzące człowieka komórki, tkanki i organy nie obumierają jednocześnie”<sup>28</sup>.

Ważnym powodem wprowadzenia nowej definicji była możliwość zastąpienia samodzielnego oddechu pacjenta respiratorem, a także możliwość sztucznego podtrzymywania krwioobiegu. Nowa definicja umożliwiła oddzielenie kryterium śmierci mózgu od tych opartych na kryteriach krążeniowo-oddechowych. „Klasyczna” definicja śmierci, opierająca się na kryteriach krążeniowo-oddechowych, została zastąpiona inni kryteriami, opracowanymi w 1968 r. przez ekspertów z Harvard Medical School. Brak jakiegokolwiek uchwytnej czynności mózgu (płaskie EEG) uznano więc za kryterium śmierci<sup>29</sup>. Rozumiano to w odniesieniu do ustania funkcjonowania zarówno kory mózgowej, jak i pnia mózgu<sup>30</sup>. Przewodniczący harwardzkiej komisji H. Beecher w 1970 r. zaproponował dodatkowe uzasadnienie kryterium śmierci człowieka. Było nim antropologiczne dowodzenie. Uznawał on, że niekoniecznie musi nastąpić śmierć całego mózgu, aby kogoś uznać za zmarłego, ale samo obumarcie kory mózgowej jest już wystarczającym kryterium, ponieważ jest to ośrodek świadomości i myślenia człowieka i to on stanowi o atrybucie człowieczeństwa<sup>31</sup>.

Harwardzki raport został zmodyfikowany w 1971 r. w innym kierunku. Powstała w ten sposób nowa zmodyfikowana definicja śmierci, określana jako nieodwracalne uszkodzenia mózgu w następstwie śmierci pnia mózgowego<sup>32</sup>. Zrozumiałe, że pomimo zaistnienia nowej i zmodyfikowanej definicji śmierci, klasyczna ma i dzisiaj swoje uzasadnienie i zastosowanie, zwłaszcza kiedy zgon następuje poza ośrodkami reanimacyjnymi.

Na przestrzeni ostatnich lat kryteria rozpoznawcze śmierci uległy ewolucyjnym przemianom. „Otóż obecnie jako pewne kryterium «śmierci osobniczej» uważa się śmierć pnia mózgu, co zresztą jest przyczyną śmierci mózgu jako całości. Jest to definicja śmierci tzw. nowa zmodyfikowana”<sup>33</sup>. Rozeznanie diagnostyczne śmierci mózgu nie jest sprawą prostą. Chodzi jednak o to, czy takie kryterium jest adekwatne, by na jego podstawie stwierdzić śmierć człowieka. Twier-

<sup>28</sup> B. Wójcik, *Mózg umiera...*, 14.

<sup>29</sup> W procedurze medycznej szybko zastąpiono kryterium „tradycyjne” nowym, odnoszącym się do śmierci mózgowej.

<sup>30</sup> Por. H.J. Türk, *Śmierć mózgową...*, 60.

<sup>31</sup> Por. tamże.

<sup>32</sup> Zob. B. Wójcik, *Mózg umiera...*, 11; S. Luft, *Medycyna pastoralna...*, 173; W. Iwańczuk, *Harwardzkie kryteria śmierci mózgu*, „Anestezjologia i Ratownictwo” 2 (2008), 265–273; M. Machinek, *Śmierć w dyspozycji człowieka. Teologia moralna wobec problemów etycznych u kresu ludzkiego życia*, Olsztyn 2001, 25–26.

<sup>33</sup> S. Luft, *Medycyna pastoralna...*, 173.

dzenia w tym względzie bywają jednoznaczne: „śmierć mózgu jest prawdziwym kryterium śmierci, bowiem ostateczne ustanie czynności krążenia i oddychania prowadzi bardzo szybko do śmierci mózgowej”<sup>34</sup>.

Narodowy Komitet Bioetyki we Włoszech śmierć człowieka definiuje jako „całkowite i nieodwracalne ustanie zdolności organizmu do autonomicznego utrzymania jedności funkcjonalnej”<sup>35</sup>. Tenże Komitet, w następnym zdaniu cytowanego dokumentu, pozostawia także możliwość stwierdzenia faktu śmierci na podstawie innych kryteriów, nie tylko neurologiczne, ale także: anatomiczne, kliniczne, biologiczne i kardiologiczne. Wskazuje się zatem pośrednio na różne inne fizjologiczno-anatomiczne kryteria śmierci człowieka. Dokument w dalszej części odnosi się także do „śmierci kory mózgowej”, wskazuje wyraźnie, że nie może ona być uznana za „śmierć człowieka”, ponieważ pień mózgu nadal wykazuje swoją życiodajną aktywność, dalej podtrzymywane są centra regulujące funkcjonowanie procesów metabolicznych, jak choćby samodzielne oddychanie. W następnym punkcie wniosków ogólnych tego Komitetu odnotowujemy twierdzenie, że nawet śmierć „funkcji pnia mózgu” nie może być uznana za kryterium śmierci człowieka, jeśli okaże się, że inne struktury mózgu nie straciły jeszcze zdolności funkcjonowania, nawet jeśli w pewien sposób trzeba je stymulować<sup>36</sup>. Dlatego we Włoszech – podobnie jak i w niektórych innych krajach – przeważało kryterium śmierci całości mózgu i zostało ono także określone normami prawnymi<sup>37</sup>.

Narodowy Komitet Bioetyki we Włoszech podkreśla, że aprobata i posługiwanie się definicją „śmierci mózgowej” nie oznacza redefinicji koncepcji śmierci: oznacza jedynie nowe kryteria w jej określaniu. Pozostają jednak dwie alternatywne: owa klasyczna o śmierci krążeniowo-oddechowej i nowa – odnosząca się do śmierci mózgowej. Jedna i druga wskazuje na całkowitą i nieodwracalną utratę zdolności organizmu do samodzielnego zachowania jedności funkcjonalnej<sup>38</sup>. Oczywiście należy mieć na uwadze, że w klasycznej definicji śmierci mamy do czynienia z oznakami śmierci, które niekiedy okazują się zawodne. Mogą one co najwyżej wskazywać, że człowiek stanął na progu życia i śmierci.

Rozstrzygnięcia medycyny w Polsce uznają: „W śmierci mózgu jako całości czynnikiem kwalifikującym jest śmierć pnia mózgowego. Jej stwierdzenie jest warunkiem koniecznym, ale i wystarczającym, aby uznać śmierć mózgu jako ca-

<sup>34</sup> Papieska Akademia Nauk, *Deklaracja o sztucznym przedłużaniu życia...*, 454 (nr 1).

<sup>35</sup> Comitato Nazionale di Bioetica, *Definizione e accertamento della morte nell'uomo* (15 II 1991), w: *Bioetica*, red. C. Romano, G. Grassani, Torino 1995, 541.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Zob. Legge 29 dicembre 1993, n. 578, *Norme per l'accertamento e la certificazione di morte*, „Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana”, Roma, n. 5, 8 gennaio 1994, 4–6.

<sup>38</sup> Comitato Nazionale di Bioetica, *Definizione e accertamento della morte nell'uomo* (15 II 1991), 543.

łości, a tym samym śmierć człowieka”<sup>39</sup>. W Polsce definicję śmierci mózgu wprowadzono w 1984 r. komunikatem Ministerstwa Zdrowia i Opieki Społecznej<sup>40</sup>. Definicja ta w niewielkim stopniu została następnie zmodyfikowana komunikatem ministra zdrowia i opieki społecznej w 1994<sup>41</sup> i 1996 r.<sup>42</sup>. Najnowsze obowiązujące wytyczne w tej materii znalazły się w obwieszczeniu ministra zdrowia z lipca 2007 r.<sup>43</sup>.

Na podkreślenie zasługuje fakt, iż kryteria stwierdzające śmierć mózgową różnią się między sobą. W niektórych krajach ustawodawstwo opiera się jedynie na potwierdzeniu śmierci pnia mózgu, w innych natomiast wymagane są także dodatkowe testy potwierdzające śmierć kory mózgowej<sup>44</sup>. Przypadek np. Eluany Englaro we Włoszech jest przykładem orzeczenia sądowego, który zdaje się podzielać pogląd, że śmierć człowieka jest skutkiem „śmierci kory mózgowej”. W tym kraju nie ma bowiem prawa do eutanazji. Stąd orzeczenia sądów włoskich (w tym także Sądu Najwyższego), pozwalające na zaprzestanie odżywiania, musiały uznać, że ma się do czynienia z osobą już nieżyjącą lub był to stan, w którym należało zaprzestać tzw. terapii uporczywej, do której lekarz nie jest prawnie zobowiązany<sup>45</sup>. Eluana otwierała oczy, samodzielnie oddychała, była więc w stanie wegetatywnym. Gdyby zastosować definicję śmierci człowieka jako „śmierci kory mózgowej”, to przypadek Eluany wskazywałby, że ona już nie żyła, ale część mózgu funkcjonowała i to do tego stopnia, że mogła samodzielnie oddychać. Według definicji medycznej ona żyła.

---

<sup>39</sup> Obwieszczenie Ministra Zdrowia z 17 lipca 2007 w sprawie kryteriów i sposobu stwierdzenia trwałego nieodwracalnego ustania czynności mózgu, (Załącznik do obwieszczenia – poz. 547), w: [http://www.poltransplant.org.pl/obw\\_new.html](http://www.poltransplant.org.pl/obw_new.html). Por. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica. Fondamenti ed etica biomedica*, t. I, Milano 1999<sup>3</sup>, 681–682.

<sup>40</sup> Zob. Komunikat w sprawie wytycznych Krajowych Zespołów Specjalistycznych w dziedzinach: anestezjologii i intensywnej terapii, neurologii i medycyny sądowej w sprawie kryteriów śmierci mózgu, „Dziennik Urzędowy Ministerstwa Zdrowia i Opieki Społecznej”, nr 6 z 26 czerwca 1984 r., poz. 38.

<sup>41</sup> Zob. Komunikat Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z dnia 9 sierpnia 1994 r. w sprawie wytycznych Krajowych Zespołów Specjalistycznych w dziedzinach: anestezjologii i intensywnej terapii, neurologii, neurochirurgii oraz medycyny sądowej w sprawie kryteriów śmierci mózgu, „Dziennik Urzędowy Ministerstwa Zdrowia i Opieki Społecznej”, nr 11 z 5 września 1994 r., poz. 24.

<sup>42</sup> Zob. Komunikat Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z dnia 29 października 1996 r. o wytycznych w sprawie kryteriów stwierdzenia trwałego i nieodwracalnego ustania funkcji pnia mózgu (śmierci mózgowej), „Dziennik Urzędowy Ministerstwa Zdrowia i Opieki Społecznej”, nr 13 z 30 listopada 1996 r., poz. 36.

<sup>43</sup> Obwieszczenie Ministra Zdrowia z 17 lipca 2007 w sprawie kryteriów i sposobu stwierdzenia trwałego nieodwracalnego ustania czynności mózgu, (Załącznik do obwieszczenia – poz. 547), w: [http://www.poltransplant.org.pl/obw\\_new.html](http://www.poltransplant.org.pl/obw_new.html).

<sup>44</sup> Zob. V. Zambrano, *Trapianti d'organo e funzione del silenzio-assenso*, w: *Bioetica e diritti dell'uomo*, red. L. Chieffi, Torino 2000, 164–166.

<sup>45</sup> Natomiast w późniejszym czasie prokuratura w Udine nie uznała śmierci Eluany za zabójstwo.

W toczącej się debacie na temat kryterium śmierci mózgowej wskazuje się zatem na potrzebę „wprowadzenia neokortykalnego kryterium śmierci, utożsamiającego moment śmierci człowieka ze stwierdzeniem nieodwracalnego uszkodzenia kory mózgowej”<sup>46</sup>. Pojawiają się sugestie, by człowieka uznać za zmarłego, kiedy doszło już do nieodwracalnego zniszczenia tej części mózgu, która odpowiada za tzw. czynności wyższe, a zatem specyficznie ludzkie<sup>47</sup>. Nie trudno zauważyć, że takie ujęcie jawi się jako redukcjonizm antropologiczny, w którym życie człowieka utożsamiane jest z jego stanem świadomości. Z punktu widzenia antropologicznego nie można dokonać redukcjonowania życia osobowego jedynie do funkcjonowania jego świadomości, zakładałoby to bowiem istnienie niczym niezasadzonego dualizmu antropologicznego<sup>48</sup>. Na życie osobowe człowieka składają się nierozzerwalnie dwa wymiary: biologiczny i duchowy.

Mamy więc do czynienia z różnymi próbami określania śmierci człowieka. Jej definiowanie odnosić się może bądź do śmierci całego mózgu, śmierci pnia mózgu, utraty świadomości związanej z trwałym i nieodwracalnym uszkodzeniem kory mózgowej, czy wreszcie do próby redefiniowania śmierci człowieka, która bierze za punkt odniesienia ciągłość psychologiczną człowieka. Dwie ostatnie odnoszą się do funkcji wyższych mózgu. Pewność co do śmierci człowieka w tym ostatnim przypadku polegałaby na stwierdzeniu, że śmierć mózgowa pozbawia człowieka impulsów czy właściwości psychicznych<sup>49</sup>.

Proponowane są także różne kryteria śmierci człowieka. Jedne z nich odnoszą się do śmierci całego mózgu, inne jedynie do śmierci pnia mózgu, a jeszcze inne związane z nieodwracalną utratą świadomości lub tylko z nieodwracalną utratą samodzielnego oddychania<sup>50</sup>. Czy rację należy przyznać twierdzeniu, że aby „osoba była uważana za zmarłą, jest wystarczające stwierdzenie śmierci mózgowej dawcy, która polega na «nieodwracalnym ustaniu wszystkich funkcji mózgu»”<sup>51</sup>.

Pojawiają się także inne stanowiska, które proponują, aby dążyć do „wielu definicji śmierci, adekwatnych do różnorodnych, konkretnych okoliczności skutków przez nią powodowanych dla osób żyjących. Wielość definicji śmierci mo-

<sup>46</sup> B. Wójcik, *Śmierć mózgowa...*, 442. Nie brakuje zatem twierdzeń, że brak stałej świadomości człowieka spowodowane uszkodzeniami kory mózgowej jest kryterium śmierci człowieka – zob. np. K.G. Gervais, *Redefining Deaeth*, New Haven 1987, 11.

<sup>47</sup> Por. M. Machinek, *Śmierć w dyspozycji człowieka...*, 31.

<sup>48</sup> Por. R. Lucas Lucas, *Bioetyka dla każdego*, Częstochowa 2002, 182.

<sup>49</sup> Zob. M.B. Green, D. Wickler, *Brain death and personal identity*, w: *Medicine and Moral Philosophy*, red. M. Cohen, T. Nagel, New Jersey 1981, 62. Por. C.A. Defanti, *È opportuno ridefinire la morte?*, „Bioetica” 2 (1993), 211–225. Tenże autor próbuje redefiniować śmierć człowieka odnosząc się krytycznie do kryterium śmierci mózgowej, wskazując, że właściwsze jest kryterium osobowościowo-psychiczne, czyli braku zdolności nawiązania świadomego kontaktu z otoczeniem.

<sup>50</sup> Zob. Ch. Pallis, D.H. Harley, *ABC Brainstem Death*, London 1983, 1996<sup>2</sup>, 3.

<sup>51</sup> Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Watykan 1995, nr 87.

głaby wynikać także z odmiennych podstaw ich formułowania – biologicznych, medycznych, moralnych, religijnych, prawnych, kulturowych. Uwzględnienie z jednej strony tego, co sytuacyjne i konkretne, z drugiej zaś tego, co ogólne i abstrakcyjne, uzasadniać miałyby różne definicje śmierci. Byłyby one przeto odmienne dla np. zaniechania sztucznej reanimacji, transplantacji organów ludzkich, przekazywania i dziedziczenia własności, ubezpieczeń, podatków, praw osobistych, praw publicznych i innych typowych sytuacji<sup>52</sup>. Nie trudno dowieść, że owa wielość definicji rodziłaby więcej problemów spornych niż rzeczywistych rozwiązań. Ten sam pacjent mógłby być raz uznany za żyjącego, innym razem za zmarłego w zależności od wybranej definicji śmierci. Z pewnością nie jest to droga rozwiązania problemu ścisłego zdefiniowania śmierci człowieka.

#### 4. ZASTRZEŻENIA ODNOŚNIE DO ŚMIERCI MÓZGOWEJ JAKO KRYTERIUM ŚMIERCI OSOBNICZEJ

„«Śmierć mózgu», jako niechybny znak śmierci, napotyka u niektórych lekarzy, a zwłaszcza u teologów i filozofów, na coraz większą krytykę<sup>53</sup>. U podstaw tejże krytyki leży także fakt, że to właśnie określenie używane bywa w różnych aspektach. Może odnosić się ono do kryterium medycznego śmierci mózgu, innym razem dotyczy testów sprawdzających w badaniach medyczno-diagnostycznych, czy wreszcie stosuje się do filozoficzno-teologicznego zdefiniowania śmierci<sup>54</sup>. W tym ostatnim przypadku chodzi o weryfikację tego, czy można śmierć mózgu utożsamiać ze śmiercią człowieka. Na ile kryterium to jest konieczne, a na ile wystarczające. „Dzisiaj jednak trzeba być roztropnym, ponieważ istnieje wiele niepewności, co do «medycznej definicji śmierci»<sup>55</sup>. Należy nadto zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo utożsamiania medycznego kryterium śmierci mózgowej z filozoficzno-teologiczną definicją śmierci<sup>56</sup>.

Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, omawiając zagadnienie przeszczepu narządów, stwierdza: „Należy jednak mieć pewność, że ma się do czynienia ze zmarłym, by uniknąć pobrania organów w wyniku spowodowania śmierci lub nawet tylko jej uprzedzenia. Pobranie narządów od zmarłego jest uprawnione w następstwie pewnego stwierdzenia śmierci dawcy. [...] Aby osoba była uważana za zmarłą, jest wystarczające stwierdzenie śmierci mózgowej

<sup>52</sup> Na takie współczesne propozycje wskazuje m.in. R. Tokarczyk, *Śmierć jako fenomen prawny*, w: <http://rtokarcz.nazwa.pl/antrpl/smierc.htm>.

<sup>53</sup> J. Pięgsa, *Człowiek – istota moralna...*, t. 3, 221.

<sup>54</sup> Por. B. Wójcik, *Mózg umiera...*, 12.

<sup>55</sup> Papieska Rada „Cor Unum”, *Niektóre kwestie etyczne odnoszące się do ciężko chorych i umierających (27.07.1981)*, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, 445.

<sup>56</sup> Por. B. Wójcik, *Kryterium śmierci mózgowej...*, 156.

dawcy, która polega na «nieodwracalnym ustaniu wszystkich funkcji mózgu». Gdy całkowita śmierć mózgu jest stwierdzona z pewnością, to znaczy po odpowiedniej weryfikacji, można przystąpić do pobrania narządów, jak również do sztucznego zastąpienia funkcji organizmu, by zachować przy życiu funkcje narządów ze względu na przeszczep<sup>57</sup>.

Powiązanie kryterium śmierci osoby z obumarciem mózgu ma swoje uzasadnienie w twierdzeniu, że to właśnie on stanowi „centrum integrujące, koordynujące i sterujące funkcjami całego organizmu ludzkiego, będącego elementem współkonstytutywnym osoby jako takiej, a tym samym również życia osobowego. Dlatego zniszczenie czy obumarcie całego mózgu oznacza zapoczątkowanie w sposób absolutnie nieodwracalny procesu dezintegracji osoby jako takiej, a więc nie tylko w jej wymiarze duchowym, ale również cielesnym. Oznacza to, że w wyniku obumarcia całego mózgu osoba przestaje już istnieć jako całość<sup>58</sup>. Na uwagę w powyższym sformułowaniu zasługuje jednak określenie, że mamy tutaj do czynienia z „zapoczątkowaniem”, choć w sposób nieodwracalny, procesu dezintegracji osoby.

Z pewnością problemy bioetyczne dotyczące śmierci człowieka odnoszą się w dużej mierze do tego, czy jest możliwe wyznaczenie kryteriów tejże śmierci z rygorystyczną pewnością<sup>59</sup>. Śmierć człowieka jako osoby oparta na kryterium śmierci pnia mózgu nie jest jednomyślnie uznawana. Niektóre z rozstrzygnięć prawnych orzekają śmierć człowieka na podstawie stwierdzenia śmierci mózgowej, ale rozumianej jako stan nieodwracalnego ustania wszystkich funkcji mózgu, a nie tylko kory mózgowej, choć jest ona hierarchicznie najważniejszą częścią mózgu.

Należy wskazać na istniejące różnice testów medycznych stwierdzenia śmierci mózgowej w poszczególnych krajach. Dowodzi to, że jest to swego rodzaju „usankcjonowana prawnie konwencja, która zgodnie ze współczesnym stanem wiedzy odnosi się do momentu śmierci biologicznej<sup>60</sup>. Pozwala to także na stwierdzenie, że kryteria te mają pewne cechy względności przy ich doborze lub ustalaniu. Stąd bierze się określenie o liście kryteriów „nie całkiem ze sobą identycznych, ale zbieżnych, aby dać zespół wskaźników co najmniej wysoce prawdopodobnych<sup>61</sup>”.

Inny problem rodzi także mnogość „definicji śmierci: patologicznej i fizjologicznej, klinicznej i biologicznej, krążeniowej i mózgowej, bezpośredniej i pośredniej, absolutnej i względnej, cywilnej i rzeczywistej. Gdy nauki biologiczne i medyczne skłaniają się do definiowania śmierci w kategoriach procesu, prawo zmuszone jest do precyzyjnego wskazania momentu śmierci – godziny, dnia, miesiąca,

<sup>57</sup> *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, 75–76 (nr 87).

<sup>58</sup> J. Wróbel, *Człowiek i medycyna...*, 93.

<sup>59</sup> Por. F. D'Agostino, *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, Torino 1998<sup>3</sup>, 219–220.

<sup>60</sup> B. Wójcik, *Śmierć mózgowa...*, 442.

<sup>61</sup> Papieska Rada „Cor Unum”, *Niektóre kwestie etyczne odnoszące się do ciężko chorych i umierających* (27 VII 1981)..., 446.

roku. Gdy dla biologii i medycyny może istnieć jeszcze jakieś życie szczątkowe w umierającym człowieku, prawo przyjmuje fikcję jego śmierci całkowitej<sup>62</sup>. Nadto tzw. śmierć mózgowa nie stanowi o zaprzestaniu wszystkich czynności mózgu, wskazuje na nieodwracalność ustania funkcji całego mózgu, które prowadzą do śmierci, jednak dowiedzione jest, że i w takim nawet stanie mogą istnieć nadal mierzalne funkcje aktywności mózgu, abstrahując od tych niemierzalnych. Za pomocą elektrod igłowych udało się bowiem zaobserwować funkcje mózgu w głębszych jego warstwach, przy jednoczesnej linii zerowej EEG<sup>63</sup>. Tak więc uprawnione jest także twierdzenie, że „śmierć mózgowa” jest nie tyle ostatecznym wyznacznikiem śmierci człowieka, ile raczej wskazuje na stan nieodwracalnego procesu umierania. Dlatego uzasadnione jest twierdzenie, że współczesne odkrycia dostarczają „raczej mniej niż więcej pewności. Lecz definicja samej śmierci wykracza poza empiryczne dane. Pojęcie, rozumienie albo nawet istota śmierci zależy od kulturowych, religijnych i filozoficznych idei i tradycji<sup>64</sup>.

Jednym z podstawowych argumentów krytyki śmierci mózgowej jako śmierci człowieka jest „identyfikacja człowieczeństwa z pojedynczym cielesnym organem, czyli z wielkością empiryczną. Współczesna antropologia przestrzega przed pojmowaniem człowieka jedynie w kategoriach empirycznych. Definicja śmierci mózgowej może prowadzić do stwierdzenia, iż człowieczeństwo (dusza?) może być utożsamiane z funkcjonowaniem mózgu, natomiast wszystkie inne części stanowią jedynie nieistotny dodatek, czy też są pojmowane na zasadzie funkcjonującego mechanizmu. Człowiek zostaje tutaj niejako podzielony na dwie odrębne części: mózg oraz reszta ciała<sup>65</sup>.

Odnosząc się do dyskusji na temat kryteriów śmierci człowieka, należy także wskazać na jej szczególny kontekst kulturowy. Ma on, jak się okazuje, ważne znaczenie. Chodzi bowiem o wpływ ujmowania śmierci w aspekcie jedynie empiryczno-racjonalnym, techniczno-naukowym, a także zsekularyzowanym, które stara się zdominować i zdeterminować wszelki osąd w interesującej nas materii. Natomiast aspekty etyczne tychże zagadnień bywają mocno marginalizowane<sup>66</sup>. Nadto tzw. etyka społeczna budowana jest często na zasadach utylitarystyczno-kontraktalistycznych. Etykę „wartości” pozostawia się natomiast indywidualnemu sumieniu człowieka.

Zagadnienie śmierci we współczesnej społeczności jest marginalizowane i pozbawiane głębszego sensu. A jeśli się o niej mówi, to raczej jako o fakcie natury biologicznej. Śmierć pozostaje swego rodzaju „tabu”, o którym nie powinno

<sup>62</sup> R. Tokarczyk, *Śmierć jako fenomen prawny*, w: <http://rtokarcz.nazwa.pl/antrpl/smierc.htm>.

<sup>63</sup> Zob. H.J. Türk, *Śmierć mózgowa...*, 64.

<sup>64</sup> Por. tamże, 67.

<sup>65</sup> M. Machinek, *Śmierć w dyspozycji człowieka...*, 27.

<sup>66</sup> Zob. M. Aramini, *Introduzione alla Bioetica*, Milano 2001, 357–359; R. Lucas Lucas, *Antropologia e problemi...*, 120–122.

się dyskutować<sup>67</sup>. W następstwie redukowania człowieka jedynie do płaszczyzny biologicznej, jest on pozbawiany istotnego wymiaru duchowo-religijnego. W takim ujęciu zarówno życie, jak i śmierć człowieka pozbawione są głębszego wymiaru. Śmierć traktowana jest jako zjawisko naturalno-biologiczne, a zatem podlegające jedynie opisowi empirycznemu. Dlatego często w dyskusji pojawia się głos, że o śmierci człowieka, a szczególnie o jej kryteriach, może wypowiadać się jedynie medycyna.

Oprócz definicji śmierci klinicznej czy biologicznej człowieka, „można też przyjąć jakąś filozoficzną, a może nawet wierzeniową definicję śmierci człowieka jako np. «oddzielenie duszy od ciała», suponując, że człowiek bądź «ma» duszę, bądź «składa się» z duszy i ciała, bądź «jest» duszą posługującą się ciałem. Wszystkie zaś ewentualności suponują, że zarówno dusza, jak i ciało są odrębnymi substancjami-rzeczami, które są od siebie rozdzielne»<sup>68</sup>. Taka jednak definicja śmierci, choć wydaje się prosta, to jednak „ta sama definicja śmierci rozumiana realnie jest niezmiernie trudna i skomplikowana, bo w oderwaniu od systemowego zaplecza nie mówi nic lub mówi niewiele, bo mówi wiele i źle»<sup>69</sup>. Chodzi zatem nie tylko o właściwe rozumienie relacji zachodzącej między duszą i ciałem, które tworzą osobową całość, ale o rozumienie zarówno duszy, jak i ciała, a to jest możliwe jedynie w dokładnym poznaniu systemu filozoficznego, które takie relacje stara się wyjaśnić. Nawet w takim samym systemie filozoficznym definicja śmierci można akcentować różne jej aspekty. M.A. Krąpiec twierdzi, że w sensie filozoficznym fakt „ludzkiej śmierci należy pojmować w świetle dokonywanych w ciągu całego życia aktów osobowych: intelektualnego poznania, miłości oraz ich syntezy, czyli aktów decyzyjnych dokonywanych dobrowolnie»<sup>70</sup>. Stąd dla M.A. Krąpca śmierć jest ostatecznym aktem decyzyjnym. Ujmuje śmierć w innej perspektywie, nie tyle w aspekcie biernym, tj. oddzielenia duszy od ciała, ale w aspekcie najgłębszego przeżycia osobowego, „gdzie człowiek ostatecznie bierze w swe ręce swój los, dokonując decyzji ostatecznej, doprowadzając do pełni swe poznanie, a także spełniając się w akcie najwyższej miłości – darowaniu się Dobru absolutnemu»<sup>71</sup>.

Powyższe, filozoficzne twierdzenia są z pewnością ważne i ukazują śmierć człowieka w całkiem innym wymiarze, choć na pierwszy „rzut oka” niewiele wnoszą w rozwiązanie problemu, który jest tutaj prezentowany, ponieważ mają charakter teoretyczny i nie widać w nich przełożenia praktycznego do rzeczywistości, którą tak bardzo charakteryzuje współczesne „zapotrzebowanie” człowieka i świata. Ale człowiek jest bytem, którego nie można zredukować jedynie do bio-

<sup>67</sup> Por. W. Bołoz, *Bioetyka i prawa człowieka*, Warszawa 2007, 168–170; J. Troska, *Moralność życia cielesnego...*, 136.

<sup>68</sup> M.A. Krąpiec, *Dziela IX. Ja – człowiek*, Lublin 1998, 443.

<sup>69</sup> Tamże. Zwracał na to uwagę K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958, 17–23.

<sup>70</sup> M.A. Krąpiec, *Śmierć*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin 2008, 335.

<sup>71</sup> Tamże, 339.



logicznego wymiaru, ani też jego człowieczeństwa nie można uzależniać wyłącznie od jego świadomości. Elementy te współlistnieją i są ze sobą ściśle powiązane<sup>72</sup>. „Jeśli więc dusza – używając arystotelesowskiego języka – jest formą ciała albo mówiąc jaśniej jest jednym aktem bytu człowieka, znaczy to, że ona nie tylko jest racją istnienia – życia – człowieka, ale także organizuje nieustannie materię do bycia materią ludzką – ludzkim ciałem”<sup>73</sup>.

Zaistnienie kryteriów śmierci mózgowej człowieka było rzeczywiście podyktowane w przeważającej mierze względami pragmatycznymi. Wskazuje na to naglące pytanie, które jawi się w formie: „kiedy podmiot staje się trupem?”<sup>74</sup>. Pewność dotycząca śmierci człowieka jest „teoretyczną dedukcją wyprowadzaną z określonych faktów. Stwierdzenie śmierci dokonuje się natomiast na płaszczyźnie metaempirycznej, która stanowi interpretację faktów”<sup>75</sup>.

Mózg człowieka nie jest w swej budowie ani prosty, ani jednorodny. Czy o śmierci człowieka może świadczyć obumarcie tylko jego części, czy proces taki musi dotyczyć jego całości? Problem leży w znalezieniu odpowiedzi na pytanie, jaka funkcja czy funkcje życiowe organizmu człowieka są tak istotne, że ich utrata przesądza o uznaniu śmierci człowieka. Zdarza się, że dochodzi do bardzo poważnego uszkodzenia pnia mózgu, a nadal mogą funkcjonować inne jego struktury, np. pewne elementy kory mózgowej<sup>76</sup>.

W korze mózgowej powstaje świadomość człowieka, to ona odpowiada nie tylko za czucie somatyczne, widzenie, słyszenie, ale także za uczenie się oraz planowanie i polecenie ruchowe<sup>77</sup>. „Istnieją także pacjenci, którzy przy sztucznym wsparciu funkcji zazwyczaj sterowanych przez pień mózgu dysponują częściową świadomością (*Locked-in-syndrom*), tak że nawet ustanie funkcji pnia mózgowego samo nie może uchodzić jako moment śmierci”<sup>78</sup>.

Należy zwrócić uwagę, że kryterium śmierci mózgowej „może pozostawać w związku z antropologią redukcjonistyczną, utożsamiającą bycie człowiekiem z funkcjonowaniem tylko jednego organu (mózgu)”<sup>79</sup>. Zwolennicy definiowania śmierci według kryteriów ontologicznych odwołują się do utraty przez człowieka funkcji wyższych mózgu<sup>80</sup>. W celu opisanía takiej sytuacji używają określeń dwuznacznych, jak np. śmierć „neokortykałna”, czyli tej odnoszącej się do śmier-

<sup>72</sup> Por. B. Wójcik, *Mózg umiera...*, 17.

<sup>73</sup> M.A. Krąpiec, *Dziela IX. Ja–człowiek...*, 440.

<sup>74</sup> M. Aramini, *Introduzione alla Bioetica...*, 359.

<sup>75</sup> Tamże, 360.

<sup>76</sup> Zob. P. Allain, P. Joseph, J. Isambert, D. Gall, J. Emile, *Cognitive functions in chronic locked-in syndrome: a report of two cases*, „Cortex” 34 (1998), 629–634; J. León-Carrión, P. van Eeckhout, M.d.R. Domínguez-Morales, F.J. Pérez-Santamaría, *The locked-in syndrome: a syndrome looking for a therapy*, „Brain Injury” 16 (2002), 571–582.

<sup>77</sup> Por. B. Wójcik, *Śmierć mózgowa...*, 440.

<sup>78</sup> H.J. Türk, *Śmierć mózgowa...*, 61.

<sup>79</sup> B. Wójcik, *Śmierć mózgowa...*, 442.

<sup>80</sup> Por. M. Aramini, *Introduzione alla Bioetica...*, 366–367.

ci kory mózgowej. Jednak taka definicja nie spełnia kryteriów poprawności antropologicznej i metodologicznej. Nie można definicji śmierci uzależniać jedynie od umysłowych bądź fizycznych właściwościach umierającego<sup>81</sup>. Istoty bycia człowiekiem nie można zamknąć wyłącznie do funkcjonowania części mózgu i to w odniesieniu do aktualnej zdolności posiadania świadomości.

Zwolennicy kryterium neokortykalnego utrzymują, że taka definicja przyczyni się jednak do większej możliwości dokonywania transplantacji organów pochodzących od człowieka, także od noworodków anencefalicznych. Według kryterium definicji śmierci neokortykalnej na potrzeby transplantacyjne ciało człowieka może być utrzymywane w biologicznym funkcjonowaniu nawet latami, a nie tylko przez kilka godzin lub dni, jak to ma miejsce w przypadku stwierdzenia całkowitej śmierci mózgu<sup>82</sup>. W takim definiowaniu śmierci, odnoszącej się do utraty specyficznie ludzkich zdolności wyższych, łatwo dopatrzeć się jednak utilitarystycznych przesłanek.

Trzeba także zauważyć, że dyskusja dotycząca sporu między kryteriami śmierci mózgowej jako nieodwracalnego ustania funkcji całego mózgu a kryteriami odnoszącymi się jedynie do śmierci kory mózgowej, zawiera aspekty nie tylko natury medycznej. W odniesieniu do drugiego kryterium definicja życia osobowego ściśle związana jest ze sferą samoświadomości. W przypadku jej braku lub utraty, konsekwentnie należałoby uznać, że nastąpiła śmierć człowieka. Dotyczyłoby to nie tylko przypadków nieodwracalnego stanu koma, ale także płodów czy dzieci urodzonych np. z bezmózgowiem<sup>83</sup>. Zgodnie z takim ujęciem, należałoby je traktować jako indywidua, ale nie osoby.

Z kryteriami dotyczącymi śmierci mózgowej powiązana jest także dyskusja dotycząca eutanazji. Nie chodzi o jej formę aktywną, kiedy mamy do czynienia z żądaniem pacjenta, ale by w imię „zdrowego rozsądku” zastosować eutanazję bierną, czyli zaniechać działań mających na celu przywrócenie lub podtrzymanie życia, skoro ma się do czynienia z przedstawicielem *non-person*.

## WNIOSKI KOŃCOWE

Zagadnienie śmierci mózgowej jest jednym z najważniejszych i najtrudniejszych współczesnych problemów etycznych. „Aby móc bliżej przyjrzeć się zagadnieniu śmierci człowieka, trzeba na ten fakt spojrzeć najpierw z zewnątrz, tak

<sup>81</sup> Zob. B. Wójcik, *Kryterium śmierci mózgowej...*, 162.

<sup>82</sup> Zob. D.R. Smith, *Legal issues leading to the notion of neocortical death*, w: *Death: Beyond Whole-Brain Criteria*, (Philosophy and Medicine 31), red. R.M. Zaner, Dordrecht (Ma USA) 1988, 129. Ów autor pisze: „Under the present Uniform anatomical Gift Act, this raises the possibility that the neocortically dead bodies or parts could be donated and maintained for long term research or manufacturing biochemical compounds”.

<sup>83</sup> Por. F. D'Agostino, *Bioetica nella prospettiva...*, 221.

jak patrzy w miarę możliwości obiektywny obserwator, a następnie trzeba uwzględnić także wewnętrzny moment oglądu: jak mianowicie my sami osobiście widzimy naszą własną śmierć, by na tym tle jeszcze bardziej powiązać proces umierania z wewnętrzną strukturą ludzkiego bytu<sup>84</sup>.

Śmierć stanowi kres ludzkiego życia i jawi się jako normalny jego koniec<sup>85</sup>. Kryterium empiryczne, które wskazuje na śmierć człowieka łączy się jednak z określoną koncepcją antropologiczną. Nie można tego zagadnienia odrywać także od kontekstu społeczno-kulturowego, a także filozoficznego i religijnego. Refleksja dotycząca osoby ludzkiej nie może pomijać także zagadnienia śmierci człowieka. Nie tylko, kiedy ona następuje, ale jak ją zdefiniować, jakie są jej kryteria i jaki jest jej sens. Nie ma właściwej antropologii bez jej odniesienia do końca życia człowieka<sup>86</sup>. Dlatego refleksja dotycząca śmierci przyczynia się do właściwego ujmowania człowieka w różnych jego wymiarach, nie tylko biologicznym, ale także moralnym, duchowym i religijnym<sup>87</sup>.

Niełatwe jest określenie momentu śmierci człowieka, o ile jest ono w ogóle możliwe do ustalenia. Łatwiejsze jest jednak stwierdzenie, „kiedy człowiek jest umarły, a kiedy jeszcze żywy”<sup>88</sup>. Śmierć jest wydarzeniem nie tylko wyjątkowym, ale także trudnym do uchwycenia za pomocą instrumentów technicznych i wymykającym się metodom empirycznym<sup>89</sup>. Tym samym rodzi się pytanie, na ile śmierć, a zwłaszcza moment śmierci jest rzeczywistością empirycznie mierzalną, a na ile wciąż pozostaje niezbadaną tajemnicą<sup>90</sup>.

Śmierć mózgowa jest rozciągnięta w czasie. Można wymienić różne jej etapy, zwłaszcza gdy rozumiemy ją jako śmierć całego mózgu: kory i pnia mózgowego<sup>91</sup>. Harwardzkie kryteria śmierci mózgowej nie zamykają drogi do dyskusji. Zwłaszcza że kryteria tejszej śmierci, jak się okazuje, nie zawsze są jednoznaczne.

„Jak wiadomo, od pewnego czasu naukowe metody stwierdzania śmierci nie skupiają się już na objawach krążeniowo-oddechowych, ale kierują się kryterium «neurologicznym». Mówiąc konkretnie, polega to na stwierdzeniu – na podstawie jasno określonych wskaźników, powszechnie uznawanych przez międzynarodową społeczność naukową – że ustała w sposób całkowity i nieodwracalny wszelka aktywność mózgowa (w mózgu, mózdzku i rdzeniu mózgowym). Jest to trakto-

<sup>84</sup> M.A. Krąpiec, *Dziela IX. Ja – człowiek...*, 428.

<sup>85</sup> Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 1007.

<sup>86</sup> Dlatego św. Augustyn w *Wyznaniach* pytał: „O czymże będę mówić, Panie? Czyż nie o tym właśnie, że nie wiem, skąd tu przybyłem, do tego życia, które ku śmierci biegnie? Czy może do tej śmierci, która ku życiu wiedzie?” (I, 6).

<sup>87</sup> Por. R. Lucas Lucas, *Antropologia e problemi...*, 119.

<sup>88</sup> S. Warzeszak, *Etyka odpowiedzialności za życie*, Warszawa 2008, 287.

<sup>89</sup> Por. Jan Paweł II, *Poszukiwania naukowe...*, 38 (p. 4).

<sup>90</sup> Por. J. Seifert, *Sulla 'morte cerebrale' in breve. Argomentazioni filosofiche a favore e contro l'equivalenza fra morte cerebrale e morte di fatto*, w: *Finis vitae...*, 271.

<sup>91</sup> Por. F. Turoldo, *Bioetica e reciprocità. Una nuova prospettiva sull'etica della vita*, Roma 2003, 207–209.

wane jako oznaka, że dany organizm utracił już swą zdolność integrującą<sup>92</sup>. Nie sprzeciwia się fundamentalnym zasadom koncepcji antropologicznej takie działanie, kiedy dochodzi się do moralnej pewności o całkowitej i nieodwracalnej utracie aktywności mózgu, która jest efektem przeprowadzonych rygorystycznie procedur medycznych.

Na uwagę zasługuje tutaj określenie „wszelka aktywność mózgowa”, co jednoznacznie wskazuje, że nie może chodzić o ustanie aktywności tylko jakiejś części mózgu, np. kory mózgowej. Istotne jest także to, aby nie utożsamiać jedynie funkcjonowania mózgu z osobowym życiem człowieka, ponieważ osoby ludzkiej nie można utożsamiać tylko z jej mózgiem. Podobnie jak nie można utożsamiać czy „umiejscawiać” duszy ludzkiej wyłącznie w mózgu człowieka<sup>93</sup>.

W przypadku nieodwracalnego stanu śpiączki, oddech i krążenie autonomicznie funkcjonuje, chociaż chory pozbawiony jest stanu świadomości. Także i w takim „przypadku nieodwracalnej śpiączki mamy do czynienia z życiem osoby, choć być może życie osobowe już nie istnieje”<sup>94</sup>. Dla wielu przedstawicieli w toczącej się dyskusji wystarczającą podstawą do orzekania o śmierci człowieka jest nieodwracalna utrata świadomości. Taka definicja śmierci bez wątpienia jest zbyt szeroka i niebezpieczna. Ma charakter pragmatyczno-utyliitarystyczny, a dobór kryteriów nosi znamiona arbitralności ich doboru<sup>95</sup>.

„Definicja śmierci mózgowej, a jeszcze bardziej definicja śmierci półkul mózgowych zdaje się wspierać błędną antropologię dualistyczną i mechanistyczną. Osobę zawęża się do funkcjonowania mózgu czy świadomości”<sup>96</sup>. Niestety w toczącej się dyskusji dotyczącej śmierci mózgowej dochodzi czasami do odwoływania się jakby to były sytuacje równoważne<sup>97</sup>. Nie można utożsamiać osobowości ludzkiej z mózgiem, a tym samym śmierci człowieka tylko ze śmiercią mózgu, w tym znaczeniu, że pozamózgowej części ciała ludzkiego odmawiałoby się udziału w identyfikowaniu osoby<sup>98</sup>. Konsekwentnie należałoby uznać za byty nieosobowe lub nieżyjące, bezmózgowe noworodki, a także chorych znajdują-

---

<sup>92</sup> Jan Paweł II, *Poszukiwania naukowe...*, 38 (p. 5).

<sup>93</sup> Zob. J. Wróbel, *Człowiek i medycyna...*, 93.

Niestety błędne twierdzenie, że pośród wszystkich istot żyjących tylko w człowieku duch ludzki jest fizjologicznie związany wyłącznie z mózgiem, pojawiło się w: *Deutsche Bischofskonferenz, Organtransplantation. (Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD)*, Bonn/Hannover, den 31. August 1990, gdzie czytamy: „Der Hirntod bedeutet ebenso wie der Herztod den Tod des Menschen. Mit dem Hirntod fehlt dem Menschen die unersetzbare und nicht wieder zu erlangende körperliche Grundlage für sein geistiges Dasein in dieser Welt. Der unter allen Lebewesen einzigartige menschliche Geist ist körperlich ausschließlich an das Gehirn gebunden” (Punkt 3.2.1).

<sup>94</sup> J. Troska, *Moralność życia cielesnego...*, 139.

<sup>95</sup> Por. T. Biesaga, *Kontrowersje...*, 22.

<sup>96</sup> Tamże.

<sup>97</sup> Zwraca na to uwagę m.in. M. Aramini, *Introduzione alla Bioetica...*, 364.

<sup>98</sup> Zob. H.J. Türk, *Śmierć mózgowa...*, 69.

cych się w przewlekłym stanie wegetatywnym przy jednoczesnym propagowaniu wykorzystania ich organów do transplantacji.

Śmierć człowieka kończy jego osobową ziemską egzystencję, która jest uwarunkowana także prawami natury. Jest zatem rozpoznawana symptomami biologicznymi, ale jej definiowanie nie może abstrahować ani od jego duchowego wymiaru, ani też jej redefiniować ze względów transplantacyjnych czy eutanazyjnych. Dlatego nie należy utożsamiać śmierci mózgowej ze śmiercią osoby. Nie są one identyczne, choć zależne od siebie. Śmierć mózgu jedynie pozwala stwierdzić (lub przypuszczać), że nastąpiła śmierć osoby. Śmierć mózgowa jest orzekana na podstawie empirycznie sprawdzanej rzeczywistości. Ocena filozoficzna i teologiczna stanowi ocenę tego faktu<sup>99</sup>. Prawdą jest, że „stwierdzenia śmierci (orzeczenie faktu) i definicji śmierci (oceny orzeczenia) nie można oddzielić od siebie. Każde stwierdzenie zgonu zakłada definicję śmierci”<sup>100</sup>.

Antropologia personalistyczna ujmuje człowieka w jego jedności duchowo-cieleśnej: „osoba jest istotą wewnątrznie zintegrowaną, a więc mimo swej złożoności, w tym również biologicznej, funkcjonuje jako jedność bytowa. Konsekwentnie, załamanie się owej jedności, wyrażające się w dezintegracji i rozkładzie ludzkiego kompositum, stanowi nieomylny znak, że istota, z którą ma się do czynienia, nie jest już jednością bytową”<sup>101</sup>. Kryterium śmierci mózgowej „wskazuje na nieodwołalną dezintegrację całego organizmu, w wyniku której nie można już mówić o jedności, a jedynie o nieskoordynowanym, czasowo organicznym funkcjonowaniu organów”<sup>102</sup>. Pytanie jednak wciąż pozostaje otwarte, jaki fakt musi zaistnieć i co rzeczywiście stanowi o nieodwracalnym zniszczeniu fundamentu jedności duchowo-cieleśnego człowieka, który sprawia, że jest on w określonych uwarunkowaniach uznany bądź nie za istotę żywą.

Harwardzkie kryterium śmierci mózgowej bezsprzecznie ma wielkie znaczenie, choćby z racji uporządkowania obowiązujących standardów postępowania diagnostycznego, które w dużej mierze przyczyniły się do położenia kresu dowolności w tej materii. Umożliwiło też precyzyjne rozwiązania natury prawnej. Jednak kryterium śmierci mózgowej domaga się dalszego i bardziej wnikliwego opracowania i to interdyscyplinarnego, zwłaszcza że dotychczasowe jej rozumienie, a także rozstrzygnięcia medyczno-prawne budzą większe czy mniejsze kontrowersje i wątpliwości. W myśl łacińskiej prawniczej zasady *in dubio pro reo* (w wypadku wątpliwym wyrokuje się na korzyść oskarżonego), analogicznie można to odnieść do końca życia człowieka: gdy pojawiają się wątpliwości, należy je interpretować na korzyść życia: *in dubio pro vita*<sup>103</sup>.

<sup>99</sup> Zob. J. Piegsa, *Człowiek – istota moralna...*, t. 3, 222.

<sup>100</sup> Zob. tamże, 223.

<sup>101</sup> J. Wróbel, *Człowiek i medycyna...*, 91–92.

<sup>102</sup> M. Machinek, *Śmierć w dyspozycji człowieka...*, 31.

<sup>103</sup> Zob. M. Bombik, *Filozoficzne pojęcia śmierci*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2 (2007), 445.

Na *harwardzki raport* o kryterium śmierci mózgowej można też spojrzeć z innej strony. Jego sformułowanie można odnieść także do fundamentalnego prawa pacjenta, prawa do śmierci<sup>104</sup>. W chrześcijańskiej wizji człowieka, śmierć nie ma ostatniego słowa. I to jest pozytywny aspekt także dyskusji wokół kryterium śmierci mózgowej. Jest ona „bramą” do innej rzeczywistości. Ten jednak aspekt w niczym nie może ujmować wagi rozważanego tutaj problemu, wręcz przeciwnie, mobilizuje do obiektywnego i rzeczowego jego traktowania. Śmierć człowieka nie może być opisywana jedynie biologiczno-empirycznymi kryteriami, ani też rozważana tylko w płaszczyźnie duchowej. Z racji tego, kim jest człowiek, zagadnieniu śmierci należy przywracać jego prawdziwie ludzki, ale i zarazem całościowy wymiar. Człowiek jest bowiem bytem cielesno-duchowym, dlatego fakt jego śmierci powinien być rozpatrywany w wymiarze całościowym i integralnym. Inaczej może nastąpić niebezpieczny redukcjonizm biologiczny człowieka, kiedy zarówno jego życie, jak i śmierć będzie opisywana jedynie kryteriami empirycznymi. Twierdzenie o jego śmierci byłoby jedynie medyczną diagnozą opartą na braku życiowych funkcji organizmu. Niewłaściwe jest jednak niebranie pod uwagę kryteriów naukowo-medycznych, byłby to bowiem redukcjonizm duchowy w odniesieniu to człowieka<sup>105</sup>.

Zgodnie z myślą Jana Pawła II zarówno rozum, jak i wiara<sup>106</sup> jako dwa źródła poznania – wiedzy o człowieku – są w stanie sprostać integralnemu poznaniu, naukowemu i metafizycznemu ujęciu zagadnienia. Te dwa źródła poznania mogą przynieść odpowiedź na pytanie, czym jest śmierć człowieka, jak ją zdefiniować i czy istnieje możliwość ścisłego określenia czasowego jego zaistnienia. Stąd wynika także konieczność dogłębnej analizy meta-empirycznej w odniesieniu do śmierci człowieka. Dyskusja tocząca się wokół kryterium śmierci mózgowej ujawnia fakt, że nadal obracamy się wokół próżni pojęciowej związanej z tym zagadnieniem<sup>107</sup>. I chociaż śmierć człowieka uwarunkowana jest biologicznymi aspektami nie jest możliwe abstrahowanie jej od ujęć filozoficznych i teologicznych. Dlatego coraz śmieiej i częściej formułowane są opinie, że „obowiązujące obecnie kryterium śmierci mózgu z czasem będzie wymagało uzupełnienia”<sup>108</sup>. Śmierć mózgowa nie może być utożsamiana ze śmiercią człowieka, choć z pewnością jest ona istotną przesłanką wniosku o śmierci osoby<sup>109</sup>.

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, kiedy kończy się życie człowieka, ukazuje złożoność i wielopłaszczyznowość tego zagadnienia. Tym bardziej mobilizuje ono do podejmowania wciąż teźże problematyki, aby poszukiwanie obiektywnych i uzasadnionych kryteriów, a także definicji śmierci człowieka, zapobiegało

<sup>104</sup> Por. S. Warzeszak, *Etyka odpowiedzialności...*, 288–289.

<sup>105</sup> Por. R. Lucas Lucas, *Antropologia e problemi...*, 120.

<sup>106</sup> Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 22; 34; 36–44.

<sup>107</sup> Zob. A. Szczęśna, *Wokół medycznej definicji śmierci...*, 65.

<sup>108</sup> B. Wójcik, *Mózg umiera...*, 15.

<sup>109</sup> Por. R. Lucas Lucas, *Bioetyka dla każdego...*, 179–180.

arbitralnemu, nieuzasadnionemu i przedwczesnemu stwierdzeniu faktu śmierci człowieka. Podobnie jak człowiek jest rzeczywistością przekraczającą siebie samego i w tym znaczeniu także „niemierzalną” metodami empirycznymi, tak zagadnienie ludzkiej śmierci nie da się sprowadzić jedynie do „mierzalnego” wymiaru. Pojawiające się słowa krytyki dotyczące kryterium śmierci mózgowej sprowadzają się w dużej mierze do nieoznaczoności granicy, jaka istnieje między życiem i śmiercią<sup>110</sup>. Jeśli nie rodzi ona problemów, gdy mamy do czynienia z naturalnym biegiem procesu umierania człowieka, nie oznacza to jednakże, że nie budzi ona wątpliwości, kiedy w grę wchodzi pobieranie organów do transplantacji. Wówczas ta linia graniczna musi być precyzyjnie określona. Życie jak i śmierć człowieka opisuje wiedza, która powstaje na styku nauk biologiczno-medycznych, ale także filozoficzno-antropologicznych i teologicznych. Definicja śmierci musi być wolna od jakiegokolwiek arbitralności i nie może być podporządkowania jedynie potrzebom transplantologii<sup>111</sup>. Końcowy etap życia człowieka domaga się, aby każdy, kto ma jakikolwiek wpływ na jego przebieg, stał się nie Tyle **panem życia i śmierci, ale sługą życia.**

## CEREBRAL DEATH VS MAN'S DEATH

### Summary

Brain death is one of the most important yet difficult issues in contemporary medicine, as well as in the field of ethics. The fundamental issue concerns the legitimacy of employing brain death as the criterion for determining the death of a human being. While acknowledging the reasons for introducing brain death as an indicator of human death, the controversial nature of this criterion cannot be ignored.

The definition of death, when human beings are involved, must be free from arbitrary judgments. Thus, efforts to reach a precise definition cannot be reduced merely to issues related to organ transplants, which, unfortunately, have all too often played a paramount role in such discussions.

The magisterium of the Catholic Church, while not claiming the right to establish the criteria of brain death determination, or to pronounce on

the diagnostic tests aimed at arriving at such a conclusion, insists that the discussion of bio-ethical issues concerning death *per se* must take into account a sound anthropological vision, and that criteria of death must be formulated with the utmost rigour and certainty. In this way we are called to act as servants of life, and not the opposite.

**Słowa kluczowe:** definicja śmierci, raport harwardzki, symptomy śmierci, śmierć mózgowa, transplantacja

<sup>110</sup> Por. H.J. Türk, *Śmierć mózgowa...*, 63.

<sup>111</sup> Por. W. Bołoz, *Bioetyka i prawa człowieka...*, 157.





EMILIA ZIMNICA-KUZIOLA  
*Instytut Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego*

## KRYZYS WIARY I MOŻLIWOŚCI JEGO PRZEZWYCIĘŻENIA W OKRESIE ADOLESCENCJI

### 1. KRYZYS WIARY NA PODSTAWIE BADAŃ ANKIETOWYCH STUDENTÓW W OKRESIE ADOLESCENCJI

Życie religijne człowieka jest dynamicznym procesem, przebiega etapami, zmienia się, przybiera różne formy<sup>1</sup>. Wiąże się to zarówno z czynnikami podmiotowymi, z oczywistym rozwojem ontogenetycznym, z dojrzewaniem intelektualnym, emocjonalnym i duchowym, jak i z czynnikami egzogennymi, z wpływem środowiska wzmacniającego bądź osłabiającego zaangażowanie religijne jednostki. W ten proces wpisane są też momenty kryzysowe, wątpliwości, pytania dotyczące religii, definitywne odejścia od Boga i często powroty do wyznawanej wcześniej wiary<sup>2</sup>. Wiara przyjmowana w okresie dzieciństwa jako oczywisty, naturalny wymiar życia (w rodzinach „teistycznych”) bywa „poddawana próbom”, a jest to szczególnie widoczne w społeczeństwach konsumpcyjnych, zracjonalizowanych. Psychologowie dzielą kryzysy na rozwojowe i sytuacyjne – jedno i drugie mogą dotyczyć życia religijnego jednostki.

„Przez kryzys religijny należy rozumieć przykry emocjonalnie stan wewnętrznej napięcia, który wiąże się ściśle z mniejszą lub większą dezintegracją życia religijnego. Dynamiczny proces kryzysu charakteryzuje się krytycznym nastawieniem do aprobowanych dotychczas treści religijnych, wartości i form, ujawniając wyraźną tendencję do licznych zmian w tej dziedzinie życia oraz do przeciwstawienia się trudnej sytuacji poprzez wewnętrzną religijną przemianę”<sup>3</sup>. Często tym okresom zwątpień towarzyszą przykre odczucia frustracji, bezradności, niepokoju, lęku, apatii. Zdaniem teoretyków, trudności w wierze, o ile nie doprowadzają do ateizmu, przezwyciężone, mogą przyczynić się do powstania

---

<sup>1</sup> Cz. Walesa, *Rozwój religijności człowieka*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Gład, Kraków 2006, s.111–146.

<sup>2</sup> F. Głód, *Kryzys religijny*, w: *Podstawowe zagadnienia...*, s. 179–202.

<sup>3</sup> Tamże, s. 183.

dojrzałych, bardziej skryzalizowanych, świadomych form wiary. Pozytywne rozwiązanie kryzysu może zaowocować rozwojem religijności, pogłębieniem wewnętrznych przeżyć religijnych. F. Głód, na podstawie własnych badań i literatury przedmiotu, wymienił kilka najczęstszych przyczyn kryzysów religijnych<sup>4</sup>.

- Kryzysy powstające na skutek niedojrzałego obrazu Boga

Przyczyną kryzysu religijnego może być infantylne pojęcie istoty Boga. Nawianna antropomorfizacja, związana z okresem dzieciństwa, nie ustępuje miejsca dojrzałemu pojmowaniu Go jako doskonałego Ducha, darzącego człowieka miłością, ale i stawiającego wymagania etyczne.

- Kryzysy religijne spowodowane konfliktem między systemem wartości (sumieniem) a postępowaniem

Człowiek, który uświadamia sobie własną winę moralną, a nie potrafi lub nie chce postępować w zgodzie ze zinternalizowanym systemem wartości, odczuwa przykry dysonans. Na skutek rozdźwięku między przekonaniami a postępowaniem ogranicza bądź odrzuca praktyki religijne. Może też kwestionować słuszność norm etycznych, usprawiedliwiając i niejako „rozgrzeszając” siebie. W ten sposób ratuje swoje dobre samopoczucie, ale coraz bardziej oddala się od Boga.

- Kryzysy dotyczące praktyk religijnych

Cechą tego kryzysu jest osłabienie emocjonalnego zaangażowania religijnego. Człowiek nie odrzuca podstawowych prawd swej wiary, jednak jego praktyki stają się pustym rytuałem, bez więzi z Bogiem i pozytywnych odczuć. Emocje mają to do siebie, że ich intensywność fluktuuje, tak też jest z przeżyciami religijnymi, w których dużą rolę spełnia komponent emocjonalny. Czasami jednostka rezygnuje z praktyk, których sensu nie dostrzega. Bywa też, że odrzuca publiczny kult, który kojarzy się z uciążliwym obowiązkiem, pozbawionym osobistego znaczenia.

- Kryzysy dotyczące roli i posłannictwa religijnego

Kryzys tego rodzaju związany jest przede wszystkim z zakwestionowaniem misyjnej działalności osób konsekrowanych i świeckich animatorów życia religijnego. Może przejawiać się np. rozczarowaniem efektami własnego zaangażowania, niepewnością co do najwłaściwszego sposobu realizacji podjętych zadań.

F. Głód pisze także o kryzysach religijnych u sceptyków, ateistów i ludzi walczących z religią. Powtarza za E. Frommem, iż człowiek, który porzuca tradycyjną religię, znajduje jej substytuty i realizuje swoją potrzebę adoracji i kultu w formach świeckich, w zastępczej ideologii<sup>5</sup>. To oczywiście nie wszystkie możliwe przyczyny kryzysu religijnego (do rejestru polskiego psychologa – na podstawie badań własnych – mogę dodać choćby rozdźwięk między deklaracjami a konkret-

---

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Tamże, 185–196.

nymi postawami innych wierzących, negatywny obraz współwyznawców czy poczucie opuszczenia przez Boga w trudnych sytuacjach życiowych).

W typologii polskiego psychologa znalazły się także kryzysy religijne wieku dorastania. Są one immanentnie związane z rozwojem ontogenetycznym i stanowią naturalną fazę przejściową między dzieciństwem i dorosłością. Młodzi ludzie próbują zdefiniować siebie w szerszym układzie odniesienia, w konkretnym kontekście społecznym. Cechą okresu adolescencji jest bunt przeciw autorytetom, krytyczne nastawienie wobec świata zewnętrznego. Ważną rolę spełnia tu też społeczny konformizm – przejmowanie poglądów nowego otoczenia, nowych „znaczących innych”, szczególnie rówieśników; kryzysy wieku dorastania „charakteryzują się gwałtownym powstaniem i dużą intensyfikacją”; młodzi ludzie kwestionują dogmaty wiary, odrzucają przykazania, przestają praktykować, tracą wiarę w istnienie Boga. Bardzo silna jest u nich potrzeba afiliacji i chęć przypodobania się rówieśnikom, pragnienie zdobycia akceptacji. Toteż zaobserwować można wśród nich nasiloną uniformizację i ingrację. Radykalizacja postaw może wiązać się z akcesem do grup kultowych o charakterze destrukcyjnym<sup>6</sup>. Psychologowie są zgodni co do tego, że zarówno faza idealizmu młodzieńczego, jak i kontestacji, kwestionowania istniejącego *status quo*, ma charakter przejściowy. Jednostka, mimo że wciąż się zmienia, jednak dąży do integracji swej osobowości, do stabilizacji tożsamości. Rozchwianie i niepewność w sferze religijnej ustępuje zazwyczaj miejsca głębszej interioryzacji wzorców przekazanych w procesie socjalizacji pierwotnej. Proces indywiduacji prowadzi zatem do osobistego opowiedzenia się za konkretną doktryną i do większej stabilności przekonań. Stopniowa integracja systemu znaczeń prowadzi do przywrócenia harmonii i równowagi wewnętrznej. Ważna rola przypada tu osobom bliskim, które zapewniają wsparcie w okresie emocjonalnej destabilizacji, mobilizują do podejmowania aktywności i działań adaptacyjnych w polu społecznym.

Socjologowie widzą problem kryzysu w okresie adolescencji w szerszej perspektywie, zastanawiają się nad znaczeniem i konsekwencjami przemian społeczno-kulturowych w społecznościach Zachodu. Naturalny stan kryzysu może pogłębiać się w warunkach pluralizmu, wielości wzorców kulturowych. Postmodernistyczna filozofia nie daje możliwości łatwej integracji, przeciwnie może prowadzić do rozchwianej, rozbitej, zdecentralizowanej tożsamości. Także w sferze religii można zaobserwować odchodzenie od tradycji, a możliwość wyboru zagraża spójności przekonań religijnych. Coraz popularniejszy staje się – także w postkomunistycznych państwach – synkretyczny ruch New Age. Zgodnie z jego ideologią, nie należy wartościować religii świata, żadna z nich nie może rościć sobie prawa do pełni prawdy i nadrzędności. Ów „religijny supermarket”,

---

<sup>6</sup> A. Ganczarczyk, *Konfliktogenne interakcje rodzice-młodzież na tle procesu socjalizacji*, „Psychologia i Rzeczywistość” 2003, nr 4.

„bricolage”, prowadzi do chaosu aksjologicznego i niepewności, trudności z określeniem własnej religijnej tożsamości.

Kryzys przybiera różne oblicza – czasem jest to porzucenie „wiary odziedziczonej”, czasem zwątpienie w istnienie Boga, czasem jedynie odejście od religijnych praktyk. Na podstawie wypowiedzi studentów pierwszego roku (socjologii)<sup>7</sup> chciałabym wymienić najważniejsze przyczyny religijnego kryzysu w okresie adolescencji.

Czynnik egzystencjalny okazał się dominującym faktorem generującym dezintegrację życia religijnego (wskazało na niego 19% badanych). Najczęściej młodzi ludzie mówili o trudności zaakceptowania osobistych dramatów: „Gdy zmarł mój tata, wtedy na siłę starałam się znaleźć winnego. Uznałam, że to On mi go zabrał. Straciłam zaufanie, chęć rozmów z Bogiem, nie chciałam wtedy czuć jego bliskości, można powiedzieć, że straciłam wiarę. Dopiero po pewnym czasie zrozumiałam, że nie ma sensu obwiniać Boga za wszystko”; „Mój stosunek do Boga się zmienił, gdy załamało się moje zdrowie i mojego brata. Do tego dołączył się kryzys psychiczny bliskiej osoby i brak rodzinnej atmosfery. Zawiodłam się na Nim, zwątpiłam, że On jest..”; „Moi rodzice stracili pracę i popadli w alkoholizm, to zachwiało moja wiarą”; „Wierzę, wątpię, wracam, odchodzę, błędzę. Niejednokrotnie miałam kryzys... Śmierć pięciu znajomych, zaledwie 20-letnich wstrząsnęła mną najbardziej... Ogarnęło mnie przerażenie...”

Na drugim miejscu co do częstości występowania pojawił się czynnik eklesjalny (wskazało na niego 18% respondentów). Swoje zwątpienie, brak zaufania w stosunku do kapłanów, studenci przenoszą na swój stosunek do Boga. Piszą o rozdźwięku między oczekiwaniami wobec duszpasterzy a ich postawą w życiu codziennym: „Jak mam wierzyć w Boga, jeśli jego przedstawiciele to hipokryci i fanatycy”; „Najbardziej moją wiarę zachwiał związek koleżanki z księdzem”; „Zniechęca mnie materializm księży, alkoholizm, politykowanie i doniesienia mediów na temat księży – pedofilów”; „Podczas pogrzebu mojego bliskiego ksiądz zachował się skandalicznie”; „Kiedy miałam dziewięć lat, ksiądz podczas spowiedzi groził mi mękami piekielnymi i smażeniem w kotle, podczas gdy parę minut wcześniej głosił z ambony, że Bóg jest miłosierny”.

W grupie respondentów wierzących, niezdecydowanych i obojętnych jest sporo osób, które wierzą w istnienie Boga, z różną częstotliwością się modlą (niektórzy regularnie, codziennie), ale nie identyfikują się z Kościołem, nie spełniają obowiązku niedzielnej Mszy św., wykazują krytycyzm w stosunku do osób

---

<sup>7</sup> Badanie ankietowe studentów pierwszego roku socjologii zostało przeprowadzone na Uniwersytecie Łódzkim w 2009 r. i objęło swoim zasięgiem 100 osób (72 kobiety i 28 mężczyzn). Według deklaracji 42% respondentów to osoby wierzące, niezdecydowanych i obojętnych religijnie było 41%, natomiast 17% badanych zaliczyło siebie do niewierzących. Do przeżywania religijnego kryzysu obecnie lub w przeszłości przyznało się 62 % ankietowanych; wśród studentów nie przeżywających stanu dezintegracji religijnej, były zarówno osoby deklarujące się jako wierzące, jak też niewierzące i religijnie indyferentne.

duchownych. Studenci niewierzący generalnie nie praktykują, choć zdarza im się sporadycznie ulegać mechanizmom konformistycznym, presji najbliższego otoczenia (rodzice, dziadkowie) i partycypować w obowiązkowych mszach. Narzekają przy tym na „szantaż”, „przymus”, „dewocję otoczenia”, podejrzewają innych uczestników niedzielnych zgromadzeń o fasadowość i nieautentyczność przeżyć religijnych. Oto kilka charakterystycznych wypowiedzi: „Przed bierzmowaniem ksiądz zmuszał nas do uczestnictwa w licznych nabożeństwach, w Drogach krzyżowych, roratach, Gorzkich żalach itd. (oprócz niedzielnych mszy św.), do tej pory mam uraz”; „Ludzie przychodzą do kościoła i nawet nie słuchają tego, co mówi ksiądz, a nawet jeśli słuchają, nie wprowadzają tego w życie. Jaki to ma sens?”.

Na pytanie o to, co wierzących studentów zniechęca do praktykowania, do uczestnictwa w życiu religijnym, najczęściej wskazywano na trudność przyjęcia nauki Kościoła w kwestii etyki seksualnej. Można wręcz mówić o pełnej akceptacji wolnych związków, antykoncepcji. Nie respektując nauki Kościoła w tym zakresie, młodzi ludzie nie mogą przyjmować sakramentów. Niektórzy przyznają, że czują się odrzuceni, inni mówią o odczuciu przykrego dysonansu, czy wręcz o poczuciu winy, które mogą zagłuszyć odejściem. Przytoczmy kilka wypowiedzi: „Zniechęca mnie archaiczność poglądów Kościoła w niektórych sprawach; nie będę się spowiadać z rzeczy, które wiem, że i tak zrobię”; „Kościół jest nazbyt konserwatywny, nadmiernie radykalny, nieelastyczny; szczerze mówiąc nie rozumiem tej niechęci wobec ludzkiej seksualności”; „Wiele zastrzeżeń mam do instytucji Kościoła, którego jestem częścią, ale głęboko wierzę w istnienie Boga i podświadomie pokładam nadzieję w tym, że jest i widzi. Jestem teraz na etapie poszukiwania i kwestionowania. Od dłuższego czasu nie byłem u spowiedzi z tego względu, że wymagany jest żal za wszystkie grzechy i chęć naprawy. W moim przypadku pozostaje to w sprzeczności z tym, co sądzę na temat współżycia, czy zamieszkiwania wspólnego przed ślubem itp. Skoro nie spełniam warunków spowiedzi, to nie będę traktował jej jako magicznego zabiegu, tylko po to, aby móc się oszukać i poczuć się lepiej. Mogę o sobie powiedzieć, że jestem duchowo zagubiony, niemniej jednak przynajmniej wiem, w którym z obszarów religii się zagubiłem, zatem nie odczuwam większego lęku”.

W kwestii praktyk religijnych kilka osób przyznało, że nie rozumie ich znaczenia, kilka zakwestionowało ich sensowność, stwierdzając, że nie mają one wertykalnej legitymizacji: „Obowiązek zapisany przez jakiegoś człowieka o konieczności chodzenia do kościoła i praktykowania innych rzeczy (spowiedź, modlitwy rano i wieczorem, itp.) jest dla mnie nieporozumieniem”; „Zakazy, nakazy, praktyki wymyślone są przez ludzi, coraz mniej wierzę w bezinteresowność Kościoła”; „Instytucja Kościoła katolickiego pozostawia wiele do życzenia; jest po prostu ludzką interpretacją woli Bożej, która jak wiadomo, skazana jest (interpretacja) na błędzenie [...]. Religia chrześcijańska, a instytucja powołana w jej imię, to byty pochodzące z dwóch różnych światów”.

Część ankietowanych za własny kryzys czyni odpowiedzialnymi innych wierzących, którzy regularnie (czasem ostentacyjnie) praktykują, ale swoim życiem zdradzają brak internalizacji zasad ewangelicznych, tacy katolicy zniechęcają ich do uczestnictwa w życiu Kościoła: „Jest sporo ludzi, którzy przychodzą, aby się pokazać, niby wierzą, a tak dużo w nich nienawiści, modlą się gorliwie, a potem kłamią, oszukują, obgadują. I przeciwnie znam sporo niepraktykujących, którzy potrafią kochać i są wzorem uczciwości”.

Kilka osób przyznało, że powodem ich absencji na niedzielnej mszy św. jest zmiana stylu życia, „obyczajowości” w nowym środowisku, w jakim przyszło im żyć, np. po rozpoczęciu studiów: „Gdy rozpoczęłam studia przestałam praktykować, moi rówieśnicy też nie chodzą do kościoła”; „Pierwszy samodzielny wyjazd za granicę do pracy, zasmakowanie wolności, spotkanie ludzi (m.in. mojego chłopaka), dla których Bóg nie jest ważny, to wszystko zadecydowało o kryzysie”.

Studenci wysuwali też szereg uwag dotyczących mszy odprawianych w ich kościołach, oto ich szczegółowe zastrzeżenia:

- „zbyt długi czas trwania nabożeństw”
- „denerwują mnie okropne pieśni, kiczowate, częstochowskie rymy, określenia Maryi w litanii i oprawa muzyczna pozostawia wiele do życzenia”; „przydałaby się ciekawsza aranżacja pieśni, czasem to jest zgroza, autentycznie cierpię...”
- „nazbyt „teologiczne” i rutynowe kazania”; „pseudonaukowe oratorstwo i nachalne moralizowanie”; „era kaznodziejstwa minęła”, „kazania sztamkowe, bez polotu, bez ekspresji, nieprzystępny język”
- „ponura atmosfera nawet radosnych obrzędów (powinno być jak w Ameryce, śpiew, spontaniczność, radość”); „w Kościele jest nudno, staroświecko, monotonię”; „ta formuła jest już mocno przestarzała”
- „powinno się odejść od zbiórki ofiar na tacę (gdy nie wrzucam pieniędzy książd *krzywo patrzy*); „powinno się zrezygnować z czytania nazwisk osób, które dały ofiary na Kościół w ramach ogłoszeń parafialnych (tak jest w moim kościele)”
- „powinna być dowolność postawy klęczącej i stojącej, denerwuje mnie ta sztywność zachowań, wszyscy to robią razem, jak na komendę”
- „ogłoszenia duszpasterskie powinny być już po błogosławieństwie”; „mogliby nie wystawiać już Najświętszego Sakramentu po mszy”.

Takich krytycznych uwag było więcej (niektóre być może słuszne, niektóre kontrowersyjne), ale już te zaprezentowane przykłady pokazują brak akceptacji aktualnej formuły mszy. Młodzi się nudzą, bo tylko dla małej części z nich nabożeństwa są możliwością spotkania z Bogiem, większość pragnęłaby jak najszybciej wypełnić ów obowiązek traktowany jako uciążliwy rytuał rodzinny, toteż najczęstszym postulatem był ten o maksymalnym skróceniu czasu trwania mszy. W tym miejscu można przywołać skrajnie odmienne wypowiedzi „wirtuozów religijnych”, narzekających na tych księży, którzy nie celebryją mszy, spieszą się, dokonują skrótów w liturgii. Katolicy, dla których uczestnictwo w niedzielnej mszy jest autentyczną potrzebą duchową, prawdziwym religijnym przeżyciem,

nie żałują czasu spędzonego w Kościele. I oni też rzadko kwestionują istniejący porządek liturgii, rzadko krytykują istniejący *status quo*.

Studenci antyklerykalni mają nierealistyczne oczekiwania wobec Kościoła – instytucji – pragnęliby nade wszystko zmiany norm regulujących sferę seksualną człowieka, większej liberalizacji w tym zakresie. Postrzegając Kościół jako rzeczywistość pozasakralną, odmawiają mu prawa do formułowania nakazów i zakazów. Socjolog, na podstawie wypowiedzi młodzieży, zauważa istnienie silnej tendencji do stereotypowej krytyki („Kościół zamknął się na współczesność”, „zbyt mocno angażuje się w politykę”, „jest instytucją sformalizowaną, biurokratyczną”, „nie powinien ingerować w prywatne dziedziny życia” etc.) Jednakże część krytycznie nastawionych młodych ludzi odwołuje się do własnych trudnych doświadczeń wynikających z kontaktu z duchownymi.

Studenci, pisząc o kryzysie swej wiary, przywoływali również czynnik natury intelektualnej (dotyczyło to 9% z nich): trudność w pogodzeniu idei doskonałego miłosiernego Boga z istnieniem zła. Młodzi ludzie mówią często o „okropnościach tego świata”: „Twierdzenie, że Bóg jest miłosierny, kiedy jednocześnie niszczy Sodomę i Gomerę oraz sprowadza na świat potop jest niedorzeczne. Tyle niewinnych dzieci cierpi i to ma być najlepszy ze światów?”. Czynnik intelektualny generujący religijny kryzys związany był też z trudnością przyjęcia kreacjonistycznej wizji stworzenia świata pod wpływem dominującego w nauce ewolucjonizmu darwinowskiego. Studenci pisali też o czytaniu tekstów Marksa czy Freuda i innych teoretyków ateistycznych, których teksty zachwiały ich wiarę: „Pogłębianie mojej wiedzy naukowej wzbudza we mnie wiele wątpliwości w wierze”; „Właśnie teraz, aktualnie przeżywam kryzys pod wpływem nauki, jaką zdobywam na studiach”. Pozostałe osoby, przyznające się do przeżywania stanu kryzysu, wskazują różne jego przyczyny, np. wpływ „znaczących innych”, wzorce obyczajowe w środowisku akademickim.

## 2. CZYNNIKI WARUNKUJĄCE UMOCNIE NIE WIARY W OKRESIE ADOLESCENCJI

Według E. Eriksona, kryzys stanowi ważny czynnik rozwoju jednostki, może mieć skutki pozytywne, stymulujące, mobilizujące do wejścia na wyższy poziom integracji. Rozpatrzenie różnych możliwości, zdystansowanie się, może sprzyjać intelektualnemu namysłowi i ugruntowanemu wyborowi doktryny religijnej. Charakterystyczna jest świadomość wielu młodych osób przeżywających kryzys, że istnieje szansa na jego przezwyciężenie. Nic nie jest definitywne: „Myślę, że jest to tymczasowy kryzys, wynika z mojego lenistwa w sferze praktyk”; „Po prostu jestem w takim okresie życia, że ten temat przestał być dla mnie ważny”; „Zaczynam wątpić, ale pozostaję w nadziei, że jest to okres przejściowy”; „Doszłam do wniosku, że jeśli mam w czymś uczestniczyć jedynie dla podtrzymania tradycji, to

wolę się od tego odwrócić, może moje podejście do religii kiedyś się zmieni, nie wykluczam takiej możliwości”; „Być może kiedyś zmienię zdanie na ten temat... Na razie jestem daleko, właściwie coraz dalej, ale nie twierdzę, że już tak zostanie, może ja – *marnotrawny syn*, kiedyś wrócę?”.

Wiara jest procesem, fluktuuje, zmienia się jej intensywność. Podobnie jak wiele czynników może ją osłabić, tak też wiele może pomóc jej rozkwitnąć. W życiu młodych ludzi były takie wydarzenia, momenty przełomowe, które umocniły ich wiarę w Boga. Do takich spektakularnych wydarzeń zaliczyć można – między innymi – śmierć papieża Jana Pawła II (kilkanaście osób napisało o tym fakcie, stwierdzając zmianę jakości swej wiary): „Umocnił mnie i moją rodzinę w wierze w Boga. Zaczęłam inaczej postrzegać świat, zaczęłam dostrzegać w nim dobro”; „Śmierć papieża skłoniła mnie do pójścia do katedry, przeżyłem chwile uniesienia, podjąłem próbę uwierzenia. Chciałem odczuć tę „świętość”, nauczyć się kontemplować, tak jak Jan Paweł II to czynił”. Młodzi ludzie wskazywali też na sytuacje trudne, które nie tylko nie osłabiły ich wiary, wręcz przeciwnie, zbliżyły ich do Boga – odejście bądź ciężka choroba bliskich osób, „szczęśliwie” nieudana próba samobójcza, rozpad związku itp. K. Jaspers przekonywał, że w egzystencji każdego człowieka zdarzają się „sytuacje graniczne” i właśnie w takich momentach jak cierpienie czy śmierć jednostka zbliża się do tego, co absolutne, odczytuje znaki obecności transcendencji<sup>8</sup>. Często w takich wypadkach zdarza się „skok do wiary” bądź umocnienie w wierze: „Zawsze w krytycznych momentach człowiek potrzebuje wsparcia. Tak było, gdy umierał mój dziadek, tak jest teraz, kiedy moje życie osobiste się rozpada. To, że mogę zwrócić się do Boga, jest bezcenne”; „Gdy moja modlitwa o uratowanie życia taty została wysłuchana, odczułam, że ktoś czuwa nade mną. Moja wiara stała się silniejsza i trwalsza”.

Według relacji wielu studentów ich wiarę umocnił kontakt z innymi ludźmi, prawdziwie wierzącymi, często byli to księża-katecheci: „Odkryłam Boga dzięki księdzu, który prowadził katechezę w gimnazjum. To był wspaniały człowiek”; „Lekcje religii z katechetą wzmocniły moją wiarę. On nauczył mnie rozmowy z Bogiem i mogę powiedzieć, że od tego czasu naprawdę wierzę. Zdałam sobie z tego sprawę dopiero po jego śmierci”. Dla niektórych studentów sakrament bierzmowania był tylko i wyłącznie progiem do pokonania, formalnym wymogiem (aby w przyszłości móc zawrzeć ślub kościelny), jednak niektórzy przyznawali: „bierzmowanie zdecydowanie zbliżyło mnie do Boga”. Wiele sytuacji może sprzyjać pogłębieniu wiary; młodzi ludzie wymieniali najczęściej pielgrzymki do sanktuarium na Jasnej Górze, uczestnictwo w ruchu Odnowy w Duchu Świętym, udział w rekolekcjach, lekturę Pisma Świętego.

W tym procesie zbliżania się i oddalania od Boga czasem decydują czynniki irracjonalne, jedna ze studentek napisała: „Pewnej niedzieli obudziłam się i nie-

<sup>8</sup> K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, Warszawa 1990.



spodziewanie poczułam ogromną potrzebę pójścia do kościoła, to był moment przełomowy, uwierzyłam w Niego i tak już zostało”.

### 3. ZNACZENIE WIARY W BOGA W ŻYCIU MŁODYCH LUDZI

Teoretycy reprezentujący funkcjonalny nurt badań religii i religijności podkreślają duże znaczenie wiary religijnej zarówno w aspekcie społecznym, jak i w życiu jednostki. Wiele na temat pisał m.in. E. Durkheim, B. Malinowski, G. Geertz, T. Parsons, E. Fromm. Najczęściej podkreślali oni integracyjną i regulacyjną rolę religii w społeczeństwie. W aspekcie psychologicznym zwracali uwagę na znaczenie wiary w przezwyciężaniu trudności i sytuacji kryzysowych. Współcześni badacze przekonują, że wiara w Boga, a szczególnie praktyki religijne sprzyjają zdrowiu psychicznemu, wspomagają prawidłowy rozwój osobowości, dają większą odporność na stres itp.<sup>9</sup>. Na pytanie skierowane do studentów czy wiara ma znaczenie w ich życiu, 43% odpowiedziało twierdząco, 11% stwierdziło, że tylko czasami, dla 42 % wiara nie ma żadnego znaczenia na co dzień, 4% nie miało zdania w tej kwestii. Zatem nieco ponad połowa badanej grupy studentów deklaruje, że wiara religijna znajduje odzwierciedlenie w ich codzienności.

- Na pierwszym miejscu wymienić trzeba funkcję terapeutyczną. Wierzący najczęściej odnotowywali pozytywne skutki psychologiczne własnego religijnego zaangażowania: „Wiara jest największą wartością w moim życiu, może raczej jedną z najważniejszych, dodaje mi siłę, by przetrwać trudne chwile”; „Jest pomocą w trudnościach, podporą, oparciem, ostoją, dzięki modlitwie mogę się wyciszyć, uspokoić”; „Cóż mogę powiedzieć.. uniknęłam stoczenia się, nie popadłam w nałogi i wyszłam z depresji”.

- Wiara pełni funkcję progresywną, bywa czynnikiem stymulującym, dodającym pewności siebie: „Dzięki wierze wiem, że Ktoś zawsze będzie nade mną czuwał, to daje mi większą pewność w działaniach, jakie podejmuję. I rzeczywiście zauważyłam, że mniej się stresuję przed egzaminami, wiem, że nie jestem pozostawiona sama sobie”; „Wiara daje mi poczucie bezpieczeństwa i wewnętrzny spokój”; „z Bogiem czuję, że na wiele mnie stać”.

- Często przywoływana była też funkcja sensotwórcza: „Łatwiej jest egzystować, wiedząc, że nie jesteśmy sami, że po śmierci spotkamy naszych bliskich, że śmierć jest przejściem do nowej formy bytowania”; „Dzięki Niemu życie ma sens, wszystko, co się zdarza, zyskuje głębszy wymiar”.

- W wypowiedziach młodych ludzi pojawiła się też funkcja normotwórcza. Oto charakterystyczne wypowiedzi: „Wiara daje mi spójny system wartości, pomaga mi kierować się w życiu dobrem”; „Chrystus jest drogowskazem, Przewodnikiem, wzorem moralności”. Charakterystyczne, że nawet studenci niewierzący

<sup>9</sup> P. Casey, *The Psycho-Social Benefits of Religious Practice*, Dublin 2009.

zdawali się doceniać chrześcijańskie zasady etyczne: „uznają uniwersalne zasady moralne (współczucie, miłość, tolerancja, bezinteresowność, szacunek). Na religii nie nauczono mnie niczego złego, poznałem zasady, według których należy postępować”; „Chociaż nie wierzę w Boga, uważam, że wartości chrześcijańskie powinny obowiązywać wszystkich ludzi”.

W ujęciu teorii przywiązania (Lee A. Kirkpatricka) w relacji jednostki z Bogiem można zaobserwować analogie pomiędzy relacją dziecka z osobą najbliższą<sup>10</sup>. Mały człowiek otoczony miłością ma zaspokojone poczucie bezpieczeństwa, czerpie z tego siłę do rozwoju. Podobnie dorośli, którzy wierzą, zyskują błogie poczucie, że istnieje Siła, która opiekuje się nimi, wspiera ich, jest zawsze blisko. Bóg staje się „doskonałym Obiektem przywiązania”, „bezpieczną Przystanią”, „Bazą”, „ideałem Rodzica” kochającego, wszechmocnego, zawsze dostępnego, choć stawiającego też wymagania. Zdaniem psychologów taka właśnie relacja wiele daje wyznawcy – wzmacnia jego poczucie wartości, reguluje emocje. Typowe zachowania przywiązaniowe w relacji z Bogiem to modlitwa, uczestnictwo w nabożeństwach, sakramentach, noszenie symboli religijnych itd. Teoretycy wyodrębnili kilka zasadniczych stylów przywiązania: bezpieczny, ambiwalentny, unikający i lękowy<sup>11</sup>. Czasem dochodzi do „hiperaktywacji systemu przywiązania”, niekiedy pojawia się strategia jego dezaktywacji. Istnieją różne hipotezy dotyczące przyczyn realizowania się w religijnej biografii jednostki określonego stylu przywiązania. Według hipotezy odpowiedniości, zachodzi tu zwykłe przeniesienie wzorca relacji z rodzicami, natomiast zgodnie z hipotezą kompensacji, więź z Bogiem bywa rekompensatą za brak bliskości z rodzicami. Studenci, których zaangażowanie religijne można określić jako „wiarę żywą”, podkreślają, że Chrystus jest dla nich bliską osobą, choć niewidzialną, ale zawsze obecną, jest przyjacielem, któremu powierzają wszystkie problemy: „On zawsze mnie wspiera, jest przy mnie nawet wtedy, gdy inni zawiodą. W tym zawiera się wszystko”; „On zna mnie najlepiej, mogę czuć się podczas rozmowy z Nim bardzo swobodnie, komfortowo. Jestem szczęśliwa dzięki temu, że On prowadzi mnie przez życie”; „Zawsze, gdy potrzebuję pomocy, zdaję się na Niego... wiem, że czasem to jest monolog z mojej strony, ale pomaga mi oswoić się z trudnymi nieraz sytuacjami”. Niewierzący studenci ze zrozumieniem, ale i z pobłażaniem komentowali motywy wiary ludzi zaangażowanych religijnie: „Skutki wiary to efekt *placebo*, ja to rozumiem, ale wszystko dzieje się w psychice człowieka.” Inny młody człowiek, deklarujący się jako ateista, stwierdził: „To niewiara pomaga mi w życiu, podczas gdy inni modlą się, ja sam rozwiązuję swoje problemy. Niewiara wyzwala moją aktywność.” Ktoś inny stwierdził: „Ja w odróżnieniu od kolegów pocie-

<sup>10</sup> M. Jelińska, *Religijność człowieka w ujęciu teorii przywiązania*, UKSW, Warszawa, maszynopis.

<sup>11</sup> T.W. Hall, *Psychoanalysis, attachment, and spirituality*. Part I: *The emergence of two relational traditions*, „Journal of Psychology and Theology” 2007, nr 55, 1, pp. 14–28.

szających się, że w przyszłym życiu będzie lepiej, mam tylko jedno życie, więc skorzystam z niego, jak mogę najlepiej”.

#### PODSUMOWANIE

Kryzys religijny w okresie adolescencji niekoniecznie musi prowadzić do apostazji, często ma charakter przejściowy. Dystans, nawet czasowe odejście od wiary odziedziczonej, nie powinno być postrzegane w kategoriach nieodwracalności. Młodzi ludzie eksperymentują, rozważają różne możliwości, także w zakresie wyboru religijnej doktryny (Eriksonowskie psychospołeczne moratorium). Przewyciężając stan dezintegracji religijnej, zyskują szansę na ugruntowanie swej religijności – przechodzą od wiary bezrefleksyjnej do osobiście przyjętej, dojrzałszej. Z badań wynika, że zdecydowana większość młodych ludzi wierzy w Boga i dla wielu z nich religia stanowi wartość uznawaną, choć – na danym etapie życia – w różnym stopniu realizowaną.

#### A CRISIS OF FAITH AND WAYS HOW TO OVERCOME IT IN ADOLESCENCE

##### Summary

Adolescence is characterized by a number of changes, which can be a cause of conflict. On the other hand, each person wants to obtain an integral religious identity. The article concerns religious crisis, that is generally natural for young people. On the base of students' statement, the author discusses reasons of religious disintegration, as well as she indicates capability of surmounting difficulties in faith. Some of the young people represent inconsistent religiousness – that is a natural process of rejecting the authorities (it also concerns the Church). Contemporary postmodern culture is an important factor that deepens the crisis (religious pluralism, pessimistic vision of world, etc.) Young people have a chance for positive personality development and for an outlet from religious crisis.

**Słowa kluczowe:** kryzys religijny, przyczyny kryzysu w okresie adolescencji, znaczenie wiary



KS. PIOTR ZWOLIŃSKI  
*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie*

## MARTYROLOGIUM DUCHOWIEŃSTWA KATOLICKIEGO DIECEZJI ŁÓDZKIEJ W CZASIE II WOJNY ŚWIATOWEJ

Nadrzędnym celem niemieckiej polityki demograficznej, zwłaszcza na terenach wcielonych do Rzeszy, było zwiększenie i umocnienie niemieczyzny. Na przeszkodzie germanizacji tych terenów stały polskie elity – rodzima kadra kierownicza w szerokim tego słowa znaczeniu. Dlatego eliminacja polskiej inteligencji stała się punktem wyjścia do zrealizowania planów polityki narodowościowej hitlerowskich Niemiec. Okupanci zdawali sobie sprawę z roli i znaczenia w historii narodu i państwa tej części inteligencji, jaką stanowiło duchowieństwo katolickie. Dowodem na to jest wypowiedź pełna niechęci zamieszczona na łamach prasy Gauleitera Kraju Warty, Artura Greisera, który stwierdził:

*[...] Jest rzeczą jasną, że w historii narodu polskiego obok wielkiej własności i arystokracji w pierwszym rządzie katolicki kler występował jako główny motor nienawiści oraz nieprzejednanej woli w kierunku wyrzucenia nas, Niemców. Przy działaniu godnym naszej walki narodowościowej, nie może nam przyświecać zatem inny cel poza uświadomieniem sobie tego faktu i wzięcia go pod uwagę przy kształtowaniu stosunków na tym terenie<sup>1</sup>.*

W kształtowanie tych stosunków wpisana została zbrodnicza eksterminacja, a za nią martyrologia duchowieństwa katolickiego w tym księży diecezji łódzkiej. Ale zanim w okresie okupacji przystąpiono do realizacji tego, już w pierwszym tygodniu kampanii wrześniowej 1939 r. dwóch łódzkich księży poniosło śmierć. Trzeba nadmienić, że w dużej mierze sytuacja kapłanów naszej diecezji była taka sama jak całego polskiego społeczeństwa. Znaleźli się oni wśród ewakuującej się ludności w kierunku wschodnim. Narażeni na śmierć, głównie na skutek ataków niemieckiego lotnictwa. Pierwszą ofiarą jednego z takich bombardowań 4 września 1939 r. w Woli Kamockiej był prefekt szkół w Łasku, ks. Roman Kaczmarek. Kolejną ofiarą był naukowiec, społecznik ks. dr Antoni Roszkowski – profe-

---

<sup>1</sup> Za M. Budziarek, *Katedra przy Adolf Hitlerstrasse*, Łódź 1985. s. 89–90.

sor Akademii Handlowej i docent Uniwersytetu w Poznaniu, a zarazem proboszcz i dziekan zgierski. Zginął 6 września 1939 r. w czasie nalotu na szosie wiodącej z Łodzi w kierunku Warszawy, 10 km za Rawą Maz. w pobliżu Babska. Trzy dni później został rozstrzelany przez Niemców w Drzewicy ks. Antoni Daleciński, wikariusz parafii Srock. Kolejna tragedia rozegrała się 11 września 1939 r. w Białej – ks. Leon Lipiński, wraz z szesnastoma innymi mieszkańcami tej miejscowości, został bestialsko zabity granatami<sup>2</sup>.

Po zakończeniu wojny obronnej we wrześniu 1939 r. rozpoczęły się represje i terror w stosunku do obywateli polskich. W trakcie pierwszego etapu aresztowań, które objęło również duchownych 9 listopada 1939 r., zmarł na atak serca w momencie zatrzymania liczący 75 lat ks. Ludwik Chyłkowski, kapelan szpitala dla psychicznie chorych w Kochanówce. Aresztowano wtedy i osadzono w więzieniu na Radogoszczu trzydziestu dwóch księży, w tym m.in. biskupa Kazimierza Tomczaka.

Duchowni ci odzyskali wolność w połowie stycznia 1940 r. Z tym, że część z nich otrzymała nakaz wyjazdu na teren Generalnego Gubernatorstwa. Większość z nich nie podporządkowała się temu i wróciła na swoje poprzednie miejsca duszpasterzowania. Z tej grupy Niemcy ponownie zatrzymali w trakcie największej fali aresztowań, czterestu kapłanów.

W Kraju Warty, w którym znalazła się absolutnie większa część diecezji łódzkiej, usuwanie polskiego duchowieństwa katolickiego z ich placówek duszpasterskich przeprowadzono w kilku etapach. Pierwszy etap, jak wspomniano, to jesień 1939 r., następnie – koniec zimy 1940 r. i wiosna 1940 r., następnie marzec 1941 r.<sup>3</sup>. Wiosną 1940 r. aresztowano siedmiu księży. Trzech z nich ks. Jan Gierczak, wikariusz parafii Witonia, ks. Antoni Machnikowski, proboszcz par. NSJ w Tomaszowie Mazowieckim i ks. Józef Palinceusz, prefekt w Łęczycy poniosło śmierć w obozie w Dachau. Ksiądz Józef Goździk z Piotrkowa Tryb. przez kilka miesięcy przebywał w tamtejszym więzieniu. Później zwolniony, zmarł w wieku 52 lat. Zwolniono ks. Tadeusza Gralińskiego, notariusza Sądu Biskupiego, którego ponownie aresztowano w maju 1941 r. Ksiądz Zygmunt Hołdrowicz, proboszcz parafii w Strykowie i ks. Stanisław Robert, student KUL-u, trafili do Dachau i tam doczekali wyzwolenia 29 kwietnia 1945 r.<sup>4</sup>. Jak wspomniano, następne represje wystąpiły w marcu 1941 r. Aresztowano wtedy ośmiu kapłanów w kraju i jednego w Paryżu, był to ks. Antoni Szymanowski, skarbnik Misji „Caritasu” Polskiego Dusz-

<sup>2</sup> W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*, z 2, Warszawa 1977, s. 205.

<sup>3</sup> Zob. tamże, s. 205–207; J. Sziling, *Hitlerowska polityka wobec wyznań religijnych na ziemiach (z uwzględnieniem problemu eksterminacji)*, w: *Zbrodnie i sprawy. Ludobójstwo hitlerowskie przed sądem ludzkości i historii*, pod red. Cz. Pilichowskiego, Warszawa 1980, s. 218–219. Zob. A. M. Skarbek, *Udział diecezji łódzkiej w martyrologium kościoła i Polski w czasie okupacji hitlerowskiej 1939–1945*, masz., s. 8, podaje 65 księży.

<sup>4</sup> W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium...*, s. 206–207, 224–225, 230, 243, 249, 253.

pasterstwa we Francji, który po ok. trzech miesiącach pobytu w więzieniu został zwolniony. Pozostali znaleźli się w Oświęcimiu: ks. Wacław Bieliński – wikary par. św. Anny w Łodzi, ks. Bohdan Brzóska – wikariusz par. Milejów, ks. Józef Egert – administrator par. Galków, prałat dr Ferdynand Jacobi – proboszcz par. św. Anny i m.in. były rektor Seminarium Duchownego, nie przeżyli obozu. Ksiądz Teofil Mielczarski – wikariusz w Łodzi i ks. Jan Bienias – wikariusz par. św. Anny w Łodzi oraz ks. Walenty Liberski – prefekt w Łodzi, zostali później przewiezieni do Dachau i tam szczęśliwie doczekali wyzwolenia<sup>5</sup>.

Wcześniej bo w lutym 1941 r. na terenie Generalnej Guberni w Sulejowie aresztowano wikariuszy: ks. Alojzego Gburczyka i ks. Teofila Grzymowicza. Ponieśli oni śmierć w Dachau 30 kwietnia 1942 r. Należy wspomnieć, że 6 maja 1941 r. gestapo aresztowało 12 księży, w tym biskupa ordynariusza Włodzimierza Jasińskiego i biskupa Kazimierza Tomczaka i zostali oni przewiezieni do majątku diecezjalnego pod niemieckim zarządem w Szczawinie. Następnie 4 sierpnia tegoż roku internowani w klasztorze Reformatów w Bieczu. W trakcie okupacji z grupy tej zmarło dwóch: ks. Edmund Szczepański – prałat Kapituły Łódzkiej, sędzia prosynodalny i Stanisław Sieciński – kanonik honorowy Kapituły Kaliskiej, kanonik katedry w Łodzi, sędzia prosynodalny<sup>6</sup>.

Wreszcie Niemcy przeprowadzili zmasowaną akcję eksterminacyjną duchowieństwa katolickiego od 5 do 7 października 1941 r., z tym że większość spośród aresztowanych zatrzymano wczesnym rankiem 6 października. Ranne aresztowania miały na celu uniknięcie przewidywanych demonstracji ludności. W reencji łódzkiej zatrzymano wówczas 352 księży diecezjalnych<sup>7</sup>.

Z diecezji łódzkiej aresztowano 158 księży – wszyscy poza ks. Leonem Zagórskim, który trafił do obozu w Łądzie, zostali osadzeni w obozie przejściowym w Konstancynie Łódzkiej. Obóz utworzono 5 stycznia 1940 r. w zabudowaniach zlikwidowanej fabryki włókienniczej przy ul. Łódzkiej 27. Z diecezji wrocławskiej zatrzymano 113 duchownych; 65 z nich trafiło do Konstancynowa; w archidiecezji poznańskiej aresztowano 118, z których 24 znalazło się w Konstancynie. W części diecezji częstochowskiej znajdującej się w Kraju Warty zatrzymano wtedy 58 kapłanów. Jeden z tych księży trafił do obozu w Łądzie, pozostali do Konstancynowa, z tym że ks. Władysław Adamus prawdopodobnie już 7 października zdołał zbiec. Zatrzymano też 18 zakonników, 11 z nich osadzono w Konstancynie. Przeprowadzono też aresztowania księży z archidiecezji gnieźnieńskiej, diecezji płockiej i w niewielkiej części archidiecezji warszawskiej, która znalazła się w granicach Kraju Warty. Zatrzymani księża trafili do innych obozów przejściowych, był to głównie obóz w Łądzie i poznańskie Forty. Akcję eksterminacyjną na rozkaz Głównego Urzędu Bezpieczeństwa Rzeszy zrealizo-

<sup>5</sup> Tamże, s. 207, 213–215, 222, 231, 241.

<sup>6</sup> Tamże, s. 207–208, 256, 261.

<sup>7</sup> AIPN, Ld sygn. 11/256, s. 1.

wały terenowe oddziały policji bezpieczeństwa – zwłaszcza Gestapo. Aresztowania we wspomnianych dniach objęły w Kraju Warty ok. 560 duchownych diecezjalnych i zakonnych. Zatrzymań dokonywano na podstawie wcześniej sporządzonych list imiennych<sup>8</sup>.

Jak przebiegało aresztowanie? W następujących słowach wspomniał ówczesny administrator parafii w Kaszewicach ks. Dominik Sierszulski:

*Nie zdążyłem odmówić brewiarza, kiedy na plebanii pojawili się policjanci hitlerowscy. Niewiele mówili do mnie. Stwierdzili jedynie bym wziął rzeczy osobiste i natychmiast poszedł z nimi. Ja z nimi nie dyskutowałem, gdyż parę miesięcy wcześniej już miałem z nimi do czynienia. Tamto aresztowanie z marca wiele mnie nauczyło. Zabrałem więc to, co miałem pod ręką, poleciłem swe życie Opiece Bożej i w kilkanaście minut później siedziałem już w samochodzie wiozącym mnie na posterunek policji w Pabianicach. Stamtąd w niedługim czasie potem przewieziono mnie do fabryki w Konstancynie pod Łodzią, gdzie przebywali już inni moi bracia w kapłaństwie<sup>9</sup>.*

Zatrzymanych duchownych przewożono samochodami, rzadziej wozami konnymi, jak w przypadku ks. Leona Stypułowskiego z Ozorkowa, do najbliższego posterunku policji. Następnie odwożeni byli jeszcze tego samego dnia do Łodzi, do siedzimy gestapo, która mieściła się przy ul. Anstadta, lub bezpośrednio do obozu w Konstancynie Łódzkim. Do siedzimy gestapo przywieziono prawdopodobnie wszystkich aresztowanych pracujących w Łodzi i w parafiach bezpośrednio sąsiadujących z Łodzią. Później samochodami lub kilkoma specjalnie wynajętymi tramwajami odtransportowano ich do Konstancyna.

Księża, jak świadczy wspomniana relacja ks. Sierszulskiego, w większości wypadków mieli bardzo mało czasu lub w ogóle, aby zabrać ze sobą niezbędne rzeczy, czy też odpowiednio się ubrać. Niektórzy z duchownych, jak ks. Hipolit Pyszyński – był m.in. spowiednikiem alumnów w Seminarium Łódzkim – ubrany w cienką marynarkę, czy jak bardziej zapobiegliwy – ks. Franciszek Olkowski dotarł do obozu ubrany w futro, spodnie i buty, ale bez skarpetek. Świadczyć to może o wielkim pośpiechu w trakcie aresztowań. Zabierali ze sobą pieniądze, brewiarze, niekiedy kosztowności, czy jak w przypadku proboszcza łódzkiej katedry ks. prałata Jana Cesarza – księgę intencji mszalnych. Została ona zwrócona rodzinie po śmierci tegoż duchownego w obozie w Dachau<sup>10</sup>.

W diecezji łódzkiej rano 6 października w krótkim czasie aresztowano prawie wszystkich, których nazwiska znalazły się na wspomnianych listach. Jako

<sup>8</sup> Zob. tamże, sygn. 133/9, t. 2, 11/256 passim; M. Budziarek, *Geneza, przebieg i następstwa masowych aresztowań duchownych katolickich, 5–7 października 1941 roku (ze szczególnym uwzględnieniem diecezji łódzkiej)*, w: *Martyrologia duchowieństwa polskiego 1939–1956* pod red. B. Bejze, A. Galińskiego, Łódź 1992, s. 34–57.

<sup>9</sup> Cyt. za: J. Szeremeta, *Aresztowania duchowieństwa katolickiego przeprowadzone przez Niemców w Reichsgau Wartheland w dniach 5–7 października 1941 roku i pobyt w obozie przesiedleńczym w Konstancynie Łódzkim*, „Prace i Materiały Historyczne Archiwum Archidiecezjalnego w Łodzi i Muzeum Archidiecezji Łódzkiej”, t. 3, 2006, s. 55.

<sup>10</sup> Tamże, s. 55–56; E. Bielicki, *Ksiądz Hipolit Pyszyński*, WdŁ, R. 21, 1947, nr 8–12, s. 31.



jednego z pierwszych aresztowano ks. Jana Fondalińskiego, późniejszego biskupa pomocniczego, wcześniej ojca duchownego w Seminarium Duchownym. Był on od 1939 r. administratorem parafii w Brzezinach. 7 października jako ostatni został zatrzymany ks. Bolesław Łaziński. Gestapo nie udało się aresztować wszystkich księży, których nazwiska znajdowały się na liście, i tak np. ks. Józef Struzik uniknął aresztowania, bo nie przebywał tego dnia na plebanii, pod przybranym nazwiskiem ukrywał się przez całą okupację. W następnym roku gestapo aresztowało ukrywającego się ks. Stanisława Wilka i później ks. Feliksa Kąkolewskiego<sup>11</sup>.

W pierwszych dniach pobytu w obozie w Konstancynie księży poddano rewizji. Zabrano im pieniądze i kosztowności. Przechodzili też badania lekarskie; Wskutek czego z powodu podeszłego wieku i zaawansowanej choroby z grupy łódzkiej zwolniono siedmiu kapłanów. Spośród księży wrocławskich zwolniono tylko jednego, a spośród częstochowskich – czterech<sup>12</sup>. Duchowni, którzy trafili wtedy do konstancynowskiego obozu, przebywali w nim zaledwie trzy tygodnie, później zostali przewiezieni do obozu w Dachau. Przybliżając zagadnienie pobytu księży w obozie przejściowym w Konstancynie, można oprzeć się jedynie na relacjach znajdujących się w Archiwum Archidiecezjalnym w Łodzi (AAL), nielicznych materiałach łódzkiego Oddziału IPN-u czy kilku opracowaniach niestety nie wolnych od błędów. Czerpiąc z tego, można ustalić, że kapłani ulokowani zostali na najwyższym piętrze byłej fabryki i nie wolno im było kontaktować się z innymi więźniami. Obciążono ich specjalnymi rygorami. Poddani zostali rozmaitym szykanom mającym na celu ich upokorzenie. Pozbawieni zostali podstawowych możliwości spożywania posiłków. Przykładem na to może być fakt, że na początku pobytu, kiedy podawano im kawę, to mieli trudności z jej spożyciem, ponieważ nie posiadali kubków. Funkcję kubków spełniały nieliczne puszki po konserwach. Jak wskazują wspomnienia przetrzymywanych w obozie – wraz z rodzicami czasowo przebywały tam dzieci, niektórym z nich udało się przez latrynę podać księżom wiadomości i kubki po zmarłych lub wywiezionych więźniach<sup>13</sup>.

Kapłanom nie pozwolono się modlić. Za modlitwę groziło pobicie, którego doznał m.in. pierwszy wicerektor Seminarium Duchownego w Łodzi – ks. Romuald Brzeziński<sup>14</sup>. Niewiele wiadomości zachowało się o postawie duchownych w tym obozie – to było zaledwie 20 dni. Późniejsze traumatyczne przeżycia – wspomnienia z obozu w Dachau – możliwe że przesłoniły konstancynowski okres przetrzymywania. Jednakże fragmentaryczne wspomnienia świadków tamtych wydarzeń, jak również świadectwa księży o współbraciach w kapłaństwie, dowodzą, że nie załamali się, zachowali swoją godność i w tych skrajnych warunkach

---

<sup>11</sup> J. Szeremeta, *Aresztowania...*, s. 58–65. Ksiądz S. Wilk zmarł 28 XI 1942 r. w Dachau, ks. F. Kąkolewski przeżył obóz. W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium...*, s. 236, 267.

<sup>12</sup> J. Szeremeta, *Aresztowania...*, s. 58–65.

<sup>13</sup> Zob. tamże.

<sup>14</sup> W. Sitek, *Ks. mgr Romuald Brzeziński*, WDL, R. 23, 1949, nr 3, s. 84; P. Zwoliński, *Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi 1921–2001*, Łódź 2001, s. 58.

bytowych, w jakich przyszło im żyć, zaświadczyli, że są wierni Bogu i Ojczyźnie. Prawdopodobnie w większości żyli nadzieją i optymistycznie patrzyli w przyszłość. Wierzyli bądź chcieli wierzyć zapewnieniom Niemców, że po przeprowadzeniu niezbędnych formalności zostaną przesiedleni do Generalnego Gubernatorstwa. Przykładem na to może być postawa ks. Władysława Domagały: pocieszał innych i nie wierzył, że może go spotkać coś złego ze strony Niemców<sup>15</sup>. Jednakże część z nich nie miała złudzeń co do rzetelności zapewnień ze strony okupantów, o czym świadczą ucieczki (o których wspomnimy poniżej). Wśród krótkich wspomnień świadectw kapłanów o kapłanach przebywających w Konstantynowie znalazły się następujące: ks. Franciszek Potapski:

*Był w konstantynowskim obozie dotkliwie bity i maltretowany.*

Wspomniany proboszcz łódzkiej katedry ks. Jan Cesarz:

*Z nadszarpniętym zdrowiem, po ciężkiej operacji na kamieniu pęcherza w 1938 już źle się czuł w obozie przejściowym w Konstantynowie. Po kilku dniach zapadł na zdrowiu, a lekarz obozowy odesłał go do szpitala dla więźniów w Łodzi. Na dwa dni przed wyjazdem do Dachau przewieziono go powrotem do Konstantynowa [...] Mówił często: Dobry jest Pan Bóg. W prostocie swojej pokazywał kamień wielkości jajka, wyjęty w czasie operacji: sądził, że ten kamień uratuje mu życie<sup>16</sup>.*

Ciekawe świadectwo – wspomnienie o służbie Bożym ks. Dominiku Kaczyńskim z Łodzi i obozowych warunkach złożył ks. Zygmunt Franczewski:

*Księżę ulokowano w jednej olbrzymiej sali. Nie było łóżek, ani słomy. Po kilku dniach przywieziono trochę słomy i cienką warstwę pokryto podłogę.*

*Zaraz po przybyciu do obozu w Konstantynowie poddano każdego z nas dokładnej rewizji, wszystkie pieniądze uległy konfiskacie.*

*Niezapomniana pierwsza noc. Pokotem leżeliśmy wszyscy na podłodze. Z podwórza obozowego przedzierał się wiatr przez stłuczzone szyby do sali. Trzy razy dziennie karmiono nas: rano i wieczór czarna kawa i suchy kawałek chleba, w południe trochę ciepłej zupy. Niewielkie podwórze fabryczne z kałużami błota służyło jako teren codziennych spacerów. Całość otoczona drutami kolczastymi i silnie strzeżona przez esesmanów. Mycie i toaleta ranna dokonywała się na podwórzu przy studni. Kto mógł się docisnąć do wody chwytal w obie garści, wypełniał nią usta i parszając obmywał twarz i ręce.*

*Nie wolno było modlić się. Znienacka wpadali esesmani do sali, a kogo złapali na odmawianiu brewiarza czy różańca, bili szpicrutą po twarzy. Żadne z tych warunków nie zdołały zalać, zniechęcić, przerazić Ks. Pralata Kaczyńskiego. Jego wysoka postać, zawsze starannie ubrana, jego twarz pociągła wnosila wszędzie swoją obecnością pogodę, spokój. Codziennie golił się, codziennie mył do pasa, jakkolwiek żadnych najprymitywniejszych warunków ku temu nie było. Iluż o wiele młodszych księży wyglądało przy Księdzu Pralacie na złamanych starców, którzy przestali już dbać o jaki taki wygląd zewnętrzny.*

*Mimo szykan zawsze można było spotkać Ks. Pralata odmawiającego brewiarza czy różaniec, gdzieś w kącie sali. Garnęli się do niego wszyscy pociągani jego wyglądem zewnętrznym, a jeszcze bardziej jego spokojem wewnętrznym, bijącym z twarzy i całej postaci. Nie uchylał*

<sup>15</sup> J. Szeremeta, *Aresztowani...*, s. 73–74.

<sup>16</sup> Zob. E. Bielicki, *Ksiądz Cesarz Jan*, WDŁ, R. 22, 1948, nr 6; L. Bujacz, *Obóz koncentracyjny w Dachau*, Łódź 1946; J. Szeremeta, *Aresztowania...*, s. 73–74.

*sie od żadnych prac, nosił kotły, sprzątał sale, pracował około budynku. Cała jego postać i tutaj przy tych najcięższych pracach zachowała powagę i namaszczenie.*

*Znal i rozumiał podstęp i obłudę Niemców. Nie ludził się niczym. Rozumiał, że aresztowali księży nie na to, by ich zwolnić. Nie szerzył jednak tym swoim poglądem defetyzmu. Nigdy nie wspominał o czasach dawnych, czasach swej pracy i sławy, nie tęsknił za tym, co minęło, nie wybiegał myślami do czasów przyszłych.*

*Ogłoszona dnia 27. 10. 1941 przez komendanta obozu łódzkiego volksdojczca Szyca wiadomość, że decyzją najwyższej władzy niemieckiej wszyscy zostaniemy przewiezieni do Generalnej Guberni i wypuszczeni na wolność nie wytrąciła go ani z rozmyślenia, ani wpłynęła na zmianę sądu o podstępie i obłudzie niemieckiej<sup>17</sup>.*

Nie można udzielić pewnej odpowiedzi, ilu dokładnie księży osadzono w tym obozie w październiku 1941 r. Liczba 352 osadzonych jest najbardziej prawdopodobna<sup>18</sup>. Jak już zasygnalizowano, małą grupę duchownych zwolniono z obozu. Kilku osadzonym udało się zbiec, prawdopodobnie niektórzy trafili do GG – do Piotrkowa Trybunalskiego.

Według relacji Stanisława Kądzieni, wtedy kilkunastoletniego chłopca, gospodarstwo jego rodziców przylegało do obozu. Kądzielowie, co zasługuje na podkreślenie, mieli pewne kontakty z niektórymi wartownikami. Kiedy w obozie przebywali księża, ponoć wielu z ich krewnych i przyjaciół nawiedzało rodzinę Kądzielów, prosząc o umożliwienie przekazania za ich pośrednictwem paczek z żywnością i odzieżą. Taka pomoc trwała krótko, jaka była jej skala – też trudno ustalić. Matka Stanisława Kądzieni, zatrzymana przez Niemców przy obozowym płocie z paczkami i listami, została pobita. Po tym incydencie obóz powiększono o wspomniane gospodarstwo, a dotychczasowych właścicieli wysiedlono. Zanim to nastąpiło Kądzielowie pomogli kilku duchownym w ucieczce. Stanisław Kądzienia wywiózł nieznanym mu z nazwiska księży w beczce na fekalia.

Wiadomo że z diecezji łódzkiej z obozu udało się zbiec księżom: Kazimierzowi Bryńskiemu, Janowi Jachimkowi, Czesławowi Ochnickiemu i Henrykowi Rybusowi<sup>19</sup>. Według zachowanych relacji ten ostatni, historyk, profesor Seminarium Duchownego w Łodzi, zbiegł kanałami, później pod przybranym nazwiskiem przebywał w Łodzi i do końca okupacji pracował jako konduktor tramwajowy, w celu uniknięcia rozpoznania zapuścił wąsy<sup>20</sup>. W jednej z publikacji pojawiła się opinia informująca, że ksiądz ten nie mógł zbiec z obozu kanałami, ponieważ fabryka była pozbawiona kanalizacji. Jest to prawda, ale mógł zbiec, wykorzystując kanał burzowy lub opuścić obóz we wspomnianej beczce.

<sup>17</sup> Z. Franczewski, *Ks. Dominik Kaczyński*, WdŁ, R. 22, 1948, nr 11, s. 282–283.

<sup>18</sup> Tamże, s. 282; zob. AIPN, Ld sygn. 11/256, sygn. 133/9, t. 2; S. Abramowicz podaje błędną liczbę około 450 księży osadzonych w Konstantynowie. S. Abramowicz, *Obozy przejściowe i przesiedleńcze*, w: *Obozy hitlerowskie w Łodzi*, pod red. A. Głowackiego, S. Abramowicza, Łódź 1998, s. 118.

<sup>19</sup> J. Szeremeta, *Aresztowania...*, s. 72; AIPN, Ld 133/9, t. 2; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium...*, s. 208.

<sup>20</sup> W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium...*, s. 255.

28 października 1941 r. Niemcy podzieli duchownych na grupy i wywieźli na pobliską stację Karolew. Tam księża wsiedli do pociągu osobowego po sześciu do przedziału. Każdy szósty kapłan odpowiedzialny był prawdopodobnie pod karą śmierci za pozostałych, gdyby próbowali ucieczki. Około godziny 17<sup>00</sup> pociąg ruszył w stronę Kutna. Wtedy stało się dla nich jasne, że nie jadą do GG, jak ich wcześniej informowano, a wywożeni są w głąb Rzeszy. Mimo niemieckich ostrzeżeń kilku podjęło skuteczną próbę ucieczki, wyskakując z pociągu. Z diecezji łódzkiej byli to: Stanisław Ciesielski i Antoni Kaczewiak. Mimo ostrzeżeń żaden z szóstkowych nie poniósł zapowiadanej kary. Więźniów przez ponad dobę transportowano bez jedzenia i picia. 29 października pociąg zatrzymał się na stacji w Dachau<sup>21</sup>. Tam rozpoczął się dla nich „czas ucisku i utrapienia”, jak zatytułował swoją książkę o obozowym dramacie abp Adam Kozłowiecki. Z tego transportu z Konstantynowa do Dachau obóz przeżyło z diecezji łódzkiej zaledwie 40, z diecezji częstochowskiej 14, archidiecezji poznańskiej 5, z diecezji wrocławskiej 17 kapłanów oraz 3 zakonników<sup>22</sup>.

Wczesna, sroga, mroźna zima, niedostateczna odzież, głód, a nade wszystko nieludzkie traktowanie przez obozowy personel, spowodowało, że najslabsi i najstarsi wiekiem umierali już w listopadzie. Odeszli wtedy do wieczności: ks. dr Mieczysław Lewandowicz – proboszcz par. św. Mateusza w Pabianicach, Józef Pełczyński – dziekan, proboszcz par. Widawa oraz kanonik honorowy Kapituły Łódzkiej i Kolegiaty Kaliskiej, dziekan i proboszcz w Zgierzu, Zygmunt Wronowski<sup>23</sup>.

Ksiądz Z. Wronowski, aresztowany już w listopadzie 1939 r., i był jednym ze wspomnianych czternastu, których ponownie aresztowano 6 października 1941 r. Stanisław Rapalski w książce zatytułowanej *Byłem w piekle* w następujących słowach wspomina pobyt tego duchownego w więzieniu w Radogoszczu:

[...] *Ćwiczenia karne na podwórzu rzekomo za koszulę skradzioną jednemu z więźniów, ks. dziekan Wronowski zwrócił się z prośbą, aby go zwolniono od ćwiczeń, ponieważ ma 74 lata, jest chory. Nein, wrzasnął oprawca... mróz do 20 stopni, gruba warstwa śniegu... każdy dźwigał na plecach lub w rękę jakiś tłumoczek... ks. Wronowski wysoki, barczysty, szedł ostatkiem sił... Stanęliśmy na terenie nowego obozu, urządnego w dawnej fabryce Abbego... wszyscy księża będą wolni pod warunkiem, że podpiszą przedłożone im oświadczenia (chodziło o opuszczenie parafii). Ks. Wronowski odpowiedział: A gdy nie podpiszemy tej deklaracji, co wtedy będzie? To już do śmierci pozostaniecie w obozie – padła odpowiedź. Ks. Wronowski, chociaż wypowiedział się przeciw podpisaniu deklaracji, wrócił do wyznaczonego mu w początkach wojny, dekanatu do Zgierza<sup>24</sup>.*

<sup>21</sup> J. Szeremeta, *Aresztowania...*, s. 75–76.

<sup>22</sup> AIPN, Ld. 133/9, t. 2; M. Budziarek, *Geneza, przebieg...*, s. 46–57.

<sup>23</sup> W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium...*, s. 209, 241, 249, 269.

<sup>24</sup> S. Rapalski *Byłem w piekle*, Łódź 1969, s. 153.

Już na przełomie 1939 i 1940 r. Niemcy właśnie w Radogoszczu stosowali wyrafinowane psychiczne i fizyczne tortury wobec kapłanów, m.in. brutalnie potraktowano zatrzymanego wtedy i tam osadzonego biskupa Kazimierza Tomczaka. Zmuszano go wraz z Polakami narodowości żydowskiej do czyszczenia kloacznych dołów i wywożenia fekaliów poza teren obozu. Prace te wykonywali na ogół w niedziele w godzinach przedpołudniowych, co tym bardziej było dla biskupa upokarzające<sup>25</sup>.

Warunki obozowego życia w Dachau były nad wyraz ciężkie. Ciężka praca, głód, brutalne metody postępowania, powszechnie stosowane kary, stały się środkiem unicestwienia więźniów. Skracanie im życia było w tym okresie zadaniem pierwszoplanowym funkcjonariuszy obozowych<sup>26</sup>. Praca była zasadniczym elementem życia obozowego i czyniła z więźniów niewolników III Rzeszy. Więzień był całkowicie pozbawiony prawa dysponowania sobą.

Najliczniejszą kolumnę obozowej pracy stanowili więźniowie, w tym księża zatrudnieni na plantacji ziół leczniczych i korzennych. Powierzchnia plantacji obejmowała 240 morgów<sup>27</sup>. Odzienie obozowe tam pracujących składało się z cienkiego, pasiastego ubrania – spodni i marynarki. Na zimę przydzielano cienki, pasiasty płaszcz. Tak ubrany więzień musiał pracować nawet w srogie mrozy. Za wszelkie ukryte docieplanie, czy nawet szmaty podkładane pod przydzielone odzienie, więźniów bito. Na wiosnę, gdy pokazywało się słońce, odgórnie więźniom wydawano rozkaz, aby zrolować płaszcze i iść do pracy tylko w marynarkach. Pościel stanowiły 2 koce i prześcieradło. Najmniejsze przewinienia były w warunkach obozowych uważane za wielkie przestępstwa. Za najdrobniejsze niedopatrzania przy sianiu łóżek, czyszczeniu szafek czy prymitywnego obuwia, izbowy bił po twarzy. Jak zrelacjonował jeden z ocalałych księży:

*Przy pracy capo popychał, często sadystycznie katował, bijąc po głowie i kopiąc po nogach, a gdy katowany upadł, otrzymywał kopniaki po całym ciele<sup>28</sup>.*

Często stosowano karę słupka, więźnia wieszano w łaźni na jedną godzinę, wiążąc mu ręce z tyłu do słupka. Kiedy mdlał, polewano go wiadrem zimnej wody dla orzeźwienia. Po wymierzeniu takiej kary więzień jeszcze do kilku miesięcy odczuwał nadwyrężenie w stawach i mięśniach rąk. Najmniejszą karą z całego arsenału było odjęcie racji żywnościowych. Szykany stosowane wobec więźniów miały na celu trzymać ich w ustawicznym napięciu nerwowym. Szykanowano ponad to przesadnymi porządkami, pośpiechem przy pracy, a nawet przy spożywaniu posiłków. Wyżywienie było nader ubogie. W pierwszym okresie wojny nie dochodziły do obozu paczki żywnościowe. Racje przedstawiały się następująco; 150 g chleba, litr czarnej, zbożowej kawy bez cukru, na obiad ok. litra kapusty,

<sup>25</sup> Zob. M. Budziarek, *Łódź Piotrowa. Krótka historia Kościoła w Łodzi*, Łódź 2005, s. 157–159.

<sup>26</sup> T. Musioł, *Dachau 1933–1945*, Opole–Katowice 1971, s. 32.

<sup>27</sup> Tamże, s. 134, 144.

<sup>28</sup> L. Bujacz, *Obóz koncentracyjny w Dachau*, Łódź 1946, s. 22.

brukwi albo szpinaku. Na kolację trzy razy w tygodniu była cienka zupa, w pozostałe dni herbata z ziół, 150 g chleba z dodatkiem najczęściej margaryny. Pożywienie to nie miało większych wartości odżywczych, obliczone było jedynie na ilość. Od czasu do czasu dodawano ziemniaki w łupinach. Praca przy słabym odżywieniu niszczyła ludzi, prowadziła ich do powolnej śmierci<sup>29</sup>. Duchowni, którzy trafili do Dachau, jak wskazują wspomnienia tych, co przeżyli, mieli wielkie i szlachetne serca. Chętnie wyręczali w pracy chudych i wynędzniałych swoich poprzedników, którzy wcześniej znaleźli się w obozie. Większość księży przed wojną było okazami zdrowia, tężyzny fizycznej. Byli pełni nadziei, planów, duszpasterskich poczynań, jak chociażby wspomniany ks. Antoni Machnikowski. Przybył w sierpniu 1928 r. do Tomaszowa Maz. w celu zorganizowania nowo powstającej parafii pw. NSJ i św. Michała Archanioła, erygowanej 1 stycznia 1929 r. Ksiądz Machnikowski okazał się doskonałym organizatorem, rzutkim duszpasterzem. Wybudował prowizoryczny kościół, który wznoszony był zaledwie od października do grudnia 1928 r. Wybudował dzwonnice, plebanie, budynki gospodarcze. Dzięki jego pracy erygowano w parafii bractwa i organizacje parafialne skupiające szereg wiernych. Uzyskał fundusze na rzecz sfinansowania planu i dokumentacji docelowej świątyni parafialnej. Zostały one sporządzone w lipcu 1939 r. Świątynia w formie bazyliki miała stanąć w najwyższym punkcie miasta (po dziś dzień plac ten jest pusty nie zagospodarowany, a najstarsi wiekiem parafianie pamiętają, że miał tam być wzniesiony piękny kościół). Księdzu Machnikowskiemu, patriotcie, człowiekowi ambitnemu, który związany był z Narodową Demokracją, chodziło o to, aby okazały kościół, podobny do bazyliki w Niepokalanowie, przewyższał świątynię ewangelicką, górująca nad miastem<sup>30</sup>. To były jego dalekosiężne zamiary. Co z nich pozostało? Cytowany ks. L. Bujacz, współwięzień i współuczestnik obozowego dramatu, napisał o nim:

*Ciężka praca bez dostatecznej ilości pożywienia, zniszczyła jego zdrowie, zanik sił i ogólne wyczerpanie doprowadziły go do śmierci. Zmarł 8 lipca 1942 r.*<sup>31</sup>

Wśród uwięzionych byli też księża wykładowcy, mający aspiracje naukowe, m.in. ks. Władysław Grzelak (junior) prof. filozofii w Seminarium Duchownym w Łodzi. Przygotowywał rozprawę doktorską, w chwili aresztowania był administratorem parafii Dobroń:

*[...] W obozie ukończył kurs murarski i pracował w różnych komandach murarskich. W izbie blokowej wygłaszał dla kolegów piękne konferencje o życiu duchowym i jego potrzebie w obozie. W październiku 1942 r. był mocno wyczerpany i wychudzony. W końcu zachorował na żółtąkę i umarł w szpitaliku.*

Takie świadectwo pozostawił po nim cytowany ks. L. Bujacz<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Tamże, s. 19–20, 23.

<sup>30</sup> Zob. P. Zwoliński, *Ksiądz Antoni Machnikowski, Proboszcz Parafii NSJ w Tomaszowie Mazowieckim – ofiara eksterminacji hitlerowskiej*, ŁST 2004, nr 13, s. 421–426.

<sup>31</sup> Zob. L. Bujacz, *Obóz...*, s. 49. W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium...*, s. 243.

Większość łódzkich księży, którzy ponieśli śmierć w Dachau, zmarła z wyciążenia w 1942 r. bądź w tymże samym roku zginęła w ramach tzw. transportów inwalidów. W ten sposób do wieczności odeszło 52 duchownych spośród 103, którzy nie przeżyli obozu, a dotarli tam w tragicznym transporcie 30 października 1941 r. W sumie w Dachau śmierć poniosło 113 łódzkich księży.

Omawiając martyrologium duchowieństwa łódzkiego, należy więcej miejsca obok sługi Bożego Dominika Kaczyńskiego, poświęcić jeszcze kilku postaciom. Pierwszy z nich to ks. Wincenty Harasymowicz, kustosz Kapituły łódzkiej, proboszcz parafii Parzęczew. Gestapo aresztowało go 19 lipca 1941 r. w dniu siedemdziesiątej pierwszej rocznicy urodzin. Postawiono mu fikcyjny zarzut posiadania broni, którą gestapo znalazło po aresztowaniu duchownego w dn. 1 września oraz o to, że nie przeciwdziałał zamordowaniu przez kilku jego parafian oraz dwu żołnierzy polskich wziętego do niewoli rannego żołnierza niemieckiego, który był pod opieką ks. Harasymowicza. Sąd Nadzwyczajny w Litzmannstadt II w Łodzi 9 grudnia 1941 r. wydał wyrok skazujący na śmierć oskarżonych poprzez ścięcie toporem po trzech miesiącach od jego wydania. Według jednej z wersji wydarzeń ks. Harasymowicza ścięto w więzieniu w Poznaniu 18 grudnia 1941 r. Według innej zmarł tegoż dnia na atak serca. Według jeszcze innej zmarł w więzieniu w Łodzi w grudniu lub styczniu 1942 r.<sup>33</sup>

Wspomniany ks. prałat Ferdynand Jacobi, aresztowany 8 marca 1940 r., 9 sierpnia 1941 r. znalazł się w Oświęcimiu. Zachowało się o nim następujące wspomnienie współwięźnia:

*[...] Promienną gwiazdą w oświęcimskiej nocy był ks. prałat Jacobi z Łodzi. Siły opadały go z każdym dniem. Wewnętrzne tkanki jelit pękały, naczynia krwionośne otwierały się, brocząc nieustannie krwią. Na pytanie czy odczuwa ból, odpowiadał: „Mogę wytrzymać, Chrystus o wiele więcej cierpiał”. Ze względu na wielkie bóleści, każdy przydział jedzenia oddawał innym chorym. Gdy odwiedziłem go następnego dnia, był w agonii. Z całą izbą odmówiłem „Ojcze nasz, Zdrowaś i Wieczny odpoczynek”. Ta cicha modlitwa setek cierpiących Polaków zastąpiła mu pogrzeb. Poszedł po nagrodę jako sługa dobry i pożyteczny, który w małych rzeczach będąc wiernym, nad wielkimi został postawiony.*

Zmarł 25 sierpnia 1941 r.<sup>34</sup>

Kolejną wielką postacią jest sługa Boży ks. Tadeusz Burzyński, pierwszy poległy kapelan powstańczej Warszawy. W lecie 1944 r. w zastępstwie pełnił on posługę kapelańską w „Szarym domu” u sióstr urszulanek w Warszawie przy ulicy ks. Siemca (obecnie Wiślana) na Powiślu. Wśród zachowanych dwóch relacji o jego męczeńskiej śmierci zachowała się relacja autorstwa s. Franciszki Popiel. Dowiadujemy się z niej, że o godz. 16<sup>00</sup> 1 sierpnia 1944 r. ks. Burzyński wystawił Najświętszy Sakrament w kaplicy klasztornej, rozpoczynając trzygodzinną adorację. Zaraz po tym słychać było strzały bliższe i dalsze oraz wybuchy granatów.

<sup>32</sup> L. Bujacz, *Obóz...*, s. 45.

<sup>33</sup> W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium...*, s. 228–230.

<sup>34</sup> K. Szweða, *Danina krwi kapłańskiej*, „Homo Dei” 1970, nr 2.

Siostry przygotowane wcześniej na ewentualność wybuchu powstania i utworzenia w swoim domu szpitala polowego, pospiesznie zaczęły go organizować. Ksiądz Burzyński na wieść o kolejnych rannych, wziął z zakrystii oleje św. i tak jak stał w komży i białej stule, wyszedł za siostrami z patrolu sanitarnego, trzymając w ręku otwarty brewiarz. Po jakimś czasie głos z sąsiedniego podwórka doniósł o rannym księdzu. Drugi patrol sanitarny złożony z harcerek przyniósł go na noszach.

*Kładziemy go na stole na salce. Siostra dr zbadala ranę. Kula uderzyła w plecy, przeszła przez aortę. Nadziei nie ma żadnej [...]. Ks. kan. Biernacki oddaje mu swoją kapłańską usługę, po czym przynosi Pana Jezusa. Ks. Tadeusz modli się nieustannie: – Jezu kocham Cię, Jezu adoruję Cię. W pewnej chwili uświadomił sobie, że nie całkiem jeszcze spokojnie odejść może.*

*Jeszcze osiem mszy św. miałem odprawić. Otrzymałem ofiary. Już nie będę mógł. Niech inny ksiądz odprawi.*

*Ostatniego Namaszczenia nie może ksiądz kanonik udzielić, bo nigdzie nie może znaleźć Olejów św. Później dopiero znaleziono je na podwórku, na którym padł ks. Tadeusz. Kula, która go przestrzeliła, utkwiała w wacie, pozostawiając na niej krwawe ślady. Naczynko to zostało oddane do Kurii Polowej<sup>35</sup>.*

Jeszcze 9 lat temu z ust sióstr urszulanek, które były świadkami tych wydarzeń, usłyszałem opinię, która żywa jest wśród młodszych sióstr, że ks. Burzyński zmarł jak święty:

*Taki był za życia i tak święcie, cierpliwie, bez słowa skargi umierał.*

Rozkazem Komendy Okręgu Warszawskiego AK nr 23 z 27 sierpnia 1944 r. ks. Burzyński i siostry urszulanki z patrolu sanitarnego zostali pośmiertnie odznaczani Krzyżami Walecznych<sup>36</sup>.

Piękną postacią, gorliwym patriotą, kapłanem odznaczającym się głębokim życiem wiary był ks. Wiktor Potrzebowski, w czasie okupacji kapelan AK, działacz społeczny, kaznodzieja; posługiwał się konspiracyjnym pseudonimem ks. Orłowski; w czasie Powstania Warszawskiego kapelan Corda.

Stanisław Podlewski, autor licznych opracowań, m.in. *Wierni Bogu i Ojczyźnie*, traktujących o księżach kapelanach, w jednym ze swych artykułów napisał:

*Ksiądz kapelan Corda należy do najpiękniejszych postaci kapłanów oddanych całym sercem i duszą sprawie niepodległości kraju. W latach międzywojennych pełnił obowiązki prefekta męskiego Państwowego Gimnazjum im. Bolesława Chrobrego w Piotrkowie Trybunalskim, a następnie dyrektora Gimnazjum im. Adama Mickiewicza w Grodnie. Po napadzie Niemców na Związek Radziecki i zajęciu tego miasta, zagrożony aresztowaniem, w lipcu 1941 r. przybywa do Warszawy. Pod nazwiskiem ks. Władysław Orłowski obejmuje stanowisko kapelana Zgromadzenia Sióstr Loretanek na Pradze. Bierze czynny udział w nauczaniu. Kilku jego uczniów z Grodna przy jego pomocy w Warszawie otrzymuje maturę. W styczniu 1942 r. zosta-*

<sup>35</sup> S.F. Popiel, *Kilka obrazków z życia Szarego Domu 1 VIII–4 IX 1944*, w: *Ocalić od zapomnienia. Szary Dom w Warszawie*, Warszawa 1998, s. 130–131.

<sup>36</sup> Zob. P. Zwoliński, *Ksiądz Tadeusz Burzyński – pierwszy poległy kapelan w Powstaniu Warszawskim*, WAŁ, R. 75, 2001, nr 2–3, s. 155–158.



je mianowany kapelanem Batalionu „Vistula”, a w kilka miesięcy później powołany zostaje na kapelana IV rejonu Obwodu Śródmieście. Jest niezwykle czynny. Nie wierzy w powodzenie Powstania. Mimo to staje do pracy jako kapelan. Z największym poświęceniem i odwagą pełni swoje obowiązki kapłańskie. Codziennie odprawiał co najmniej dwie Msze św., zwykle w ornatcie koloru krwi, godzinami słucha spowiedzi, [...] Natchniony kaznodzieja wygłasza krótkie ale pełne żaru wewnętrzznego, przekonujące i porywające przemówienia i kazania do żołnierzy wyruszających do walki oraz rozdaje im medaliki z Matką Boską Częstochowską. W dniach wolnych od nalotów lotnictwa [...] zbiera powstańców, mówi im o Bogu, o Matce Najświętszej, której jest głębokim czcicielem. [...] Odwiedza często chłopców na wysuniętych placówkach. Dociera do zagrożonych miejsc, niosąc posługę duchową, nie zważając na niebezpieczeństwa. Przez cały czas Powstania pisze szczegółowe raporty, niemal z godziny na godzinę i przesyła do ks. Koraba, kapelana Obwodu Śródmieście. Jak gdyby w przeczuciu rychłej śmierci pisze w swoim ostatnim sprawozdaniu „sprawy nasze przybrały przykry obrót, ze swej strony jednak musimy sobie powiedzieć, że uczyniliśmy wszystko, co leży w naszej mocy, a resztę zostawiamy Bogu”<sup>37</sup>.

Wobec zagrożenia kwatery dowództwa IV rejonu, która mieściła się przy ul. Marszałkowskiej 123, nalegał na dowództwo, aby przenieść ją w bezpieczniejsze miejsce i tam urządzić kaplicę. 4 września wraz z majorem Jarosławem (Tadeuszem Góreckim), oficerem sztabu, porucznikiem Stefanem Skórzewskim, dowódcą kampanii szturmowej, porucznikiem *Optapem* Leszkiem Sokołowskim oraz innymi udali się w tym celu w inny rejon, na ul. Szpitalną. W wyniku uderzenia ciężkiego pocisku krusząco-zapalającego wszyscy będący tam żołnierze zgrupowania ponieśli śmierć. Ciała ich zostały rozniesione. Szczątki kapelana powstańcy poznali po strzępach sutanny<sup>38</sup>.

W trakcie Powstania Warszawskiego zginął też inny kapelan diecezji łódzkiej – ks. Roman Ciesiołkiewicz. 8 sierpnia wraz z innymi kapłanami zabrany przez Niemców z plebanii św. Wojciecha w Warszawie i rozstrzelany na dziedzińcu domu na Moczydle. Wśród wielu ofiar kapłanów naszej diecezji należy wspomnieć ks. Tadeusza Grzesiaka, który w parafii Kleck, w diecezji pińskiej, pełnił obowiązki proboszcza. Według cytowanego *Martyrologium... i Spisu duchowieństwa diecezji drohiczyńskiej* z 1958 r. został on aresztowany i rozstrzelany w Baranowiczach 13 lipca 1942 r.

Ofiarami sowieckich katów stało się dwóch księży łódzkich i dwóch związanych z Łodzią. Ksiądz Józef Kacprzak, więziony w Ostaszku, zamordowany w Twerze, zakopany w Miednoje, jego pochówku dokonano wiele lat później<sup>39</sup>. Ofiarą Charkowa był też ks. kapelan por. Władysław Plewik. Z całym prawdopodobieństwem zginął w kwietniu 1940 r. (podawana błędna data jego śmierci 30 grudnia 1940 r.).

Duchownym związanym z Łodzią był ks. ppłk Kazimierz Suchcicki, absolwent Seminarium Duchownego w Płocku. W 1919 r. kapelan Wojska Polskiego, w

<sup>37</sup> Zob. S. Podlewski, *Ks. kapelan Corda*, „Za i przeciw”, 1960, nr 45.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Prawdopodobna data śmierci 30 IV 1940 lub 27 IV 1940, AA ŁAP, sygn. 83.

1920 r. kapelan w Obozie Szkół Podoficerskich. W 1922 r. zastępca szefa duszpasterstwa Okręgu Warszawskiego. Od 1927 r. szef duszpasterstwa Okręgu Korpusu II, następnie Okręgu Korpusu IV. Mianowany dziekanem i podpułkownikiem 1 stycznia 1931 r.<sup>40</sup>. Zamordowany w kwietniu 1940 r. w Katyniu.

Należy też wymienić duchownego grecko-katolickiego ks. majora Mikołaja Ilikowa<sup>41</sup>. W Łodzi unitów było bardzo niewiele, ci, którzy czasowo zamieszkiwali Łódź, byli to głównie żołnierze pochodzący z Kresów, przeważnie z Wołynia, służący w Łodzi. By zapewnić im posługę duszpasterską kapelanem ich był unita. Nie mieli własnej świątyni, dlatego w niedziele i święta ks. Ilikow sprawował dla nich posługę duszpasterską w kościele Matki Boskiej Zwycięskiej przy ul. Łąkowej.

W chwili wybuchu wojny diecezja nasza liczyła 357 księży diecezjalnych. 155 duchownych nie doczekało końca wojny. Zginęli w wyniku działań wojennych, w obozach koncentracyjnych, odeszli w wyniku śmierci naturalnej w ciężkich warunkach okupacji. Należy też wspomnieć duchownych, którzy zmarli w niedługim czasie po wojnie na skutek przeżyć obozowych, nierzadko w wyniku dokonywanych na nich pseudomedycznych eksperymentów. Straty wśród łódzkiego duchowieństwa diecezjalnego wyniosły 43%<sup>42</sup>. Te ponure liczby mówią same za siebie. Z grup zawodowych poza oficerami podobne straty w czasie II wojny światowej z rąk obu okupantów ponieśli jedynie funkcjonariusze policji, straży granicznej, więziennej i leśnicy, z których nie przeżyło wojny 1/3 ogółu.

## MARTYRDOM OF THE CATHOLIC CLERGY IN THE DIOCESE OF LODZ DURING THE SECOND WORLD WAR

### Summary

The author of the article *'Martyrdom of the Catholic clergy in the Diocese of Lodz during the Second World War'* presents in an interesting and well documented way the poignant pages of the history of ecclesiastics from Lodz at the time of the Second World War. At the outbreak of the war, the Diocese of Lodz comprised 357 diocesan priests. As many as a hundred and fifty-five of them failed to live through the war. They either passed away through military action, in concentration camps, or died a natural death in the dire straits under the Nazi occupation. Not to mention those priests who ended their lives shortly after the war as a result of the traumatic events they had experienced in the camps, often in the aftermath of the pseudo-medical experiments they had been subjected to.

**Słowa kluczowe:** martyrologium duchowieństwa katolickiego, historia diecezji łódzkiej, II wojna światowa

<sup>40</sup> *Katyni. Księga Cmentarza. Polskiego Cmentarza Wojennego*, Warszawa 2000, s. 349.

<sup>41</sup> Tamże, s. 309.

<sup>42</sup> P. Zwoliński, *Sytuacja Kościoła łódzkiego w pierwszych latach po II wojnie światowej*, w: *Władze komunistyczne wobec Kościoła katolickiego w Łódzkiem 1945–1967*, Warszawa 2005, s. 29.

# SESJA NAUKOWA W SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI NA TEMAT TRADYCJI W KOŚCIELE

Lódzkie Studia Teologiczne  
2010, 19

## WPROWADZENIE DO CZĘŚCI POŚWIĘCONEJ SESJI NT. TRADYCJI W KOŚCIELE

7 listopada 2009 r. w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi odbyła się sesja naukowa poświęcona tematyce tradycji. Skierowana była do księży, kleryków seminarium diecezjalnego i franciszkańskiego, świeckich studentów teologii, katechetów, członków duszpasterstwa akademickiego oraz osób zainteresowanych mszą św. w rycie przedsoborowym.

Wśród bezpośrednich impulsów do jej zorganizowania należy wskazać napięcia towarzyszące ujawnieniu się nurtów tradycjonalistycznych w Kościele, jak np. działalność Bractwa Kapłańskiego św. Piusa V czy poruszenie i nieporozumienia związane z przywróceniem możliwości sprawowania mszy św. w rycie przedsoborowym. Jednak pierwszoplanową intencją zorganizowania tego spotkania było pogłębienie i uporządkowanie wiedzy o istocie i genezie tradycji w Kościele (w religii chrześcijańskiej), jej wielorakich postaciach i konsekwencjach w życiu, praktyce i nauczaniu Kościoła, a w dalszej kolejności także uwrażliwienie na jej niezbywalność w trwaniu i zachowaniu tożsamości Kościoła.

Wystąpienia prelegentów, zamykające się w ramach około 25 minut, podejmują poruszaną tematykę w odniesieniu do newralgicznych sfer i aspektów działalności Kościoła. Pierwsze wystąpienie biblisty ks. dra Marka Wochny poświęcone zostało zagadnieniu *Tradycji judeochrześcijańskiej w interpretacji Biblii*. Obecność tradycji i jej przejawy w przestrzeni kultu omówił ks. dr Sławomir Sosnowski w referacie pt. *Tradycja – wierność liturgii, liturgia – życie tradycji*. Ksiądz dr Marek Stępniaak, w wykładzie zatytułowanym *Religijność ludowa jako droga przekazu tradycji*, zaprezentował pastoralną perspektywę oddziaływania tradycji. Innym jeszcze aspektem tradycji w przestrzeni prawnej zajął się ks. dr Zbigniew Tracz w referacie pt. *Historyczny kształt prawa kościelnego*. Rolę tradycji w rozpoznawaniu, interpretacji i formalizowaniu prawd wiary przedstawił ks. dr Marek Marczak w wykładzie pt. *Tradycja w świetle rozwoju dogmatu*. Jako pewne podsumowanie bogactwa i złożoności rzeczywistości tradycji w życiu i działalności Kościoła można potraktować ostatnie wystąpienie ks. dr Grzegorz Dziewulskiego pt. *Tradycja jako sposób trwania Kościoła*.

*ks. dr Grzegorz Dziewulski*

KS. MAREK WOCHNA

## TRADYCJA JUDEOCHRZEŚCIJAŃSKA W INTERPRETACJI BIBLI

Egzegeza biblijna może być przeprowadzona kilkoma metodami egzegetycznymi. Jedne z nich akcentują kwestie literackie tekstu biblijnego, inne koncentrują się na aspektach historycznych powstawania tekstu, jeszcze inne odnoszą się do osoby autora, którym posłużył się Pan Bóg. We wszystkich tych przypadkach nie można jednak oderwać się od Tradycji.

Tradycja może być w przekazie zarówno ustnym, jak również w formie spisanej. Często bywa dokumentowana i utrwalana w takiej właśnie wersji, gdyż wówczas łatwiej jest ją rozpowszechnić czy spopularyzować. Aby móc przystąpić do interpretacji wybranego tekstu biblijnego, należy najpierw poznać ów tekst w płaszczyźnie literackiej. Ustalić rodzaj i gatunek literacki, a następnie zająć się jego interpretacją historyczną, która niejednokrotnie pomaga dostrzec ciekawe aspekty. Dostrzegamy, że niekiedy historia samego powstania tekstu biblijnego jest bardzo bogata, nacechowana różnymi przeróbkami czy wtrętami redakcyjnymi. Nie jest możliwe wyjaśnienie tekstu biblijnego bez ustalenia tych etapów i odkrycia, czego dotyczą owe dopiski czy wstawki redakcyjne. Człowiek, który pod Bożym natchnieniem dokonywał tego, żył w konkretnym czasie i miejscu, otrzymał takie, a nie inne wykształcenie i został wychowany w swoisty sposób. Pojmował otaczający go świat w konkretny sposób, co przekłada się na to, jak formuje i wyraża swoje myśli dotyczące prawd objawionych. Autor był dzieckiem swojej epoki. Pamiętając o tym, nie popełnimy błędu w interpretowaniu Biblii.

Osoba autora, którym posłużył się Pan Bóg, niekiedy ma kluczowe znaczenie w dobrym zrozumieniu tekstu natchnionego. Autor został wybrany i przeznaczony do konkretnej misji, ale nie został pozbawiony swojego wykształcenia, doświadczenia życiowego czy wpływu środowiska, w jakim wyrósł. Te doświadczenia mają wpływ na to, w jaki sposób przekazuje słowo Boże do tych, do których został posłany. Tradycja pozwala nam lepiej poznać i zrozumieć owe uwarunkowania. Pewne rzeczy nie zostały nam przekazane w formie spisanej. Dlatego istotnym faktem jest ich poznanie i zrozumienie w tej formie, w jakiej one funkcjonowały. Jak zatem poznać owe uwarunkowania?

Bardzo ważnym elementem poznawania Tradycji biblijnej jest studiowanie konkretnych uwarunkowań społecznych, religijnych, czy wreszcie politycznych w kontekście innych tekstów pozabiblijnych. Rzucają one konkretne światło na owe uwarunkowania. Przygotowanie dobrego warsztatu jest pierwszym elementem każdego, kto zamierza poprawnie interpretować tekst biblijny. Może się zdarzyć, że budowanie i tworzenie takiego warsztatu potrwa kilka lat. Jednakże dobre poznanie owego kontekstu, w którym przyszło żyć i działać autorowi biblijnemu,

jest pierwszym krokiem w rozumieniu tekstu biblijnego. Ponieważ ów tekst może mieć kilka tysięcy lat, niezbędne jest dobre poznanie zwyczajów, czy nawet słów, które po wielu latach wyszły z powszechnego użycia.

Mimo tego, że w naszych czasach mamy tekst biblijny przetłumaczony dobrze na języki ojczyste i narodowe, to właśnie rozumienie sensu niektórych słów może nastroczać problemy, np. tunika, kohorta czy im podobne. Słowa te w naszych czasach już nie funkcjonują, jednakże mają one swoje konkretne znaczenie. Dlatego tak ważna wydaje się konieczność wydawania nowych komentarzy biblijnych, które bardzo pomagają zrozumieć tekst biblijny.

Autor komentarza nie może nie brać pod uwagę tego, co zostało nam przekazane przez Tradycję. Oczywiście może przedstawiać swoje, nowe rozumienie tekstu biblijnego, ale zawsze musi czynić odniesienie do tego, co poprzez wieki zostało nam przekazane w Tradycji. Nie można jej całkowicie ignorować.

Podobnie dotyczy to pewnych zwyczajów, które obowiązywały w konkretnym czasie na Bliskim Wschodzie. Dziś żyjemy w innym środowisku geograficznym i kulturowym, dlatego niektóre zwyczaje są dla nas niezrozumiałe. Teksty biblijne powstawały w ogromnej większości w czasie, kiedy powszechna była praca na roli. Autorzy bardzo często odwołują się do czynności wykonywanych przez rolników uprawiających ziemię, czy też stosują porównania do uprawy roślin. W naszym środowisku raczej trudno jest zrozumieć sens tych czynności i podobnie trudno jest wyobrazić sobie, na czym one tak dokładnie polegały, np. praca w winnicy, tłoczeni oliwy czy uprawa winnej latorośli. Dla słuchaczy proroka czy apostoła było to jasne i zrozumiałe. W podobny sposób wygląda kwestia niektórych animozji narodowych. W Starym Testamencie napotykamy bardzo często niechęć do Moabu i jego mieszkańców. Dziś takie państwo nie istnieje i trudno bez komentarza zrozumieć, o czym naucza autor natchniony. W Nowym Testamencie natomiast znajdujemy przypowieść o miłosiernym Samarytaninie i trudno nam zrozumieć bez wyjaśniania Tradycji, na czym polega owa wielkość człowieka, który zajmuje się Izraelitą będącym w potrzebie. Należy najpierw wyjaśnić, na czym polegała konkretna niechęć Samarytan do Izraelitów, a wtedy wydzwięk owej przypowieści staje się pełniejszy i prawdziwy.

Zauważamy, jak istotny jest wpływ Tradycji na poprawne interpretowanie tekstu biblijnego, poruszając choćby w niewielkim stopniu owych kilku tematów, które zostały jedynie dotknięte.

Pan Bóg nie objawia się człowiekowi anonimowemu, człowiek ów ma swoje imię, żyje w konkretnym miejscu i czasie oraz otrzymuje konkretną misję do wypełnienia, dlatego należy to wszystko dobrze poznać, by móc interpretować tekst biblijny. Jednakże to nie wszystko, Tradycja biblijna próbuje również pokazać jak wyglądała historia samego tekstu.

Słowa autora nie zostały pozostawione same sobie. Zdarzało się, że autor otrzymywał wyraźny nakaz, by spisać w księdze to, co otrzymał od Boga w objawieniu. Bywały jednak przypadki, że słowo to funkcjonowało najpierw w prze-

kazie jedynie ustnym, a po kilku czy kilkudziesięciu latach zostało utrwalone na piśmie. Do tego należy dodać różnorakie poprawki czy korekty redakcyjne, które następowały na przestrzeni wieków. Poznanie historii tekstu biblijnego w dużym stopniu pomaga go poprawnie zinterpretować i wyjaśnić. Skoro pojawiły się owe poprawki, to pewnie dlatego, że Pan Bóg tego chciał. W czasach Starego Testamentu dochodziły nie tylko do wyjaśniania tekstu biblijnego, ale także do jego interpretacji. Odbywało się to w różnych okolicznościach, niekiedy podczas zgromadzeń liturgicznych, ale czasami zajmowali się tym „uczeni w Piśmie”. Znajdujemy tego konkretny przykład w dyskusjach między saduceuszami i faryzeuszami. Niektóre kwestie teologiczne były bardzo żywo dyskutowane, a nawet dochodziło do sporów. Wtedy wkraczała Tradycja, która w poprawny sposób pomagała interpretować dany tekst biblijny. Duchowi przewodnicy narodu izraelskiego przywiązywali wielką wagę do interpretowania tekstów biblijnych opartych na Tradycji. Jesteśmy świadkami owych sporów, gdy bierzemy do ręki chociażby Ewangelie. Dostrzegamy, że niekiedy Pan Jezus musiał swoim autorytetem potwierdzać niektóre kwestie sporne albo interpretować je w poprawny sposób. Dla chrześcijańskiego egzegety zdanie Pana Jezusa jest rozstrzygające.

W taki właśnie sposób także i w naszych czasach bardzo często winniśmy sięgać do owej Tradycji, która z wyraźną ostrością pokazuje kwestie interpretowania tekstów biblijnych. Nie można jej lekceważyć, wskazują nowe kierunki interpretacyjne, ponieważ słowo Boże zapisane na kartach Pisma Świętego jest przeznaczone dla każdego człowieka po to, by mógł je poprawnie zrozumieć i według Niego kształtować swoje życie.

KS. SŁAWOMIR SOSNOWSKI

## TRADYCJA – WIERNOŚĆ LITURGII, LITURGIA – ŻYCIE TRADYCJI

Tradycja liturgiczna jest specyficzną formą Tradycji kościelnej. Przez słowa i rytę z pokolenia na pokolenie przekazywana jest wiara jako postawa wobec Boga, związane z nią prawdy wiary i zasady życia. W centrum jednak stoją nie jakieś prawdy i zasady, ale Ten, który powiedział o sobie, że jest Prawdą (J 14, 6). Tradycja wiąże z początkiem, którym jest Chrystus i Jego dzieło zbawcze, celebrowane i przeżywane przede wszystkim w liturgii<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1602.

## TREŚĆ PRZEKAZU

Katechizm Kościoła Katolickiego stwierdza: „Kościół wierzy tak, jak się modli”<sup>2</sup>. Ta prawda wyrażona jest w słynnym adagium *lex orandi, lex credendi*. Pochodzi ono od Prospera z Akwitanii, współczesnego Augustynowi obrońcy nauczania o łasce przeciw pelagianizmowi i semipelagianizmowi. Według Prospera już sam fakt modlitwy za niewierzących świadczy o tym, iż Kościół wierzy w działanie łaski uprzednie w stosunku do decyzji człowieka o zwróceniu się do Boga. Nawrócenie więc zależy od Jego łaski. Podobną myśl znajdujemy w liście Augustyna do Walentyna: „Powiedz więc otwarcie, że nie powinniśmy się modlić za tych, którym głosimy Ewangelię, aby uwierzyli, a samo głoszenie wystarczy... i kiedy słyszysz kapłana Bożego..., który wzywa do modlitwy za niewierzących, aby Bóg nawrócił ich na wiarę..., śmieję się z tych pobożnych słów”<sup>3</sup>.

Przekonanie, że wiara Kościoła wyraża się w jego modlitwie, potwierdzone jest przez wieki. Ograniczmy się tu do dwóch wypowiedzi. Papież Sykstus V w Konstytucji *Immensa aeterni Dei* z 1588 r., powołującej do istnienia kongregacje rzymskie (w tym Kongregację Obrzędów), pisze: „Święte obrzędy zawierają w sobie wielką naukę dla ludu chrześcijańskiego i świadectwo jego autentycznej wiary”<sup>4</sup>.

W *Mediator Dei* – pierwszej encyklice poświęconej w całości liturgii – Pius XII pisze: „Cała liturgia więc zawiera wiarę katolicką, gdyż publicznie świadczy o życiu Kościoła. Z tej to przyczyny, ilekroć chodziło o definicję jakiejś prawdy objawionej przez Boga, Papieża i Sobory, czerpiąc z tzw. »źródeł teologicznych«, nie rzadko również i z liturgii przytaczali argumenty”<sup>5</sup>.

Posłużmy się jeszcze dwoma przykładami. Zanim sformułowano nauczanie o czyśćcu, najpierw modlono się za zmarłych z przekonaniem, że zmarli potrzebują modlitwy. Refleksja nad tym, dlaczego jej potrzebują, nastąpiła później<sup>6</sup>. Pius XII, ogłaszając dogmat o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny, powoływał się na liturgiczną tradycję świętowania tego wydarzenia już w starożytności i to zarówno na Wschodzie, jak i Zachodzie, tradycję, która została przez Stolicę Apostolską aprobowana przez włączenie tego święta do najważniejszych obchodów maryjnych w ciągu roku<sup>7</sup>.

Te przykłady wyraźnie potwierdzają przekonanie Kościoła, iż nauczanie kościelne zawarte jest w obrzędach liturgii. W związku z tym powstaje pytanie, czy teksty i rytury mogą podlegać zmianie.

<sup>2</sup> KKK 1124.

<sup>3</sup> Zob. więcej: S. Sosnowski, *Kościół wierzy tak, jak się modli* (KKK 1124), CT 67 (1997) nr 4, 114–119.

<sup>4</sup> BrF VII, 632.

<sup>5</sup> Pius XII, Encyklika *Mediator Dei* I, 3.

<sup>6</sup> KKK 1032: Nauka o czyśćcu „opiera się także na praktyce modlitwy za zmarłych”.

<sup>7</sup> Pius XII, Konstytucja Apostolska *Munificentissimus Deus* II.

Poprawność doktrynalna stała się argumentem za niezmiennością rytu. Jeśli zaś na zmiany w liturgii Sobór Watykański II zdecydował się, to z zapewnieniem, że odnowione obrzędy są poprawne teologicznie.

*Wprowadzenie do Mszału rzymskiego* (OWMR) w pierwszych punktach zapewnia, że odnowiona liturgia jest świadectwem niezmiętej wiary. Wśród niezmiennych prawd wyrażonych w odnowionych obrzędach, a dotyczących bezpośrednio Eucharystii, *Wprowadzenie* wymienia: charakter ofiarniczy mszy św.<sup>8</sup>, rzeczywistą obecność Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi<sup>9</sup>, naturę urzędowego kapłaństwa<sup>10</sup>. Ponadto pewne prawdy zostały mocniej podkreślone niż dotychczas. Należą do nich kapłaństwo wspólne wiernych<sup>11</sup>; obecność Chrystusa nie tylko pod postaciami eucharystycznymi, lecz także w zgromadzeniu, w słowie, w osobie przewodniczącego<sup>12</sup>.

Gdy badamy teksty i obrzędy liturgiczne, stwierdzamy, że liturgia jest wyrazem zmysłu wiary Kościoła i tę wiarę zawiera. Gdy pytamy o możliwości zmian w liturgii, podkreślamy, że to Kościół czuwa nad tym, by obrzędy liturgiczne zawierały poprawne wyznanie wiary. Stąd następnym zagadnieniem jest pytanie, kto jest odpowiedzialny za przekaz tradycji liturgicznej.

#### PODMIOT TRADYCJI

Podmiotem tradycji jest cały Lud Boży, który – obdarzony nadprzyrodzonym zmysłem wiary – nie może w wierze zbłądzić<sup>13</sup>. Interpretacja tego *sensus fidei* i formułowanie prawd wiary należy do Magisterium Kościoła. Skoro tradycja liturgiczna obejmuje zarówno treść wiary, jak i formy jej przekazywania, Kościół sprawuje Pamiętkę Chrystusa i inne akty liturgiczne według zachowywanego przekazu.

„To czyńcie na moją pamiętkę” (Łk 22, 19) – te słowa podaje Łukasz jako słowa Jezusa w ramach opisu ustanowienia Eucharystii, ale wśród czterech opisów (synoptycy i 1 Kor) nie ma dwóch identycznych. Przez pierwsze wieki liturgię sprawowano według schematu, który bardziej był sugestią niż obowiązującym w szczegółach rytym.

Proces powstawania rytów nie przebiegał jako różnicowanie się jednego pierwotnego. Wręcz odwrotnie: mniejsze wspólnoty czerpały wzorce od silniejszych, lepiej zorganizowanych. Stąd rytury kształtowały się wokół głównych ośrodków politycznych i kulturalnych starożytności: Antiochii (od której tradycję

---

<sup>8</sup> OWMR, 2.

<sup>9</sup> Tamże, 3.

<sup>10</sup> Tamże, 4.

<sup>11</sup> Tamże, 5.

<sup>12</sup> KL 7.

<sup>13</sup> KK 12.



przejął Konstantynopol), Aleksandrii, Rzymu. W całym Kościele łacińskim z czasem biskup Rzymu przejmuje odpowiedzialność za ryt.

W rycie rzymskim teksty, które nazywamy „zmiennymi”, niegdyś były naprawdę zmienne – pisane na konkretną okazję, do jednorazowego użycia. Taki zbiór zawiera tzw. sakramentarz leoniański<sup>14</sup>, gdzie znajdujemy po kilka formułarzy na ten sam dzień, a w niektórych modlitwach widać wyraźne aluzje do wydarzeń aktualnych, np. do zakończenia oblężenia miasta<sup>15</sup>.

W Liście apostolskim *Summorum pontificum* Benedykt XVI wspomina papieży szczególnie wyróżniających się troską o liturgiczną tradycję Kościoła zachodniego. Należy do nich Grzegorz Wielki, który „zarządził, aby ograniczyć i zachowywać formę świętej liturgii, Ofiary Mszy św. oraz Oficjum, do formy sprawowanej w Rzymie”. W ten sposób papież pragnął przekazać nowym ludom Europy zarówno wiarę katolicką, jak i skarby kultu i kultury zebranej w ciągu stuleci przez Rzymian<sup>16</sup>. W liturgii prawda wiary wciela się w konkretny język i formy czerpane z kultury ogólnej. Przywiązanie do tradycji liturgicznej nadaje trwałość tym formom. Reforma Soboru Trydenckiego, jak żadna inna w historii Kościoła, utrwaliła na wieki konkretne formy liturgiczne. Papieżem szczególnie zasłużonym dla odnowy kultu w duchu Soboru Trydenckiego był Pius V, który wydał księgi liturgiczne zreformowane zgodnie z „pierwotną normą świętych Ojców” (*pristinam sanctorum Patrum normam*) na tyle, na ile znano wówczas chrześcijańską starożytność. Czuwanie papieża nad niezmiennością Mszału i jednakością kultu przybiera konkretny kształt. W bulli wprowadzającej Mszał papież pisze: „będzie odtąd bezprawiem na zawsze w całym świecie chrześcijańskim śpiewanie albo recytowanie Mszy św. według formuły innej, niż ta przez Nas wydana”<sup>17</sup>. Tak więc tradycja liturgiczna jest tu rozumiana jako przekaz niezmiennych elementów – nie tylko treści, ale też najdrobniejszych obrzędów.

Owo ujednoczenie i utrwalenie liturgii dokonuje się w czasach, gdy Kościół rozprzestrzenia się na nowych kontynentach, niespełna 80 lat po odkryciu Ameryki, 20 lat po wylądowaniu pierwszych misjonarzy w Japonii (św. Franciszek Ksawery, 1549). Dając nową księgę do sprawowania mszy św. papież ogłasza całemu rozszerzającemu się katolickiemu światu, iż jest czymś „zupełnie stosownym, aby w Kościele był [...] jeden jedyny ryt odprawiania mszy św.” Można więc powiedzieć, uznano proces rozwoju liturgii za zakończony, jakby nastąpiła krystalizacja: formy kultu rozwijały się aż osiągnęły etap takiej doskonałości, że jakakolwiek ingerencja w ryt jest niepotrzebna, szkodliwa, w związku z tym – zakazana. Takie rozumienie tradycji zawiera w sobie „roszczenie, aby w pewnym

<sup>14</sup> Zbiór formuł liturgicznych ułożonych wg roku cywilnego. Brak okresu styczeń-kwiecień. Teksty z V i VI. Autorami być może papieże: Leon (†461), Gelazy I (492–496), Wigiliusz (537–555).

<sup>15</sup> A. Baumstark, *O historycznym rozwoju liturgii*, tł. M. Wolicki, Kraków 2001, 160nn.

<sup>16</sup> Benedykt XVI, List apostolski motu proprio *Summorum Pontificum*, *Wstęp*.

<sup>17</sup> Pius V, Bulla *Quo Primum*.

sensie uczestniczyć w niezniszczalności samego Kościoła i niezmienności Jego najbardziej wewnętrznej istoty<sup>18</sup>.

Sobór Watykański II, choć powołuje się na zasadę sformułowaną przez Piusa V („powracać do pierwotnej tradycji Ojców”), daje nowe spojrzenie na tradycję liturgiczną. W *Konstytucji o liturgii* mówi o „odnowieniu i rozwoju liturgii”<sup>19</sup>, o „zdrowej tradycji” i „uprawnionym postępie”<sup>20</sup>, o konieczności rozpatrzenia obrządków w ten sposób, aby im nadano „nową żywotność”, stosownie do współczesnych warunków i potrzeb<sup>21</sup>. Konstytucja dopuszcza różnice w sprawowaniu liturgii w różnych rejonach świata: „W sprawach, które nie dotyczą wiary lub dobra powszechnego, Kościół nie chce narzucać sztywnych, jednolitych form nawet w liturgii”<sup>22</sup>, lecz dopuszcza „uprawnione różnice”<sup>23</sup>. To, co zostało ustalone wcześniej, można poddać nowej ocenie poprzez „studia teologiczne, historyczne i duszpasterskie”, biorąc pod uwagę „zarówno ogólne zasady budowy i ducha liturgii, jak i doświadczenie, wypływające z ostatniej reformy liturgii”<sup>24</sup>.

Sobór wyraża przekonanie, że wcześniej podjęte decyzje można dziś zrewidować nie sprzeciwiając się tradycji. Tradycja liturgiczna więc rozumiana jest jako żywy przekaz niezmiennych treści.

Istotną zmianą jest też podzielenie się z biskupami i konferencjami biskupów kompetencjami dotyczącymi sposobu przystosowania liturgii do lokalnych potrzeb. Zasada sformułowana w *Konstytucji*<sup>25</sup>, szczegółowo omówiona została w poprawionej wersji *Wprowadzenia do Mszału*<sup>26</sup>.

Widzimy, jak poprzez wieki rozumiano, że podmiotem tradycji liturgicznej jest Kościół, coraz mocniej utożsamiając Jego autorytet z władzą papieską. W posoborowych czasach pojawia się nowe zjawisko: odrzucanie jedności z powszechnym Magisterium Kościoła w imię wierności Tradycji. Jan Paweł II takie rozumienie Tradycji nazywa „wewnętrznie sprzecznym”: „Nie można pozostać wiernym Tradycji, zrywając więź kościelną z tym, któremu, w osobie apostoła Piotra, sam Chrystus powierzył w swoim Kościele posługę jedności”<sup>27</sup>.

Tradycjonalizm tym się różni od tradycyjności, że absolutyzuje zjawiska historyczne, zmiennym formom nadając status zjawisk ponadczasowych. Owszem, Tradycja łączy z początkiem, z korzeniami, pozwala człowiekowi rozumieć siebie jako byt historyczny przez fakt, że uczestniczy w procesie ciągłym, który prze-

<sup>18</sup> A. Baumstark, dz.cyt., s. 205.

<sup>19</sup> KL 1.

<sup>20</sup> Tamże, 23.

<sup>21</sup> Tamże, 4.

<sup>22</sup> Tamże, 37.

<sup>23</sup> Tamże, 38.

<sup>24</sup> Tamże, 37.

<sup>25</sup> Tamże, 39.

<sup>26</sup> OWMR, roz. IX.

<sup>27</sup> Jan Paweł II, *Motu proprio Ecclesia Dei* 4.

kracza pokolenie. Tradycja buduje poczucie przynależności. Ten związek z historią, z Kościołem przez wieki, nie zamyka się jednak na współczesność. Liturgia zmienia się jak i Kościół: Liturgia jest „darem, który znalazł się w żywym Kościele i który rośnie razem z Kościołem”<sup>28</sup>.

Jednocześnie wierność tradycji chroni przed zmianami wprowadzanymi arbitralnie. Jak pisze kard. J. Ratzinger: „wzrost wolny od kostniejących form należy do istoty tradycji liturgicznej Kościoła. Ale ... nie jest bez różnicy, czy strzegę czegoś, co żywo wzrasta, i mam świadomość, że życie jako takie nie leży w mojej władzy, ... czy też traktuję ten żywy twór jako własne dzieło”<sup>29</sup>. Jeszcze jedno zdanie papieża z czasów, gdy był prefektem Kongregacji Doktryny Wiary: „Nie możemy w gronie profesorskich komisji po prostu wymyślać, co będzie lepsze..., ale z najwyższym szacunkiem dla dorobku wieków musimy patrzeć, gdzie należałoby coś uzupełnić, a gdzie coś przesunąć”<sup>30</sup>.

Wierność Tradycji ma być inspirująca. „Do istoty bowiem właściwie rozumianej Tradycji należy także prawidłowe odczytywanie »znaków czasu«”<sup>31</sup>.

Dzięki liturgicznej tradycji chrześcijanin jest zakorzeniony w Kościół, a dzięki temu może być otwarty na świat bez narażania się na utratę tożsamości. Jan Paweł II porównuje ewoluowanie liturgii do „organicznego wzrostu drzewa, które będzie tym potężniejsze, im głębiej zapaściło korzenie w glebę tradycji”<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> P. Seewald, J. Ratzinger, *Bóg i świat. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, tł. G. Sowinski, Kraków 2001, 380.

<sup>29</sup> Tamże, 381.

<sup>30</sup> Tamże, 382.

<sup>31</sup> Jan Paweł II, List do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek *Tajemnica i kult Eucharystii*, 13.

<sup>32</sup> Jan Paweł II, List apostolski *Vicesimus Quintus Annus*, 23.

KS. MAREK STĘPNIAK

## RELIGIJNOŚĆ LUDOWA JAKO DROGA PRZEKAZU TRADYCJI

### WPROWADZENIE

Przemiany religijne i kulturowe, jakie zachodzą w społeczeństwie polskim wraz z narastającym pluralizmem światopoglądowym, wyrażają się m.in. w coraz wyraźniejszej dwubiegunowości postaw wobec katolicyzmu. Na jednym biegunie znajdują się ci, którzy pogłębiają swoją religijność w różnych jej wymiarach, przede wszystkim w wymiarze praktyk religijnych, moralności, doświadczenia religijnego, wiedzy religijnej czy mocniejszej więzi z Kościołem poprzez parafię i różnego rodzaju stowarzyszenia religijne. Drugi biegun skupia tych, którzy stopniowo odchodzą od Kościoła, których religijność słabnie, choćby we wspomnianych wyżej wymiarach. Badania socjologiczne pokazują jednak, że zarówno dla środowisk pogłębiających więź z Kościołem, jak dla tych, którzy zaniechali praktyk religijnych i „żyją tak, jakby Boga nie było” istotne znaczenie ma religijność ludowa. Dlaczego? Dlatego że wierzącym daje możliwość wyrażania wiary w życiu społecznym, a dla obojętnych religijnie stanowi cienką, co prawda, bardzo subtelną więź łączącą ich ze wspólnotą Kościoła.

### 1. KONIECZNOŚĆ DOPRECYZOWANIA POJĘĆ

Aby podjąć próbę ukazania znaczenia religijności ludowej jako drogi przekazu tradycji, należy najpierw wyjaśnić często używane zamiennie pojęcia: *religijność ludowa*, *pobożność ludowa* oraz *tradycja*. Pojęcie *religijności ludowej*, szczególnie często używane w socjologii religii, oznacza społeczną formę religijności<sup>1</sup> – czyli religijność funkcjonującą w rzeczywistości społecznej. Dokument Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów pt. *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* z 2002 r.<sup>2</sup>, stwierdza ponadto, że „treścią *religijności ludowej* jest rzeczywistość uniwersalna”, religijna, niekoniecznie chrześcijańska, ponieważ „w sercu każdej osoby, jak również w kulturze każdego narodu i poszczególnych wspólnot, jest zawsze obecny wymiar religijny”<sup>3</sup>. Uwzględniając polski kontekst kulturowo-społeczny, być może należałoby użyć w odniesieniu do omawianego zagadnienia pojęcia *pobożność ludowa*, którą

<sup>1</sup> Por. W. Piwowarski, *Socjologiczna definicja religii*, w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 67.

<sup>2</sup> Wydanie polskie, Pallotinum 2003.

<sup>3</sup> *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, 10.

wspomniane *Dyrektorium* definiuje jako „różne manifestacje kultyczne o charakterze prywatnym lub wspólnotowym, które w ramach wiary chrześcijańskiej są przeważnie wyrażane nie na sposób liturgii, lecz w formach wywodzących się z ducha poszczególnych narodów lub grup społecznych i ich kultury”<sup>4</sup>. Warto zwrócić uwagę na słowa: „nie na sposób liturgii”. Mają one szczególne znaczenie w odniesieniu do grupy niepraktykujących, którzy żyją w społeczeństwie naznaczonym silnym wpływem kultury chrześcijańskiej i którzy nie uczestniczą w liturgii sprawowanej w kościołach, ale biorą udział w pewnych praktykach o charakterze tradycyjnym i masowym, np. dzielenie się opłatkiem czy święcenie pokarmów. Jak niepraktykujący interpretują sens tych praktyk, jakie znaczenie do nich przywiązują i dlaczego je spełniają to już inny problem.

Trzecie z pojęć istotnych to pojęcie *tradycja*. Należy je zawęzić na potrzeby tego przedłożenia do tradycji religijnej, wyrażającej się w praktykach związanych z obchodami poszczególnych okresów roku liturgicznego. Rozdział czwarty *Dyrektorium* odnosi się właśnie do praktyk najbardziej typowych dla każdego okresu liturgicznego. Praktyki, obowiązkowe dla katolika, np. niedzielna Eucharystia, i te nadobowiązkowe, wynikające z tradycji religijnej, np. udział w nabożeństwie majowym, stanowią bowiem zewnętrzny wyraz przekonań, a ich wypełnianie indywidualne lub wspólnotowe, prywatne lub publiczne, świadczy o żywotności religijnej.

## 2. KOŚCIÓŁ LUDOWY I KOŚCIÓŁ WYBORU A TRADYCJA

Wybitny znawca socjologii religii ks. prof. Władysław Piwowarski († 2001) zastosował do analizy funkcjonowania Kościoła katolickiego w polskim życiu społecznym dwa typy idealne: *Kościół ludowy* i *Kościół wyboru*. Warto zaznaczyć, że przez pojęcie typu idealnego rozumiał „pewien zespół cech uznanych za ważne, uporządkowanych i powiązanych w pewną całość pojęciową, służących jako *ramy idealne* do uchwycenia złożonej rzeczywistości społecznej”<sup>5</sup>. Typ *Kościół ludowy* został opracowany przez M. Webera i E. Troeltscha na przełomie XIX i XX w. Stosując osiągnięcia wspomnianych wyżej socjologów do rzeczywistości polskiej, ks. W. Piwowarski wskazał na specyficzne cechy polskiego *Kościół ludowy*. Należą do nich otwartość, wyrażająca się przenikaniu wszystkich środowisk społecznych i służbie wszystkim Polakom, oraz masowość, której przejawem jest duszpasterstwo ogólne, zwyczajne, nastawione na przeciętnego katolika, nie uwzględniające w należyтым stopniu potrzeb religijnych jednostek i pewnych grup społecznych. Cechą charakterystyczną jest również urzędowość,

<sup>4</sup> Tamże, 9.

<sup>5</sup> W. Piwowarski, *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru*, w: *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 267.

wyrażająca się „z jednej strony w akcentowaniu swoiście rozumianej hierarchii wartości (jedność, posłuszeństwo oraz uniformizm i myśleniu i działaniu),: drugiej zaś w dużej aktywności duchowieństwa przejawiającej się w kierowaniu i dyrygowaniu masą wiernych”<sup>6</sup>. „Kościół ludowy” cechuje również ekspansywność polegająca na ukazywaniu siły i obecności religii i Kościoła w narodzie, a także wartości narodowej kultury. Służyły temu masowe praktyki religijne, pielgrzymki do sanktuariów polskich, peregrynacje Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej, a zwłaszcza pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny. Ostatnią, lecz bardzo charakterystyczną cechą związaną z kontekstem historycznym i politycznym, jest opiekuńczość. W okresach, gdy naród był pozbawiony państwowości (zabory), lub gdy jego prawa były ograniczane i łamane, jak w okresie powojennym, Kościół katolicki występował w jego imieniu, upominał się o jego prawa. Zaznaczyć wypada, że opiekuńczość została narzucona przez panujące układy polityczno-społeczne, a zarazem była konsekwencją ścisłego związku Kościoła z narodem i religii katolickiej z kulturą polską.

Przestrzenią funkcjonowania *Kościola ludowego* jest społeczeństwo tradycyjne, oparte na utrwalonych instytucjach społecznych, świadomości wspólnej przeszłości oraz wartościach powszechnie obowiązujących. Jednostka w społeczeństwie tradycyjnym „nie posiadała własnego niezależnego punktu widzenia na życie i nie była zdolna do ponoszenia osobistej odpowiedzialności. Przyswajała ona sobie przede wszystkim wartości, normy i wzory zachowań, które były z reguły częścią całościowej kultury oraz z góry określone w formie zobowiązań społecznych”<sup>7</sup>. Funkcjonowanie wartości religijnych i wartości moralnych, które w społeczeństwie tradycyjnym występują łącznie jako jeden system, wspierała kontrola społeczna, wyrażająca się również w tzw. opinii publicznej. Kościół i religia legitymizowały istniejący system wartości i wzory kulturowe, które odnosiły się całości ludzkiej egzystencji, regulując życie społeczne, rodzinne, zawodowe.

Typ idealny „Kościola wyboru” funkcjonuje w społeczeństwie naznaczonym sekularyzacją i pluralizmem, czyli w społeczeństwie pluralistycznym. Jak wskazuje sama nazwa, o przynależności do „Kościola wyboru” decyduje świadomy wybór człowieka, inicjacja religijna, nawrócenie i osobiste zaangażowanie. Jak twierdzi J. Mariański: „w społeczeństwie pluralistycznym zostaje zlikwidowana sytuacja *monopolu* instytucji kościelnych w zakresie definiowania i interpretowania rzeczywistości ludzkiej w świadomości współczesnego człowieka. Wartości religijne nie są jedynymi, które nadają sens i znaczenie podstawowym wartościom zinstytucjonalizowanym w społeczeństwie”<sup>8</sup>. Społeczeństwo to charakteryzuje pluralizm w wymiarze kulturowym i społecznym. Pluralizm kulturowy ma swoje źródło w procesie sekularyzacji, rozumianej jako „emancypacja różnych

<sup>6</sup> Tamże, s. 268.

<sup>7</sup> J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1993, s. 22.

<sup>8</sup> J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983, s. 56.

dziedzin społeczeństwa spod panowania Kościołów oraz różnych światopoglądów spod panowania światopoglądu religijnego”<sup>9</sup>. Rezultatem tego procesu jest rozdzielenie sfery *sacrum* od *profanum* oraz nowa koncepcja człowieka i życia społecznego, wolnego od wpływów religii, w wyniku czego ludzie nie podejmują refleksji religijnej nad swoim życiem, odchodzą od instytucji religijnych, porzucają praktyki. Miejsce religii zajmują wówczas inne wartości lub ideologie konkurujące z religią na tzw. rynku światopoglądowym. Właśnie ta wielość wartości i ideologii, filozofii życia i systemów znaczeń, proponowanych współczesnemu człowiekowi w miejsce chrześcijaństwa jest istotną cechą pluralizmu kulturowego. Kościół, oceniając ten rodzaj pluralizmu jako skutek „przesadnego podkreślania podmiotowości osoby, co prowadzi człowieka do zamknięcia się w indywidualizmie i czyni go niezdolnym do nawiązania ludzkich relacji”, głosi konieczność uznania i poszanowania podstawowych wartości jako warunku funkcjonowania społeczeństwa pluralistycznego, które nie będzie zagrażało człowiekowi, jego godności i wynikających z niej prawom<sup>10</sup>.

Pluralizm społeczny oznacza taką sytuację, w której konkurujące ze sobą grupy społeczne, funkcjonujące według różnych wartości, wywierają wpływ na kształt życia społecznego i tożsamość jednostek. Członkowie społeczeństwa pluralistycznego mają możliwość przynależenia do różnych grup społecznych, akceptując proponowane przez nie wartości i normy. Wielość grup jest oceniana przez nauczanie społeczne Kościoła jako przejaw prawidłowego rozwoju społeczeństwa, o ile uznają w swojej działalności zasadę pomocniczości i dobra wspólnego, oraz zobowiązujące prawo<sup>11</sup>.

Przedstawione powyżej typy idealne „Kościoła ludowego” i społeczeństwa tradycyjnego oraz „Kościoła wyboru” i społeczeństwa pluralistycznego należy traktować jako narzędzia analizy rzeczywistości społecznej, przydatne również w duszpasterstwie. Typy idealne nie funkcjonują w czystej formie w życiu społecznym. Kościół katolicki w archidiecezji łódzkiej zawiera pewne cechy „Kościoła ludowego”, ale również dostrzegamy w nim, szczególnie poprzez pryzmat zachodzących przemian religijności, przedstawionych we wspomnianej wyżej książce, cechy „Kościoła wyboru”. Podobnie społeczeństwo zamieszkujące teren archidiecezji staje się społeczeństwem pluralistycznym, chociaż można wskazać na wiele cech charakterystycznych dla społeczeństwa tradycyjnego, szczególnie w środowiskach wiejskich i mniejszych miejscowościach, a istnienie tzw. „rynku światopoglądowego” potwierdzają omówione poniżej badania religijności. Nie ulega jednak wątpliwości, że na tym etapie przejściowym od totalitaryzmu do demokracji, od społeczeństwa tradycyjnego do pluralistycznego, zmienia się rola Kościoła. Zmiana ta polega na tym, że w coraz mniejszym stopniu pełni funkcje zastęp-

<sup>9</sup> W. Piwowarski, *W kierunku niepodzielonej Europy*, „Roczniki Teologiczne KUL”, 1993, t. XL, z. 6, s. 58–59.

<sup>10</sup> Por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 22–23.

<sup>11</sup> Tamże, s. 23–24.

cze (opiekuńcza, integracyjna, humanizacyjna i krytyczna<sup>12</sup>) natomiast coraz bardziej dowartościowana jest funkcja ewangelizacyjna.

### 3. RYTUAŁ RELIGIJNY JAKO ISTOTNY ELEMENT TRADYCJI RELIGIJNEJ

„Rytuał religijny jest to czynność symboliczna, która umożliwia podmiotowi lub wielu podmiotom, za pomocą przedmiotów doświadczenia zorientowanych na sacrum, artykułować i wyrazić znaczenie, a w konsekwencji dostarczyć całościowej perspektywy codziennemu życiu”<sup>13</sup>. Czynności rytualne są zorientowane na sacrum, dlatego istotne znaczenie mają symbole religijne. Wydaje się, że z perspektywy powyższych rozważań istotne znaczenie mają zadania, jakie rytuał religijny spełnia w celu zaspokojenia potrzeb tych, którzy go praktykują – czyli funkcje. Ponieważ rytuał religijny koncentruje się na sacrum, pierwszą z funkcji jest nawiązanie, podtrzymanie i pogłębienie więzi z sacrum. Druga funkcja rytuału religijnego polega na umacnianiu więzi na płaszczyźnie religijnej między tymi, którzy go praktykują. Odniesienie do sacrum buduje więzi społeczne, sprzyja otwarciu na innych, podjęciu dialogu, co owocuje powstaniem wspólnoty religijnej, bardzo zwartej, silniejszej niż inne wspólnoty. „Rytuał religijny i wspólnota wzajemnie się tworzą, przenikają, wzmacniają”<sup>14</sup>, tak, że tylko we wspólnocie rytuał może się w pełni rozwinąć, stanowi bowiem czynność społeczną. Kolejna funkcja rytuału wyraża się w pomaganiu jednostce i wspólnocie w poszukiwaniu rozwiązań ostatecznych problemów egzystencjalnych takich jak: cierpienie, śmierć, rozpacz, przemijanie. Rytuał religijny uświadamia, odnawia i przekazuje fundamentalne wartości religijne. Dlatego spełnianie rytuału z jednej strony przyczynia się do internalizacji wartości, tzn. przyswojenia ich sobie i uznania za własne, z drugiej zaś przekazuje wartości następnym pokoleniom. Stąd istotna rola rytuału w procesie socjalizacji religijnej, czyli wychowania religijnego. Ostatnia ważna funkcja, to ożywienie więzi religijnych pionowych między liderami a uczestnikami rytuału i poziomych – między samymi uczestnikami rytuału.

### 4. CO DALEJ Z TRADYCJĄ RELIGIJNĄ?

Problem religijności ludowej jako drogi przekazywania tradycji dobrze przedstawić na przykładzie młodzieży. Formacja religijna młodzieży dokonuje się w rodzinie – „domowym Kościele”, w parafii – lokalnej wspólnocie oraz podczas katechezy. W praktyce jednak te trzy czynniki formacji mogą nie współdziałać ze

<sup>12</sup> Szerzej na ten temat zobacz W. Piwowarski, *Kościół ludowy a duszpasterstwo*, w: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, red. W. Piwowarski, Wrocław 1983, s. 344–348.

<sup>13</sup> W. Piwowarski, *Rytuał religijny, cywilny i laicki*, w: *Socjologia...*, s. 221.

<sup>14</sup> Tamże, s. 226.



sobą, np. ze względu na rodzinę dysfunkcyjną, brak oferty duszpasterskiej w parafii czy słaby poziom katechezy. Formacja religijna napotyka również na opór wypływający z różnych źródeł. Pierwszym z nich jest sam etap młodości, charakteryzujący się kwestionowaniem autorytetów, także religijnych, prawd, wartości, norm moralnych. Innym źródłem jest zapewne zamęt ideologiczny w formie bezrefleksyjnego dążenia do nowoczesności.

Badania środowisk młodzieżowych, przeprowadzone pod moim kierunkiem w ostatnich dwóch latach na potrzeby prac magisterskich, wskazują na fakt zachowania w rodzinach zarówno miejskich, jak i wiejskich w bardzo wysokim stopniu zwyczajów religijnych związanych z obchodami roku liturgicznego: opłatek, święcone, Popielec, święcenie palm, śpiewanie kolęd. Interesujący jest stosunek do kapłana odwiedzającego rodziny podczas wizyty kolędowej: w środowisku miejskim sens religijny wizyty dostrzega od 38% (licealiści) do 82% młodzieży (członkowie Ruchu Światło-Życie) aż po 91,7% młodzieży wiejskiej; sens tradycyjny od 45% do 15% w mieście i tylko 8,3% na wsi, sens materialny od 24% do 4% młodzieży w mieście<sup>15</sup>. Na wysokim poziomie utrzymuje się zachowanie zwyczajów związanych z kultem zmarłych. Odwiedzanie grobów deklaruje blisko 80% młodzieży w mieście i ponad 90% młodzieży na wsi, choć zdecydowanie więcej młodzieży w mieście ogranicza uroczystości Wszystkich Świętych do modlitwy przy grobach bez udziału we mszy świętej za zmarłych. W kontekście desakralizacji śmierci obrzędy związane z tą uroczystością pokazują siłę tradycji religijnej i niewątpliwie służą jej utrwaleniu.

Formą tradycyjnej pobożności maryjnej są nabożeństwa majowe i różańcowe. Tylko od 3–5% ankietowanej młodzieży w mieście i ok. 7,0% młodzieży na wsi deklarowało regularny udział w tych nabożeństwach, choć ponad 60% w mieście i ponad 90% na wsi uczestniczy od czasu do czasu lub sporadycznie w tych nabożeństwach. Większym zaangażowaniem cieszy się nabożeństwo Drogi krzyżowej. Udział regularnie lub często deklaruje od 58% młodzieży w mieście i 85% młodzieży na wsi. Tradycyjną formą pobożności jest odpust parafialny. Jego znaczenie religijne dostrzega jedynie 18–20% młodzieży miejskiej i 73,3% młodzieży wiejskiej, natomiast zwyczajowe od 32–38% młodzieży w mieście i nieco ponad 13% młodzieży na wsi.

Powyższe dane wskazują na następującą tendencję występującą w odniesieniu do pobożności ludowej. Tradycyjne zwyczaje, obrzędy, praktyki są spełniane w znaczącym stopniu, choć występują różnice między środowiskiem miasta i wsi. Młodzież przywiązuje do nich duże znaczenie i przez nie wyraża swoją wiarę. Wielka rola w tym zakresie przypada rodzinie, która przekazuje religijne wartości i wzory zachowań.

---

<sup>15</sup> Por. M. Tosiek, *Znaczenie pobożności ludowej w duszpasterskiej misji Kościoła. Studium pastoralne*, UKSW, Warszawa 2008, A. Wroński, *Pobożność ludowa młodzieży licealnej. Studium pastoralne*, UKSW, Warszawa 2009.

## ZAKOŃCZENIE

Dziś, z perspektywy ponad czterech dziesięcioleci, jakie upłynęły do zakończenia Soboru Watykańskiego II, widać, jak wielką roztropnością było wprowadzanie odnowy soborowej z poszanowaniem tradycyjnych form wyrażania wiary. Pozostały stare religijne pieśni, nabożeństwa, wystrój świątyń, religijne zwyczaje, ściśle związane z polską kulturą. Stanowią one duchową przestrzeń, sprzyjającą rozwojowi religijnemu i umacniającą więź ze wspólnotą Kościoła. Parafia spełnia właściwe sobie funkcje, podejmując również nowe wyzwania i pozostaje podstawową wspólnotą życia religijnego. Polski katolicyzm nie zerwał z tradycją, jak to dokonało się w niektórych środowiskach kościelnych na Zachodzie, co w moim przekonaniu stworzyło warunki do rozwoju nurtu tradycjonalistycznego jako reakcji na zbyt daleko idące zmiany i eksperymenty, nie tylko liturgiczne. Kościół polski, szanując tradycję religijną, otworzył się, lub lepiej powiedzieć, nieustannie otwiera się na nowe formy wyrażania wiary. Dlatego katolicy niedzielni, ograniczający swój udział w życiu Kościoła do niedzielnej mszy i podstawowych praktyk koegzystują z tymi, którzy należą do ruchów, stowarzyszeń katolickich. Dlatego Odnowa w Duchu Świętym podejmuje posługę ewangelizacyjną wobec niezrzeszonych, np. poprzez msze z modlitwą o uzdrowienie. Jednak katolicy tradycyjni i katolicy poszukujący nowych form wyrażania pobożności opierają się na tym samym fundamencie, jakim jest zbiór tradycyjnych wartości i wzorów zachowań.

Religijność ludowa jako droga przekazu tradycji właściwie spełni swoją rolę tylko wówczas, gdy spełnianiu praktyk religijnych będzie towarzyszyć świadomość tego, co człowiek czyni. Tradycja religijna, silnie w Polsce powiązana z narodową, patriotyczną, tylko wówczas rozwija się i trwa, gdy ludzie uświadamiają sobie znaczenie i sens swoich zachowań. Inaczej religia zmienia się w magię. Dlatego zachowanie tradycji wymaga również ewangelizacji, czyli odkrywania tych treści płynących z Objawienia, które wyrażane są poprzez symbole, zwyczaje, zachowania.

Przywołam na koniec, za ks. prof. W. Piwowarskim, pewien model ukazujący dwie płaszczyzny funkcjonowania katolicyzmu w polskim życiu społecznym. Pierwsza płaszczyzna to „katolicyzm jako wiara narodu”, wyrażająca się w autodeklaracjach wiary, masowych praktykach religijnych, np. blisko 100% dzieci ochrzczonych, przystępujących do I Komunii świętej, do sakramentu bierzmowania, ale także w zwyczajach, w tradycji religijnej. Katolicyzm i tradycja na tej płaszczyźnie mają się dobrze. Druga płaszczyzna to katolicyzm jako religia życia. Tu pojawiają się problemy: selektywne, wybiórcze podejście do wiary, norm moralnych, praktyk religijnych, tu właśnie sytuują się deklaracje typu: „jestem wierzący, ale niepraktykujący”<sup>16</sup>. Na tej płaszczyźnie katolicyzm i tradycja konfrontują się z niewiarą, brakiem wiedzy religijnej, formacji chrześcijańskiej, czy po prostu ze

<sup>16</sup> Por. W. Piwowarski, *Kościół ludowy...*

złą wolą. Niewątpliwie ta właśnie płaszczyzna wymaga pogłębienia i nowej ewangelizacji. Laicyzacja nie zaczyna się bowiem w TV, gazetach, w mediach, ale w sercu i w umyśle człowieka. W dotarciu do umysłów i serc z Dobrą Nowiną tradycja religijna wydaje się szczególnie użyteczna.

KS. ZBIGNIEW TRACZ

## HISTORYCZNY KSZTAŁT PRAWA KOŚCIELNEGO

### 1. WSTĘP

Prawodawca w obecnie obowiązującym Kodeksie Prawa Kanonicznego w kanonie 6 w § 1 stanowi: *Z chwilą wejścia w życie niniejszego Kodeksu, zostają zniesione:*

1° *Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany w 1917 roku;*

2° *również inne ustawy, powszechne lub partykularne, przeciwne przepisom obecnego Kodeksu, chyba że odnośnie do partykularnych co innego wyraźnie zastrzeżono*<sup>1</sup>.

Analogiczny kanon, także 6 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r., stwierdzając: *Kodeks obowiązujący przeważnie zachowuje dotychczasowe ustawodawstwo, wprowadza jednak do niego pewne pożądane poprawki*<sup>2</sup>, wydaje się bardzo jaskrawo kontrastować z normą obecnie obowiązującą. Powierzchnowa analiza powyższych kanonów może prowadzić do wniosku, że Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. nic nowego do ustawodawstwa kościelnego nie wniósł, obecny zaś – wraz z wejściem w życie 27 listopada 1983 r. – zniósł w całości wszystkie ustawy kodeksowe obowiązujące do tej pory i wprowadził zupełnie nowe. Czy możliwe są aż tak dogłębne zmiany w prawie Kościoła rzymskokatolickiego? Czy prawo kościelne może być stanowione, nawet w duchu soborowego *aggiornamento*, bez uwzględnienia tradycji kanonicznej? Czy Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. był zatem rewolucją ustawodawczą w Kościele? Powyższe pytanie jest wiodące i kluczowe dla tematyki wskazanej w tytule niniejszego artykułu.

---

<sup>1</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, AAS 75II (1983) 5–348. Can. 6 – § 1. Hoc Codice vim obtinente, abrogantur: 1. Codex Iuris Canonici anno 1917 promulgatus; 2. Aliae quoque leges, sive universales sive particulares, praescriptis huius Codicis contrariae, nisi de particularibus aliud expresse caveatur.

<sup>2</sup> *Codex Iuris Canonici Pii X Pontofocus Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, AAS 9II (1917) 2–594. Can. 6. Codex vigentem huc usque disciplinam plerumque retinet, licet opportunas immutationes afferat.

## 2. FUNDAMENT PORZĄDKU PRAWNEGO W KOŚCIELE

Kodeks Prawa Kanonicznego, jako podstawowy zbiór przepisów prawnych Kościoła, obejmuje normy prawa Bożego oraz normy prawa kościelnego. Według powszechnie przyjętej systematyki źródeł istnienia prawa Kościoła rzymskokatolickiego należy wyróżnić: prawo Boskie (naturalne i pozytywne), prawo Apostolskie, określane także mianem Tradycji apostoelskiej, prawo stanowione przez Kościół (prawo papieskie, soborowe, zwyczaj powszechny, praktyka Kurii Rzymskiej, dekrety i reskrypty Kurii Rzymskiej), nauczanie Ojców i Doktorów Kościoła, nauczanie wybitnych kanonistów, orzecznictwo trybunałów kościelnych, ustawy synodalne, normy wydawane przez biskupów diecezjalnych (i zrównanych z nimi ordynariuszy zgodnie z kan. 381 § 2 i kan. 368 KPK 1983) i konferencje biskupów, zwyczaj partykularny, konkordaty, prawo świeckie przyjęte przez Kościół<sup>3</sup>. Jak zatem widać na kształt prawa kanonicznego składają się akty władzy ustawodawczej i pod pewnymi warunkami wykonawczej władzy kościelnej zarówno powszechnej, jak i partykularnej, orzecznictwo sądowe oraz prawo zwyczajowe.

W tym miejscu należy przypomnieć fundamentalną zasadę leżącą u podstaw porządku prawnego w Kościele, a mianowicie, że Prawo Boże jest niezmienne<sup>4</sup>. Podstawowa struktura i elementy konstytutywne Kościoła, ostateczne cele jego posłannictwa, zasady określające wszelkie relacje w jego łonie, pochodzą od jego Bożego Założyciela Kościoła i jako należące do Objawienia zostały utrwalone w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła<sup>5</sup>. Zadaniem urzędu nauczycielskiego jest strzec i w sposób autorytatywny interpretować prawdy objawione. Pogłębianie zaś ich rozumienia, odkrywanie nowych aspektów ich zastosowania w życiu wspólnoty zbawionych jest także przedmiotem badania nauk kościelnych, do których – w ścisłym powiązaniu z aktualną eklezjologią – zalicza się prawo kanoniczne.

## 3. WYZNACZNIKI REFORM PRAWA KANONICZNEGO

Wezwanie Kościoła, aby odnawiać się, opierając się na swoich konstytutywnych i niezmiennych podstawach, odnosi się także do obszaru jego porządku prawnego. W okresie wzmożonych posoborowych prac nad nowym kształtem prawa kanonicznego papież Paweł VI zwracał uwagę, że ustawodawstwo kościelne nie jest statycznym zbiorem niezmiennych praw, ale w określonych kontekstach historycznych winno być reformowane. Wszelkie zaś jego reformy powinny

<sup>3</sup> *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. P. Hemperek, W. Góralski, t. 1, cz. 1, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, Lublin 1998, s. 24.

<sup>4</sup> Por. kanony 22, 24, 85, KPK 1983.

<sup>5</sup> Por. Jan Paweł II, *Konstytucja apostoelska „Sacrae disciplinae leges”*, *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Pallottinum 1984, s. 11.

mieć za cel ustawiczny rozwój Kościoła Bożego budowanego na zawsze aktualnym i na nowo odczytywanym prawie Bożym<sup>6</sup>.

Osadzenie porządku prawnego Kościoła na normach promulgowanych przed ustawodawców kościelnych, którzy – mając na uwadze niezmienny depozyt wiary, prawdę objawioną, prawo Boże oraz dobro duchowe wiernych w wydawaniu norm – domaga się od nich działania roztropnego zarówno uwzględniającego dotychczasową tradycję prawną, jak i aktualne rozeznawaną potrzebę czasu. Jan Paweł II już w pierwszym zdaniu w Konstytucji *Sacrae disciplinae leges* stwierdza: „Kościół [...] zwykł reformować i odnawiać prawa świętej karnośći, aby zawsze przy zachowaniu wierności wobec Boskiego Założyciela zgadzały się ze zbawczą misją jemu powierzona”<sup>7</sup>. W konsekwencji, Kościół, kierując się światłem Ewangelii, dostosowuje swój system prawny do wymogów czasu. Prawo kanoniczne każdej epoki, za pomocą czysto ludzkich narzędzi określające jego porządek prawny, jest więc ukonkretnieniem i uwyrażnieniem Bożych zasad konstytucji Kościoła. Stosowane w procesie rozwoju prawa kanonicznego i prawa świeckiego przez prawodawcę odpowiednie narzędzia techniczne są wytworem zarówno tradycji kanonicznej, jaki i określonej epoki w procesie rozwoju teorii prawa.

Wewnętrzna dynamika wynikająca z posłannictwa Kościoła domaga się poszukiwania ciągle nowych rozwiązań prawnych. Kościół rozwija się w przestrzeni historii świeckiej, a często nawet jest jej motorem. Ten obustronny wpływ Kościoła i historii świeckiej stanowi również istotny czynnik ewolucji używanych środków działania Kościoła i historycznych form jego istnienia, czego przełożeniem jest ustanowiony w nim porządek prawny. Wszystkie te faktory mają wpływ na kształt porządku prawnego Kościoła każdej epoki<sup>8</sup>.

Prawodawca, odpowiedzialny za integralne i wiernie zachowanie elementów konstytutywnych Kościoła, jak i o skuteczność stanowionych norm, jest promotorem wszelkich reform. Ograniczenie jego działań do powierzchownej tylko reformy stanowionego prawa czy jakiejś kosmetyki ustawodawczej, ujawniłaby władzę o miernym autorytecie, która z racji błędnego pojmowania tradycji oraz z nierozumieniem historii krótkowzrocznie patrzyłaby w przyszłość. Drugą postacią lekceważenia i pogardy dla tradycji prawnej są rewolucje legislacyjne właściwe systemom władzy totalitarnej, które nieuchronnie prowadzą do upadku i zniszczenia najbardziej nawet trwałych i sprawdzonych instytucji. Władza spr-

---

<sup>6</sup> Por. Paweł VI, *Przemówienie do uczestników II międzynarodowego zjazdu kanonistów*, 25 maja 1968 r. cyt za: [www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/speeches/1968/may/documents/hf\\_pvi\\_spe\\_19680525\\_canonisti\\_lt.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1968/may/documents/hf_pvi_spe_19680525_canonisti_lt.html).

<sup>7</sup> Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska „Sacrae disciplinae leges”*, *Kodeks Prawa Kanonicznego*.... Pallottinym 1984, s. 7.

<sup>8</sup> Por. J. Hervada, P. Lombardía, *Prolegómenos I. Introducción al Drecho Canónico*. w: *Comenatrio Exegético al Código de Drecho Canónico*, t. I, Pamplona 1997, s. 94–95.

wowana odważnie, ale nie totalitarnie, bazująca na autorytecie osób roztropnych i mądrych, a tym bardziej władza ciesząca się przywilejem asystencji Ducha Świętego, swoje reformy ustawodawcze opiera na takich zmianach prawa, które respektują konstytucyjne struktury wspólnoty kościelnej.

#### 4. TRADYCJA W STOSOWANIU I WYKŁADZIE PRAWA KANONICZNEGO

W kontekście określonych wyżej zasad ogólnych oraz mając na uwadze pytania postawione we wstępie, należy zastanowić się nad miejscem obecnie obowiązującego porządku prawnego w tradycji kanonicznej. Z przyczyn natury praktycznej, ze względów na ograniczenia związane z rozmiarami tego artykułu, nie będzie możliwe szczegółowe odniesienie się do czasów przedkodeksowych. Na potrzeby tego przeglądowego spojrzenia niech wystarczy uwaga, że promulgowany w 1917 r. Kodeks Prawa Kanonicznego był pierwszym tego typu systemowym i kompleksowym zbiorem ustaw kościelnych w całej tradycji kanonicznej. W konsekwencji wielu kanonistów tamtego czasu widziało w nim kompendium całych dziejów ustawodawstwa Kościoła<sup>9</sup>. Nie brakowało jednak kanonistów, którzy w stwierdzeniu kan. 6 KPK 1917 r. *plerumque retinet*<sup>10</sup> dostrzegali odejście od całej tradycji legislacyjnej Kościoła. W tym duchu S. Kuttner przekonywał, że wraz z promulgacją KPK całe dotychczasowe ustawodawstwo straciło charakter prawa w sensie formalnym, nawet jeśli się uzna, że nowe kanony zawierają w nowej formie stare prawo, jeżeli zaś stare prawo ma moc obowiązującą, to tylko dlatego że zostało na nowo promulgowane w formie nowych ustaw. Wobec powyższego, stare prawo służy jedynie jako narzędzie interpretacji nowego prawa kodeksowego<sup>11</sup>. W rzeczywistości pierwszy Kodeks Prawa Kanonicznego, który wszedł w życie 19 maja 1918 r., stał bardziej użyteczny do studiowania i stosowania w praktyce kurialnej, sądowniczej czy parafialnej. Zbiorem ustaw do tej pory rozproszonych w różnych zbiorach. O dotychczasowych zbiorach ustaw kościelnych A.M. Stickler mówił bardzo dobitnie: *multitudo legum, inordinatio legum, forma legum, incertitudo legum, inutilitas legum, lacune legum*<sup>12</sup>. Ustawodawstwo kościelne aż do wejścia w życie pierwszego Kodeksu Prawa Kanonicznego, tj. do 19 maja 1918 r., miało formę norm zgromadzonych w liczne zbiory, czego nieuniknio-

<sup>9</sup> Zob. Cabros de Anta, *Comentario al can. 6*, w: *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, t. I, Madryt 1963, s.85.

<sup>10</sup> Tłumaczenie polskie: „przeważnie zachowuje [dotychczasowe ustawodawstwo]”, kan. 6 KPK 1917.

<sup>11</sup> Zob. S. Kuttner, *El Código de Derecho Canónico en la Historia*, „Revista Española de Derecho Canónico” 24 (1968), s. 301

<sup>12</sup> Por. A. M. Stickler, *Historia Iuris Canonici Latini. I. Historia fontium*, Torino 1950, s. 371–373. Tłumaczenie polskie od autora: wielość ustaw, nieuporządkowanie ustaw, forma ustna, niepewność ustaw, nieużyteczność ustaw, luki prawne.

ną konsekwencją były trudności w jego poznawaniu i stosowaniu. Ponieważ nie sposób wyczerpać w tym miejscu wszystkich przedkodeksowych źródeł poznania prawa, w telegraficznym skrócie, uwzględniając zdefiniowane przez historyków prawa kanonicznego okresy powstawania kolejnych kolekcji kanonicznych, wśród zasadniczych źródeł poznania prawa Kościoła należy wymienić<sup>13</sup>:

1. Zbiory pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa<sup>14</sup>.
2. *Corpus Iuris Canonici*<sup>15</sup>.
3. Prawo soborowe od soboru w Konstancji (1414–1418) do Soboru Watykańskiego I (1869–1870) włącznie<sup>16</sup>.
4. Prawo papieskie<sup>17</sup>.
5. Dokumenty Kurii Rzymskiej<sup>18</sup>.

Kodeks Prawa Kanonicznego 1917, promulgowany 27 czerwca 1917 r., w 5 księgach zebrał w postaci 2414 kanonów całą tradycję kanoniczną Kościoła. Najdobitniejszym tego dowodem jest dzieło kard. Pietro Gaspariego, *CODEX Iuris Canonici. Fontes*<sup>19</sup>, w którym opracował źródła każdej ustawy kodeksowej.

<sup>13</sup> Szerzej patrz *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego...*, t. 1, cz. 1, s. 27–129.

<sup>14</sup> Zbiory pseudoapostolskie (np. *Didache, Didascalia, Constitutines Apostolorum, Canones Apostolorum*), zbiory wschodnie (np. *Corpus canonum orientalium, Collectio Trullana*), zbiory systematyczne (np. *Collectio sexaginta titulorum, Collectio quinquaginta titulorum Joannis Scholastici, Nomocanones*), zbiory Kościoła zachodniego (np. *Versio Isidoriana, Versio pisca, Versio Dionysiana, Collectio Avellana*) zbiory afrykańskie (np. *Breviarium Hipponense, Collectio Concilii Carthaginensis XVII*), zbiory galijskie (np. *Statuta Ecclesiae antiqua, Collectio Arelatensis, Collectio Dacheriana*), zbiory hiszpańskie (np. *Statuta Martini, Epistome Hispanica, Colectio Hispana chronologia, Colectio Hispana systematica*), zbiory irlandzkie (np. *Collectio Hibernensis, Liber ex lege Moysi, Libri poenitentiales*), Księgi liturgiczne (*Sacramentarium Leonianum, Sacramentarium Gelasianum, Sacramentarium Gregorianum*), zbiory w państwie frankońskim, zbiory sfalszowane (np. *Capitula Angilramni, Capitula Benedicto Levitae, Decretales Pseudoisidorianae*), zbiory przedgregoriańskie (np. *Collectio Anselmo dedicata, Decretum Burchardi Wormatensis*), zbiory reformy gregoriańskiej (np. *Breviarium cardinalis Attonis, Collectio Anselmi Lucensis, Collectio cardinalis Deusdedit, Collectio bratanica, Polycarpus*), zbiory Iwona z Chartres (*Collectio trium partium i Tripartita; Dekret, Panormia*), *Collectio Tarraconensis, Collectio Caesaraugustiana*.

<sup>15</sup> Na który składają się: *Decretum Gratiani* (1140); *Decretales Gregorii IX* (1234); *Liber sextus Bonifatii VIII* (1298); *Constitutiones Clementinae* (1317); *Extravagantes Ioannis XXII* (opracowane 1325) i *Extravagantes communes* (włączone do zbioru w 1582).

<sup>16</sup> Sobór w Konstancji (1414–1418), sobór w Bazylei (1431–1445), Sobór Leteranowski V (1512–1517), Sobór Trydencki (1545–1563), Sobór Watykański I (1860–1870).

<sup>17</sup> Np. *Bullarium sive collection diversorum constitutionem multorum Pontificum a Gregorio VII (1078–1085) usque a Gregorium XIII (1585–1590); Magnum Bullarium Romanum, Bullarium Taurinense, Bullarium Luxemburgense, Acta Gregorii XVI (1831–1846), Acta Pii IX (1846–1878), Acta Leonis XIII (1878–1903)*. Od 1865 r., akty prawne papieża i Kurii Rzymskiej publikuje się w organie urzędowym *Acta Sanctae Sedis* (41 tomów), a od 1909 r. – w *Acta Aposolicae Sedis*.

<sup>18</sup> Por. A. Van Hove, *Prolegomena ad Codice, Iuris Canonici*, Romae 1945, s. 398–405.

<sup>19</sup> *Codicis Iuris Canonici Fontes*, red. P. Gasparri, J. Serédi, 9 vols., Typis Polyglottis Vaticanis, 1923–1949

Zawarł w nim 26 000 cytowanych źródeł kanonów<sup>20</sup>. Wejście w życie 19 maja 1918 r. pierwszego Kodeksu Prawa Kanonicznego nie równało się więc z panowaniem nowego prawa w Kościele rzymskokatolickim, gdyż *Codex* urzędowo promulgowany był w rzeczywistości nowym opracowaniem norm wykształconych w dziejach Kościoła i od wielu lat regulujących jego życie i działalność. Formalnie rzecz biorąc, stare ustawy straciły swoją moc wiążącą, ale zostały na nowo promulgowane w nowym ich brzmieniu. Stąd w ustawach pierwszego Kodeksu łatwo jest dostrzec literę i ducha prawie dwutysiącletniej tradycji ustawodawczej Kościoła.

Jednak od promulgacji pierwszego Kodeksu Prawa Kanonicznego aż do zakończenia obrad Soboru Watykańskiego II (8 XII 1965 r.) działalność ustawodawcza najwyższej władzy kościelnej nie ustała. Wprost przeciwnie wraz podpisywaniem przez Najwyższego Ustawodawcę dokumentów soborowych musiała stać się bardziej intensywna. Kodeks z 1917 r. stał się bowiem w dużej części niewystarczający, zwierał bowiem stare prawo. Stolica Apostolska wydała niezliczoną liczbę dyspens, przywilejów i specjalnych uprawnień. Wiele kanonów Kodeksu, w ramach dostosowania do nowej eklezjologii, zostało abrogowanych, derogowanych lub obrogowanych bez wprowadzania zmian w Kodeksie. Brakowało norm odnoszących się do nowych instytucji prawnych, np. stowarzyszeń, synodów, konferencji biskupów, rad kapłańskich, duszpasterskich i ekonomicznych. Aktualizacji domagało się prawo w związku z zaniechaniem systemu beneficjalnego, zmianą w organizacji kościelnej, czy z racji wprowadzenia nowych norm dotyczących sakramentu kapłaństwa. Ponadto normy kodeksowe nie współbrzmiały z nowymi ujęciami podstawowych praw wiernych, a rozwój nauk prawnych wołał o reformę prawa administracyjnego Kościoła<sup>21</sup>. Wobec tego nie budzi zdziwienia wyraźne stwierdzenie Jana Pawła II: „reformacja Kodeksu Prawa Kanonicznego wydawała się po prostu pożądana i wymagana przez sam Sobór, który najwięcej swojej uwagi poświęcił Kościołowi”<sup>22</sup>.

W Encyklice *Ecclesiam suam*, ogłoszonej 6 sierpnia 1964 r., papież Paweł VI stwierdził: „zadaniem Soboru Powszechnego będzie, rzecz jasna, powziąć postanowienia, co by należało poprawić i odnowić w ustawodawstwie i karności kościelnej. Zespoły czyli Komisje, które podejmą pracę po Soborze, a przede wszystkim komisja do rewizji prawa kanonicznego, która już została ustanowiona, będą się starały nadać pewną i ostateczną formę uchwałom Soboru Powszechnego” (nr 44)<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> 8500 – z *Corpus Iuris Canonici*; 1200 – ustaw soboru; 4000 – konstytucji apostoelskich, 11 000 – akt kongregacji watykańskich, 800 – norm liturgicznych.

<sup>21</sup> Normy dotyczące dekretów, instrukcji, statutów, poszczególnych aktów administracyjnych, nowych procedur administracyjnych, trybunałów administracyjnych, rekursów administracyjnych.

<sup>22</sup> Jan Paweł II, *Konstytucja apostoelska „Sacrae disciplinae leges”*, *Kodeks Prawa Kanonicznego*.... Pallottinum 1984, s. 7.

<sup>23</sup> Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, Wrocław 2006.



Reforma prawa kanonicznego, dostosowująca je do eklezjologii Soboru Watykańskiego II, wymagała aż 24 lat, które upłynęły od zapowiedzi jego reformy 25 stycznia 1959 r. do promulgacji nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego 25 stycznia 1983 r. Można powiedzieć, że tak jak praca kanonistów w latach 1904–1917 przyniosła nowe brzmienie starych norm, tak Kodeks z 1983 r. przyniósł nowe prawo posoborowe, opracowane zgodnie z Zasadami przyjętymi na Synodzie Biskupów, obradującym od 30 września do 4 października 1967 r.<sup>24</sup>

W efekcie długotrwałych prac Kodeks z 1983 r. odzwierciedla posoborową prawdę o Kościele, co papież Jana Pawła II określił mianem pasa transmisyjnego, przenoszącego na język kanonistyczny doktrynę eklezjologiczną Soboru Watykańskiego II<sup>25</sup>. W innym miejscu tejże samej konstytucji papież stwierdza: „Kodeks nie tylko ze względu na swoją zawartość, lecz także w swoim powstawaniu ukazuje wpływ tego Soboru, w którego dokumentach Kościół, powszechny sakrament zbawienia (KK 9, 48) jest ukazany jako lud Boży i jego konstytucja hierarchiczna jest przedstawiona jako mająca oparcie w Kolegium Biskupów razem z Jego Głową”<sup>26</sup>. Obecnie obowiązujący Kodeks jest więc czymś więcej niż tylko aktualizacją Kodeksu poprzedniego, gdyż jest on dogłębną reformą systemu prawa kościelnego w duchu *Vaticanum II*, w wierności prawu Bożemu (naturalnemu i pozytywnemu) oraz w zgodzie z duchem dziedzictwa i tradycji kanonicznej Kościoła<sup>27</sup>.

## 5. WNIOSKI

Sięgając zatem po Kodeks Prawa Kanonicznego, będący zasadniczym zbiorem ustaw obecnie obowiązujących w obrządku łacińskim Kościoła rzymskokatolickiego, należy zobaczyć w nim ustawy prawa kościelnego w nowoczesnej postaci, ale pozostające wierne dwutysiącletniej tradycji Kościoła. Kodeks jest podstawowym dokumentem ustawodawczym Kościoła, opartym na dziedzictwie prawnym i ustawodawczym Objawienia i Tradycji<sup>28</sup>. Mając to wszystko na uwadze, w dziele stanowienia nowych norm oraz stosowania i nauczania prawa ko-

---

<sup>24</sup> *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Pallottinum 1984, *Wstęp*, s. 25–27.

<sup>25</sup> Por. Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska Sacrae disciplinae leges, Kodeks Prawa Kanonicznego*.... Pallottinum 1984, s. 13. Por. także *25-lecie promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego. Obowiązki i stosowanie w Polsce*, J. Krukowski, Z. Tracz (red.), Łódź 2009, s. 9.

<sup>26</sup> Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska Sacrae disciplinae leges, Kodeks Prawa Kanonicznego*.... Pallottinum 1984, s. 9.

<sup>27</sup> Patrz rozszerzenie tekstu kanonów 750 i 1371, n. 1 KPK (Jan Paweł II, *List apostolski motu proprio Ad tuendam* 18.01.1998, AAS 90 (1998) 457–461) i reforma kanonów 1008, 1009, 1086 § 1, 1117, 1124 (Benedykt XVI, *List apostolski motu proprio Omnium in mentem* z 26 X 2009, promulgacja w AAS nastąpiła 8 I 2010 r., i wejście w życie od 8 IV 2010).

<sup>28</sup> Por. Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska Sacrae disciplinae leges, Kodeks Prawa Kanonicznego*.... Pallottinum 1984, s. 13.

ścielnego, należy wyakcentować następujące zasady ukazujące ciągłość tradycji i historyczny aspekt tego procesu:

1. W **interpretacji** norm kodeksowych naczelną rolę należy przyznać normie kan. 6 § 2: „jeśli kanony niniejszego Kodeksu zawierają stare prawo, winny być interpretowane z uwzględnieniem również kanonicznej tradycji”.
2. W ewentualnym zaś uzupełnianiu **luk prawnych** należy odnosić się do ustawodawstwa wcześniejszego (por. kan. 19).
3. W studium i aplikowaniu prawa należy odwoływać się do **źródeł poznania prawa**.

Odnosząc się do przywołanych wyżej zasad, należy podkreślić, że reforma prawa kanonicznego, niezależnie od wielości dokonanych zmian, kontynuuje i zachowuje zawsze stałą linię tradycji kanonicznej. Dlatego też wiele ustaw, nawet w nowym brzemieniu, zawiera w sobie *ius vetus* (por. kan. 6 § 2), a zgodnie z zasadą pomocniczości, winno być ono interpretowane w świetle tradycji kanonicznej, z uwzględnieniem okoliczności wydania ustawy, intencji prawodawcy oraz interpretacji miejsc paralelnych<sup>29</sup>.

Uzupełnienie ewentualnych luk prawnych, powinno – zgodnie z kan. 19 Kodeksu Prawa Kanonicznego – odbywać się z zastosowaniem ogólnych zasad prawa z zachowaniem słuszności kanonicznej (*analogia iuris*). Według opinii prof. Remigiusza Sobańskiego chodzi tu o zasady pochodzące z prawa naturalnego, pozytywnego prawa Bożego, prawa rzymskiego, fundamentalne zasady wspólnych systemów prawnych, o ile nie stoją one w sprzeczności z prawem Bożym oraz „zasady wyznaczające tradycję kanoniczną”<sup>30</sup>.

W procesie poznawania i wykładu prawa kanonicznego znaczące miejsce pełni tradycja kanoniczna. Prawo kanoniczne, potraktowane jako dziedzina nauki, ma własny zespół metod badawczych, a ich różnorodność wynika z bogactwa jego problematyki, jak i z jego powiązań z innymi dyscyplinami naukowymi. Wskazując najważniejsze z metod badawczych, jak egzegetyczno-dogmatyczna, historyczna, porównawcza, filologiczna, socjologiczna czy statystyczna, należy dostrzec złożoność jego przedmiotu i sposobu funkcjonowania, także w perspektywie historycznej<sup>31</sup>. Prawo kanoniczne jest prawem społeczności Kościoła, której sposób i szczegółowe zasady funkcjonowania ewoluują wraz z jej dziejami, wskutek czego aktualnie obowiązujące normy kanoniczne są wewnątrz i zewnętrznie powiązane z prawem wcześniejszym. Wielokrotnie przeprowadzane reformy prawa kanonicznego oraz materialna wielość źródeł istnienia i poznania prawa nakazują patrzeć na nie zarówno diachronicznie, jak i synchronicznie. Wła-

<sup>29</sup> R. Sobański, komentarz do Kan, 6, J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. I, Księga I. Normy Ogólne. Pallotinum 2003, s. 54.

<sup>30</sup> R. Sobański, komentarz do kan. 19, J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. I, Księga I. Normy Ogólne. Pallotinum 2003, s. 74.

<sup>31</sup> *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, red. W. Szymański, t. 1, T. Pawluk, *Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, Olsztyn 1985, s. 37–42.

ściwa wykładnia prawa obowiązującego (*ius canonicum vigens*) wymaga podejścia historycznego, dokonującego się w ramach metody historycznej, której punktem wyjścia jest przeprowadzenie krytyki źródeł. Badania historiopoznawcze umożliwiają poznać ewolucję systemu prawa kościelnego i porządku prawnego we wspólnocie zbawionych, a studiowanie historii źródeł wprowadza do ich zrozumienia i właściwej interpretacji. Komplementarna do metody historycznej jest metoda porównawcza, która pozwala zestawić systemy prawne, choćby w układzie wertykalnym<sup>32</sup>. Wielość i zróżnicowanie metod stosownych w ramach studiów prawnych służy zatem pogłębionemu poznaniu i zrozumieniu struktury prawa oraz kierujących nim zasad, a więc także jego osadzenia w tradycji w celu jego kształtowania stosownie do zmieniających się okoliczności życia i realizowania misji Kościoła.

Doniosłość eklezjalnego charakteru nauczania prawa kanonicznego podkreśla Dekret o Formacji kapłańskiej Soboru Watykańskiego II *Optatam totus*, gdy mówi, że: „w wykładzie prawa kanonicznego i historii kościelnej należy mieć na uwadze tajemnicę Kościoła w ujęciu Konstytucji dogmatycznej o Kościele, ogłoszonej przez obecny święty Sobór” (DFK nr 16). Poznanie misterium Kościoła wymaga nie tylko uwzględnienia historycznych okoliczności i teologicznych aspektów jego założenia przez Chrystusa, ale także odczytania świadectw nowotestamentalnych przez kolejne pokolenia chrześcijan, nie wyłączając czasów współczesnych, które uwzględni nowe sytuacje i okoliczności ich życia. Tajemnica Kościoła ujawnia się bowiem w pełni w świetle Tradycji i we właściwym rozumieniu czasów współczesnych. W dziele formowania studentów prawa ważne miejsce zajmuje poznanie historii prawa kanonicznego w trzech, wzajemnie uzupełniających się wymiarach:

- historii źródeł powstania prawa kanonicznego i historii źródeł istnienia prawa kanonicznego;
- historii nauki i nauczania prawa kanonicznego;
- historii instytucji prawa kanonicznego<sup>33</sup>.

Każda z tych dziedzin wymaga szerokiego potraktowania, co wykracza poza ramy tego przedłożenia. Ogólnie należy powiedzieć, że zadaniem historii prawa jest ukazywanie prawa w jego historycznym rozwoju, a więc na tle nieustannie rozwijającej się tradycji kanonicznej. Wykład historii źródeł zawiera wiele fak-

---

<sup>32</sup> Por. I. Subera, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, ATK Warszawa 1977, 10.

<sup>33</sup> Obszerne uwagi oświęcone tematyce historii prawa patrz: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. P. Hempterek, W. Góralski, t. 1, cz. 1, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, KUL Lublin 1998. Por także: J. Orlandis, *Historia de ;as institciones de la Iglesia Canonica*, Pamplona 2003; L. Musselli, *Storia del diritto canonico*, Torino 1992, I. Subera, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*. Warszawa 1977; P. Erdö, *Introductio in historiam scientiae canonicae*, Roma 1960, W. A. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, b. 1–3, Wien, München 1955–1970. H.E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die Katholische Kirche*, Köln 1964; A.M. Stickler, *Historia Iuris Canonici Latini. I. Historia fontium*, Torino 1950.

tów, tytułów, dat, wskazuje na genezę i czynniki rozwoju prawa, pozwala rozumieć przyczyny, cele, okoliczności i warunki powstania norm i ich zbiorów, a więc jego formalizowania. Powszechnie zrozumiałą i uznany jest fakt, że prawo powstaje i rozwija się w dziejach społeczności podlegających zmianom. Bez historycznej refleksji nad prawem nie sposób ani przeciwstawić się niebezpiecznej społecznie instrumentalizacji prawa ani uchronić przed dogmatycznym absolutyzowaniem jego instytucji, które – jak poucza historia – mogą prowadzić do powstawania prawa haniebnego, będącego zaprzeczeniem idei prawa i tragiczną deformacją prawdy o Kościele. Do fundamentalnych zasad prawa należy reguła, że prawo winno być prawe (*Ius est, quod iustum est*). Przestrzeganie jej winno kształtować misję prawodawców i wykładawców prawa wszystkich generacji.

Odpowiedź na wyzwania współczesności, otwartość na przyszłość oraz wierność tradycji, to cechy właściwe nie tylko norm kodeksowych, ale także całego porządku prawnego Kościoła, którego celem jest zbawienie człowieka. Jan Paweł II w Konstytucji *Sacrae disciplinae leges* mówił o „racji nowości” nauki Soboru i w konsekwencji Kodeksu Prawa Kanonicznego, „która nigdy nie odstępuje od tradycji ustawodawczej Kościoła”<sup>34</sup>. Najwyższy ustawodawca kontynuował: „Jeśli przeto Sobór Watykański II ze skarbca Tradycji wydobyl stare i nowe [...], staje się oczywiste, że Kodeks tę samą cechą wierności w nowości i nowości w wierności odnosi do siebie i do niej jest dostosowany”<sup>35</sup>.

Podczas uroczystej prezentacji Kodeksu Prawa Kanonicznego Ojciec Święty Jan Paweł II wskazał na Biblię, dzieła Soboru Watykańskiego II oraz na nowy Kodeks, które wyrażają rzeczywistość Kościoła na podobieństwo trójkąta równoramiennego. Jednocześnie Papież zalecił, aby tak używać tych dwóch ksiąg wypracowanych przez Kościół w XX w., aby można było z ich pomocą niejako po ramionach regularnego trójkąta wspiąć się w sposób uporządkowany i skuteczny do szczytu, jaki stanowi Słowo Boże utrwalone w Piśmie Świętym. Dzieło docierania do Objawienia wymaga korzystania z instytucji obrazowanych przez ramiona tegoż trójkąta, czyli *Magisterium* Kościoła obecne w nim początku jego istnienia oraz dziedzictwo jurydyczne Kościoła<sup>36</sup>.

Doświadczenie historyczne uczy, że prawo nie może ostać się bez tradycji prawnej. W życiu wspólnoty Kościoła konieczne jest poczucie stabilizacji instytucji kościelnych, na straży czego stoi trwałość jego porządku i systemu prawnego. Kościół jako instytucja ma prawo stabilne, bo nabudowane na Tradycji.

<sup>34</sup> Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska Sacrae disciplinae leges, Kodeks Prawa Kanonicznego*.... Pallottinum 1984, s. 13.

<sup>35</sup> Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska Sacrae disciplinae leges, Kodeks Prawa Kanonicznego*.... Pallottinum 1984, s. 15.

<sup>36</sup> Por. J. HERRANZ, *Prolegómenos II. Génesis y elaboración del nuevo Código de Derecho Canónico*. w: *Comenatrio Exegético al Código de Derecho Canónico*, t. I, Pamplona 1997, s. 202–203.

---

## THE HISTORICAL ASPECT OF CANON LAW

The Roman-Catholic Church possesses its own legal order that evolves through the time and has its origin in Judaistic and Roman traditions. Its form is determined by the principles given by Ecclesiology which theologians are developed in every epoch. The internal dynamic of Church's development determines the direction of reforms the Canon Law which includes the deposit of faith as a constant element and the Signs of the Time as the variable counterpart. Past experiences teach that a law will not endure/exist without a legal tradition. Durability of the legal system is necessary in order to provide the community of feeling of stability of the Church. The sources of existence of Canon Law and its cognition are the guarantors for the continuity of the Church's legal system as well as the living monuments of tradition. The eminent proofs of the canonical tradition are the Code of Canon Law 1917 and the Code of Canon Law 1983. The application and teaching of norms within or extra the Code of Canon Law presupposes and demands an understanding of the aforementioned sources of law.

KS. GRZEGORZ DZIEWULSKI

## TRADYCJA JAKO SPOSÓB TRWANIA KOŚCIOŁA

### WPROWADZENIE

Wśród znaczących przemian społecznych, jakie miały miejsce w ostatnich dziesięcioleciach w Europie, na wnikliwszą uwagę zasługuje przeobrażenie nastawienia do tradycji oraz jej dotychczasowej roli w społeczeństwie. Nieodwracalną przeszłością wydaje się niedawny jeszcze status ważnej i dobroczynnej wartości w życiu jednostki i rodziny czy fundamentalny mechanizm socjalizacji i tożsamości jednostki i społeczeństwa. Jej miejsce przejmuje przekonanie o nowoczesności i postępie jako odpowiedniejszym, a nawet lepszym nastawieniu życiowym, wobec którego to, co „stare” ulega dezaktualizacji i unieważnieniu. Relacja między tradycją i współczesnością przybiera postać antynomii nowoczesności i konserwatyzmu.

Zmiana ta dotknęła także Kościół, dla którego tradycja stanowi istotny element jego struktury i sposobu jego egzystencji, a w pewien sposób także jego tożsamości. Symboliczną ilustracją jej doniosłości może być wyłonienie się po Soborze Watykańskim II integrystycznego ruchu skupionego wokół osoby arcybiskupa M. Lefebvre'a (†1991) i założonego przez niego Bractwa Kapłańskiego Piusa X (1970 r.). Ruch ten, w przekonaniu swoich inicjatorów, wyrósł z pragnienia wierności tradycji Kościoła w jego wyznaniu, liturgii i odniesieniu do świata.

W niniejszym tekście ukazane zostaną wybrane elementy wyrażające rolę tradycji w Kościele – w jego tożsamości, trwaniu i działaniu. Podjęte analizy po-

dejmą tę problematykę na płaszczyznach, na których wpływ i funkcje tradycji najmocniej dochodzą do głosu, a więc antropologiczno-socjologicznym, dogmatycznym-fundamentalnym i eklezjologicznym.

### 1. ASPEKT ANTROPOLOGICZNO-SOCJOLOGICZNY – TRADYCJA PROCESEM I NARZĘDZIEM MIĘDZYOSOBOWEJ KOMUNIKACJI

Fakt obecności „od zawsze” tradycji w dziejach ludzkości, zazwyczaj w postaci autorytatywnego zwyczaju, normy czy wiedzy, każe uznać w niej istotny składnik i wymiar ludzkiej egzystencji. W tradycji dochodzi też do głosu wspólnotowy charakter tożsamości osoby i jej egzystencji, wyrażający nie tylko potrzebę wsparcia jednostki w celu przetrwania, ale także odnajdywania w tradycji przestrzeni i zasobu doświadczeń koniecznych w jej duchowym rozwoju i społecznej integracji. Tradycja jako narzędzie łączności z minionymi pokoleniami i kulturowym dziedzictwem odsłania też historyczny charakter egzystencji człowieka i jego dziejowej samorealizacji, gdyż podaje ona zwyczajny sposób jego działania, jego motywy i cele, przynajmniej jako znaczący punkt odniesienia w procesie samorealizacji. Trwanie tradycji w osobie, w grupach i społecznościach ludzkich wskazuje na jej odpowiedniość do natury człowieka jako bytu społecznego i historycznego, zwłaszcza jako osoby. Człowiek zatem jest istotą zarówno tworzącą tradycję, jak i przez nią – w stopniu większym niż przez rozum i instynkt – określaną. Rzeczywistość tradycji staje się tu równoznacznikiem historycznego charakteru egzystencji człowieka.

Odniesienie się do perspektywy socjologicznej odsłania tradycję jako zwyczajną drogę budowania wspólnoty rodzinnej i społeczności, jako sposób przeżywania przez jednostkę przynależności do grupy i identyfikacji z nią, poczucia więzi z innymi jej członkami. W tradycji też człowiek odnajduje światopoglądowe i egzystencjalne oparcie. Perspektywa ta obejmuje również tradycję jako przestrzeń doświadczania łączności i przynależności do minionych generacji („pamięć zbiorowa”). Tradycja jest również miejscem wnoszenia własnego wkładu w stanowienie i kształtowanie nowych pokoleń – krytycznie przyjmowane dziedzictwo przeszłości staje się zarówno tworzywem, jak i impulsem w kształtowaniu teraźniejszości (*hic et nunc*) i przyszłości. Nie sposób nie wspomnieć też o roli tradycji jako zwyczajnego, lecz niezastępowalnego komponentu socjalizacji, który w przypadku religii wdraża w doświadczenie wiary i zasady religijnego życia. Stosunek do tradycji jest zatem wyrazem świadomości i tożsamości człowieka, który przez przyswajanie i przekaz dziedzictwa przodków buduje swoją podmiotowość, osobowość i wspólnotowość.

Powyższe funkcje tradycji ukazują jej normatywny charakter i funkcję „autorytetu” (*auctoritas*). Przeciwno tej właśnie roli tradycji zwróciło się oświecenie, które w imię nauki uprawianej bez-historycznym i autonomicznym rozumie

(*ratio*), kwestionując ją jako miarodajne i prawomocne źródło wiedzy (poznania, prawdy) i sprawdzonych form myślenia, jako rezerwuar sprawdzonych form egzystencji i moralności. Ta kontrydykcja zostaje współcześnie poszerzona o nowe aspekty i czynniki wyznaczające sposób i granice oddziaływania tradycji, a więc jej funkcjonowanie w napięciu między uniwersalizmem a kontekstualnością, między tożsamością i zmianą, między jednością i pluralnością, między zachowaniem i rozwojem, a wreszcie między kontynuacją i dyskontynuacją. W konsekwencji tradycja funkcjonuje w sytuacji dialektycznej, tzn. uznanie jej normatywnego charakteru idzie równoległe z odmawianiem jej zobowiązalności.

Zasadna wydaje się zatem teza, że instytucja tradycji – z racji jej fundamentalnej roli jako nośnika tożsamości jednostki, jej niezastąpionej funkcji w procesie socjalizacji oraz tworzenia i podtrzymywania więzi społecznych – jest naturalnym, zwyczajnym fundamentem istnienia wspólnoty Kościoła w historii.

## 2. PERSPEKTYWA DOGMATYCZNO-FUNDAMENTALNA – TRADYCJA MIEJSCEM I NOŚNIKIEM OBJAWIENIA I WIARY

Tradycja, będąca w istocie narzędziem komunikacji, jako taka obejmuje akt (aspekt aktywny) i zawartość tego procesu (aspekt pasywny), ale także i realną więź pomiędzy jego uczestnikami. W kontekście religijnym oznacza to istnienie i działanie tradycji w perspektywie głębszej niż naturalny tylko mechanizm komunikacji społecznej. Skoro podstawowym celem religii jest zbawienie, czyli partycypacja w nadprzyrodzonej rzeczywistości zbawczej łaski i prawdy, to dotyczy także i jej instytucji, w których i przez które się ona realizuje, a więc także i tradycji. Zatem przestrzeń oddziaływania tradycji chrześcijańskiej wskazuje na jej religijną naturę – jej istotę stanowi nie tyle działalność wierzącego czy instytucji religijnych, lecz samoudzielanie się w historii Boga człowiekowi, w którym swój udział mają także jej historyczni tradenci-świadkowie.

Skoro zatem fundamentami tradycji Kościoła jest ostatecznie działanie Boga, to przy określaniu jej genezy, tożsamości i funkcji winno się je uwzględnić. W pytaniu o genezę tradycji Kościoła należy mówić o jej potrójnym źródle, względnie korzeniach. Najpierw jest nim bogactwo Objawienia, którego rzeczywistość przekracza „Pisma”, tzn. księgi kanoniczne. Dalej, stanowi go także specyfika nowotestamentalnych Pism wyrażająca się w określeniu ich mianem *pneuma*, różnej od starotestamentalnego *gramma* (2 Kor 3,16–18), czego konsekwencją jest wyższość wiary (*fides*) nad konkretnym zapisem i literą Pism. Trzecim wreszcie składnikiem jest obecność Chrystusa w Kościele i działanie Jego Ducha, ze wszystkimi tego następstwami, jak np. autorytet Kościoła jako tradenta i hermeneuty tradycji. Konsekwentnie do złożoności genezy należy dostrzegać i rozróżniać warstwy tradycji. Podstawową warstwą jest Ojcowskie darowanie Syna światu i oddanie się Syna (*paradidotai*); następną – terażniejsza rzeczywistość

wiary, będąca zamieszkaniem Chrystusa w wiernych, i jako taka uprzedzająca jednostkowe wypowiedzi urzędu kościelnego; ostatnią jest Kościół jako jej własny i właściwy organ, tj. tradent i hermeneuta wraz z regułą wiary (Symbol, *fides que*), określającą i zachowującą to, co już zostało w nim rozpoznane i przyjęte. Geneza zatem i struktura tradycji chrześcijańskiej odsłania jej teologiczną naturę, ciągłość pomiędzy Jezusem i Jego Ewangelią a kerygmatem Kościoła obecnym w Tradycji apostoelskiej, i w konsekwencji legitymizuje jej normatywny i wiążący charakter<sup>1</sup>.

Każda religia zapewnia sobie na mocy tradycji ciągłość w dziejach, tj. zachowanie doktryny, struktury i wspólnoty, i dotyczy również i chrześcijaństwa. Potwierdzeniem tego jest nowotestamentalna terminologia, jak: „tradycja” (gr. *paradosis*, łac. *traditio*, np. 1 Kor 11, 2; 2 Tes 2, 15; 3, 6), odróżniania przez św. Pawła od własnych pouczeń (łac. *traditiones* w sensie tradycji kościelnych, np. 1 Kor 7, 10.12); „depozyt” (gr. *paratheke*, np. 2 Tm 1, 13–14); rabinacka formuła „przyjmować/otrzymywać – oddawać/przekazywać” (gr. *paralambanein – paradidomi*, np. 1 Kor 11, 2.23; 15, 3) czy „świadek/świadczyć” (np. Łk 24, 48; Dz 1, 8). W przypadku jednak chrześcijaństwa tradycja ma wyjątkowy status z racji wspomnianej wyżej partycypacji w rzeczywistości rewelatywno-soterycznej Otóż zapewnia ona dostęp i łączność z jej historycznym początkiem, jakim jest wydarzenie Jezusa Chrystusa. Jego osoba jest kimś więcej niż tylko historycznym „założycielem” chrześcijaństwa i pierwszym ogniwem łańcucha historycznych tradentów. Ponieważ dzieło ostatecznego objawienia oraz zbawienia człowieka rozpoczyna się wraz z Wcieleniem Jezusa i swoją pełnię ma w Nim, dlatego zapoczątkowana w Jezusie tradycja chrześcijańska jest więcej niż integralnym i wiernym przyjęciem, zachowaniem i podawaniem historycznych wydarzeń wraz z ich znaczeniem. Tradycja chrześcijańska jest w istocie przekazicielem zbawczej prawdy, historycznie aktualizowanej w tradycjach kościelnych, pozostając fundamentalnie udzielaniem się i komunikacją Ojca przez Syna w Duchu dokonywaną w Kościele.

<sup>1</sup> Terminem „Tradycja” (bez dookreśleń) określa się całość przekazywanego Objawienia (słowa Bożego), obejmującą Pismo Święte, Tradycję apostoelską i najbardziej autorytatywne tradycje interpretujące, jak np. symbole wiary, sformułowania dogmatyczne, nauczanie soborów i Ojców Kościoła. Terminem „Tradycja” określa się też przekazywanie Objawienia w formie niepisanej (KO 7: *Sacra Traditio*), czyli autentyczne i zobowiązujące przekazywanie wiary Kościoła, „równoległe” do Pisma Świętego jako spisanej formy Objawienia. Sformułowanie Tradycja apostoelska (także bosko-apostoelska, konstytutywna, ustalająca; za listami św. Pawła greckie – *Paradosis*) oznacza Objawienie Chrystusowe przekazane gronu Dwunastu, a przez nich Kościołowi, i obejmujące – obok przepowiadania (i sakramentalnego przekazywania) przez Apostołów zbawienia – także kształt wspólnoty Kościoła, odpowiednio do poznanej przez nich woli Jezusa. Pisownia wielką literą („Tradycja”) służy odróżnieniu jej od tradycji Kościołów bądź w Kościołach, zmiennych, mających partykularny charakter (*traditiones*; rzeczownik „tradycja” pisany małą literą i używany w liczbie mnogiej), które dookreślane są jako teologiczne, dyscyplinarne, liturgiczne i pobożnościowe (por. 1 Kor 7, 10.12; KKK 83: tradycje eklezjalne) oraz odróżnieniu od tradycji (liczba pojedyncza) jako samego aktu i procesu komunikacji.



Do istoty tradycji należy zatem nie tyle rzeczowy, ile osobowy charakter. Dobrze uwyraźnia to zestawienie chrześcijaństwa z islamem: o ile o wyznawcach islamu można mówić jako o ludziach księgi (Koranu), to chrześcijanie są nie tyle ludźmi Pisma Świętego, ile uczniami Chrystusa, gdyż to Jego osobę, Jego Objawienie i Jego dar zbawienia przyjmują i z nich żyją. Stąd takie wysokie znaczenie tradycji w chrześcijaństwie – jako konsekwencja przedmiotu i pełnionych funkcji. Konstytucja o Objawieniu Bożym zawiera nawet wypowiedź, która pozwala identyfikować Kościół z tradycją: *i tak Kościół w swej nauce, w swym życiu i kulcie wiecznia i przekazuje wszystkim pokoleniom to wszystko, czym on jest i w co wierzy* (KO 8). Określenie Kościoła mianem tradycji oznaczałoby zatem formę jego samokontynuacji w dziejach, zawierającą tożsamość tradenta i hermeneuty, szafarza i stróża objawionej prawdy i zbawczej łaski. Ich udzielanie światu jest kontynuacją potrójnego urzędu Jezusa: *martyria* (świadczenie), *leitourgia* (kult) i *diakonia* (służba światu).

Okolicznością wartą podkreślenia jest wewnętrzna odpowiedniość rzeczywistości tradycji do formy i przekazu chrześcijańskiego. Każda religia bazuje i odwołuje się do przekazów tradycji, jednak opinia o głębszym korespondowaniu tradycji jako takiej z chrześcijaństwem wynikałaby z doceniania przezeń roli rozumu i racjonalności w wykładni nauki wiary czy uwzględniania personalistycznego i historycznego charakteru Objawienia i dróg jego recepcji i aktualizacji. Potwierdzeniem owego szczególniejszego harmonizowania może być również włączanie do religii chrześcijańskiej, zazwyczaj przez wychowanie rodzinie, wprowadzające w praktyki i wiedzę religijną oraz wdrażające w doświadczenie religijne, a przez to niewykluczające konwersji jako zwieńczenia dłuższego procesu osobistego poznawania i afirmowania prawdy i praktyki chrześcijańskiej. Adekwatność ta obejmuje również inkulturację chrześcijaństwa w działalności misyjnej, czyli kreowanie wyrazu przekonań i zwyczajów, form i działań, które nie tylko uwzględnia dorobek zastanej kultury, ale i przyswaja to, co jest w niej dobre. Możliwość ta jest wynikiem rozróżnienia fundamentalnej i niezmiennej Tradycji (boskiej, apostoelskiej, konstytutywnej) od temporalnych tradycji kościelnych, aplikujących naukę wiary, reguły moralności czy postacie kultu do możliwości i potrzeb ewangelizowanych narodów.

Rozróżnienie na Tradycję konstytutywną i tradycje eklezjalne, odwołujące się od strony filozoficznej do różnicy między znakiem a oznaczaną przezeń rzeczywistością, stanowi także podstawę rozwoju i aktualizacji Tradycji, bez naruszania jej integralności i rdzenia. Trafną ilustracją rozwoju tradycji może być użyte przez Wincentego z Lerynu porównanie: rozwój ciała nie przymnaża mu nowych członków, a jedynie wzrostu tych, które miało ono już w zarodku, od początku – analogicznie rozwój tradycji nie dodaje jej nowych treści, a jedynie rozwija obecne w niej od początku. Rozwój Tradycji obejmuje także aktualizację jej form wyrazu, odpowiednio do możliwości i wymogów okoliczności czasu i miejsca – *non nova sed noviter* (por. DWR 1).

### 3. PNEUMATOLOGICZNY WYMIAR TRADYCJI – PRZESTRZEŃ I SPOSÓB DZIAŁANIA DUCHA ŚWIĘTEGO

Historycznym podmiotem przekazu Tradycji jest cały Kościół, a więc zarówno Urząd Nauczycielski, korzystający z pomocy teologów, jak i wierni świeccy – każdy z nich we właściwy sobie sposób i z właściwą mu odpowiedzialnością. Te szczegółowe podmioty pełnią funkcje eklezjalne nie jako społeczność czy grupa wyłoniona w naturalnym rozwoju społeczeństwa, ale jako świadkowie Tradycji, korzystający z właściwych sobie pomocy i równocześnie poddani oddziaływaniu Ducha. W przypadku Magisterium Kościoła można wyróżnić – podkreślając jego służebną rolę w stosunku do słowa Bożego – trzy typy aktów, w których pełni ono funkcję tradenta, a zarazem hermeneuty Tradycji. Pierwszym z nich jest zachowywanie depozytu apostołskiego i świadczenie o nim, dalej – obrona depozytu wiary w postaci wydawania nieomylnych definicji, a wreszcie – odróżnianie autentycznej Tradycji do oddzielenia jej od tradycji historycznych. Jeśli chodzi o świeckich to na mocy otrzymanego we chrzcie Ducha Świętego stają się oni tradentami Objawienia, a więc i nosicielami Tradycji, a także – we właściwy sobie sposób – jego hermeneutami (*sensus fidei*). Funkcje te pełnią oni przede wszystkim przez szeroko rozumiane dawanie chrześcijańskiego świadectwa. Do jego składania wystarcza ogólna recepcja wiary, bez konieczności szczegółowej znajomości jej nauki. W historii znane są przykłady szczególniejszej roli świeckich, np. w przeciwstawieniu się herezji ariańskiej czy w pogłębieniu pobożności maryjnej w ostatnich dwóch stuleciach.

Od strony literackiej tradycja jest zwyczajnym, naturalnym i podstawowym narzędziem i przestrzenią formowania się ksiąg świętych w religiach, a więc także kształtowania się chrześcijańskiej Biblii. W ramach rodzinnej, narodowej i liturgicznej tradycji Izraela, a potem własnej tradycji Kościoła miała miejsce transmisja ważnych dziejowo wydarzeń, Bożych pouczeń i poleceń (proroctw) oraz ich (re-)interpretacja i aktualizacja. Transmisja ta obejmowała wyłanianie się pierwotnych ustnych narracji, następnie formowanie się samodzielnych jednostek literackich, a wreszcie ich redakcję w zbiory i księgi, by znaleźć swoje apogeum w akcie rozpoznania natchnienia i określenia kanonu, wieńcząc w ten sposób proces pisemnego utrwalania Objawienia (KO 7). Tradycja Kościoła, obok apostołskiego przekazu słów i czynów Jezusa obejmuje również przepowiadanie Apostołów, które zrodziło się z inspiracji Ducha oraz ich nauczanie niespisane w księgach kanonicznych (KO 7). Jej aktualizująca interpretacja we wspólnocie Ludu Bożego wydobywała z nich elementy tożsamości Kościoła wraz z odpowiednimi motywami i formami egzystencji. Podmiot tego procesu, którym jest Kościół i jego cel, jakim jest zbawienie, są religijne ze swojej istoty, a zasadniczą rzeczywistość (przedmiot Tradycji) stanowi nie tyle doktryna jako taka, ile życie i kult Kościoła (por. KO 8). Konstytucja *Dei Verbum* określa ten proces mianem

„nieustannego dialogu Boga z Kościołem”, co tym bardziej podkreśla jego teologiczną naturę<sup>2</sup>.

Istotnym uczestnikiem tego procesu jest sam Duch Święty (J 14, 26; 16, 12–14). To dzięki Jego działaniu wydarzenia w dziejach i przekazujące je narracje, przekazy proroków i wypowiedzi sapiencjalne, ich interpretacje i aktualizacje mogły zostać rozpoznane, przeżywane i interioryzowane jako sposób i miejsce Bożego Objawienia i zbawienia, jako objawiona i zbawcza prawda, jako słowo Boże. Proces przekazu Tradycji kolejnym pokoleniom zawiera również wzrost w jej rozumieniu (coraz głębsze zrozumienie), które, co należy zaznaczyć, nie oznacza jej kwantytatywnego pomnożenia (KO 8). W pismach nowotestamentalnych asystencja Ducha towarzyszy nie tylko przekazowi słów i czynów Jezusa, opowiadaniom o wydarzeniach wielkanocnych (kerygmat), ale także chrystologicznej hermeneutyce starotestamentalnych prorocत्व, typologii i formuł. Obecność Ducha sprawia, że przekazy te są nie tyle wspomnianiem i przypominaniem we wspólnocie przeszłych wydarzeń, ale stają się żywym i duchowym wydarzeniem – uobecnianiem słowa Bożego w słowie ludzkim (KO 8). Urzeczywistnianie to dokonuje się nie tyle na sposób ogniwa zamykającego czy „wieńczącego” długi łańcuch historycznych świadków, lecz ma charakter nadprzyrodzony, „wertikalny”, stając się za każdym razem własną postacią aktualizacji Tradycji w nowych pokoleniach. Jego najwymowniejszym wyrazem jest anamneza liturgiczna, zwłaszcza eucharystyczna.

Integralne i nieskażone, a równocześnie egzystencjalnie życiodajne zachowywanie i przekazywanie Tradycji zapewnia oddziaływanie dwóch dynamizmów. Dynamizm konserwacji (ciągłości) gwarantuje wierność transmisji, która stale zagrożona jest pokusami selekcji i modyfikacji, zaś dynamizm aktualizacji (pogłębienia, rozwoju) chroni przekazywaną rzeczywistość przed stagnacją i skostnieniem, tradycjonalizacją i zamianą w archiwum. Specyfiką oddziaływania tych dynamizmów, wyróżniającą je spośród naturalnych mechanizmów zachowawczych, jest ich religijny wymiar. Historycznym przełożeniem tych dynamizmów jest działalność Magisterium korzystającego z badań teologów, a w dalszej mierze także świadectwo świeckich na przestrzeni historii Kościoła (*sensus fidei*) – to oni bowiem szukają i wskazują punkt odniesienia w fundamentalnych świadectwach Tradycji, przez co rozstrzygający staje się nie osąd czystego rozumu, lecz rzeczywistość Objawienia zgłębiana rozumem oświeconym wiarą. Zachowanie przez Tradycję jedności, pomimo wielości jej historycznych ukonkretnień oraz tożsamości wśród dokonujących się zmian, jest rezultatem nie tyle logicznej zgodności w ciągłości kontynuacji, ile transcendentnej jedności historii zbawienia.

---

<sup>2</sup> KO 8: „Bóg, który niegdyś przemówił, rozmawia bez przerwy z Oblubienicą swego Syna ukochanego, a Duch Święty, przez którego żywy głos Ewangelii rozbrzmiewa w Kościele, a przez Kościół w świecie, wprowadza wiernych we wszelką prawdę oraz sprawia, że słowo Chrystusowe obficie w nich mieszka (por. Kol 3, 16)”.

Zatem asystencja Ducha, teologiczny w istocie przedmiot Tradycji, jej eklezjalny podmiot oraz więź wiary między nimi zabezpieczają Tradycję i jej transmisję przed przekształceniem się w zewnętrzne jedynie powiązanie społeczności z przeszłością (historyzm) czy w bierne „nie-zapominanie” z prostym powtarzaniem wydarzeń, przekonań czy praktyk z przeszłości.

#### 4. ŚWIADKOWIE TRADYCJI – MIEJSCA KONKRETYZACJI I URZECZYWISTNIANIA SIĘ TRADYCJI W KOŚCIELE

Konkretne historyczne postacie obecności i manifestowania się Tradycji są wielorakie i w swoim znaczeniu zróżnicowane. Podstawowym świadkiem tradycji jest Pismo Święte. Określając relację Tradycji i Pisma, należy z jednej strony mieć na względzie zarówno orzeczenie Soboru Trydenckiego, że „zbawcze prawdy i zasady postępowania” [tzn. objawienie] „znajdują się w księgach spisanych i tradycjach niepisanych”<sup>3</sup>, jak i świadomość niewystarczalności tezy o „dwóch materialnych źródłach” przekazu Objawienia. Z drugiej strony należy podkreślić, że ucieleśniająca się w Piśmie Tradycja jest nie tyle sumą twierdzeń, ile trwałą obecnością Objawienia i doświadczenia Chrystusa, i trwa właśnie jako nośnik Pisma. Ono stanowi dla Kościoła wydarzenie, w którym znajduje on swój kerygmat i wiarę wraz z kryterium ich obiektywizacji. Sobór Watykański II podjął wypracowane na Soborze Trydenckim sakramentalno-pneumatologiczne ujęcie Tradycji<sup>4</sup>: werbalne i realne przekazywanie, w którym raz dane słowo Boże trwale uobecnia się w Duchu Świętym w znaku ludzkiego słowa (KO 9–10).

W okresie poapostolskim tradycja – pojmowana zwykle jako przekazywanie wiedzy i zwyczaju przodków (por. Mt 15, 2.3.6; Mk 7, 13; Ga 1, 13) – poszerza swoje znaczenie. Staje się równoznacznikiem Ewangelii jako orędzia Jezusa i o Jezusie oraz wyrazem ustnej bądź pisemnej tradycji otrzymanej od Apostołów (*depositum fidei*), zyskując w efekcie rangę „kanonu wiary” (Ireneusz) i „reguły wiary” (Tertulian). Od IV w. do urzędu apostolskiego i nauki apostolskiej dołą-

<sup>3</sup> Dekret *De canonici scripturis*, BF III,10.

<sup>4</sup> Sobór Trydencki w dekreście o przyjęciu Ksiąg świętych i Tradycji apostolskiej (sesja IV, 8 kwietnia 1546 r.) zharmonizował trzy koncepcje tradycji: pneumatologiczną, akcentującą dynamiczny charakter obecnej w Kościele rzeczywistości Chrystusa, a w konsekwencji będącej kierowaną przez Ducha rzeczywistością praktyki życia chrześcijańskiego (M. Cervini, późniejszy papież Marceлин II); ceremonialną, czyli istniejący obok wiary zbiór zwyczajów (*consuetudines ecclesie* – zwyczaje Kościoła) i form pobożności, które reformatorzy uznali za nadużycia (*abusus*), jak np. świętowanie niedzieli, modlitwę w kierunku wschodnim, zwyczaje postne, rozmaite poświęcenia i błogosławieństwa; dogmatyczną, która akcentowała rozszerzanie się rzeczywistości *traditio* także na obszar wiary. W ten sposób podkreślił on związek Tradycji z Objawieniem, które – za myślą patrystyczną i średniowieczną – postrzegał jako dokonywane w Kościele przez Ducha, „materialnie” wprowadzone, ale z perspektywy „dzisiaj” – nieprzemijające (J. Ratzinger, Benedykt XVI, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – urzqd...*, s. 41–42, 82–84).

czony zostaje symbol wiary i liturgia, dogmat i funkcja teologa (w postaci nauczania Ojców Kościoła), a później także pobożność i wiara ludu, zwłaszcza świadectwo życia. Z czasem dołączona została także działalność Urzędu Nauczycielskiego. Powyższe formy są znakami obecności rzeczywistości Boga, tzn. Jego osoby, prawdy i łaski, do której dają dostęp, a równocześnie są wyrazem wiary Kościoła i elementami jej topologii (*loci theologici*).

Rzeczywistość Tradycji przenika i wpływa na wszystkie sfery życia i działania Kościoła, to można wskazać obszary, w których jej oddziaływanie, stosownie do zasady „tradycje w Tradycji i dla Tradycji”, z racji większego znaczenia generuje własne tradycje eklezjalne (*traditiones*). Otóż zetknięcie Ewangelii z konkretną kulturą prowadzi do jej inkulturacji i kształtowania się własnej duchowości ludu, tworząc tradycję duchową. Zewnętrzny i wspólnotowy przejawem Tradycji w wymiarze wertykalnym jest liturgia, konkretyzująca się w tradycji liturgicznej (*lex orandi – lex credendi – lex agendi*). W wymiarze horyzontalnym dochodzi do głosu świadectwo życia chrześcijańskiego, wyłaniające tradycję „kanoniczną”. Ich dopełnienie stanowi teologia, eksplikująca Objawienie w jego uniwersalnej komunikatywności, a przez to tworząca tradycję teologiczną. Powyższe sfery są miejscami działania Ducha Świętego w Kościele, który z jednej strony, jako kreator i odnowiciel życia religijnego, pobudza i rozwija tradycje kościelne, z drugiej zaś asystuje działalności Urzędu Nauczycielskiego w ich weryfikacji (przez konfrontację z Tradycją), chroniąc Kościół przed pomieszaniem ich z Ewangelią i Tradycją.

## ZAKOŃCZENIE

Podsumowując poczynione wyżej uwagi i spostrzeżenia, należy powiedzieć, że tradycja chrześcijańska to rzeczywistość wielowymiarowa, będąca zarówno tradentem rzeczywistości religii, jak i wpływająca na osobę na płaszczyźnie antropologicznej, pedagogicznej i społecznej. Tradycja jako taka, tzn. jako zwyczajny sposób i przestrzeń duchowej realizacji osoby i jej społecznego charakteru, jest dla Kościoła naturalnym sposobem historycznego trwania jego społeczności i instytucji oraz, na mocy socjalizacji, stanowi zwyczajną drogę wprowadzania w jego wspólnotę nowych członków. Przechowywany przez nią łańcuch świadków daje chrześcijanom miarodajny dostęp i łączność z osobą Założyciela i Jego orędziem lub, ujmując rzecz socjologicznie, zapewnia religii zachowanie jej tożsamości i kontynuacji w dziejach. Ze względu na swoją teologiczną naturę Tradycja Kościoła wyraża go w dziejach jako nadprzyrodzoną wspólnotę i przekazuje jego posłannictwo, tzn. nie tylko przechowuje prawdy objawione, których depozytariuszem jest Kościół, ale także przekazuje samą rzeczywistość zbawczą, pozwalając nawet na identyfikację Kościoła z Tradycją. Rozróżnienie na Tradycję apostołską i tradycje eklezjalne umożliwia Kościołowi zachowanie ciągłości i tożsamości równoległe z jego rozwojem i inkulturacją, ale przede wszystkim otwiera

możliwość – bez uszczerbku zawartości Tradycji – aktualizowania w kolejnych pokoleniach Objawienia (Słowa Bożego) i form jego wyrazu. Ponieważ Tradycja jest miejscem oddziaływania Ducha Świętego w historii i w Kościele, które wielorako towarzyszyło jej (tj. Tradycji) kształtowaniu się, czyli urzeczywistnianiu się Objawienia w dziejach i jego rozpoznaniu, jego utrwaleniu i spisaniu, zachowaniu i wyjaśnianiu, a także recepcji i interioryzacji Słowa Bożego w życiu wiernych, stąd stała jest ona tradentem nadprzyrodzonej tożsamości i posłannictwa Kościoła, jego nauki wiary i pomocy zbawczych. Także mechanizmy kształtujące Tradycję jak dynamizm konserwacji i ciągłości oraz dynamizm pogłębienia i aktualizacji, a także jej podmioty w postaci Magisterium i ochrzczonych świeckich nie są wyłączone spoza misteryjnego oddziaływania Ducha, dzięki któremu uobecnia się powierzone Kościołowi dzieło zbawienia i Objawienie. Objawienie to, spisane w Piśmie Świętym, jest ożywcze i miarodajne dla życia i nauki Kościoła dzięki czerpaniu z bogactwa Tradycji. Manifestuje się ono w wielorakich postaciach świadków Tradycji i przenika, we właściwym sobie stopniu, dziedziny aktywności Kościoła, jak np. liturgia, teologia, misje czy sztuka.

#### LITERATURA

- T. Borsche, P.-G. Müller, J. Drumm, *Tradition*, w: *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, hrsg. von W. Thönissen, M. Hardt, P. Lüning, B. Neumann, J. Oedermann., Freiburg in Breisgau 2007, kol. 1355–1362.
- T. Borsche, H. Bürkle, J. Maier i in., *Tradition*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, kol. 148–159.
- P. Borto, *Tradycja a Objawienie w teologii Yves'a Congara i Henri dr Lubaca*, Kielce 2007.
- G. Dziwulski, *Tradycja jako element tożsamości Kościoła*, w: *Tradycja a nowoczesność. Materiały z konferencji 14–16 maja 2007 r.*, red. E. Woźniak, Łódź 2008, s. 15–28.
- H. Hoping, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“*, w: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hrsg. von P. Hünermann, B. J. Hilberath, Freiburg–Basel–Wien 2009, Bd 3, s. 695–831.
- M. Krygier, *Tradycja*, w: *Encyklopedia socjologii*, red. Z. Bokszański i in., t. 4, Warszawa 1998–2002, s. 255–259.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Informacja dotycząca niektórych publikacji profesora dra Reinharda Meßnera. Wie der vorliegenden „Notifikation“ (2000)*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, Tarnów 2002, s. 105–113.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów (1988)*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, Kraków 2000, s. 273–302.
- K. Rahner, H. Vorgrimler, *Tradycja*, w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, kol. 498–499.
- J. Ratzinger. Benedykt XVI, *Słowo Boga. Pismo – tradycja – urząd*, Kraków 2008.
- L. Sartori, *Tradycja*, w: *Słownik katechetyczny*, red. J. Gavaert, K. Misiaszek, Warszawa 2007, s. 917–920.
- B. Smolka, *Elementy personalistycznego rozumienia tradycji*, RT 47 (2000) z. 2, s. 85–104.
- J. Szacki, *Tradycja*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 1491–1495.
- Tradycja w Kościele*, red. T. Dzidek i in., Kraków 1994.

ks. Krzysztof Nyk i e l, *Kościółowi, który jest w Łodzi, powiedz...*, Archidiecejalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2010, ss. 200.

Wobec przybierających na sile procesów dechrystianizacji i laicyzacji, deprecjacji wartości ogólnoludzkich i niszczenia autorytetów rodzi się potrzeba ukazywania świadków, którzy swą mądrością, siłą ducha i głębią wiary ukazują fundamenty życia, jego prawdziwy sens i spełnienie. W tę optykę, wpisuje się książka autorstwa ks. Krzysztofa Nykla, od 15 lat pracującego w Watykanie, najpierw w Papieskiej Radzie do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia, a od 2002 r. w Kongregacji Nauki Wiary. Za swoją pracę, obejmującą także udział w charakterze prelegenta w różnych sympozjach, kongresach i konferencjach, 20 lipca 2001 r. został wyróżniony przez Jana Pawła II godnością kapelana Jego Świątobliwości, a 3 maja 2010 r. Benedykt XVI obdarzył ks. Krzysztofa godnością prałata honorowego. Praca na rzecz Kościoła powszechnego żadną miarą nie przeszkodziła Księdzu Prałatowi w zachowaniu bliskich kontaktów ze swoją archidiecezją, o czym świadczy fakt, że 24 listopada 2005 r. decyzją abpa Władysława Ziółka został on honorowym kanonikiem Archikatedralnej Kapituły Łódzkiej. Do przedstawionego wyżej rysu biograficznego trzeba dodać autorstwo artykułów naukowych i popularnonaukowych, jak również współdziałanie w redagowaniu publikacji książkowych i współpracę z redakcjami czasopism: „L’Osservatore Romano”, „Dolentium Hominum”, „Niedzieli”, „Rycerza Niepokalanej dla Polonii”, oraz Sekcji Polskiej Radia Watykańskiego.

Dość szczegółowe przedstawienie Autora recenzowanej książki, ukazujące jego doświadczenie publicystyczne i naukowe, jak też oddanie dla Kościoła, pozwala lepiej zrozumieć, dlaczego ks. Krzysztof zdecydował się podjąć pracę nad książką, prezentującą w sposób uporządkowany i z wykorzystaniem aparatu naukowego główne idee nauczania Pasterza archidiecezji łódzkiej abpa Władysława Ziółka. Jest to opracowanie pionierskie i wybitnie źródłowe, o czym Autor informuje we wstępie do książki. Wydaje się, że właśnie ze względu na wierność źródłom, a nawet wielki szacunek do nich, w tekście odnajdujemy dużo cytatów. Wyczuwa się, że Autor doskonale zdaje sobie sprawę, że materiały, które poddał opracowaniu, mają jedyne swoje źródło – Pasterza archidiecezji łódzkiej, który dla Autora książki jest żywym świadectwem wiary i całkowitego oddania Kościołowi – czuje Kościół, nim żyje, widzi perspektywy jego rozwoju i problemy do rozwiązania. Opinia ta znajduje swoje całkowite uzasadnienie już w samym tytule książki *Kościółowi, który jest w Łodzi, powiedz...*, ale jeszcze głębsze wytłumaczenie znajdujemy w wypowiedzi Autora dotyczącej motywów jego pracy: „Moim zamysłem i szczerym pragnieniem było, aby głos Arcybiskupa Metropolity był ciągle żywy pośród nas, aby nadal zachęcał, dopingował, upominał i przypominał nam, jak wielki jest Pan i jak bardzo chce dobra swoich stworzeń”. W świetle tych słów rozumie się, dlaczego Autor unika w książce krytycznego podejścia, a zastosowanie obszernych cytatów jawi się jako zabieg zaplanowany. Dzięki takiemu podejściu, Autor książki odchodzi niejako w cień, a na pierwszy plan wysuwa się jej główny bohater – Metropolita Łódzki, wypowiadając w charakterystycznej dla siebie formie przesłanie, obejmujące ważne kwestie dla Kościoła, człowieka i dla świata.

W sposób szczególny została wyeksponowana problematyka powołania, przedstawiona najobszerniej, nie tylko dlatego, że książka ukazała się w Roku Kapłańskim. Powołanie jest rzeczywistością, która – jak dowiadujemy się z lektury książki, wręcz pasjonuje abpa Władysława Ziółka. W wielu wypowiedziach Metropolita daje świadectwo swemu powołaniu, czyni nad nim pogłębioną refleksję teologiczną i podejmuje działania na rzecz budzenia i rozwijania powołań na wyłączną

służbę Bogu, dostrzegając w tym względzie pierwszorzędną rolę modlitwy. Towarzyszy powołanym, udzielając im wielorakiego wsparcia.

Inną cechą jest czynienie miłosierdzia, dokonywane w różny sposób. W recenzowanej publikacji jest wiele ujmujących wypowiedzi abpa Władysława Ziółka na temat istoty miłosierdzia, ale też pięknych przykładów wprowadzania tej nauki w czyn.

Oddzielana uwaga jest poświęcona trosce abpa Władysława Ziółka o nowe parafie i kościoły. W tym względzie odnajdujemy bardzo konkretne informacje dotyczące inicjatyw Metropolity Łódzkiego z uwzględnieniem skali trudności, generowanych wielorakimi przyczynami. Jak zauważa Autor książki: „Minione 30 lat posługi biskupiej Metropolity Łódzkiego to czas tworzenia wielu nowych parafii i budowy nowych kościołów. Nie dziwi zatem, że wobec rozmiarów potrzeb i ich realizacji, arcybiskup Władysław Ziółek bywa nazywany «Budowniczym kościołów»”.

Jednym z priorytetów pasterskiej posługi abpa Władysława Ziółka jest służba rodzinie. Jest więc zrozumiałe, że w opracowaniu ks. Krzysztofa Nykla problematyka ta została zauważona. Wiele przytoczonych tekstów dotyczy teologii małżeństwa i rodziny, jej społecznego znaczenia i troski o jej kondycję moralną.

„W pasterskim zatroskaniu arcybiskupa Władysława Ziółka – jak podkreśla Autor książki, szczególnie miejsce zajmuje także służba zdrowia. Troska ta nie była związana jedynie z pełnionymi obowiązkami czy to w Papieskiej Radzie do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia, czy w strukturach Konferencji Episkopatu Polski. Wynika ona z pewnością z troski o godność i prawo do życia drugiego człowieka, jak też z rozumienia i wdzięczności za trud w służbie bliźniemu dotkniętemu krzyżem cierpienia”. Bardzo interesującym rozwiązaniem jest zamieszczenie – obok wypowiedzi Metropolity Łódzkiego na temat służby zdrowia i relacji z jego obecności wśród chorych i cierpiących, świadectw osób, które spotykały się z arcybiskupem Władysławem Ziółkiem podczas pełnionej przez Niego posługi wobec służby zdrowia i chorych.

Recenzowana książka wydobywa najważniejsze obszary działań podejmowanych przez abpa Władysława Ziółka w okresie Jego posługi pasterskiej. Jeśli uwzględnić, że jest ona dedykowana pierwszemu Metropolicie Łódzkiemu z okazji 30-lecia sakry biskupiej i 75-lecia urodzin, wówczas widać jej wyjątkowy charakter. Zwykle księgi dedykowane jubilatowi zawierają artykuły bardzo luźno ze sobą związane tematycznie, jakkolwiek cenne od strony formy i treści. Autorami poszczególnych wypowiedzi są różni ludzie. Tymczasem recenzowana książka stanowi monografię bardzo dobrze osadzoną na źródłach, które tworzył sam Jubilat. Jest to publikacja o aspiracjach naukowych, a równocześnie napisana językiem komunikatywnym z dokumentacją fotograficzną, co jest ważne zwłaszcza dla odbiorców mniej zapoznanych z poruszaną tematyką. Stąd też grono czytelników może być bardzo szerokie.

Warto jeszcze wskazać inny walor – ważny zwłaszcza z naukowego punktu widzenia. Książka inspiruje do dalszych badań i poszukiwań prowadzonych nie tylko na gruncie teologicznym, chociaż ten jest najbliższy, ale też socjologicznym i pedagogicznym. Interesujące byłoby – między innymi – porównanie prezentowanych stanowisk z nauczaniem Kościoła, czy też szersze zauważenie tła społeczno-kulturowego i religijnego wypowiedzi abpa Władysława Ziółka.

*ks. prof. UKSW dr hab. Stanisław Dziekoński,  
Wydział Teologiczny UKSW*



*Pomoc psychologiczno-pedagogiczna. Wybrane zagadnienia*, red. W. Brejnak, W. Woźniak, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej i Nauk Społecznych, Łódź 2010, ss. 163.

Recenzowana książka, jest dziełem zbiorowym, zredagowanym przez Wojciecha Brejnaka i ks. Waldemara Woźniaka. Dedykowana jest wybitnemu profesorowi Janowi Szalańskiemu, który poświęcił się badaniom psychologicznym w sektorze resocjalizacji. Warto w tym miejscu podkreślić związek, jaki zachodzi między dorobkiem naukowym Pana Profesora a tytułem niniejszej publikacji. Redaktorzy, odpowiedzialni m.in. za układ i strukturę recenzowanego dzieła, świetnie uwypuklili bardzo istotną kwestię, że zagrożony młody człowiek potrzebuje zarówno szczególnej pomocy psychologicznej (diagnoza), jak i pedagogicznej (rewychowanie, readaptacja społeczna, reintegracja społeczna, resocjalizacja).

Praca składa się z pięciu części. Oto ich tytuły: I. Problemy diagnozy i pomocy psychologiczno-pedagogicznej; II. Z doświadczeń poradni; III. Polemiki i dyskusje o integracji; IV. Integracja – szkolne doświadczenia; V. Integracja – studencki punkt widzenia. Przyjęty układ konsekwentnie i na wielu płaszczyznach rozwija główny problem sformułowany w tytule książki. Została też zauważona bardzo istotna kwestia, że pomoc psychologiczno-pedagogiczna ma być udzielana nie tylko dzieciom, ale również rodzicom i wychowawcom.

Sięgając do recenzowanej publikacji, czytelnik ma możliwość zapoznania się z różnymi problemami związanymi z udzielaniem pomocy psychologiczno-pedagogicznej oraz poznania działalności poradni na terenie całego kraju. Działalność poszczególnych placówek jest niejednokrotnie innowacyjna. W tym względzie, uwagę zwracają również teksty autorstwa dwóch studentek, z których jedna jest osobą niepełnosprawną. Książka, w znacznej części dotyczy wychowania i nauczania integracyjnego, i wychodzi naprzeciw potrzebie większego dostrzegania w naszym społeczeństwie ludzi niepełnosprawnych, zleczenia ich w toczące się życie, pokazywania ich wartości do pełnego rozwoju tzw. ludzi zdrowych.

Szczególną uwagę, moim zdaniem, należy zwrócić na artykuły, autorstwa – J. Plachy, Z. Lekiewicza, W. Brejnaka, K.J. Zabłockiego i ks. W. Woźniaka. Artykuł autorstwa dr. J. Plachy (Instytut Psychologii UKSW) dotyczy optymalizacji procesu uczenia się i rozwoju, zawiera wiele praktycznych wskazówek dydaktyczno-wychowawczych oraz podkreśla, że nie można zaniedbywać uczenia się i rozwoju poprzez współpracę z innymi. W procesie uczenia się bardzo przydatne mogą okazać się metody erotematyczne, czyli pytające, poszukujące.

Doktor Z. Lekiewicz (Wyższa Szkoła Liderów Społecznych i Mediów w Brwinowie) ukazuje kłopoty z pomiarem inteligencji, wynikające m.in. z istnienia wielu typów inteligencji: logiczno-matematycznej, werbalno-językowej, wizualno-przestrzennej, motoryczno-ruchowej, interpersonalnej, intrapersonalnej, muzyczno-rytmicznej.

Niezmiernie pożyteczna jest treść artykułu W. Brejnaka (Instytut Psychologii UKSW), odnosząca się do problematyki dojrzałości szkolnej, którą stanowią – dojrzałość fizyczna, intelektualna, emocjonalno-społeczna, dojrzałość do nauki czytania i pisanie, do nauki matematyki. Artykuł ten wskazuje też na ryzyko dysleksji oraz zawiera dziewięć wskazań dla rodziców i wychowawców, traktujących o efektywnym kształtowaniu dojrzałości szkolnej.

Profesor dr hab. K.J. Zabłocki (Instytut Psychologii UKSW) prezentuje opinie i oceny odnośnie do nauczania i wychowania integracyjnego. W procesach tych winno się zawsze uwzględniać rodzaj niepełnosprawności – sensoryczną, fizyczną, psychiczną, złożoną. Nie można zapominać, że efektywność edukacji osób z niepełnosprawnością, wiąże się z ich potrzebami psychiczno-społecznymi, a nie tylko z typem i stopniem niepełnosprawności.

Książd dr Waldemar Woźniak (Instytut Psychologii UKSW) wskazuje na strukturę społeczną w szkole integracyjnej, którą stanowią: dzieci niepełnosprawne, wychowawcy oraz dzieci w pełni sprawne. Środkowym ogniwem tej triady jest wychowawca, który winien stać się animatorem dwu-

stronnej komunikacji – między światem ludzi niepełnosprawnych a światem ludzi w pełni sprawnych i odwrotnie. Komunikacja ta winna doprowadzić do stworzenia naturalnego systemu psychoprofilaktycznego, obejmującego obie grupy uczniów, aby ich członkowie, posiadli umiejętność radzenia sobie w trudnych sytuacjach – w tym radzenia sobie z agresją innych ludzi oraz odporność na pokusy uzależnień.

Książka, może być adresowana do szerokiej grupy odbiorców – nie tylko do psychologów i pedagogów, ale również do przedstawicieli innych dyscyplin naukowych i zawodów, którzy pracują z młodzieżą, w tym do duszpasterzy, katechetów i nauczycieli religii.

Recenzowana książka zasługuje na jednoznaczne i pozytywne wyróżnienie. Prezentowane ujęcia w wielu miejscach wręcz zaskakują nowością. Podkreślić też trzeba, że w sposób umiejętny została powiązana naukowość i bardzo praktyczny charakter publikacji.

ks. prof. UKSW dr hab. Stanisław Dziekoński,  
Wydział Teologiczny UKSW

*Il Ius divinum nella Vita Della Chiesa*, XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Venezia 17–21 settembre 2008. A cura di Juan Ignacio Arrieta, Venezia 2010, ss. 1436.

Powołany do życia zaledwie 15 sierpnia 2008 r. Wydział Prawa Kanonicznego im św. Piusa X w Wenecji, który przekształcił się z istniejącego Instytutu Prawa Kanonicznego pod tym samym patronatem, miał zaszczyt zorganizować XIII już Międzynarodowy Kongres Prawa Kanonicznego. Temu wielkiemu wyróżnieniu dał wyraz prof. Juan Ignacio Arrieta w swoim wystąpieniu, podczas którego prezentował tematykę i plan odbywającego się kongresu.

Odpowiedzialna za organizowanie międzynarodowych kongresów prawa kanonicznego jest *Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo*, u której początku stali wybitni kanoniści, tacy jak Pedro Lombardia, Pietro Gismondi i Pietro Agostino D'Avack. Ich staraniem doszło do zawiązania się Międzynarodowego Stowarzyszenia Kanonistów i zorganizowania pierwszego kongresu w Rzymie w 1970 r. Jedynie pierwszy i drugi (1973 r. w Mediolanie) kongres były organizowane na terenie Włoch. Z niemałą zatem satysfakcją podkreślono fakt, iż po 25 latach XIII już kongres odbył się ponownie we Włoszech i to na tak młodym Wydziale Prawa Kanonicznego.

Celem istnienia i działania *Consociatio Internationalis* jest promowanie i upowszechnianie studiów prawa kanonicznego i wyznaniowego, rozwijanie wzajemnych stosunków pomiędzy kanonistami pracującymi na wielu uniwersytetach całego świata, wymiana myśli, prezentacja nowych szkół kanonistycznych czy pojawiających się dyscyplin naukowych w ramach jednej nauki, jaką jest kanonistyka. Przewodniczący *Consociatio* prof. Cesare Mirabelii w swoim wstępnym wystąpieniu z dumą odniósł się do faktycznej realizacji tych celów, które zostały jasno określone przez założycieli Stowarzyszenia. Wyraził jednocześnie pogląd, że obecny, jak i następne Kongresy będą przyczyniały się do realizacji szczytnych celów, jakie stawia przed sobą Stowarzyszenie. Dlatego też każdy z kongresów ma swoją jasno określoną tematykę, a przedstawiciele różnych szkół kanonistycznych z całego świata w swoich naukowych referatach czy komunikatach zgłębiają przewidziane przez Stowarzyszenie problemy naukowe. Cechą charakterystyczną takich spotkań jest wielość myśli i poglądów, które prezentowane są w jednym miejscu i czasie tak wielu kanonistom, teologom czy prawnikom. Na tym polega przewaga takich kongresów nad poszczególnymi publikacjami, które nie zawsze dostępne są dla wszystkich. Podczas kongresów następuje wymiana myśli i poglądów. Najważniejsze jest jednak to, że nie zostają one na długo bez odpowiedzi, lecz wprowadzają w dyskusję i naukową wymianę opinii. Ukazujące się kongresowe akta są znacznym wkładem w rozwój nie

tylko samej kanonistyki, ale zwłaszcza wtedy, gdy kongresy podejmowały tematykę interdyscyplinarną w rozwój współczesnej kultury prawnej.

Tematem przewodnim XIII Kongresu Prawa Kanonicznego było Prawo Boże (*Ius Divinum*), centrum życia i prawa wspólnoty kościelnej. Można już na samym początku postawić pytanie o to, czy ta tematyka będzie w stanie wnieść coś nowego w dwudziestowieczną tradycję i myśl kościelną. Dlatego też, dostrzegając to pytanie, które samowolnie się narzuca, Juan I. Arrieta stwierdza, że intencją kongresu nie jest wypracowanie jakiś nowych rozwiązań, których by oddźwięku nie należało szukać w całej tradycji, lecz powrót do ponownego ukazania wagi problemu i rzeczywistości prawa Bożego w konkretnym, dzisiejszym porządku prawnym, jak również w całej współczesnej kulturze prawnej. Tematyka prawa Bożego może bowiem być poruszana w ramach różnych podejść naukowych, w tym filozoficznego, teoretycznego (także naukowego przy wykorzystaniu osiągnięć współczesnych nauk prawnych). Takie jednak ujęcie tematu nie przyświecało organizatorom kongresu. Ponadto, ich intencją nie było również ukazanie prawa Bożego przede wszystkim w jego fundamencie całego systemu prawnego Kościoła, wraz z instytucjami i postanowieniami bezpośrednio przekazanymi przez Chrystusa. Akta kongresu wyraźnie wskazują, że tematyka prawa Bożego ma przede wszystkim charakter praktyczny w tym sensie, że dotyczy ona konkretnego doświadczenia prawnego każdego dnia, wskazując na priorytety i granice oraz stawiając wymagania metodom uczciwej działalności naukowej kanonisty. Należy stwierdzić, że bogactwo materiału przedstawionego podczas kongresu i zawartego w jego aktach spełniło założenia organizatorów i z pewnością wyszło naprzeciw oczekiwaniom tych, którzy w kongresie uczestniczyli, czemu dali świadectwo podczas swoich wystąpień, jak również zaangażowanym czytelnikom kongresowych akt.

Akta i treści w nich zawarte zostały podzielone zgodnie z harmonogramem obrad kongresu, na który składało się siedem sesji. Każda z sesji miała swój przewodni temat, przedstawiony przez relatorów. Do wykładów zostały dołączone komunikaty. Zarówno treść relacji i komunikatów zostały zamieszczone w aktach w językach, w których były zaprezentowane. Nie jest łatwo przedstawić całości bogactwa materiału. W celu zapoznania ewentualnego czytelnika warto jednak w tym miejscu przytoczyć tytuły sesji, które zobrazują kongresową tematykę. Oto one: 1 – Prawo Boże w życiu Kościoła; 2 – Prawo Boże w perspektywie teologicznej i prawnej; 3 – Prawo Boże, racjonalność i źródła poznania prawa kanonicznego; 4 – Prawo Boże w jego zasadach inspirujących prawo kanoniczne; 5 – Prawo Boże w odniesieniu do różnych obszarów prawa kanonicznego; 6 – Prawo Boże i współczesne problemy; 7 – Prawo Boże i prawa człowieka.

Godne naukowego podejścia do prezentacji akt kongresu jest wspólne opracowanie dla całości akt wykazu skrótów oraz indeksu imion i nazwisk. Ułatwia to odnalezienie interesującego przedmiotu poznania.

Ciekawostką akt jest również zamieszczenie na końcu opracowania historycznego i kulturowego przewodnika po miejscach, w których kongres się odbywał. Wszak była to Wenecja! Piękne miejsca nastrajają do pięknych myśli i wzajemnych spotkań.

Przerażać może jedynie „opasłość” księgi (prawie 1500 stron!). Łatwiejsze w czytaniu byłoby wydrukowanie akt przynajmniej w dwóch, jeśli nawet nie trzech, tomach, co w przypadku akt niektórych kongresów się dokonywało.

Na zakończenie tej prezentacji, bo trudno jest mówić o recenzji w przypadku tak obszernej publikacji, pozostaje zatem zaprosić do lektury poszukujących kanonistów, teologów i prawników.

*o. Tomasz Galkowski CP*

Jacek B o l e w s k i, *Królowanie Bożego Serca. Roczne rozważania na pierwsze piątki*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2010, ss. 144.

Kieszonkowe wydanie – obliczone wszak na męską kieszeń marynarki – dziełko ks. prof. J. Bolewskiego ze wszech miar godne jest polecenia, i to nie tylko dla mężczyzn. To dobra książka dla wszystkich bez względu na płeć. Choć biorąc pod uwagę fakt, że stanowi zapis nauk skierowanych dla zakonników w Niepokalanowie, zapewne w pierwszym rzędzie zainteresuje właśnie ich – przyodziających w sutanny bądź zakonne habitę. A jeśli ci – księża zwłaszcza – zakupili tę publikację z racji czysto praktycznych: niskiej ceny i walorów „gotowca”, to niestety spotka ich rozczarowanie. Srodze zawiodą się na Księdzu Profesorze!

W istocie nie są to gotowe rozważania na pierwszy piątek miesiąca, które można by powiedzieć w pierwszym lepszym kościele do pierwszych lepszych słuchaczy. To rozważania bardzo osobiste, które mogą stać się podłożem własnej autorefleksji. Z ich pomocą można dokonać tej jedynej w swoim rodzaju lustracji, w wyniku której człowiek ma szansę stać się ilustracją samego siebie „przed założeniem świata” (Ef 1, 4), jak w innej pracy ujął to znakomity Jezuita<sup>1</sup>.

Jeśli w ten sposób czytelnik – obojętnie czy w sutannie (habicie) czy nieobleczonej – podejście do tej książeczki przypominającej zarówno rozmiarem, jak i duchem traktat Tomasza à Kempis *O naśladowaniu Chrystusa*, wówczas ofiaruje mu ona dobra nieocenione – „rok łaski Pana”. Szczególnie łaska ta będzie dana złamanym na duchu (nie skruszonym). Tym nie pomoże przyjacielskie: „Nie łam się”, skoro wypowiedane jest do człowieka już złamanego, załamane swoją sytuacją życiową: materialną, społeczną, duchową. Wyjściem z załamania jest przemiana serca – jego skruszenie. Skrusza jest więc skutkiem łaski, a nie przyczyną. W istocie skruszenie serca rozpoczyna „czas pomyślny” dla człowieka. Ale – zastrzega Książd Profesor – często jest to łaska krzyża i jego pomyślność. Pomyślność paschalna.

Rozważania pierwszopiątkowe stanowią skrócony zapis nauki Jezusa zawartej szczególnie w błogosławieństwach, a te przecież stoją w cieniu krzyża. Tam gromadzą się cisi i prześladowani, ujarzmieni przez świat, ale z nadzieją, że Jezus nauczy ich nosić (znosić) je dla Jego imienia i odkryją, doświadczą, że jest lekkie, a właściwie „słodkie”, bo Chrystusowe (gr. *chrestos* = słodki!).

Rozmyślenia Rekolekcyjisty nawiązują do *tu i teraz* słuchacza. Zatem w maju trudno uciec od tematu pracy. Nie ma co wybrzydzać na pochodzenie 1 Maja, wszak praca jest wartością na wskroś Bożą. Bóg też pracował przez sześć dni. Ba, nadal pracuje! Czuwa nad każdym wróblem latającym w powietrzu i ilością spadających z głowy włosów... Z kolei, w sierpniu nie sposób pominąć tematu trzeźwości. I Profesor go nie pomija. Wrzesień natomiast jest „pretekstem” do refleksji o początku nauki, początku chodzenia za Panem. W październiku poświęca czas zgłębieniu tajemnicy Anioła Stróża, wszak drugi dzień miesiąca Kościół poświęca właśnie jemu. To szczególny rodzaj łączności nieba z ziemią i z każdym człowiekiem. Listopad to stosowny czas, by zastanowić się nad osobistym uświęceniem, nad świętością.

Ojciec Bolewski potrafi zaskakiwać. Oto, w lipcu zachęca czytelnika (słuchacza) do naśladowania „niedowiarka”, św. Tomasza Apostoła jako wzór wiary (!). Czyżbyśmy mieli do czynienia ze skutkami „udarów słonecznych”? Wszyscy pamiętają mu jego słowa po zmartwychwstaniu Pana, zupełnie nie pamiętając o postawie Piotra na dziedzińcu arcykapłana i ostrych słowach, którymi dużo wcześniej zwrócił się do „księcia Apostołów” Pan Jezus: „Precz, za Mną, szatanie” (Mt 16, 23); tak brzmi dosłowne tłumaczenie. Należy zauważyć, że tak mocna reprimenda spotkała Szymona za jego „zbawienną” radę, która w wolnym przekładzie zabrzmiała: Broń Boże, byś miał umrzeć na krzyżu za nasze zbawienie! Zwykle słowa Piotra bierzemy za odruch troski o Mistrza, gdy ten uświadomił Apostołom, co Go tak naprawdę czeka. Zupełnie inną postawę zaprezentował wówczas Tomasz: „Chodźmy także i my, aby razem z Nim umrzeć” (J 11, 16). Nikt nie pamięta o tych sło-

<sup>1</sup> J. Bolewski, *Ilustracja Niepokalanej*, WOF Niepokalanów 2007, s. 18.

wach Tomasza, prawda? Dobrze, że przypomniał nam o nich Ksiądz Profesor. Ojciec Jacek Bolewski przypomina nam także *credo* Tomasza: „Pan mój i Bóg mój”; Apostoł rozpoznał w Zmartwychwstałym nie tylko Jezusa, swego Nauczyciela i Pana, ale rozpoznał w Nim samego Boga!

Sporym zaskoczeniem jest temat grudniowy. Nie jest nim Boże Narodzenie, ale Adwent z jego perspektywą pocieszenia ludu (Iz 40, 1n). Autor przedstawia nam nie tylko pierwszego Pocieszyciela ludzkości – Jezusa, Syna Bożego, ale też „innego Pocieszyciela” – Ducha Świętego. Nierozłączną postacią Boskich Pocieszycieli ludzi jest również Maryja, Bogarodzica i Matka Pocieszenia.

W istocie ks. prof. Jacek Bolewski zachęca wszystkich, by wypłynęli z Jezusem na głębię. Wtedy nie straszne będą burze łamiące ludzkie życiorysy, łowienie ryb na bezrybiu i chodzenie po morzu.

*o. Ignacy Kosmana OFMConv.*

*Zdzisław Gogola OFMConv., Bronisława Fima FZŚ, Świeccy franciszkanie w Krakowie przy klasztorze św. Franciszka w XX wieku, Kraków 2009, ss. 432.*

Ktoś powiedział, że historia powstaje na naszych oczach. Tezy tej dobitnie broni omawiane dzieło. Powstała przy godnym podziwu nakładzie sił i żmudnych, wręcz benedyktyńskich badań i kwerend. Pracę Autorzy zadedykowali „Siostram i Braciom Franciszkańskiego Zakonu Świeckich, którzy tworzyli i tworzą historię przy najstarszym klasztorze franciszkańskim w Polsce”.

Książkę wydano staraniem Wspólnoty Franciszkańskiego Zakonu Świeckich przy klasztorze św. Franciszka w Krakowie. Koszty wydania w części pokryte zostały ze środków KBN Wydziału Historii i Dziedzictwa Kulturowego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Wydania i druku podjęło się Wydawnictwo Towarzystwa Słowaków w Polsce z Krakowa. Jest to bardzo staranne i bibliofilskie wydanie albumowe. Bogaty materiał fotograficzny oraz dobrze metodologiczne ułożone dzieło ukazuje czytelnikowi współczesne oblicze krakowskiego tercjarstwa, dowodząc jego żywotności i aktualności w obecnych czasach.

Po latach nikt nie będzie pamiętał o krakowskich siostrach i braciach tercjarzach XX w. Niewiele bowiem wśród nich uczonych i wielkich według miary tego świata. Świat nie pamięta o zwyczajnych i uczciwych ludziach. Nie oznacza to jednak, że franciszkańska rodzina świeckich składa się jedynie z przedstawicieli niegdysiejszego plebsu. Owszem, są pośród nich profesorowie, prawnicy, dyrektorzy szkół i nauczyciele, przemysłowcy, główni księgowi, urzędnicy, rzemieślnicy. Warto zauważyć, że jednym z recenzentów pracy jest członek FZŚ, prof. dr hab. Krystyna Rajzer.

Część pierwsza opracowania przybliży czytelnikowi historię franciszkańskiego tercjarstwa, omawia jego strukturę oraz opisuje dzieje Trzeciego Zakonu Franciszkańskiego przy krakowskim klasztorze. Autorzy, a w głównej mierze o. Zdzisław Gogola, asystent duchowy krakowskiego FZŚ przy bazylice św. Franciszka, przedstawia wczoraj i dzisiaj krakowskiego tercjarstwa, opisuje proces adaptacji zakonu po II wojnie światowej oraz formy aktywności braci i sióstr. Wśród form działalności krakowskich tercjarzy jest nie tylko formacja duchowa jego członków oraz działania charytatywne i kulturalno-oświatowe, ale też dzieła szczególne: Dom Tercjarski oraz własna Spółdzielnia Mieszkaniowa „Pokój i Dobro”.

Nie do przecenienia są treści zawarte w części drugiej publikacji. Dotychczas żaden z zakonów w Polsce, ani tym bardziej któryś z klasztorów, nie zdobył się na opracowanie i wydanie drukiem publikacji zawierającej biogramy członków Trzeciego Zakonu. Nie trzeba dowodzić ogromu pracy, jakiej podjął się o. Zdzisław Gogola. Powstała ona pod redakcją trzech osób: autora o. Z. Gogoli oraz współautorek Bronisławy Fimy i Aleksandry Mączki.

Galerię krakowskich tercjarzy otwierają znamienici członkowie Trzeciego Zakonu, krakowskiej kongregacji: św. Józef Sebastian Pelczar, biskup, oraz bł. Aniela Teresa Salawa. Pośród 81 biogramów znajdujemy m.in. najstarszą tercjarkę Agnieszkę Annę Michorzyczk, kobietę bez żadnego wykształcenia. Jej życie wypełniały praca i modlitwa. Cierpienie i ból. Dożyła 100 lat. Wtedy

„przypomnieli sobie” o niej: Prezes Rady Ministrów, Wojewoda Małopolski, Prezydent Miasta Krakowa, Prezes ZUS; docenili przełożeni i zakon. Naprzeciw niej stoi Krystyna Kinga Rajzer, profesor doktor habilitowany, wykładowca uczelni krakowskich: Akademii Ekonomicznej i Wyższej Szkoły Handlowej. Dorobek naukowy liczony jest w setkach publikacji.

Wiedzę o Franciszkańskim Zakonie Świeckich w Krakowie uzupełniają zamieszczone aneksy. Niezwykle cenne z historycznego punktu widzenia są m.in. wykazy braci i sióstr FZŚ, obejmujące lata od 1870 do 2009 r. oraz bardzo ciekawy materiał o Stanisława Jaromiego OFMConv., zatytułowany: *Inspiracje franciszkańskie w ekologii i ekofilozofii*.

Praca zawiera indeksy: rzeczowy i geograficzny, które znacznie ułatwiają korzystanie z zawartych w monografii materiałów. Jedynym niedociągnięciem opracowania jest brak w wykazie skrótów objaśnienia skrótu TOR.

Dzieło poza wartością ściśle historyczną ma również walor kerygmatyczny, wszak sposób życia proponowany przez św. Franciszka z Asyżu polegał na głoszeniu Ewangelii: głoszeniu poprzez swoje życie Dobrej Nowiny. Ogromny zastęp tercjarów i tercjarzy krakowskich, że użyję tego historycznego określenia, jest tego najlepszym dowodem. Wiem też, że dalsza aktywizacja franciszkanów Trzeciego Zakonu w znacznej mierze zależy od franciszkanów Pierwszego Zakonu.

„Książka jest próbą przedstawienia okrucich życia i działania wspólnoty sióstr i braci świeckiej rodziny franciszkańskiej skupionej przy klasztorze św. Franciszka w Krakowie. Autor mocno ufa, że publikacja przyczyni się do upamiętnienia chociaż w części dziejów tej wspaniałej wspólnoty i do aktywizacji franciszkanów świeckich” (Z. Gogola, *Zakończenie*).

Taką też i ja mam nadzieję i tego życzę Asystentowi FZŚ w Krakowie.

*o. Ignacy Kosmana OFMConv.*

Antonio Sorrentino, *Sztuka przewodniczenia. Celebracje liturgiczne. Praktyczne wskazówki dla kapłanów*, tł. P. Cembrowacz, Wydawnictwo M, Kraków 2009, ss. 183.

Autorem książki jest włoski proboszcz (miłośnik liturgii), który swoją pracę adresuje przede wszystkim do kapłanów (także alumnów), czyli powołanych przez Boga zarówno do przewodniczenia celebracjom liturgicznym, jak i czerpania z nich sił do wykonywania codziennych obowiązków. Publikacja składa się z 13 kilkunastu rozdziałów, a każdy z nich zawiera krótką prezentację wybranego zagadnienia. Jej treść z pewnością stanowić może podstawę formacji duchowej wierznych, szukających zrozumienia istoty uczestniczenia w świętych obrzędach. Dzięki temu będą oni mogli w sposób świadomy podejmować różne posługi podczas celebracji.

W rozdziale rozpoczynającym publikację – *Podstawy teologii liturgii* – zaprezentowano odniesienie czynności liturgicznych do homogenicznych prawd chrystologicznych i eklezjologicznych. Autor uzasadnił, że nie ma sprawowania świętych obrzędów bez Chrystusa i Kościoła.

W rozdziale II – *Teologia celebracji* – zaakcentowana została prawda o poznawaniu Boga przez sprawowanie kultu. Ksiądz Sorrentino dokonał tego, posługując się terminami *celebrare, celebratis*; objaśniając je i tłumacząc ich chrześcijańskie rozumienie.

Na treść kolejnej (III) części – *Antropologia celebracji* – złożyło się wyjaśnienie zagadnienia, w jaki sposób dokonywane przez Jezusa zbawienie przekazywane jest ludowi Bożemu. Gesty, słowa, postawy – które składają się na liturgię – pozwalają poznać dialog Boga z ludźmi przez Jezusa Chrystusa.

Rozdział IV – *Stosunek przewodniczący – zgromadzenie* – zawiera odpowiedź na pytanie, na czym polega specyficzne zadanie prowadzącego święte czynności. Obszar tego zadania wyznacza poznanie przez samego celebransę takich treści, jak: do kogo mówię? W czym umiem mówić? Dlaczego podejmuję działanie i w czym imieniu działam?

Rozdział V – *Przewodniczenie jest łaską* – jest wskazaniem na zmiany, jakie dokonują się we wszystkich przyjmujących sakrament kapłaństwa. Stanowi je: upodobnienie do Chrystusa – Sługi, Dobrego Pasterza, Najwyższego Kapłana, Mistrza, Słowa Wcielonego”.

W następnej części (VI) – *Przewodniczenie jest sztuką* – ukazane zostało znaczenie naturalnych zdolności kapłana do sprawowania liturgii. Należą do nich: czytelność gestów, poczucie piękna, wycucie rytmu, modulacja głosu, ekspresyjne spojrzenie, zdolność adaptacji. Wszystkie wymienione zdolności stanowią o tak zwanej godności w prowadzeniu celebracji, czyli zachowania sugestywnej siły dojrzałej ekspresji. Autor tłumaczy także, dlaczego celebracja nie może nigdy zawierać elementów improwizacji.

W rozdziale VII – *Celebrans przewodniczący: przewodnik modlącej się wspólnoty* – podkreślona została funkcja kierowania, podtrzymywania i animowania dialogu zgromadzenia liturgicznego z Bogiem. Autor zaakcentował fakt odpowiedzialności za kształt modlitwy, która zależy od gorliwości kapłana. Gorliwość ta musi wyrażać się zarówno w ofercie zapomnienia o sobie na rzecz wspólnoty, jak również w osobistym trudzie ubogacenia tego dialogu.

W rozdziale VIII – *Wolne interwencje przewodniczącego* – wskazano na takie miejsca liturgii, w których dozwolone są zachęty, pouczenia, objaśnianie gestów i rytów. Dzięki nim nie tylko pokonuje się groźące celebracjom złe przyzwyczajenia, nudę czy pośpiech, lecz także doświadcza żywotności wspólnoty. Zgromadzeni na sprawowaniu kultu wierni są ozywiani – wzywani i angażowani do kroczenia drogą zjednoczenia z Chrystusem mocą Jego łaski.

Treści składające się na kolejną część (IX) – *Przewodniczący: w słuchaniu i w postudze słowa* – podkreślają wiodącą rolę celebransa w zachowaniach właściwych dla uczestnictwa we wspólnotowych czynnościach zbawczych. Takie świadectwo duszpasterza – jak uzasadnia Antonio Sorrentino – pomoże wiernym tworzyć „wspólnotę w słuchaniu” i zrozumieć nierozzerwalny związek między Biblią i liturgią. Jednak, aby mogło się to dokonać, potrzebna jest jego samodyscyplina (postawa słuchania uważnego, aktywnego, wewnętrznego, pełnego szacunku) oraz wykorzystywanie praktycznych rozwiązań dla coraz lepszej słyszalności Słowa Bożego, wystarczającego zrozumienia go i przede wszystkim przeżycia.

W rozdziale X – *Ważna interwencja przewodniczącego: homilia* – opisano, na czym polega istota tej części celebracji. Rola homilii (prowadzenie braci do głębszego rozumienia Pisma Świętego, otwieranie dusz wiernych na dziękczynienie za wielkie dzieła Boże, podtrzymywanie wiary, przygotowanie do przyjęcia Komunii Świętej, wzywanie do podjęcia wymagań życia chrześcijańskiego) wytłumaczona została m.in. przez ekskurs historyczny oraz ukazanie tego, co składa się na jej treść i słownictwo.

Na treść rozdziału XI – *Przewodniczyć zgromadzeniu, które celebrować śpiewając* – złożyło się objaśnienie zagadnienia odpowiedzialności kapłana za śpiew i muzykę liturgiczną. Dokładnemu zgłębieniu tego zadania pomoże (zaprezentowane w tej części pracy) poznanie śpiewu: jego antropologicznej wartości i wyjątkowego znaczenia w liturgicznych celebracjach, potrzeby koordynowania posługą śpiewaków i muzyków. Starania te powinny stanowić odzwierciedlenie prawdy: „Kościół jest wspólnotą, która śpiewa”.

W części XII – *Krzesło celebransa przewodniczącego* – ukazane zostało miejsce przewodniczenia jako przestrzenny znak wskazujący na zadania celebransa. Pomaga to w rozumieniu prawdy, że przewodzenie obrzędom jest posługą spełnianą w osobie Chrystusa – Głowy i Pasterza Kościoła – w imieniu i dla dobra zgromadzenia. Właściwe umieszczenie krzesła kapłana w architekturze kościoła podkreśla hierarchiczną strukturę zgromadzenia i ułatwia dynamiczną relację między nimi.

Ostatni rozdział – *Szaty liturgiczne celebransa przewodniczącego* – uzasadnia, jak ważny jest strój wszystkich członków zgromadzenia liturgicznego. Szaty mają bowiem wartość funkcyjną i symboliczną. Ci, którzy je noszą, ukazują swoją kreatywność i opisują tożsamość, określają przeżywany obecnie czas. Rodzaj stroju używanego do wykonywania świętych czynności wskazuje, że jest to specyficzna służba (między innymi zapowiadająca przyszłą chwałę, którą Pan obiecał swoim wiernym sługom).

Lektura publikacji uświadamia, na czym polega realizacja odnowy liturgicznej Soboru Watykańskiego II, zmierzająca do tego, aby udział w liturgii sakramentów był świadomy, czynny i pełny. Pozwała zrozumieć, że dotyczy ona nie tylko wiernych świeckich, lecz także (szczególnie) zobowiązani są do niej kapłani. Oni właśnie mają być pierwszymi, którzy dzielić się będą żywą wiarą we własną sakramentalność, w sakramentalny charakter wykonywanych przez siebie – w kapłańskim posługiwaniu – gestów i czynów. Taka postawa księdza i w ten sposób przeżywana przez niego duchowość stworzy fundament, na którym będzie on mógł skutecznie głosić tajemnice zbawienia wszystkim poddanym jego duszpasterskiej trosce. Będzie wtajemniczał ich w sakramentalność bycia, życia i działań kościelnych. Brak takiego doświadczenia w życiu i posłudze biskupa czy prezbitera z pewnością stanowić będzie przeszkodę dla innych do odczytywania sakramentalnego charakteru chrześcijaństwa.

Warto zaznaczyć, że każde z prezentowanych zagadnień, z jednej strony, odsłania niedostateczną dotychczas troskę o kształt liturgii, a z drugiej, mobilizuje do podjęcia trudu gorliwego realizowania soborowych wskazań reformy świętych obrzędów. Takie ożywienie zapału udało się autorowi zapewne dlatego, że przedstawione w jego publikacji zadania do wykonania zostały trafnie uzasadnione. Przywoływanie takich tekstów, jak: modlitwy ksiąg liturgicznych, prawdy wiary zawarte i objaśniane w dokumentach Kościoła (szczególnie Soboru Watykańskiego II), wypowiedzi papieży i teologów (szczególnie liturgistów) sprawia, że żadne ze wskazanych zobowiązań nie tylko nie zniechęca do jego realizacji, lecz także motywuje do ich spełniania.

Omawiana pozycja książkowa jest szczęśliwą odpowiedzią na zauważalną potrzebę literatury z zakresu duchowości liturgicznej. Dzięki jej lekturze przeżywający celebrycje chrześcijanie będą mogli wydawać w swoim codziennym życiu jeszcze bardziej wyraźne owoce wiary i miłości. Czytane treści przekonują, że zarówno wymiar duchowy, jak i wpływ duszpasterski celebrowanych liturgii zależą od formacji duchowo-teologicznej i możliwości komunikacyjnych prezbitera. Każdy rozdział tej publikacji jest zachętą do troski o rozwój życia duchowego przez troskę o piękno liturgii. Z kolei dbałość o to piękno urzeczywistniana jest tym gorliwiej, im bardziej dokonuje się w człowieku formacja duchowa.

*ks. Paweł Maciaszek*

ks. Waldemar Woźniak, *Działalność duszpasterska w więzieniach*, Wydawnictwo Bernard Cichosz & Wyższa Szkoła Gospodarki Krajowej w Kutnie, Konstantynów Łódzki–Kutno 2009, ss. 83.

20 stycznia 2010 r. w Warszawie na terenie Aresztu Śledczego biskup Piotr Jarecki udzielił sakramentu bierzmowania 28 osadzonym tam osobom. Warto przywołać słowa, które zostały wówczas wypowiedziane pod adresem więźniów: „Macie czas na przemyślenia, na czytanie mądrych książek. Jeśli będziecie w Kościele, jeśli się naprawdę nawrócicie, nie powrócicie na złą drogę”.

W podobnym duchu ks. Waldemar Woźniak – w recenzowanej książce – zajął się problemem duszpasterstwa w więzieniach, wskazując na potrzebę jeszcze większej niż dotychczas troski o tych, którzy z różnych przyczyn weszli w kolizję z prawem i próbują na nowo wrócić do społeczeństwa.

Podając wiele praktycznych rozwiązań, Autor wskazał także na historię działalności duszpasterskiej wśród więźniów. Okazuje się, że już od 1550 r. w Polsce pojawiła się owa działalność.

Pomijając różne etapy tworzenia się struktur pomocy religijnej więźniom, warto zwrócić uwagę na regulację prawną z 1996 r., z której jasno wynika, że służby więzienne mają wręcz obowiązek zapewnić osadzonym dostęp do opieki duszpasterskiej. Wsparciem tych oczekiwań są także różne międzynarodowe stowarzyszenia, działające zarówno na rzecz osadzonych, jak i tych, którzy starają się im pomóc w zakresie rozwoju życia religijnego. Wyraźnie określają zakres tej pomocy zapisy polskiego Kodeksu Karnego (według stanu prawnego na 1 stycznia 1998 r.), gdzie mowa jest o



takich prawach więźnia, jak: wykonywanie praktyk religijnych; korzystanie z posług religijnych; bezpośrednie uczestniczenie w nabożeństwach odprawianych w zakładzie w dni świąteczne; słuchanie nabożeństw transmitowanych przez środki masowego przekazu; posiadanie niezbędnych książek, pism i przedmiotów; uczestniczenie w nauczaniu religii; branie udziału w działalności charytatywnej i społecznej Kościoła lub innego związku wyznaniowego; spotkania indywidualne z duchownym Kościoła lub innego związku wyznaniowego.

A zatem, dostęp więźnia do szerokiego zakresu możliwości rozwoju życia religijnego sprawia, że – paradoksalnie – mimo dotkliwego wykluczenia społecznego, pojawia się także szansa naprawy wyrządzonego zła i być może odnalezienia utraconych kiedyś wartości.

Oprócz kapelanów więziennych od pewnego czasu wsparcia tego udzielają także wolontariusze, którzy często kierowani są do tej posługi przez Stowarzyszenie Ewangelicznej Pomocy Więźniom „Bractwo Więzienne”.

Ksiądz Waldemar Woźniak wiele miejsca poświęca takim działaniom resocjalizacyjno-zapobiegawczym, jak salezjański system prewencyjny księdza Jana Bosko, czy michałicki system wsparcia księdza Bronisława Markiewicza. Pierwszy z nich opiera się na prostych założeniach, jak: rozumność, religijność, miłość, bazując na swoistego rodzaju asystencji, czyli bardzo bliskiej obecności przy kimś, kto potrzebuje naszej pomocy; natomiast drugi odwołuje się do wypróbowanych haseł, jak: praca, powściągliwość i modlitwa.

Całość zorganizowanej pomocy penitencjarnej ks. Waldemar Woźniak sprowadza do terapii pastoralnej, którą określają następujące zasady: leczenie duchowe każdego człowieka będącego w potrzebie; pomoc we wszystkich niedomaganiach i schorzeniach; nierezygnowanie do końca; zaufanie łasce Bożej. Tak więc „terapia pastoralna nie ogranicza się tylko do oddziaływań ludzkich, takich jak działanie psychoterapeutyczne czy medyczne, ale również pozostawia miejsce na działanie Boga”.

Ważnym akcentem opracowania jest także uwzględnienie miejsca służby więziennej, która bardziej niż inne służby narażona jest na tzw. wypalenie zawodowe, w związku z czym także dla tej grupy zawodowej potrzebne jest jakieś wsparcie, aby we właściwy sposób wypełniała swoje obowiązki.

Jednym słowem chodzi o zapewnienie optymalnych warunków pełnej resocjalizacji, co również akcentuje ks. Waldemar Woźniak w recenzowanej przeze mnie książce.

Na zakończenie prezentacji tej niezwykle cennej książki (mimo że ma ona zaledwie 83 strony) warto przywołać słowa Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II na Jubileusz w Więzieniach (z 9 lipca 2000 r.), którymi Autor kończy swoje opracowanie:

„Aby stworzyć bardziej ludzkie warunki życia w więzieniach, należy koniecznie podjąć konkretne inicjatywy, które pozwolą więźniom, na ile to możliwe, wykonywać jakąś pracę i dzięki temu wyrwą ich ze stanu upokarzającej bezczynności. Będzie można w ten sposób objąć ich programami kształcenia, które ułatwią im podjęcie pracy po odbyciu kary. Nie należy też lekceważyć opieki psychologicznej, która może pomóc w rozwiązaniu problemów osobowościowych. Więzienie nie może być środowiskiem antywychowawczym, uczącym bezczynności, czy wręcz wpajającym złe skłonności, lecz przeciwnie – miejscem poprawy życia.

Z pewnością, dopomoże w tym więźniom możliwość pogłębienia kontaktu z Bogiem, jak również udział w programach solidarności i akcjach charytatywnych. Przyczyni się to do przyspieszenia procesu ich resocjalizacji, a jednocześnie doprowadzi do poprawy warunków życia w środowisku więziennym”.

Nic więc dodać i ująć. Niech zatem słowa Ojca Świętego Jana Pawła II będą dla nas czymś w rodzaju puenty, kończącej moje rozważania.

*dr Józef Placha*  
Instytut Psychologii UKSW

*Stalking – między przemocą a uzależnieniem*, red. W. Woźniak & M. Lattanzi, Wydawnictwo Bernard Cichosz & Wyższa Szkoła Gospodarki Krajowej w Kutnie, Konstancinów Łódzki–Kutno 2010, ss. 91.

Współczesna rzeczywistość obfituje w szereg problemów i zagrożeń dotyczących różnych obszarów indywidualnego i społecznego życia człowieka. Szczególny niepokój wzbudzają, zwłaszcza liczne zjawiska patologii społecznej, które stały się nie tylko przedmiotem szerokiej dyskusji w różnych kręgach społecznych, lecz także budzą coraz większe zainteresowanie na gruncie naukowym. Niezależnie od faktu, że zjawiska te występowały w każdej epoce dziejów ludzkości i w zasadzie towarzyszą człowiekowi od początku jego istnienia, to jednak trzeba zaznaczyć, że w czasach współczesnych mają specyficzne cechy, przyjmują nowe postacie oraz obejmują coraz większy zasięg.

W nurt badań naukowych, nad najnowszymi zjawiskami patologii społecznej, wpisuje się książka, *Stalking – między przemocą a uzależnieniem*, pod redakcją ks. Waldemara Woźniaka i Massimo Lattanzi, która ukazała się na rynku wydawniczym w marcu 2010 r. Na podkreślenie zasługuje fakt, że jest to pierwsza w Polsce publikacja poruszająca szerzej zjawisko stalkingu, będącego jedną z najnowszych postaci patologii społecznej i jednocześnie specyficzną formą przestępczości o potrójnym wymiarze destrukcji. Stalking należy bowiem, jak podkreślają autorzy pracy, rozpatrywać od strony sprawcy – jako dysfunkcyjne uzależnienie emocjonalne i uczuciowe od osoby oraz patologię emocji, uczuć i miłości, a od strony ofiary – jako przejaw agresji lub przemocy, wyrażającej się, zwłaszcza w zachowaniach prześladowczych, noszących znamiona molestowania i kontrolowania.

Książka, której głównym celem jest ukazanie specyfiki stalkingu, jego uwarunkowań oraz aspektów prawnych i profilaktycznych, składa się z sześciu artykułów:

- Waldemar Woźniak, Massimo Lattanzi, Lorenza Casinelli, Justyna Skarżyńska, *Określenie stalkingu* (s. 8),
- Massimo Lattanzi, *Uno studio epistemologico dello stalker* (tłumaczenie na jęz. polski – M. Lemiecha, W. Woźniak) (s. 14),
- Maria Vincenza Caria, *Lo stalking e le teorie dell'attaccamento* (tłumaczenie na jęz. polski – M. Lemiecha, W. Woźniak) (s. 34),
- Marta Wójciuk, *Prawo a stalking w Polsce oraz w innych wybranych krajach* (s. 49),
- Stanisław Dziekoński, *Edukacja personalistyczna jako profilaktyka stalkingu* (s. 77),
- Kazimierz Zabłocki, *Młodzież z „poprawczaków” a stalking – wyszczególnienie problemów* (s. 89).

Walorem tej pracy jest przede wszystkim wieloaspektowe podejście do problemu stalkingu. Poszczególne jej rozdziały (artykuły), obejmują bowiem zarówno dość wnikliwą analizę tego zjawiska ze szczególnym zwróceniem uwagi na jego specyfikę, problem diagnozy oraz profilaktyki, jak i aspekty prawne, odnoszące się zarówno do istniejących, a także postulowanych uregulowań dotyczących stalkingu.

W artykule pt. *Określenie stalkingu*, autorzy analizują termin *stalking* zarówno jako model oraz szeroki wzorzec zachowań, w którym charakterystyczne są powtarzające się naruszenia życia publicznego lub prywatnego jednej lub więcej osób, jak i uzależnienie psychologiczne (*psychological dependence*), zwracają jednocześnie uwagę zarówno na jego wymiar emocjonalny, jak i uczuciowy.

Kolejny artykuł, *Uno studio epistemologico dello stalker*, dotyczy głównie analizy zaburzonej osobowości stalkera. Autor, poszukując źródeł *stalkingu*, prezentuje różne typy narcystycznego zaburzenia osobowości, charakterystycznego dla stalkerów, borykających się przede wszystkim z problemem miłości, której nie są w stanie znaleźć i w pełni doświadczyć.

W następnym artykule zatytułowanym – *Lo Stalking e le teorie dell'attaccamento*, autorka analizuje problem *stalkingu* w kontekście teorii przywiązania Bowlby'ego oraz w świetle innych badań psychologicznych. Koncentruje się zwłaszcza na analizie zaburzeń uczuciowych, których źródłem są traumatyczne przeżycia doznane w dzieciństwie, mogące prowadzić do zachowań społecznie dewia-

cyjnych, m.in. takich jak stalking. Autorka wskazuje na znaczenie analizowanej teorii przywiązania (dotyczącej całego cyklu życiowego), która przyjmuje związek emocjonalny pomiędzy dzieckiem a jego opiekunem (caregiver) za podstawowy element, determinujący dalszy rozwój dziecka.

Aspekty prawne, dotyczące analizowanego zjawiska, zostały przedstawione w artykule pt. *Prawo a stalking w Polsce oraz w innych wybranych krajach*, w którym podjęto próbę przybliżenia istniejących oraz postulowanych uregulowań prawnych, dotyczących problemu stalkingu. W rozdziale tym, zostały zaprezentowane zarówno uregulowania prawne, dotyczące stalkingu w Polsce, jak i w innych wybranych krajach, z jednoczesnym uwzględnieniem szeregu europejskich regulacji w tym zakresie.

Natomiast w artykule pt. *Edukacja personalistyczna jako profilaktyka stalkingu*, został poruszony jeden z najważniejszych problemów, jakim są działania mające na celu zapobieganie temu zjawisku. Autor, podjął próbę wydobycia z pedagogiki personalistycznej tych elementów, które w sposób szczególny mogą zostać włączone w profilaktykę stalkingu. W swej analizie, skoncentrował się na takich obszarach tematycznych jak: argumentacja uzasadniająca zainteresowanie stalkingiem teologii i pedagogiki, elementy specyficzne dla edukacji personalistycznej, personalizm w przygotowaniu wychowawców – terapeutów jako warunek skutecznej profilaktyki, trudności w profilaktyce stalkingu. Na szczególną uwagę, zasługuje propozycja oparcia profilaktyki stalkingu na edukacji, odnoszącej się do realistycznej koncepcji człowieka, prezentowanej przez personalizm z jednoczesnym uwzględnieniem współdziałania z podmiotami reprezentującymi różne dyscypliny naukowe, wraz z teologią, psychologią oraz pedagogiką. Ważnym poruszonym zagadnieniem jest także zwrócenie uwagi na konieczność odpowiedniego przygotowania wychowawców, jako jednego z podstawowych warunków skutecznej profilaktyki oraz wskazanie, że: „stalking nie może być analizowany jedynie na płaszczyźnie emocji i uczuć, lecz należy także odnieść się do wnętrza człowieka i jego duchowości”. Zaprezentowany przez autora aspekt profilaktyczny, stanowi bardzo istotną część recenzowanej pracy, ponieważ wskazuje na kierunek i możliwości niwelowania oraz eliminowania stalkingu jako zjawiska patologicznego ze zwróceniem szczególnej uwagi na niezbywalną godność człowieka jako osoby.

W ostatnim artykule pt. *Młodzież z „poprawczaków” a stalking – wyszczególnienie problemów*, poruszono problem niedostosowania społecznego młodzieży przebywającej w zakładach dla nieletnich resortu sprawiedliwości, czyli w zakładach poprawczych i schroniskach dla nieletnich. Podkreślono, iż w funkcjonowaniu tych osób występują mechanizmy przemocy, wskazujące na możliwość kształtowania się agresywności jako cechy osobowości, co w określonych okolicznościach może prowadzić do zachowań wchodzących w szeroki zakres stalkingu.

Istotną zaletą recenzowanej pracy jest jej interdyscyplinarność. Autorzy, analizując bowiem stalking w kontekście wielu dyscyplin naukowych, prezentują różnorodne jego ujęcia, poprzez co ukazują złożoność tego zjawiska i wielość czynników je warunkujących. Warto także zaznaczyć, że analizy autorów oparte zostały na bogatej literaturze przedmiotu (jaka dotychczas ukazała się w Polsce i za granicą), z jednoczesnym uwzględnieniem najnowszych badań, dotyczących tej problematyki. Należy jednocześnie podkreślić, że książka ma dużą wartość naukową i jest, w zakresie podjętej problematyki, wśród polskiej literatury przedmiotu, pozycją prekursorską, stanowiącą istotny przyczynek do dalszych pogłębionych badań zjawiska stalkingu.

W kontekście analizy treści książki pt. *Stalking – między przemocą a uzależnieniem*, pod redakcją ks. Waldemara Woźniaka i Massimo Lattanzi, a zwłaszcza jej wartości merytoryczno-poznawczej, należy stwierdzić, że pozycja ta wzbudzi niewątpliwie duże zainteresowanie nie tylko osób zajmujących się zjawiskami patologii społecznej i przestępczości na płaszczyźnie naukowej oraz praktycznej, lecz także tych wszystkich czytelników, którzy pragną poznawać specyfikę i złożoność problemów społecznych, z jakimi spotyka się człowiek XXI w.

dr Dariusz Sarzała

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Tadeusz Władysław Bąk, *Skinheadzi w Polsce*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Warszawa 2005, ss. 135.

Książka autorstwa ks. prof. dr. hab. Tadeusza Bąka, dyrektora Instytutu Socjologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ma duże znaczenie dla psychoprofilaktyki w środowisku młodzieży, w tym – w środowisku młodzieży zagrożonej patologiami. Książka ta, opisuje jedną z grup subkultury młodzieżowej – skinheadów. *Subkultura*, to segment kultury. W znaczeniu potocznym termin ten, odnoszony jest do grup (zwłaszcza młodzieżowych) kontestujących przyjęty system wartości, w konkretnych przypadkach może prowadzić do różnych form patologii społecznej.

Recenzowana praca składa się z trzech rozdziałów. Pierwszy zawiera rys historyczny ruchu *skinheadów* na świecie. Początki tego ruchu, to lata sześćdziesiąte XX w., a lokalizacja początków to brytyjska młodzież. Ruch ten korzeniami sięga do w innych grup subkulturowych – brytyjskich *modsach* (nastawionych w zasadzie tylko na słuchanie modnej muzyki) i jamajskich *rude boyach* (oprócz słuchania muzyki *ska*, charakteryzowali się odmiennym stylem ubierania). Samo określenie *skinhead* powstało około 1968 r. Przedstawiciele ruchu, zaczęli nosić krótkie ostrzyżone włosy, przez które widać było skórę. W Wielkiej Brytanii zaczęli oni atakować Pakistańczyków, a następnie studentów. Wśród studentów modna coraz bardziej stawała się subkultura hipisowska. Skinheadzi pochodzili z rodzin robotniczych, a w hipisach dostrzegali młodzież z bogatych rodzin. Ważnym aspektem życia skinów stawał się futbol. Ruch zaczął rozprzestrzeniać się w wielu krajach. Skini niechętnie patrzyli na pojawiającą się (ok. 1976 r.) nową grupę subkulturową – punków, gdyż dopatrywali się w nich czegoś z ruchu hipisowskiego. Coraz częściej zaczęto obserwować wśród skinów rasistowskie tendencje. Zaczęła wyodrębniać się grupa *nazi skinów*. W odpowiedzi został zainicjowany ruch *S.H.A.R.P.* – Skin Hades Against Racial Prejudice (Skinheadzi Przeciwko Rasistowskim Upředzeniom). Idea ta, szybko znalazła zwolenników, gdyż skini czuli silną potrzebę odcięcia się od nacjonalistycznej ekstremy. Pojawili się skini o lewicowych poglądach. Idea RASH bardzo szybko objęła cały świat. Wśród *Red Skinów* spotkać można przede wszystkim lewicowców o umiarkowanych poglądach, ale nie brakuje tam też skrajnych komunistów – trockistów czy anarchistów. Red Skini aktywnie włączają się w działalność organizacji wolnościowych, politycznych, ekologicznych i również feministycznych. Wielu skrajnych Red Skinów mieszka we Włoszech, Hiszpanii czy Portugalii.

Rozdział drugi tej interesującej poznawczo książki ukazuje okoliczności zaistnienia skinów na terenie Polski. Subkultura skinów do naszego kraju dotarła przez NRD i RFN, a pojawili się oni od 1986 r. najpierw w następujących miastach – Szczecinie, Gdańsku, Wrocławiu. Za pierwszy polski zespół skinowski, uważa się wrocławski BTM. Wrocław i jego okolice są miejscem, gdzie wielu młodych ludzi nadal fascynuje się ideologią faszystowską. Około 1992 r. do Polski dotarła idea SHARP, a od połowy lat dziewięćdziesiątych przelamywany był stereotyp skina-faszysty. Według prof. T. Bąka – „Subkulturę skinheadów, jedni zawsze będą kojarzyli z faszyzmem, dla innych jest ona źródłem taniej sensacji, a jeszcze inni będą starali się dotrzeć do źródła i poznać prawdziwe jej oblicze. Wykorzystywana do celów politycznych, niszczone przez media i inne subkultury, będąca obiektem walk wewnętrznych, ścierających się poglądów i urażonych ambicji, dziś zdaje się znowu zyskiwać popularność, tym razem jako subkultura wolna od koneksji politycznych, nacjonalizmu czy upředzeń rasowych” (s. 66).

Rozdział trzeci, zawiera charakterystykę poszczególnych (trzech) grup skinheadów w Polsce. Pierwsza z tych grup, to skini nacjonalistyczni, narodowo-radykalni (NR). Odrzucają oni faszyzm, są polskimi nacjonalistami, w większości utożsamiają się z katolicyzmem. Druga z tych grup, to skini faszystowscy, narodowosocjalistyczni, neopogańscy (NS). Dla NS wiara katolicka zniewala człowieka, a najważniejszą dla nich wartością jest rasa i naród. Trzecia grupa, to skini apolityczni,

antyrasistowsy, oi! skini. Politykę traktują jako zło, jako możliwość tworzenia sztucznych podziałów, a także jako szansę na „wypłynięcie” oszustów i złodziei.

Powyższe wyszczególnienie (przeгляд) jednoznacznie wskazuje na znaczną wartość poznawczą recenzowanej tutaj książki, gdyż w sposób przejrzysty i metodyczny ukazuje jedną z subkultur młodzieżowych, a prac naukowych z tego zakresu nadal jest niewiele. Zdaniem prof. T. Bąka (s. 100) dotychczasowe publikacje naukowe odnoszące się do tejże problematyki, często mnożą fałszywe sądy, uogólnienia, opisy, cechujące się różnym stopniem absurdalności.

Niniejszą pracę, ze względu na jej pragmatyczne walory, należy polecić przede wszystkim psychologom, pedagogom, socjologom, teologom (zwłaszcza katechetom), duszpasterzom pracującym z młodzieżą subkulturą.

*ks. dr Waldemar Woźniak*  
Instytut Psychologii UKSW

Stanisław Lipiński, *Zakłady dobroczynne i domy poprawy w dawnej Polsce*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej w Łodzi, Łódź 2010, ss. 361.

Recenzowana tutaj książka ma bardzo dużą wartość poznawczą i wielowymiarowy charakter: historyczny, pedagogiczny (praca, opieka socjalna), resocjalizacyjny, psychoprofilaktyczny.

Profesor Stanisław Lipiński legitymuje się poważnym dorobkiem naukowym. Jest on doktorem habilitowanym (w zakresie pedagogiki), profesorem nadzwyczajnym Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej i Nauk Społecznych w Łodzi (wcześniejsza jej nazwa – Wyższa Szkoła Edukacji Zdrowotnej). Jest on specjalistą w zakresie resocjalizacji osób niedostosowanych społecznie. Zarówno w kraju, jak i za granicą przedstawiał wyniki prac badawczych odnoszących się do resocjalizacji nieletnich, młodocianych i dorosłych sprawców przestępstw. Przez wiele lat był wychowawcą i dyrektorem zakładu wychowawczego (dla młodzieży nieprzystosowanej społecznie) w Łodzi. Jego dorobek naukowy, to ponad 100 artykułów i pięć książek (w tym 12 artykułów zagranicznych i dwie zagraniczne monografie). Uczestniczył aktywnie, wygłaszając referaty i przewodnicząc zespołom tematycznym, w pięćdziesięciu ogólnopolskich, międzynarodowych i zagranicznych konferencjach naukowych.

Profesor Stanisław Lipiński zamierzał napisać historię opieki, profilaktyki i resocjalizacji w dawnej Polsce, ale zebrane materiały wskazują, że w przeważającej części napisał on historię opieki socjalnej realizowanej przez Kościół katolicki. W średniowiecznej Polsce przy wielu kościołach parafialnych istniały szpitale dla ubogich. Dzisiaj niejednokrotnie spotykamy się z atakami na Kościół katolicki, dlatego należy zalecać atakującym, aby wzięli do rąk tę wspianą pracę prof. Lipińskiego i otworzyli oczy na ogrom działalności społecznej Kościoła katolickiego. Profesor wykonał tytaniczną pracę, zbierając setki bardzo szczegółowych informacji o szpitalach i innych ośrodkach opieki powszechnie prowadzonych przez Kościół katolicki w średniowiecznej Polsce. Także dzisiaj mało mówi się o działalności charytatywnej i opiekuńczej ze strony Kościoła katolickiego, gdyż przemilczają to zwłaszcza środowiska libertyńskie. Książka Pana Profesora winna trafić do seminariów duchownych po to, aby klerycy poznali ogrom działalności opiekuńczej Kościoła katolickiego w historii, poznanie to winno być dla nich impulsem do podobnej działalności w teraźniejszych czasach. Książka ta, wpisuje się w proces odkłamywania historii. Historycy – nie mogą więc jej pomijać. W zakresie działalności opiekuńczej na terenach Polski należy wyszczególnić Zakon św. Ducha, który przybył do Polski w 1221 r. z Wiednia na zaproszenie krakowskiego biskupa Iwona Odrowąża i działał do 1786 r.

W czterech pierwszych rozdziałach recenzowanej pracy prezentowane są szpitale i bractwa dla ubogich na terenie archidiecezji: poznańskiego, śremskiego, pszczewskiego, warszawskiego. Autor przedstawia szpitale oraz inne podmioty działalności opiekuńczo-leczniczej w poszczególnych dekanatach, należących do jednego z powyższych czterech archidiecezji. Jako przykład w dekanacie poznańskim (należącym do archidiecezji poznańskiej) istniały następujące szpitale, bractwa i fundusze zajmujące się opieką nad osobami ubogimi i chorymi, porzuconymi dziećmi: Szpital św. Wawrzyńca, Szpital św. Wawrzyńca dla osób świeckich, Szpital św. Barbary, Szpital św. Mikołaja, Szpital św. Małgorzaty, Szpital św. Michała, Szpital św. Gertrudy, Szpital św. Stanisława, Fundusz Beguinek, Fundusz dla pięciu wdów, Fundusz siedmiu ubogich wdów, Fundusz 10 grzywnien co rok na wyposażenie dziewicy lub wdowy dobrej sławy rodem z Poznania, Bractwo Miłosierdzia, Bractwo ludzi miłosiernych ku wspieraniu ubogich i chorych Poznańczyków, szpital trędowatych, Szpital św. Walentego, Szpital św. Łazarza, dom dla zarazy francuskiej (choroba *morbo gallico*), Bractwo św. Trójcy, Bractwo Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny oraz szpital św. Ducha. O każdym z tych podmiotów opieki autor zebrał bardzo szczegółowe informacje, np. odnośnie do uposażenia. Już powyższy spis dotyczący jednego dekanatu wskazuje na tytaniczną pracę autora, w celu jego sporządzenia, a zarazem na ogrom działalności opiekuńczo-leczniczej Kościoła katolickiego, tak często przemilczanej.

Rozdział piąty niniejszej pracy, przedstawia niektóre szpitale dla ubogich w innych diecezjach na terenie Polski: Szpital Świętego Ducha w Bieczu, Szpital św. Ducha w Orniecie, szpitale dla ubogich Zgromadzenia Świętego Ducha de Saxia w Krakowie, Kaliszu, Sandomierzu, Szpital Świętej Trójcy w Kaliszu, Szpital Świętego Ducha w Bolimowie, Szpital Świętego Krzyża zwany Betanią w Małogoszczu, Szpital Świętego Ducha i Szpital Jerozolimski w Malborku.

Dla mnie, księdza archidiecezji łódzkiej, szczególne znaczenie ma rozdział szósty, ukazujący początki dobroczynności w Łodzi. Nazwa „Łódź” pojawia się w dokumentach po raz pierwszy w 1332 r., kiedy to Władysław książę łęczycki i dobrzański, zwalnia Łódź oraz inne wsie biskupie z ciężarów na rzecz księcia. Miastem Łódź stała się dopiero 29 lipca 1423 r., na mocy aktu erekcyjnego wydanego w Przedborzu przez króla Władysława Jagiełłę. Działalność dobroczynna w Łodzi miała charakter ekumeniczny, gdyż istniało np. Łódzkie Chrześcijańskie Towarzystwo Dobroczynności wspierające katolików, ewangelików, baptystów, ale istniało także Łódzkie Żydowskie Towarzystwo Dobroczynności. Wsparcia temu Towarzystwu udzielali żydowscy fabrykanci – Izrael Poznański, Edward Heiman-Jarecki, Jakub Hertz, Zygmunt Jarociński, Oskar (Uszer) Khon, Herman Konstadt. Gdy chodzi natomiast o łódzkich fabrykantów niemieckich, to oprócz Karola Scheiblera, ze względu na aktywność dobroczynną, na uwagę zasługują – Franciszek Kindermann, Juliusz Kunitzer, Ernest Leonhardt, Ludwik Wilhelm Meyer.

Kolejne rozdziały książki (VII–XIX), prezentują: szpitale średniowieczne Wrocławia, szpitale i bractwa dla ubogich w diecezji lubelskiej, szpitale wojskowe, działalność Bractwa św. Benona, działalność redemptorystów, Fundację Karola Schultza, Fundację Stanisława Staszica, Miejski Szpital Starców w Warszawie, szpital i dom starców Gminy Ewangelickiej w Warszawie, dom starców i szpital Gminy Żydowskiej w Warszawie, Instytut Moralnie Zaniedbanych Dzieci – Fryderyka Skarbka. Z tychże rozdziałów, jeden (XVII) ukazuje społeczny czynnik w działalności dobroczynnej, a inny (XIX) – prawne uregulowania dobroczynności w Polsce od 1170 do 1907 r. w porządku chronologicznym.

Odnośnie do działalności socjalnej benonitów (redemptorystów) autor książki zamieszcza trafną uwagę (s. 338–339) – wysiedlono ich z Polski 20 czerwca 1808 r., w historii albo ich oczerniano, albo pomijano fakt ich obecności; po wielu latach redemptoryści powrócili do Polski, wywołując również tym razem nienawiść i lęk ze strony kręgów liberalno-libertyńskich.

Praca niniejsza ukazuje w bardzo dużej mierze opiekę ze strony Kościoła katolickiego nad ubogimi i chorymi, ale także ma charakter ekumeniczny, co podwyższa jej wartość poznawczą. Książka zadziwia ogromną szczegółowością informacji historycznych, dotyczących działalności

opiekuńczej, pomocowej, leczniczej, wychowawczej, resocjalizacyjnej. Polecam ją wszystkim szczerze zainteresowanym byciem przy człowieku potrzebującym i zarazem zagrożonym.

ks. dr Waldemar Woźniak,  
Instytut Psychologii UKSW

Giovanni Cucci, Hans Zollner, *Chiesa e pedofilia. Una ferita aperta. Un approccio psicologico-pastorale*, Ancora Editrice, Milano 2010 (Per il testo della Lettera pastorale del Santo Padre Benedetto XVI ai cattolici dell'Irlanda: © 2010 Libreria Editrice Vaticana), ss. 128.

Pedofilia wśród księży i zakonników, to otwarta rana w życiu Kościoła. Treść książki jest odpowiedzią na pytania: Jak to możliwe, że osoby konsekrowane dopuszczają się takiego przestępstwa? Jakie dynamizmy (mechanizmy) psychiczne charakteryzują to zachowanie? Jaka „kultura” promuje zachowania pedofilne? Co musi robić Kościół, aby zapobiegać oskarżeniom o przestępstwa seksualne przeciwko nieletnim? Jakie inicjatywy w tymże aspekcie winny być podejmowane w procesie formacji seminarzystów? Studiowanie treści niniejszej pracy z pewnością może stać się pomocą w psychoprofilaktyce zachowań pedofilnych wśród osób duchownych.

Współautorzy tej książki, to wybitni ludzie Kościoła. Obaj są jezuitami. Giovanni Cucci ukończył filozofię, teologię i psychologię. Studiował w Katolickim Uniwersytecie w Mediolanie oraz w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim (Gregorianum). Obecnie wykłada powyższe materie w Gregorianum. Współpracuje z pismem naukowym „La Civiltà Cattolica”. Hans Zollner studiował filozofię w Ratzbonie, teologię w Innsbrucku, a psychologię w Rzymie. Obecnie wykłada w Instytucie Psychologii Uniwersytetu Gregoriańskiego, gdzie również pracuje jako psychoterapeuta. Współpracuje z pismami naukowymi – „Gregorianum” oraz „La Civiltà Cattolica”.

Rozdział pierwszy recenzowanej tutaj pracy podejmuje aspekty psychologiczne w problematyce pedofilii. Problematyka pedofilii sytuuje się na płaszczyźnie zaburzeń seksualnych w ogóle, do których przykładowo zalicza się transwestytyzm (dotyczy zaburzenia identyfikacji płciowej), fetyzizm, voyeuryzm, ekshibicjonizm, sadyzm (te przykładowe cztery zaburzenia wchodzi w skład zaburzeń preferencji seksualnych). W tym miejscu należy przywołać najbardziej rozpowszechnione klasyfikacje zaburzeń psychozachowaniowych: DSM-III, DSM-IV, ICD-10.

Obecnie raczej nie zaleca się używania terminów – dewiacje seksualne, perwersje seksualne, zбочenia seksualne, a używa się terminu „parafilii” (para – obok, philia – miłość). Parafilie, to względnie stałe zaburzenia preferencji seksualnych (por. Wikipedia, 2010-08-28). W recenzowanej książce zaznaczono, że parafilie prowadzą do zaburzeń emocjonalnych, antyspołecznych, a także do psychoz.

Problematyka seksualnego wykorzystywania dzieci i młodzieży nie jest jednorodna, o czym świadczy istnienie różnych pojęć. Pedofilia, to parafilii przejawiająca się preferencją kontaktów seksualnych z osobami (dziećmi) przed okresem dojrzewania. Hebefilia, to preferencja kontaktów seksualnych z osobami (młodzieżą) w okresie dojrzewania (13–16 lat). Efebofilia, to preferowanie kontaktów seksualnych z osobami w późnym okresie dojrzewania (16–19 lat). Często możemy spotkać się z jeszcze innym pojęciem – pederastia (dosł. *miłość do chłopców*). Jest ona specyficzną formą homoseksualizmu męskiego, polegającą na kontaktach seksualnych dojrzałych mężczyzn z młodzieńcami lub dojrzewającymi chłopcami – ale nie dziećmi (por. Wikipedia, 2010-08-28). Powyższe pojęcia zostały przez autorów przywołane już we wstępie.

Autorzy niniejszej książki umiejętnie ukazali charakterystyczne dla pedofila mechanizmy psychologiczne. Pedofil nie zakochuje się w dziecku, ale podnieca go *przewaga* nad dzieckiem. Kiedy dziecko staje się osobą dorosłą, „miłość” zanika. Pedofil lub efebofil zawsze będzie dążył do speł-

dzania wakacji z nieletnimi czy z młodzieżą, a nie z dorosłymi. Osobowość pedofilów nie jest do końca rozpoznana, choćby z tego powodu, że wiele przypadków pedofilii pozostaje sekretami ofiar, ale często w osobowości tych sprawców dostrzegane są tendencje pasywne, introwertywne, konformistyczne. Osobowość tych sprawców jest także określana jako zależna. Według autorów zdecydowana większość tych nadużyć ma miejsce w rodzinie (we Włoszech będzie to ok. 84–90%). W rodzinach takich zachodzi ubogość relacji międzyludzkich oraz występuje problem alkoholowy. Pedofil często sam wcześniej był ofiarą takiego nadużycia – im wcześniej był nadużywany, tym konsekwencje psychospołeczne będą poważniejsze. Pedofil przeżywa zamieszanie, zamęt w sferze orientacji seksualnej, doświadcza w tym zakresie wielu fantazji seksualnych. Życie psychiczne pedofila odpowiada życiu psychicznemu dziecka (dziecięce zachowanie). Wśród pedofilów obserwowane jest zawężanie relacji do relacji z nieletnimi (brak jest relacji rówieśniczych). Postuluje się, aby w psychologicznych badaniach w populacji pedofilów wykorzystywać Test MMPI (psychopatologia), Test Rorschacha, Test TAT (apercepcji tematycznej).

Strony 23–31, zawierają charakterystykę zjawiska pedofilii wśród księży katolickich. W latach 2001–2010 zostało zgłoszonych do Kongregacji Nauki Wiary 3000 nadużyć ze strony księży katolickich w ostatnich pięćdziesięciu latach, z tego 60% to efebofilia – tutaj w sensie: akty wobec młodzieży tej samej płci, 30% to kontakty heteroseksualne z młodzieżą, a 10% to prawdziwa pedofilia (kontakty seksualne z dziećmi). Dane te, o charakterze orientacyjnym, przekazał ks. prałat Ch.J. Scieluna, promotor sprawiedliwości w tejże Kongregacji (s. 23).

Człowiek poznający i respektujący godność osoby jako osoby, nigdy nie dopuści się tak niegodnych czynów. Sprawcy winni poznawać dramatyczność sytuacji ofiar, w tym ich cierpienie. Autorzy podają, że Kościół winien współpracować z organami cywilnymi, a także ma pomagać w organizacji terapii dla ofiar. Należy silnie podkreślić, że celibat nie łączy się z pedofilią. Księża muszą być świadomi odpowiedzialności publicznej.

Rozdział drugi recenzowanej książki, stanowi wezwanie do sprzeciwiania się „kulturze” pedofilnej. Należy odnotować dziwne milczenie świata wobec nadużywania dzieci (także – a może przede wszystkim – w rodzinach). Na naszych oczach rozpowszechnia się „kulturę” pedofilną, np. w Internecie mówiło się o „pozytywnych” pedofilach, np. w Parlamencie Europejskim grupa europosłów (o zgrozo!) postulowała obniżenie możliwości kontaktów seksualnych z młodzieżą: z 15 do 12 lat.

Rozdział trzeci pracy porusza problem integralności formacji seminaryjnej. Formacja integralna ma prowadzić do dojrzałości uczuciowej. Formacja integralna obejmuje formację ludzką (być „człowiekiem”), kulturową, duchową, duszpasterską. Dojrzałość osoby ma dwa podstawowe znaczenia: a) jako generalna wolność wewnętrzna i umiejętność otwartości w procesie komunikacji; b) jako potrzeba rozwoju, coraz to większego samopoznania z punktu widzenia intelektualnego, duchowego, społecznego, uczuciowego. Autorzy konstruują specjalne zalecenia dla procesu formacji seminaryjnej: – szukanie Boga; – kształtowanie tożsamości ustabilizowanej (kim jestem, do świadczania czego zostaną posłani); – kształtowanie umiejętności obdarzania ludzi czystą miłością i umiejętności ofiarowania siebie dla innych (dla mnie najpiękniejszym przykładem w tym względzie jest postawa Matki Teresy z Kalkuty); – kształtowanie umiejętności życia w samotności, a nawet umiłowania samotności; – formowanie potrzeby poznania; – kształtowanie umiejętności integracji agresji i zdenerwowania z pozytywnymi procesami wewnętrznymi.

Ostatni, czwarty rozdział pracy, dotyczy wkładu wychowawcy seminaryjnego w procesie formacji do życia w kapłaństwie i życia konsekrowanego. Wychowawca nie może przenosić własnych wewnętrznych konfliktów na kleryków i odwrotnie – konflikty intrapsychiczne seminarzystów nie mogą burzyć równowagi wewnętrznej wychowawcy. Autorzy jako „truciznę” określają obdarzanie uprzywilejowaniem kleryka ze strony wychowawcy, uprzywilejowana osoba zaczyna czuć się kimś specjalnym i przewyższającym innych. Konsekwencje faworyzowania mogą być bardzo poważne, gdyż faworyzowany kleryk może zaniedbywać modlitwę, może lekceważyć kolegów, może zaprzestać podejmowania wysiłku w kierunku lepszego poznania siebie, a to wszystko może doprowadzić do blokady powołania do kapłaństwa, a nawet do utraty wiary. Faworyzowanie ze strony wychowawcy semina-



ryjnego może więc okazać się „pocałunkiem śmierci”. W tym miejscu przekażę własne spostrzeżenia. Znany mi jest przypadek, kiedy to rektor seminarium zabrał ze sobą dwóch kleryków na wakacje do jednej ze stolic europejskich. Dla mnie ewidentne jest to, że rektor ów po powrocie z wakacji winien przestać pełnić tę funkcję. Pragnę jeszcze nadmienić, że jeden z tych kleryków wystąpił z seminarium, a następnie ożenił się, a obecnie jest już po rozwodzie. Losów drugiego z tych kleryków nie znam. Wracam do treści książki. Wychowawca nie może przywiązywać do siebie seminarzystów, w sensie uczuciowym, gdyż może wytworzyć się uzależnienie emocjonalno-uczuciowe od osoby (dwukierunkowe). Wychowawca winien eliminować wszelkie dwuznaczności, a także mieć umiejętność szczerego słuchania, winien być jak „dobry pasterz”. W formacji do kapłaństwa, nie można pomijać procesów psychologicznych i psychologii jako praktyki diagnostyczno-leczniczej, czego dotyczy dokument Kongregacji Edukacji Katolickiej z 30 października 2008 r.

Do recenzowanej tutaj książki dołączono *List duszpasterski Ojca Świętego Benedykta XVI do katolików w Irlandii* (s. 109–124), z 19 marca 2010 r., dotyczący przypadków pedofilii wśród osób duchownych. List ten, należy ocenić jako pełen pokory i skruchy. Na kanwie tego *Listu* częstokroć snuje dalszą refleksję. Wielcy i świątobliwi ludzie Kościoła – Jan Paweł II i Benedykt XVI – cierpią, przepraszają i wyrażają skruchę za niegodne czyny „księży” – pedofilów, hebefilów, efebofilów, pederastów, gejów. Postawa tych Wielkich Papieży jest piękna, dojrzała, prostolinijna. Natomiast sprawcy tych niegodnych czynów częstokroć nadal nie widzą potrzeby skruchy i zadośćuczynienia. Trzeba w tym miejscu jasno podkreślić, że to Kościół – najpiękniejsza wspólnota, jaka istnieje, bo wspólnota wiary, wpatrzona w Jezusa Chrystusa Zbawiciela, w historycznym czasie padał częstokroć ofiarą ze strony dewiacyjnych ludzi, którzy wiedząc, że Kościół to wspólnota przebaczenia i miłosierdzia, wykorzystywali obszar Kościoła do swoich dewiacyjnych i niecnych działań, nawet jeśli przyjęli święcenia kapłańskie. Od strony naukowej jest jasne, że nie można stawiać prostej linii między homoseksualizmem a pedofilią i utożsamiać tych zjawisk. Miał jednak rację Sekretarz Stanu kardynał Tarcisio Bertone, że większość aktów pedofilnych (i im podobnych) w Kościele, to akty „księży” homoseksualistów. Po wyrażeniu tej opinii, lobby homoseksualne podniosło larum (!), że nie wolno utożsamiać tych zjawisk. Kardynał Bertone miał jednak rację, gdyż „księża” homoseksualiści, wobec konieczności skrywania własnej dysfunkcji, mogą czuć się nieco onieśmieleni wobec osób dorosłych i wówczas w myśl powiedzenia „na bezrybiu i rak ryba”, mogą zacząć przenosić homoseksualną dysfunkcję na młodzież i dzieci, z którymi w Kościele mają kontakt ułatwiony, a na dodatek sprawcy ci mogą manipulować autorytetem Kościoła. W takich przypadkach linia między homoseksualizmem a pedofilią, hebefilią, efebofilią, wydaje się prosta. W tych przypadkach hebefilia czy efebofilia przybierają postać pederastii.

Recenzowana tutaj książka, autorstwa uznanych wykładowców Gregorianum, jest godna polecenia księżom, klerykom, a zwłaszcza wykładającym w seminariach przedmioty psychologiczne. Należy wyrazić zadowolenie, że przedmioty te wykładane są – zgodnie z normą akademicką – coraz częściej nie przez teologów, a przez psychologów. Treść tej książki może być pomocna w procesie zdrowego rozwoju duchowo-psychicznego kleryków. Treść tej książki winno się odbierać jako dążenie ze strony Kościoła do oczyszczenia, czego jednak nie widać wyraźnie w innych społecznościach.

ks. dr Waldemar Woźniak,  
Instytut Psychologii UKSW



## PREZENTACJA PRAC DOKTORSKICH DUCHOWIEŃSTWA ARCHIDIECEZJI ŁÓDZKIEJ

### WPROWADZENIE

W 2010 r. mija 90 lat od utworzenia naszej diecezji; 10 grudnia 1920 r. papież Benedykt XV powołał ją do istnienia Bullą *Christi Domini*. Mamy więc szczególną okazję, by podziękować Bogu za wiele otrzymanych łask, by dokonać refleksji nad tym, co stanowi jej historię, a także nakreślać dalsze plany działania. W kontekście przeżywanego jubileuszu należy wspomnieć, że „Łódzkie Studia Teologiczne” ukazują się od 1992 r., czyli już 18 lat. Ich inicjatorem i pierwszym redaktorem był biskup Adam Lepa, ówczesny rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi. Osiemnaście lat zmagania wielu osób, by wokół Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi tworzyć nie tylko spośród księży, ale także osób świeckich prawdziwą wspólnotę ludzi nauki. Wspólnota ta coraz bardziej wzajemnie się ubogaca i oddziałuje na coraz szersze kręgi odbiorców w Polsce. Także autorzy nadsyłanych materiałów do publikacji wywodzą się z różnych i coraz bardziej odległych od Łodzi ośrodków naukowych. Ten sukcesywnie rozrastający się obszar oddziaływania „Studiów” był z pewnością jednym z argumentów, że Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego przyznało w ostatnim czasie naszemu periodykowi aż 6 punktów za daną publikację.

Warto również zaznaczyć, że diecezja łódzka, która od 1992 r. została wyniesiona do godności archidiecezji, może poszczycić się tym, że wielu jej kapłanów uzyskało stopnie i tytuły naukowe. Obecnie stopień profesora uzyskało dwóch kapłanów, stopień doktora habilitowanego czterech, a stopień doktora aż siedemdziesięciu kapłanów. Z pewnością przy odpowiednich okolicznościach będziemy wspominać również tych kapłanów ze stopniami naukowymi, którzy już odeszli do wieczności.

Aby lepiej wykorzystać obecny potencjał naukowy zarówno w obszarze archidiecezji, jak i poza nią, Zespół Redakcyjny ŁST postanowił, aby w kolejnych numerach „Studiów” zaprezentować krótkie streszczenia prac naukowych, na

podstawie których poszczególni kapłani uzyskali stopień naukowy. Prezentacja ta, mamy nadzieję, przyczyni się do wzajemnego poznania, a także lepszego wykorzystania kompetencji naukowych naszego prezbiteratu. Z pewnością łatwiej będzie można nakreślać i realizować nowe plany badawcze z danych zagadnień czy dziedzin naukowych w kolejnych numerach Studiów, jak i odnaleźć odpowiedniego recenzenta do prac nadsyłanych do publikacji.

Prezentację rozpoczynamy od pracy doktorskiej arcybiskupa Władysława Ziółka, pasterza archidiecezji łódzkiej, i księży biskupów pomocniczych biskupa Adama Lepy i biskupa Ireneusza Pękalskiego. W kolejnych numerach „Studiów” przedstawimy prace w porządku chronologicznym od najstarszego do najmłodszego kapłana. Wychodząc z tą ważną propozycją do wszystkich wyżej wymienionych Kapłanów, liczymy na współpracę i zaangażowanie.

STRESZCZENIE DOKTORATU  
*SEDE VACANTE NIHIL INNOVETUR*  
**ARCYBISKUPA DRA WŁADYSŁAWA ZIÓŁKA**  
**METROPOLITY ŁÓDZKIEGO**

Rozprawa doktorska, zatytułowana *Sede vacante nihil innovetur*, napisana pod kierunkiem o. prof. P. Huizinga, obroniona na Wydziale Prawa Kanonicznego Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, w zakresie bezpośrednim dotyczy normy zawartej w kan. 436 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. Norma ta brzmi: *Sede vacante nihil innovetur*, co oznacza: „Podczas wakatu stolicy niczego nie należy zmieniać”. Norma ta ma charakter generalny. Negatywne sformułowanie normy sugeruje, iż w trakcie wakatu stolicy biskupiej nie wolno dokonywać jakichkolwiek zmian, a wszelka ingerencja w strukturę Kościoła i funkcjonowania diecezji jest zabroniona.

Generalny charakter normy, bez szczegółowych odniesień w tymże samym kanonie 436 CIC, sprawiał, że pytanie, które należało postawić, dotyczyło rzeczywistego i autentycznego rozumienia zasady *sede vacante nihil innovetur* w tradycji i doktrynie Kościoła na przestrzeni wieków. Konkretnie zaś: czy wskazana norma oznaczała, że w czasie wakatu stolicy biskupiej zabronione było dokonywanie jakichkolwiek zmian, czy też jedynie tych, które mogły stanowić uszczerbek lub być niestosowne dla diecezji lub praw nowo mianowanego biskupa. Zawartą bowiem w kan. 436 CIC normę należało odnosić do innych unormowań, określonych w kan. 435 CIC, dotyczących szczegółowych przepisów i zasad postępowania wikariusza kapitulnego, pełniącego tymczasowo w czasie wakatu stolicy biskupiej najwyższą władzę w diecezji zarówno co do spraw duchowych, jak i doczesnych, z wyjątkiem tego, czego prawo wyraźnie mu zabraniało. Brak

jednak szczegółowych unormowań w kan. 436 CIC z punktu widzenia interpretacji władzy wikariusza kapitulnego lub kapituły przed jego wyborem budził wiele wątpliwości.

Niniejsza rozprawa doktorska miała charakter historyczno-prawny, omawiała proces kształtowania się normy *sede vacante nihil innovetur* od początków Kościoła do czasów współczesnych, dlatego oparta została na źródłach zarówno teologicznych, jak i prawnych, do których w szczególności należy zaliczyć Dekrety Soborów, Pisma Ojców Kościoła, Corpus Iuris Canonici, w tym *Dekretały* papieża Grzegorza IX, Akta Dykasterii Rzymskich, jak i Kodeks Prawa Kanonicznego Kościoła łacińskiego promulgowany w 1917 r. Pomocą stała się również literatura kanonistyczna, opublikowana zarówno przed, jak i po promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego.

Biorąc pod uwagę zarówno wskazane źródła, jak i literaturę przedmiotową, moim zadaniem było ukazanie w możliwie pełnym wymiarze, tj. z uwzględnieniem wszystkich szczegółowych wątków tej złożonej problematyki, właściwe rozumienie normy zawartej w kan. 436 CIC, opartej na istniejących źródłach teologicznych i prawnych. Owocem pracy badawczej stało się sformułowanie postulatu dotyczącego odmiennej formuły normy, uwzględniającej zarówno zasadę generalną, jak i jej szczegółowe odniesienia.

Zgodnie z przedstawioną analizą o charakterze historyczno-prawnym już w pierwszych wiekach istnienia Kościoła zasada *sede vacante nihil innovetur*, jakkolwiek nie została sformułowana w formie prawnej, znalazła swoje odzwierciedlenie w myśli teologicznej Kościoła. Jak bowiem wskazywała zasada zawarta w Liście św. Cypriana: *Ante constitutionem novi episcopi nihil innovandum*. Późniejsze wieki funkcjonowania Kościoła zasadę tę potwierdziły, wskazując przede wszystkim na tymczasowość urzędu zarządcy diecezji podczas jej wakatu oraz na fakt, iż zwyczajnym pasterzem pozostaje jedynie biskup.

Prawne unormowania dotyczące zasady *sede vacante nihil innovetur* wiążą się z *Dekretalami* papieża Grzegorza IX (1234), które mają charakter powszechny i autentyczny. To tam została sformułowana i określona zasada *ne sede vacante aliquid innovetur*. Dokument ten wskazywał w sposób jednoznaczny i konkretny przyczyny normy, nie ograniczając ich jedynie do szkody wynikającej z dokonywanych przez tymczasowego zarządcę diecezji zmian, ale odnosząc je również do niestosowności jego działania na rzecz diecezji, jak i przyszłego biskupa. Właśnie owa niestosowność, obok uszczerbku, który mogłoby działanie tymczasowego zarządcy wywołać, stało się podstawą normy negującej prawo dokonywania jakichkolwiek zmian w diecezji.

Norma ta, zgodnie z przepisami Soboru Trydenckiego, odnosząca się do wikariusza kapitulnego jako tymczasowego zarządcy diecezji, zgodnie z prawem wybieranego przez kapitułę katedralną w ciągu ośmiu dni od dnia wakatu stolicy biskupiej, na przestrzeni wieków doczekała się odmiennych interpretacji. Niektórzy autorzy redukowali rozumienie zakazu dokonywania zmian jedynie do przy-

padku, w którym działanie wikariusza kapitulnego mogłoby przynieść uszczerbek diecezji lub prawom biskupa. Byli jednak inni autorzy przedkodeksowi, którzy zakaz dokonywania zmian interpretowali szerzej i odnosili również do różnego rodzaju czynności, jakie mógł podejmować wikariusz kapitulny, ze swej natury nie wyrządzające szkody, ale niestosowne, czy też wpływające na zmianę stanu diecezji.

Jakkolwiek Kodeks Prawa Kanonicznego, promulgowany w 1917 r., w kan. 436 zawierał jednoznacznie brzmiącą zasadę *sede vacante nihil innovetur*, to jednak opinie autorów pokodeksowych nie były zgodne. Co więcej, przeważały opinie redukujące zakaz dokonywania zmian w diecezji w czasie jej wakatu jedynie do takich działań wikariusza kapitulnego, które mogłyby przynieść uszczerbek diecezji lub prawom biskupa. W konsekwencji istnienie dwóch odrębnych norm, zawartych w kan. 435 i kan. 436 CIC, jednej o charakterze zakazów konkretnych, drugiej zaś o charakterze zasady generalnej, mogło wydawać się niepotrzebne, a dla niektórych wręcz sprzeczne. W interpretacjach bowiem autorów wyrażały tę samą rzeczywistość prawną.

Rozumienie normy zawartej w kan. 436 CIC, określającej zakaz dokonywania jakichkolwiek zmian w czasie wakatu diecezji, nie było właściwe, gdyż ignorowało całą ewolucję historyczno-prawną rozumienia zasady *sede vacante nihil innovetur*, a ponadto negowało jakiegokolwiek ograniczenia urzędu wikariusza kapitulnego, z wyjątkiem działań wyrządzających uszczerbek diecezji. Wnioski, do jakich doszedłem w mojej rozprawie doktorskiej, na podstawie analizy teologiczno-prawnej dokumentów na przestrzeni prawie dwudziestu wieków historii Kościoła, pozwoliły mi sformułować tezę, iż zasada zawarta w kan. 436 CIC ma charakter generalny i odnosi się do wszystkich działań tymczasowego zarządcy diecezji, które mogłyby skutkować zmianą stanu prawnego diecezji. A zatem jej rozumienie jest o wiele szersze niż zakazy zawarte przez Prawodawcę w kan. 435 CIC, w tym te odnoszące się do działań wywołujących uszczerbek dla diecezji i praw biskupa. Zasada zawarta w kan. 436 CIC, stanowiąc normę o charakterze generalnym, znajdowała swoje uszczegółowienie w konkretnych zakazach, o których była mowa w kan. 435 CIC. Innymi słowy, prawo nie zabraniało wikariuszowi kapitulnemu jakichkolwiek działań, ale z racji na naturę jego władzy, która miała jedynie charakter uzupełniający, tymczasowy i zastępczy, zabraniało tych działań, które mogły dokonać zmiany stanu diecezji. Mogło zaś dokonać się to poprzez wydanie aktów, które ze swej natury, ze względu na cel lub sposób wdrożenia, nie były małej wagi, a przeciwnie mogły wywołać nieodwracalne zmiany w stanie prawnym diecezji, stając się kłopotliwymi, czy wręcz niebezpiecznymi dla diecezji lub praw nowego biskupa. Konkretnie zakazy zawarte przez Prawodawcę w kan. 435 CIC należało jedynie interpretować jako aplikację zasady generalnej do konkretnych przypadków. Nie można bowiem traktować jako zwykłego powtórzenia normy umiejscowionej przez Prawodawcę w dwóch następujących po sobie kanonach, o zdecydowanie odmiennym prawnym obszarze oddziaływania.

Normy te, tj. zawarte w kan. 436 i 435 CIC, w moim przekonaniu, co postulowałem w swojej pracy, celu przejrzystości interpretacyjnej, winny znaleźć się w jednym kanonie, obejmującym zarówno zasadę generalną, jak i uszczegółowione zakazy konkretne, będące aplikacją zasady generalnej. Z radością mogę stwierdzić, że postulat ten znalazł swoje odzwierciedlenie w przeprowadzonej po Soborze Watykańskim II rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego i obecnie obowiązujący kodeks w kan. 428 zawiera najpierw w paragrafie pierwszym zasadę generalną *sede vacante nihil innovetur*, a w paragrafie drugim tegoż kanonu konkretne zakazy działania dotyczące tymczasowego rządcy diecezji.

STRESZCZENIE DOKTORATU  
*BŁĘDY WYCHOWANIA*  
*W ŚRODOWISKU RODZINY WIELKOMIEJSKIEJ*  
*W WYPOWIEDZIACH MŁODZIEŻY I RODZICÓW*  
**BISKUPA DRA ADAMA LEPY**

Rozprawa powstała na podstawie badań empirycznych, które autor przeprowadził w Łodzi w 1968 r. wśród młodzieży szkolnej i jej rodziców. Podjęto problem badawczy dotąd nie omawiany w publikacjach naukowych. Sformułowano go następująco: błąd wychowawczy w krytycznej ocenie młodzieży i jej rodziców. Ścisłej, problem ten ujmuje pytanie: w jakim stopniu zdają sobie sprawę z popełnionych błędów wychowawczych w rodzinie – młodzież oraz jej rodzice. Jak widać, uzyskany w badaniach materiał empiryczny analizowany jest w rozprawie pod kątem faktycznego stosunku rodzicielskich oddziaływań wychowawczych do poprawności wychowania, w świetle krytycznych wypowiedzi młodzieży i rodziców.

W badaniach zastosowano następujące metody: ankietę oraz rozmowę kierowaną (wywiad). Ponadto w kwestionariuszu ankiety wkomponowano pomocniczą metodę niedokończonych zdań, co było podyktowane okolicznością, że badanej młodzieży sugerowano wydawanie opinii na temat pedagogii rodzinnej i chodziło o to, aby uniknąć otwartej krytyki rodziców, co byłoby naruszeniem norm etycznych-wychowawczych. Do takiego celu metoda o charakterze projekcyjnym nadaje się najlepiej.

Badaniem objęto grupę młodzieży w liczbie 300 osób. W grupie znalazła się młodzież z ówczesnej klasy VIII szkoły podstawowej oraz ze szkoły średniej ogólnokształcącej. Ponieważ w koncepcji rozprawy chodziło o uzyskanie obrazu pedagogii rodzinnej, widzianej oczami młodzieży i rodziców, przeto badaniami objęto także rodziców młodzieży. Wobec rodziców również zastosowano metodę

ankiety i rozmowy kierowanej. Ponieważ jednak wywiad był przeprowadzany w mieszkaniach rodziców, przeto miał charakter wywiadu środowiskowego, co dodatkowo ubogaciło informacje o rodzinie badanej młodzieży.

Dwa ostatnie rozdziały w rozprawie (III i IV) prezentują najważniejsze wyniki uzyskane z przeprowadzonych badań. Są one zawarte w dwóch grupach: jedna ukazuje krytyczny stosunek badanych do własnych środowisk rodzinnych, druga zaś omawia błędy rodzicielskie w zakresie funkcji wychowawczej opartej na krytycznej ocenie młodzieży i rodziców. Refleksja nad uzyskanym materiałem prowadzi do wniosków praktycznych. Oto ważniejsze z nich.

- Matki są bardziej krytyczne w ocenie własnych oddziaływań wychowawczych niż ojcowie.
- Rodzice przypisują sobie wyłącznie te wady, które dają się usprawiedliwić przyczynami obiektywnymi (przepracowanie, tempo życia itp.).
- Badani rodzice są przekonani, że wadliwa interakcja między nimi nie wywiera negatywnego wpływu na wychowanie dzieci.
- Rodzice w toku badań nie przyznawali się wprost do negatywnych ustosunkowań w relacji z dziećmi. Jeżeli wymieniali jakieś wady to tylko te, które wydają się częściowo uzasadnione, np. nadmierna surowość czy gderliwość.
- Matki cieszą się większym autorytetem w oczach dzieci niż ojcowie (72,7 proc. wobec 46,7 proc.).
- Olbrzymia większość badanej młodzieży dostrzega błędy w pedagogii rodzinnej (72,6 proc.).
- Błędy wychowawcze rodziców, do których się przyznają, sprowadzają się do błędów orientacji i błędów decyzji. Dlatego wymieniają najczęściej następujące przyczyny tych błędów: niedostateczną znajomość dziecka, ignorancję w zakresie zasad wychowania, wydawanie przedwczesnych lub spóźnionych decyzji, chwiejność w decyzjach i brak stałej refleksji nad problemami wychowania.
- W pedagogice rodziny wtedy mówi się o błędnym wychowaniu, gdy błędy wychowawcze stały się stałym elementem tego środowiska. Z badań wynika, że najczęściej spotykane błędne środowiska wychowawcze to rodziny niekonsekwentne oraz środowiska rodzinne rozpieszczające. Nie spotkano natomiast rodzin nieprzychylnych dziecku, ani też rodzin obojętnych wobec dziecka.

Fragmenty rozprawy ukazały się drukiem, np. *Rodzina jako środowisko wychowawcze*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”, 1977, nr 11–12, s. 250–270; *Poprawność i błąd w pedagogii rodziny wielkomiejskiej*, w: *Studia teologiczne*, red. E. Kopeć, M. Rusecki, Lublin 1979, s. 187–198.



**STRESZCZENIE DOKTORATU**  
**EWOLUCJA KOMPETENCJI KONGREGACJI KURII RZYMSKIEJ**  
**BISKUPA DRA IRENEUSZA PĘKALSKIEGO**

W roku akademickim 1981/82 obroniłem pracę doktorską na Wydziale Prawa Kanonicznego Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Praca doktorska pisana pod kierunkiem Urbano Navarrete, ówczesnego rektora tegoż Uniwersytetu, późniejszego kardynała, nosiła tytuł: *Ewolucja kompetencji kongregacji Kurii Rzymskiej*.

Praca, licząca 292 stron maszynopisu, poza wykazem skrótów, bibliografii, wstępem i zakończeniem, podzielona była na sześć następujących rozdziałów:

1. Kompetencje kongregacji ustanowionych przed reformą sykstyńską,
2. Kompetencje kongregacji określone przez papieża Sykstusa V,
3. Zmiany wprowadzone po reformie sykstyńskiej, a przed promulgacją *Sapienti Consilio*,
4. Kompetencje kongregacji określone przez reformę piańską,
5. Kompetencje kongregacji ustalone przez Kodeks Prawa Kanonicznego,
6. Aktualne uprawnienia poszczególnych kongregacji.

We wstępie podkreśliłem, że posoborowa odnowa życia Kościoła powszechnego, zainicjowana przez papieża Pawła VI, dotyczyła m.in. także uprawnień, struktury i funkcjonowania Kurii Rzymskiej. Zgodnie z wolą najwyższego prawodawcy kościelnego, odnowa instytucji kościelnych powinna zmierzać w tym kierunku, aby stały się one bardziej odpowiednimi i skuteczniejszymi instrumentami, za pomocą których Papież porządkuje wszystkie sprawy Kościoła powszechnego.

Czy zmiany, dokonujące się w ciągu wieków, oznaczają ewolucję uprawnień istniejących dziś kongregacji? Na tak postawione pytanie starałem się w swojej pracy udzielić pozytywnej odpowiedzi. Wyjaśniłem też we wstępie pracy, że ową ewolucję rozumiem przede wszystkim jako stały proces zmian podejmowanych przez kolejnych papieży w tym celu, aby zapewnić coraz lepsze uporządkowanie i podział kompetencji różnych kongregacji Kurii Rzymskiej. Słowo „ewolucja”, użyte w tytule pracy, oznacza także taki proces zmian dokonywanych w zakresie uprawnień poszczególnych dykasterii, aby każda z nich zajmowała się jasno określoną częścią życia Kościoła powszechnego.

We wstępie do pracy zaznaczyłem, że wprawdzie po Soborze Watykańskim II pojawiło się kilka publikacji na temat Kurii Rzymskiej, jednakże traktowały one kwestię zmian w zakresie kompetencji dzisiejszych kongregacji w sposób bardzo ogólny i bez oceny charakteru tychże zmian.

Wyjaśniając racje, dla których swojej pracy nadałem tytuł: *Ewolucja kompetencji kongregacji Kurii Rzymskiej*, stwierdziłem, że ograniczyłem się do omówienia tylko tych dykasterii, które – z wyjątkiem Kongregacji Doktryny Wiary i w pewnym stopniu Kongregacji Spraw Świętych – działają w podobny sposób,

tzn. zlecone im sprawy ułatwiają na drodze administracyjnej i w zakresie swoich kompetencji udzielają stosownych zezwoleń.

Ważnym argumentem wyboru tematu dysertacji doktorskiej była także ta okoliczność, iż w okresie przygotowań do rozpoczęcia prac Soboru Watykańskiego II, który dał impuls do odnowy wielu sfer życia Kościoła, a także w trakcie soborowych obrad, zgłoszono wiele propozycji dotyczących reformy kompetencji kongregacji Kurii Rzymskiej.

W ciągu wieków zmieniała się nie tylko liczba kongregacji, ale także ich nazwa i charakter. Główne etapy tych zmian wyznaczają następujące dokumenty papieskie: Konstytucja apostolska *Immensa aeterni Dei*, promulgowana przez papieża Sykstusa V w lutym 1588 r., Konstytucja apostolska *Sapienti consilio*, promulgowana 29 czerwca 1908 r. przez papieża Piusa X, Kodeks Prawa Kanonicznego, promulgowany przez papieża Benedykta XV 27 maja 1917 r., oraz Konstytucja apostolska papieża Pawła VI *Regimini Ecclesiae Universae*, promulgowana 15 sierpnia 1967 r. Dokumenty te stanowiły podstawę podziału pracy na wyżej wymienione rozdziały.

Z wyżej przytoczonych racji w swojej pracy ograniczyłem się do ukazania ewolucji uprawnień kongregacji wymienianych w ostatnio promulgowanym dokumencie papieskim, ustalającym m.in. kompetencje kongregacji Kurii Rzymskiej.

Temat pracy jasno wskazywał jej metodę. Posługiwałem się zatem metodą egzegetyczno-dogmatyczną, z której pomocą bada się i ustala sens oraz treść poszczególnych norm prawnych. Stosowałem także metodę porównawczą, rozumianą w sensie specyficznym, tzn. nie porównywałem systemu kanonicznego z innymi systemami prawnymi, ale porównywałem aktualny stan prawny kompetencji poszczególnych kongregacji ze stanem poprzednim, podkreślając wszystkie wprowadzone zmiany.

PRZEMÓWIENIE INAUGURACYJNE  
REKTORA WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W ŁODZI  
KS. DRA JANUSZA LEWANDOWICZA  
NA ROZPOCZĘCIE ROKU AKADEMICKIEGO 2010/11  
9 października 2010 r.

Wasze Ekszelencje,  
Wasze Magnificencje,  
Dostojni Goście,  
Wszyscy Szanowni Państwo,  
Droga Młodzieży Akademicka,  
Kochani Alumni!

Nastawienie współczesnej nauki na wszechstronną analizę rzeczywistości jest zrozumiałe. Żyjemy w czasach, w których wszystko trzeba wiedzieć. Liczba informacji, jakie do nas docierają, daleko jednak przekracza możliwości nawet pobieżnej ich weryfikacji. Zasadniczo przyjmuje się je „na wiarę”. Na różny sposób wyrabiamy sobie poglądy, selekcionując informacje po krytycznej ich ocenie. Oceniamy je jako prawdziwe albo fałszywe, przydatne lub nie. Nie ulega też wątpliwości, że żyjemy między prawdą i fałszem, będąc obiektem do wykorzystania jako potencjalni nabywcy towarów handlowych zachwalanych reklamą, czy też delegujący swoją władzę w postaci głosu w wyborach – zachęceni tym razem różnymi obietnicami przez polityków.

Wszystko to domaga się krytycznej oceny. Trzeba jednak postawić pytanie, czy mamy do tego stosowne narzędzia, względnie właściwe mechanizmy obronne, gdyby ktoś chciał umyślnie wprowadzić nas w błąd.

Stawiam to pytanie, ponieważ często mamy poczucie, jakbyśmy nie byli u siebie w domu. Zasadniczo powinna nas uchronić przed tym nauka. Pytanie jednak, czy nauka sama nie jest manipulowana i czy nie dostarcza narzędzia do manipulacji. Czy nie staje się czyjaś służebnicą albo, mimo woli, niewolnicą. Jak świat nauki widzi dzisiaj swoją rolę i czemu chce służyć? Czy w ogóle prowadzi się dziś tego rodzaju refleksje?

Nauka jako część kultury nie zdoła przeciwstawić się próbom podporządkowania jej i otaczającego świata ze strony tych, którzy czynią to dla własnej korzy-

ści, jeśli będzie bezkrytycznie akceptować wyznaczniki, jakimi współczesna kultura się kieruje. Nie jest w stanie uratować kultury, czyli ludzi, którzy są manipulowani i czują się w świecie obco, właśnie nieswojo. Akceptując utylitarne wyznaczniki, jakimi współczesna kultura się kieruje, nauka nie będzie w stanie spełnić swojej roli objawiania prawdy, która czyni człowieka wolnym. Zamiast zabezpieczyć człowieka przed zniewoleniem będzie go w nie wpędzać.

Nie jest to problem wyimaginowany w „myślarni”, jeśli posłużyć się słowem Arystofanesa. Tematyka ta i pytania z nią związane zostały podjęte w ostatnich latach przez sztukę, która jest swoistym barometrem wskazującym na problemy ludzkie. Jest już cała seria filmów typu *Matrix*. Podejmując problematykę manipulacji rzeczywistością, są one wyrazem obawy, czy postrzegany i przeżywany przez nas świat jest prawdziwy. Czy postawy, poglądy i opinie, jakie kształtujemy, zgodnie przecież z zasadami logiki, odpowiadają rzeczywistości światu? Stawiają pytanie, czy w dzisiejszym świecie możemy mieć zaufanie do własnych wniosków. A upewniają nas w tych obawach nieustanne porażki. Chcielibyśmy przecież budować społeczeństwo uczciwe, dobre, przyjazne. Tymczasem nasze wysiłki chybają celu i nie potrafimy do końca powiedzieć, dlaczego, jakie są tego przyczyny?

Wspomniany przeze mnie film *Matrix* sprzed kilku lat stawiał pytanie, czy świat, w którym żyjemy, jest rzeczywisty. W lipcu tego roku miała miejsce premiera filmu pt. *Inception* (*Incepcja*), który idzie już krok dalej, pytając, czy rzeczywisty świat, w jakim żyjemy i jaki tworzymy, nie jest w istocie zaprojektowany przez kogoś zupełnie innego. Czy idee, które przyjmuje się jako pewniki, nie są nam celowo zaszczipione i to bez uwzględnienia naszego dobra? Czy w rezultacie świat, który budujemy w najlepszej wierze, nie okaże się klatką, którą sami sobie skonstruujemy?

Pomysł filmu przedstawia się następująco. Jeden z przemysłowców na światowym rynku chce zniszczyć, względnie przejąć, konkurencyjne imperium przemysłowe. Zamierza skłonić jego właściciela do podjęcia decyzji o rezygnacji z zajmowania się przedsiębiorstwem. Cała rzecz w tym, że zamierza to uczynić nie groźbą, szantażem, użyciem siły, ale tak aby konkurent uczynił to z własnej woli żywiąc przekonanie, że w ten właśnie sposób spełni wolę swego zmarłego właśnie ojca, który nie zdążył powiedzieć mu na łożu śmierci czegoś ważnego. Knując całą sprawę zamierza wykorzystać w tym celu sen. Zamierza z grupą naukowców, zajmujących się problematyką snów, włamać się do snu swego konkurenta, dokonać jego projekcji, narzucając mu własną ideę. Po przebudzeniu obiekt ma być przekonany, że jest jego własną myślą to, co zostało mu zaszczipione (stąd tytuł filmu: *Inception*). Człowiek w czasie takiego snu nie jest jednak zupełnie bezbronny. Istnieje możliwość weryfikacji, czy to, co przeżywa jest rzeczywistością czy snem. Służy do tego rzecz zabrana z rzeczywistego świata w świat snu. Ta realna rzecz w świecie snu nie podlega jego prawom. Spośród wielu motywów niezwykle interesująco nawiązujących do naszej rzeczywistości wybrałem

ten jeden w celu uzmysłowienia nam, że bez takiego punktu odniesienia, transcendentnego wobec świata, jesteśmy zasadniczo bezbronni, podatni na zaszczepianie idei, które z rzeczywistością mają tyle wspólnego, że podjęcie ich przez nas służy w rzeczywistości interesom innych.

Potrzebujemy zatem w życiu kryterium zdobycia wiedzy o tym, co jest rzeczywiste. Kryterium nie może być immanentne, bo będziemy skazani na błędne koło. Dlatego tylko transcendencja jest w stanie zapewnić wyzwolenie się z ułudy. Tym kryterium według naszego pojęcia, to znaczy ludzi nauczających i studiujących w naszej Uczelni, może być tylko prawo Boże, jako niezmienne i niepodlegające żadnym koniunkturam. Historia naszej kultury pokazuje, że wszelkie próby negacji tego kryterium kończą się fiaskiem. Można oczywiście twierdzić, że kolejnym razem się uda. Ale to jest właśnie błędne koło, z którego nie ma wyjścia. To jest właśnie złudna idea, którą nierzadko w świecie podejmuje się z całym przekonaniem o jej słuszności. Za jej pomocą nie można jednak poznać ani zbudować świata. Wręcz przeciwnie – ten, który się zastaje, prowadzi się do ruiny. XX wiek, jak się zdaje, był tego najboleśniejszym przykładem.

O tym, że nie wyzwoliliśmy się z tej choroby, świadczy fakt, że teologia ciągle nie może odzyskać właściwego sobie miejsca na uniwersytecie. Według pierwotnej idei uniwersytetem nazywała się uczelnia, której działalność naukową wieńczyła teologia. Szkoła nie mająca wydziału teologicznego mogła nosić nazwę akademii. Dopiero wówczas, gdy była w stanie poszczycić się własnym wydziałem teologii, wolno jej było nazywać się uniwersytetem. Ta ideowa przesłanka, zmarginalizowana we współczesnym świecie, wcale nie pozostaje bez znaczenia. Wręcz przeciwnie, ma ogromny wpływ na kształt współczesnej nauki, która kwestionując znaczenie teologii i tak, choćby ukradkiem, musi spoglądać w jej stronę. Nie mam wątpliwości, że właśnie te studia i ta problematyka teologiczna stanowią transcendens wobec współczesnej nauki, pozwalający jej na sprawdzenie, czy przypadkiem nie zabrnęła w ślepy zaułek.

Studentom, rozpoczynającym dziś uroczyście studia w naszych uczelniach teologicznych, pragnąłbym życzyć umiejętności zmierzenia się z wyzwaniami świata przez rzetelne poznanie i kształtowanie się w prawdziwej wolności, jaką jest w stanie zapewnić wyłącznie prawda. Wieczna Prawda.

Dziękuję Państwu za uwagę.



## SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI INSTYTUTU TEOLOGICZNEGO W ŁODZI W ROKU AKADEMICKIM 2009/10

W minionym roku Instytut Teologiczny pracował w zmienionej strukturze. Decyzją Arcybiskupa Metropolity Łódzkiego dotychczasowe dwa ośrodki studiów teologicznych zostały połączone w jeden w ramach Instytutu Teologicznego w Łodzi. Decyzja ta wypełniała oczekiwania Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie oraz ułatwiała funkcjonowanie studiów teologicznych w obecnej sytuacji społecznej.

Studia w Instytucie Teologicznym przebiegają we współpracy z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego. W roku sprawozdawczym podjęto działania przystosowania dawnego Punktu Konsultacyjnego UKSW do obecnej Ustawy o szkolnictwie wyższym. Dawne punkty konsultacyjne przekształcają się w zamiejscowe ośrodki badawcze.

Na mocy porozumienia Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego z Konferencją Episkopatu Polski, studia w zakresie teologii katolickiej są odbywane jedynie jako jednostopniowe studia magisterskie.

W Instytucie można także uzyskać uprawnienia pedagogiczne po odbyciu studium pedagogicznego dla magistrów teologii ogólnej. Uprawnienia takie zdobyło 5 absolwentów innych uczelni teologicznych.

W roku sprawozdawczym dyplomy magistra teologii uzyskało 21 absolwentów.

W Instytucie Teologicznym są prowadzone także dwuletnie studia podyplomowe w zakresie teologii praktycznej. Przebiegają one w dwóch kierunkach. Pierwszy stanowi pogłębienie wiedzy z pedagogiki i katechetyki specjalnej, by przygotować katechetów do odpowiedzialnej, a wyjątkowo specyficznej i trudnej pracy, w szkolnictwie specjalnym. Drugi kierunek stanowią studia z wychowania do życia w rodzinie, które są kontynuacją dawnej specjalizacji studiów nad rodziną, prowadzonej w Instytucie. Dyplom studium podyplomowych uprawnia do nauczania przedmiotu ; Wychowanie do życia w rodzinie w szkołach podstawowych gimnazjach i szkołach średnich. Studia te odbywało w roku sprawozdawczym 9 osób.

W związku z połączeniem pracy dawnego Punktu Konsultacyjnego UKSW w ramach Instytutu Teologicznego, działalność naukowo-dydaktyczna w naszej uczelni została poszerzona o studia doktoranckie, na których w roku akademickim 2009/10 przygotowanie swoich rozpraw doktorskich, w ramach formacji trzeciego cyklu studiów, prowadziło 48 doktorantów. Przyjeliśmy 13 nowych doktoran-

tów duchownych i świeckich. Tytuły licencjata kanonicznego teologii uzyskało 12 doktorantów, kończących trzeci rok studiów. Jeden absolwent studiów doktorskich obronił swoją tezę doktorską.

W roku sprawozdawczym w ramach Instytutu Teologicznego kontynuowano też zajęcia studium duchowości chrześcijańskiej.

W roku sprawozdawczym podjęto decyzję o rozpoczęciu studiów podyplomowych z etyki. Będą one przygotowywać legitymujących się już dyplomem studiów wyższych. Ukończenie tych studiów będzie uprawniało do nauczania etyki w szkołach. Zgłosiło się 21 kandydatów do podjęcia tych studiów. Otworzenie studiów z zakresu etyki jest próbą odpowiedzi ze strony archidiecezji na duże braki przygotowanych nauczycieli do podjęcia nauczania tego przedmiotu w szkołach.

Ogólna liczba studentów Instytutu Teologicznego w roku akademickim 2009/10 wynosiła 212 słuchaczy (w tym, coraz liczniejsi obcokrajowcy). Przyjęto na studia 20 osób. Część spośród naszych słuchaczy podejmuje studia teologiczne po uzyskaniu magisterium z innej dziedziny lub jako drugi kierunek studiów. 32 studentów Instytutu Teologicznego otrzymywało w roku sprawozdawczym stypendia naukowe za osiągnięcia w toku studiów.

W naszej uczelni przygotowują się do podjęcia pracy katechetycznej kandydaci z archidiecezji łódzkiej i częstochowskiej oraz diecezji łowickiej, kaliskiej i radomskiej.

Zajęcia dydaktyczne w roku sprawozdawczym prowadziło w Instytucie 57 osób, rekrutujących się z grona wykładowców Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytetu Łódzkiego, Uniwersytetu Medycznego w Łodzi, oraz Wydziału Teologicznego Uniwersytetu A. Mickiewicza w Poznaniu.

W roku sprawozdawczym, w dniach 13 i 14 listopada 2009 r. Instytut Teologiczny zorganizował międzynarodowe sympozjum poświęcone dialogowi społecznemu oraz dialogowi międzyreligijnemu i międzywyznaniowemu zatytułowane: „Dialog jako konieczny model życia w dzisiejszym społeczeństwie pluralistycznym i Kościele”. Pierwszy dzień sympozjum został poświęcony szeroko rozumianemu dialogowi społecznemu, na różnych płaszczyznach życia w społeczeństwie. W drugim dniu skupiono uwagę na dialogu religijnym w wymiarze różnych religii, różnych wyznań chrześcijańskich oraz dialogu w ramach Kościoła katolickiego.

W czasie sympozjum wygłosili referaty oraz wzięli udział w dyskusji oprócz specjalistów zaproszonych z Polski, przedstawiciele życia publicznego i uniwersyteckiego z Francji i Rumunii. Jeden z referatów przedstawił Palestyńczyk będący Muftim muzułmanów w Polsce. Sympozjum cieszyło się dużym zainteresowaniem naszych studentów oraz wielu gości reprezentujących różne środowiska naszego miasta i województwa. Stało się też okazją do szerokiej wymiany myśli pomiędzy przedstawicielami różnych dziedzin nauki oraz ludźmi o różnych przekonaniach religijnych i społecznych. Było też szansą lepszego poznania zasad różnych religii i wyznań koegzystujących w naszym kraju.



## SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W ROKU AKADEMICKIM 2009/10

Proszę teraz o wysłuchanie sprawozdania z działalności naszej uczelni.

W minionym roku akademickim Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi kierowali z mandatu Księdza Arcybiskupa: ks. dr Janusz Lewandowicz – rektor, ks. dr Dariusz Kucharski – prorektor, ks. dr Jacek Kacprzak – prefekt i ks. dr Mariusz Rucki – prefekt.

Nad formacją duchową alumnów w okresie sprawozdawczym czuwali trzej ojcowie duchowni: ks. Jerzy Świątek, ks. mgr lic. Zbigniew Wołkowicz i ks. mgr lic. Jacek Kubis oraz 5 spowiedników. Zajęcia naukowo-dydaktyczne prowadziło ok. 50 profesorów i wykładowców.

W minionym roku akademickim ks. dr hab. Grzegorz Leszczyński, wykładowca prawa kanonicznego w naszym Seminarium, uzyskał tytuł profesora. Do grona wykładowców naszego Seminarium dołączył w bieżącym roku akademickim ks. dr Paweł Gabara, który poprowadzi zajęcia z homiletyki. Na początku sierpnia 2010 r. ks. dr hab. Piotr Zwoliński, wykładowca historii Kościoła w naszym seminarium i zarazem prof. UKSW zaginął podczas wyprawy alpinistycznej w Kazachstanie. Choć nie porzucamy nadziei na szczęśliwy powrót, to do dziś nie znany jest los jego oraz towarzyszącego mu p. Michała Kacperskiego, pracownika biblioteki Uniwersytetu Łódzkiego. W tej sytuacji w zastępstwie ks. prof. Zwolińskiego zajęcia z historii Kościoła poprowadzi tymczasem ks. dr Mieczysław Różański.

W minionym roku akademickim studia w naszej Uczelni rozpoczęło we wrześniu 77 seminarzystów. Na pierwszy rok studiów, po egzaminach wstępnych i rozmowie kwalifikacyjnej, przyjętych zostało 19 alumnów. Seminarium ukończyło 16 alumnów, którzy uzyskali tytuł magistra teologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. 29 maja 2010 r. 15 diakonów przyjęło święcenia kapłańskie.

W bibliotece seminaryjnej pracowały w minionym roku akademickim 3 osoby zatrudnione na pełnym etacie, pomagała im grupa wyznaczonych alumnów. Około 950 czytelników biblioteki może korzystać z niemal czterdziestodzięciotysięcznego księgozbioru. Oprócz alumnów naszego Seminarium byli to m.in. księża i siostry zakonne, pracownicy i studenci Uniwersytetu Łódzkiego, studenci

Instytutu Teologicznego, czytelniczy Wojewódzkiej Biblioteki Pedagogicznej oraz nauczyciele szkół podstawowych, średnich i wyższych.

Stan bibliotecznej bazy komputerowej, pracującej w systemie Horizon, i będącej częścią zasobów Łódzkiej Akademickiej Sieci Bibliotecznej, wynosi niemal 26 500 pozycji. Nasza biblioteka prenumeruje 141 tytułów czasopism oraz otrzymuje bezpłatnie 58 tytułów z różnych ośrodków naukowych.

W roku akademickim 2009/10 wypożyczono ponad 2800 pozycji książkowych, na miejscu udostępniono ok. 2000 książek, prac magisterskich oraz czasopism.

Nasza biblioteka współpracuje z Narodowym Uniwersalnym Katalogiem Centralnym. Pozwala to na łatwiejsze uzyskanie informacji o naszych zbiorach pracownikom naukowym i studentom z ośrodków akademickich w całym kraju. W ubiegłym roku akademickim biblioteka nasza rozpoczęła powiadamianie drogą internetową o nowo zakupionych publikacjach.

Z ważniejszych wydarzeń o charakterze naukowo-dydaktycznym należy wymienić:

- 24 X** – mała miejsce w naszym Seminarium III Ogólnopolska Konferencja Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich na temat *Granice kompromisu*.
- 7 XI** – odbyła się zorganizowana przez nasze Seminarium sesja naukowa nt. *Oblicza Tradycji*.
- 10 XII** – miała miejsce w naszej uczelni sesja naukowa nt. *Opieka i pomoc bp. Józefa Rozwadowskiego oraz duchownych diecezji łódzkiej dla „Solidarności” w latach 80-tych XX w.* Organizowały ją wspólnie Kuria Archidiecezji Łódzkiej i Zarząd Regionu Ziemi Łódzkiej NSZZ „Solidarność”.
- 15 I** – nasza uczelnia była gospodarzem konferencji szkoleniowej *Przemoc w relacjach społecznych*, współorganizowanej przez Stowarzyszenie Lepsza Łódź i Katedrę Psychologii Sądowej i Penitencjarnej UKSW.
- 24 IV** – w ramach *X Festiwalu Nauki, Techniki i Sztuki*, wykład nt. *Modele zjednoczenia podzielonych chrześcijan* wygłosił ks. dr Marek Marczak
- 17–19 V** – odbyła się, zorganizowana wspólnie przez WSD, Katedrę Historii Języka Polskiego i Ośrodka Badawczego Myśli Chrześcijańskiej UŁ, międzynarodowa konferencja naukowa nt. *Naród, religia, język*. Gospodarzem pierwszego dnia konferencji było nasze Seminarium.

Należy wspomnieć o jeszcze jednym niezwykle w wydarzeniu – otóż w dniach 2–4 XII 2009 r., w ramach odbywającej się w naszej Archidiecezji peregrynacji, wspólnota seminaryjna przeżywała nawiedzenie kopii cudownego Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej. Wpisało się ono bardzo mocno w wymiar formacji duchowej, będącej integralną częścią studiów seminaryjnych.

W ciągu roku akademickiego studenci filozofii i teologii uczestniczyli w licznych konwersatoriach i sympozjach naukowych organizowanych przez różne

ośrodki uniwersyteckie na terenie całego kraju. Jak już wspomniano nasza uczelnia łączy formację intelektualną z duchową, a także pastoralną. Dlatego też alumni naszego Seminarium odbywają w ciągu roku akademickiego praktyki przygotowujące ich do podjęcia w przyszłości zadań duszpasterskich. Również wakacje są tu czasem aktywnego zaangażowania naszych studentów. Przejawia się ono m. in. w pomocy w pieszych pielgrzymkach do Częstochowy, rekolekcjach oazowych, organizacji kolonii letnich dla niepełnosprawnych i dzieci ubogich we współpracy z *Caritas*. Warto też zauważyć, że Seminarium nasze przygotowuje alumnów do pracy z głuchoniemymi, organizując kursy jęz. migowego w ciągu roku akademickiego. Alumni kończący drugi rok studiów odbyli praktyki w szpitalu im. M. Kopernika, Domu Pomocy Społecznej przy ul. Kosynierów Gdyńskich oraz w Domu Księży Emerytów. Opieka nad ludźmi starszymi, chorymi, czy niepełnosprawnymi stanowi niezwykle ważny element formacji przyszłych duszpasterzy.

Spośród najważniejszych prac remontowych i modernizacyjnych wykonanych w minionym roku należy wymienić:

- gruntowny remont z modernizacją gabinetu lekarskiego,
- remont kolejnych pokoi kleryckich,
- zaprojektowanie i rozpoczęcie prac adaptacyjnych nowego oratorium,
- przebudowa części łazienek,
- wykonanie prac adaptacyjnych i projektowych oraz częściowe wyposażenie siłowni,
- kontynuowane są prace przy zagospodarowywaniu i pielęgnacji naszego ogrodu.



## DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARYJNYCH

## 2009

14 IX – Zjazd alumnów I roku.

22 IX – Zjazd wszystkich alumnów.

23 IX – Rozpoczęcie wykładów I semestru roku akademickiego 2009/10.

25–26 IX – skupienie alumnów, któremu przewodniczył ks. dr Grzegorz Korczak, odpowiedzialny za Katolicką Szkołę Kontemplacji i Ewangelizacji *Dzieci Światłości*.

27 IX – W kościele pw. św. Józefa w Łodzi (Ruda) odprawiona została uroczysta msza św., której przewodniczył biskup Adam Lepa. Dokonany został obrzęd obłóczyn.

1 X – Uroczystość św. Teresy od Dzieciątka Jezus, patronki naszego Seminarium. W tym samym dniu wspólnota seminaryjna wzięła udział w *Dniu Modlitw o Uświęcenie Kapłanów* w archidiecezji łódzkiej.

10 X – Uroczysta inauguracja roku akademickiego 2009/10 uczelni teologicznych: Wyższego Seminarium Duchownego i Instytutu Teologicznego. Podczas Eucharystii homilię wygłosił ks. dr Sławomir Szczyrba. Wykład inauguracyjny w auli Wyższego Seminarium Duchownego na temat: *Funkcja ciszy w wychowaniu do mediów* wygłosił biskup dr Adam Lepa.

15 X – Spotkanie łódzkich seminariów duchownych. Gospodarzem było nasze Seminarium Duchowne.

24 X – Nasze Seminarium było gospodarzem III Ogólnopolskiej Konferencji zorganizowanej przez Oddział Łódzki Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy. Temat konferencji – *Dziennikarz – między prawdą a kłamstwem. Granice kompromisu*.

24–25 X – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył ks. prałat Aleksander Janeczek, wikariusz biskupi ds. Instytutów Życia Konsekwentnego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego oraz ds. Stałej Formacji Kapłanów

7 XI – Sesja naukowa nt. *Oblicza Tradycji*.

13 XI – Uroczystość św. Stanisława Kostki, patrona naszego Seminarium.

**15 XI** – Spotkanie członków Towarzystwa Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi.

**23–24 XI** – *Dni powołaniowe* w Seminarium.

**25–29 XI** – Rekolekcje przed nawiedzeniem Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej, poprowadził je ks. prof. Edward Staniek, patolog, wykładowca PAT w Krakowie.

**29 XI** – Kandydatura do święceń diakonatu i prezbiteratu alumnów V roku w par. Najświętszego Zbawiciela w Łodzi. Mszy św. przewodniczył biskup Adam Lepa.

**2–4 XII** – Nawiedzenie Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej.

**10 XII** – Sesja naukowa nt. *Opieka i pomoc biskupa Józefa Rozwadowskiego oraz duchownych diecezji łódzkiej dla „Solidarności” w latach osiemdziesiątych XX w.*

## 2010

**5–6 I** – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył ks. prałat Grzegorz Jędraszek, proboszcz parafii MB Jasnogórskiej w Łodzi.

**10 I** – Spotkanie opłatkowe z rodzicami alumnów naszego Seminarium.

**15 I** – Konferencja nt. *Przemoc w relacjach społecznych.*

**23 I** – Uroczysta akademicka ku czci św. Tomasza z Akwinu. Wykład nt. *Z problemów argumentacji filozoficznej* wygłosił prof. dr hab. Ryszard Kleszcz.

**5–7 II** – W Seminarium odbyły się rekolekcje powołaniowe dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych.

**9 i 10 II** – Alumni naszego Seminarium przeprowadzili katechezy powołaniowe w niektórych szkołach ponadgimnazjalnych na terenie archidiecezji.

**17–21 II** – Rekolekcje wielkopostne poprowadził ks. prałat Aleksander Janeczek. Na zakończenie rekolekcji, 21 II, w par. św. Faustyny w Łodzi biskup Ireneusz Pękalski odprawił mszę św., podczas której alumni Mikołaj Chorzyński, Marcin Kacprzak i Marcin Pawłuszewicz przyjęli święcenia diakonatu, udzielone zostały posługi akolitatu i lektoratu oraz kandydatura.

**18–19 III** – Comiesięczne skupienie poprowadził ks. prałat Jan Szadkowski, proboszcz parafii MB Królowej Polski w Łodzi.

**19 III** – Uroczystość św. Józefa, patrona archidiecezji łódzkiej.

**10–11 IV** – Skupienie dla rodziców alumnów.

**23 IV** – Seminarium wzięło udział w organizacji *X Festiwalu Nauki, Techniki i Sztuki*. W jego ramach ks. dr Marek Marczak wygłosił wykład nt. *Modele zjednoczenia podzielonych chrześcijan.*

**6 V** – Spotkanie łódzkich seminariów duchownych. Gospodarzem było Wyższe Seminarium Ojców Franciszkanów.

**16 V** – Wspólnota seminaryjna wzięła udział w obchodach 30. rocznicy sakry biskupiej arcybiskupa Władysława Ziółka, metropolity łódzkiego.

**17–19 V** – Odbyła się, zorganizowana wspólnie przez WSD i Katedrę Historii Języka Polskiego i Ośrodka Badawczego Myśli Chrześcijańskiej UŁ, międzynarodowa konferencja naukowa nt. *Naród, religia, język*. Gospodarzem pierwszego dnia konferencji było nasze Seminarium.

**29 V** – Święcenia kapłańskie w bazylice archikatedralnej z rąk Arcybiskupa Łódzkiego przyjęli:

• dn Roland BIALAS, • dn Grzegorz BORAS, • dn Mikołaj CHORZYŃSKI, • dn Paweł DUDEK, • dn Marcin GIERACH, • dn Marcin JARZENKOWSKI, • dn Marcin KACPRZAK, • dn Łukasz LEŚNIEWSKI, • dn Wojciech MIKULSKI, • dn Włodzimierz MORACZEWSKI, • dn Łukasz NOWAK, • dn Marcin PAWLUSZEWICZ, • dn Piotr REZYŃSKI, • dn Tomasz SOWIK, • dn Rafał WÓJCIK.

**6 VI** – Przedstawiciele wspólnoty seminaryjnej wzięli udział w uroczystościach beatyfikacyjnych sługi Bożego ks. Jerzego Popiełuszki.

**12 VI** – Święcenia diakonatu w par. św. Kazimierza w Łodzi. Z rąk biskupa Adama Lepy święcenia przyjęli klerycy:

Michał Czarnecki, Damian Czerwiński, Bartłomiej Franczak, Paweł Joachimiak, Piotr Kępnik, Mariusz Kielbasa, Sebastian Krawczyk, Radosław Krych, Grzegorz Matynia, Łukasz Olczyk, Emanuel Stańczyk, Damian Szczepanik.

**13 VI** – Archidiecezjalne Święto Eucharystii.

**16 VI** – Msza św. koncelebrowana, której przewodniczył Arcybiskup Łódzki, na zakończenie roku akademickiego 2009/10.

**11 IX** – Wspólnota seminaryjna wzięła udział w uroczystym zakończeniu peregrynacji Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej w naszej archidiecezji. Mszy św. przewodniczył arcybiskup Józef Kowalczyk, prymas Polski, homilię wygłosił arcybiskup Józef Michalik, przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski.

opracował ks. Dariusz Kucharski





WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH  
NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI  
ROK 2010

- ROLAND BIAŁAS – *Małżeństwo chrześcijańskie w opinii maturzystów. Studium pastoralne na przykładzie Łodzi i Opoczna.*  
Praca magisterska napisana na seminarium z teologii pastoralnej pod kierunkiem ks. dra Marka Stępniaaka
- MIKOŁAJ CHORZYŃSKI – *Rola św. Ambrożego w kształtowaniu się nowej jakości w relacji Kościół – Cesarstwo w IV wieku.*  
Praca magisterska napisana na seminarium z patrologii pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Jana Słomki
- PAWEŁ DUDEK – *Wiatyk w odnowie Soboru Watykańskiego II.*  
Praca magisterska napisana na seminarium z liturgii pod kierunkiem ks. dra Sławomira Sosnowskiego
- MARCIN GIERACH – *Prawo do wolności religijnej i jego realizacja w PRL i po transformacji systemowej w 1989 r.*  
Praca magisterska napisana na seminarium z prawa kanonicznego pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Grzegorza Leszczyńskiego
- MARCIN KACPRZAK – *Reforma liturgiczna Wigilii Paschalnej za papieża Piusa XII i Pawła VI.*  
Praca magisterska z liturgiki pod kierunkiem ks. dra Sławomira Sosnowskiego
- ANDRZEJ KLUSKA – *Pornografia a właściwe przeżywanie ludzkiej miłości. Analiza psychologiczno-moralna.*  
Praca magisterska pisana na seminarium z teologii moralnej pod kierunkiem ks. dra Jana Wolskiego
- Łukasz Leśniewski – *Uzależnienie alkoholowe a moralna postawa człowieka na podstawie materiałów Ośrodka Apostolstwa Trzeźwości w Zakroczmieu.*  
Praca magisterska pisana na seminarium z teologii moralnej pod kierunkiem ks. dra Jana Wolskiego
- WOJCIECH MIKULSKI – *Sytuacja człowieka obliczu śmierci i zmartwychwstania w oparciu o eschatologię kardynała Josepha Ratzingera.*  
Praca magisterska napisana na seminarium z teologii dogmatycznej pod kierunkiem ks. dra Marka Marczaka

- WŁODZIMIERZ MORACZEWSKI – *Opieka Boga nad Izraelem w Księdze Sędziów Sdz 5, 1-31. Studium teologiczno-egzegetyczne.*  
Praca magisterska napisana na seminarium z Pisma Świętego pod kierunkiem ks. dra Marka Wochny
- ŁUKASZ NOWAK – *Wakat Stolicy Apostolskiej i wybór Biskupa Rzymu w ustawodawstwie Pawła VI i Jana Pawła II.*  
Praca magisterska napisana na seminarium z prawa kanonicznego pod kierunkiem ks. dra Zbigniewa Tracza
- MARCIN PAWLUSZEWICZ – *Czesława Miłozza doświadczenie religijne w „Traktacie teologicznym” (2002 r.).*  
Praca magisterska z teologii fundamentalnej pod kierunkiem ks. dra Grzegorza Dziewulskiego
- PIOTR RECZYŃSKI – *Alkoholizm jako przyczyna stwierdzenia nieważności małżeństwa w wyrokach Trybunału Archidiecezji Łódzkiej w latach 1983–2005.*  
Praca magisterska napisana na seminarium z prawa kanonicznego pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Grzegorza Leszczyńskiego
- TOMASZ SOWIK – *Metafizyczne podstawy przedmiotowe w fenomenie religii w oparciu o pisma Zofii J. Zdybickiej.*  
Praca magisterska napisana na seminarium z filozofii pod kierunkiem ks. dra Dariusza Kucharskiego
- RAFAŁ WÓJCIK – *Zagrożenia postmodernistyczne wyzwaniem dla postaw moralnych chrześcijanina.*  
Praca magisterska napisana na seminarium z teologii moralnej pod kierunkiem ks. dra Jana Wolskiego

opracował ks. 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”, 90-457 Łódź, ul. Stanisława 14  
lub pocztą 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).
- Na oddzielnej stronie należy również podać: adres, telefon oraz najbardziej pomocny dla Redakcji adres e-mail.
- 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, dla dobra obiektywnych poszukiwań naukowych, pozostaje

anonimowy dla autora recenzowanego artykułu. Artykuł recenzowany jest przesyłany w wersji elektronicznej do jego autora w celu dokonania ewentualnych poprawek. Wszelkie poprawki powinny być naniesione innym niż czarny kolorem czcionki. Jeżeli autor artykułu nie chce uwzględnić uwag recenzenta, wówczas artykuł nie jest zaakceptowany do publikacji. Poprawiony tekst jest przesyłany do Redakcji ŁST, do opracowania redakcyjnego. Wszelkie dokonane zmiany edytorskie są również konsultowane z autorem.

- 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, Postępowanie dowodowe w świetle <i>Instrukcji dla Sądu Biskupiego w Łodzi</i> z 1935 r.....	3
ks. Andrzej B o h d a n o w i c z, Miłość małżeńska a życie rodzinne i wychowanie dzieci .....	13
Małgorzata C z u r y k, Mirosław K a r p i u k, Kompetencje kierownika Urzędu Stanu Cywilnego przy zawieraniu małżeństwa konkordatowego .....	25
Piotr D r z e w i e c k i, Wychowanie do korzystania z mediów jako zadanie społeczne i duszpasterskie .....	41
o. Tomasz G a ł k o w s k i CP, Postulaty <i>de lege ferenda</i> w odniesieniu do chrztu dzieci.....	51
Ryszard K l e s z c z, Z problematyki argumentacji filozoficznej .....	71
o. Ignacy K o s m a n a OFMConv., Jak mówić dzieciom o Bogu w kościele i w domu .....	81
ks. Piotr K u l b a c k i, Komunia z Bogiem źródłem i owocem trzeźwości .....	105
ks. Waldemar K u l b a t, Nowe koncepcje sekularyzacji w perspektywie teologicznej .....	117
Małgorzata L a s k o w s k a, Zadania prasy katolickiej w publicystyce ks. Stefana Wyszyńskiego bp A. L e p a, Mediosfera człowieka.....	145
ks. Paweł M a c i a s z e k, Rodzice chrzestni ( <i>Godparents</i> ) i opiekunowie duchowi ( <i>Sponsors</i> ) w Kościele anglikańskim ( <i>Church of England</i> ) .....	171
Michał P o d n i e s i ń s k i, Lamennais i geometryczna mowa. Materializacja języka jako ważny aspekt formalny rozwoju filozoficznego modernizmu wewnątrz Kościoła katolickiego w połowie XIX wieku .....	185
Szymon R ó ż y c k i, Analiza wybranych stanowisk publicystycznych na temat tzw. pedofilii duchownych w świetle oceny prawnej.....	201
ks. Jan W o l s k i, Śmierć mózgową a śmierć człowieka .....	217
Emilia Z i m n i c a - K u z i o ł a, Kryzys wiary i możliwości jego przezwyciężenia w okresie adolescencji .....	241
ks. Piotr Z w o l i ń s k i, Martyrologium duchowieństwa katolickiego diecezji łódzkiej w czasie II wojny światowej .....	253

### SESJA NAUKOWA W SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI NA TEMAT TRADYCJI W KOŚCIELE

ks. Grzegorz D z i e w u l s k i, Wprowadzenie.....	267
ks. Marek W o c h n a, Tradycja judeochrześcijańska w interpretacji Biblii.....	268
ks. Sławomir S o s n o w s k i, Tradycja – wierność liturgii, liturgia – życie tradycji.....	270
ks. Marek S t ę p n i a k, Religijność ludowa jako droga przekazu tradycji .....	276
ks. Zbigniew T r a c z, Historyczny kształt prawa kościelnego.....	283
ks. Grzegorz D z i e w u l s k i, Tradycja jako sposób trwania Kościoła .....	293

### RECENZJE I SPRAWOZDANIA

ks. Stanisław Dziekoński (rec.), ks. Krzysztof N y k i e l, <i>Kościółowi, który jest w Łodzi, powiedz...</i> , Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2010, ss. 200.....	303
ks. Stanisław Dziekoński (rec.), <i>Pomoc psychologiczno-pedagogiczna. Wybrane zagadnienia</i> , red. W. Brejnak, W. Woźniak, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej i Nauk Społecznych, Łódź 2010, ss. 163 .....	305
o. Tomasz Gałkowski CP (rec.), <i>Il Ius divinum nella Vita Della Chiesa</i> , XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Venezia 17–21 settembre 2008. A cura di Juan Ignacio Arrieta, Venezia 2010, ss. 1436 .....	306

o. Ignacy Kosmana OFMConv. (rec.), Jacek B o l e w s k i, <i>Królowanie Bożego Serca. Roczne rozważania na pierwsze piątki</i> , Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2010, ss. 144 .....	308
o. Ignacy Kosmana OFMConv. (rec.), Zdzisław G o g o l a OFMConv., Bronisława F i m a FZŚ, <i>Świeccy franciszkanie w Krakowie przy klasztorze św. Franciszka w XX wieku</i> , Kraków 2009, ss. 432.....	309
ks. Paweł Maciaszek (rec.), Antonio S o r r e n t i n o, <i>Sztuka przewodniczenia. Celebracje liturgiczne. Praktyczne wskazówki dla kapłanów</i> , tł. P. Cembrowacz, Wydawnictwo M, Kraków 2009, ss. 183 .....	310
Józef Placha (rec.), ks. Waldemar W o ź n i a k, <i>Działalność duszpasterska w więzieniach</i> , Wydawnictwo Bernard Cichosz & Wyższa Szkoła Gospodarki Krajowej w Kutnie, Konstantynów Łódzki–Kutno 2009, ss. 83 .....	312
Dariusz Sarzała (rec.), <i>Stalking – między przemocą a uzależnieniem</i> , red. W. Woźniak & M. Lattanzi, Wydawnictwo Bernard Cichosz & Wyższa Szkoła Gospodarki Krajowej w Kutnie, Konstantynów Łódzki–Kutno 2010, ss. 91.....	314
ks. Waldemar Woźniak (rec.), Tadeusz Władysław B ą k, <i>Skinheadzi w Polsce</i> , Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Warszawa 2005, ss. 135 .....	316
ks. Waldemar Woźniak (rec.), Stanisław L i p i ń s k i, <i>Zakłady dobroczynne i domy poprawy w dawnej Polsce</i> , Wydawnictwo Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej w Łodzi, Łódź 2010, ss. 361 .....	317
ks. Waldemar Woźniak (rec.), Giovanni C u c c i, Hans Z o l l n e r, <i>Chiesa e pedofilia. Una ferita aperta. Un approccio psicologico-pastorale</i> , Ancora Editrice, Milano 2010 (Per il testo della Lettera pastorale del Santo Padre Benedetto XVI ai cattolici dell'Irlanda: © 2010 Libreria Editrice Vaticana), ss. 128.....	319

## Z ŻYCIA DIECEZJI I SEMINARIUM

Prezentacja prac doktorskich duchowieństwa archidiecezji łódzkiej.....	323
Wprowadzenie .....	323
Streszczenie doktoratu <i>Sede vacante nihil innovetur</i> arcybiskupa dra Władysława Ziółka metropolity łódzkiego .....	324
Streszczenie doktoratu <i>Błędy wychowania w środowisku rodziny wielkomiejskiej w wypowiedziach młodzieży i rodziców</i> biskupa dra Adama Lepy.....	327
Streszczenie doktoratu <i>Ewolucja kompetencji Kongregacji Kurii Rzymskiej</i> biskupa dra Ireneusza Pękalskiego .....	329

\* \* \*

Przemówienie inauguracyjne rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi, ks. dra Janusza Lewandowicza na rozpoczęcie roku akademickiego 2010/11 .....	331
---	-----

\* \* \*

Sprawozdanie z działalności Instytutu Teologicznego w Łodzi w roku akademickim 2009/10...	335
Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w roku akademickim 2009/10	337

\* \* \*

Diariusz wydarzeń seminaryjnych wrzesień 2009-wrzesień 2010.....	341
Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Rok 2010 .....	345
Informacje dotyczące zasad publikacji w „Łódzkich Studiach Teologicznych” .....	347

## TABLE OF CONTENTS

### ARTICLES

Adam B a r t c z a k, Evidence proceedings in the light of <i>The instruction from 1935 to the Court of Bishops</i> in Lodz .....	3
Fr. Andrzej B o h d a n o w i c z, Marital love vs family life and child-rearing.....	13
Małgorzata C z u r y k and Mirosław K a r p i u k, Competence of a Registrar while solemnising and registering a concordat marriage .....	25
Piotr D r z e w i e c k i, Instruction on how to use the media as a social and pastoral responsibility	41
Fr. Tomasz G a ł k o w s k i, Postulates <i>de lege ferenda</i> regarding to the baptism of the infants	51
Ryszard K l e s z c z, The philosophical argumentation issues .....	71
Fr. Ignacy K o s m a n a, How to talk about God in church and at home .....	81
Fr. Piotr K u l b a c k i, Communion with God as a source and consequence of sobriety .....	105
Fr. Waldemar K u l b a t, New concepts of secularisation from a theological point of view ....	117
Małgorzata L a s k o w s k a, Tasks to perform by the Catholic press in Rev. Stefan Wyszyński's publications.....	145
Bp Adam L e p a, Human mediosphere .....	159
Fr. Paweł M a c i a s z e k, Godparents and sponsors in the Church of England .....	171
Michał P o d n i e s i ń s k i, Lamennais and geometrical speech. Linguistic materialisation as an important formal aspect in the evolution of philosophical modernism within the Catholic Church in the middle of the 19 <sup>th</sup> century .....	185
Szymon R ó ż y c k i, Analysis of random selected publications, related to so called „clergy phedophilia”, by means of the law assesment’ .....	201
Fr. Jan W o ł s k i, Cerebral death vs man’s death .....	217
Emilia Z i m n i c a - K u z i o ł a, A crisis of faith and ways how to overcome it in adolescence	241
Fr. Piotr Z w o l i ń s k i, Martyrdom of the catholic clergy in the Diocese of Lodz during the Second World War .....	253

### SYMPOSIUM IN THE DIOCESAN SEMINARY OF LODZ ON THE SUBJECT OF TRADITION IN THE CATHOLIC CHURCH

Fr. Grzegorz D z i e w u l s k i, Introduction .....	267
Fr. Marek W o c h n a, Jewish-Christian tradition in the interpretation of the Bible .....	268
Fr. Sławomir S o s n o w s k i, Tradition – fidelity to liturgy, liturgy – the life of tradition .....	270
Fr. Marek S t ę p n i a k, Folk religiousness as a way of preserving tradition .....	276
Fr. Zbigniew T r a c z, Historical aspects of the catholic law .....	283
Fr. Grzegorz D z i e w u l s k i, Tradition as a prerequisite for Church persistence.....	293

### REPORTS AND REVIEWS

Fr. Stanisław Dziekoński (review), Fr. Krzysztof N y k i e l, <i>Kościółowi, który jest w Łodzi, powiedz...</i> , Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2010, pp. 200 .....	303
Fr. Stanisław Dziekoński (review), Wojciech B r e j n a k and Fr. Waldemar W o ź n i a k, <i>Pomoc psychologiczno-pedagogiczna. Wybrane zagadnienia</i> , Wydawnictwo Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej i Nauk Społecznych, Łódź 2010, pp. 163 .....	305
Fr. Tomasz Gąkowski CP (review), <i>Il Ius divinum nella Vita Della Chiesa</i> , XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Venezia 17–21 settembre 2008. A cura di Juan Ignacio Arrieta, Venezia 2010, pp. 1436 .....	306

Fr. Ignacy Kosmana OFMConv. (review), Jacek B o l e w s k i, <i>Królowanie Bożego Serca. Roczne Rozważania na pierwsze piątki</i> , Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2010, pp. 144.....	308
Fr. Ignacy Kosmana OFMConv. (review), Zdzisław G o g o l a OFMConv., Bronisława F i m a FZŚ, <i>Świeccy franciszkanie w Krakowie przy klasztorze św. Franciszka w XX wieku</i> , Kraków 2009, pp. 432 .....	309
Fr. Paweł Maciaszek (review), Antonio S o r r e n t i n o, <i>Sztuka przewodniczenia. Celebracje liturgiczne. Praktyczne wskazówki dla kapłanów</i> , Wydawnictwo M, Kraków 2009, pp. 183 .....	310
Józef Placha (review), Fr. Waldemar W o Ź n i a k, <i>Działalność duszpasterska w więzieniach</i> , Wydawnictwo Bernard Cichosz & Wyższa Szkoła Gospodarki Krajowej w Kutnie, Konstancynów Łódzki–Kutno 2009, pp. 83 .....	312
Dariusz Sarzała (review), <i>Stalking – między przemocą a uzależnieniem</i> , ed. Waldemar Woźniak, Massimo Lattanzi, Wydawnictwo Bernard Cichosz, Wyższa Szkoła Gospodarki Krajowej w Kutnie, Konstancynów Łódzki–Kutno 2010, pp. 91 .....	314
Fr. Waldemar Woźniak (review), Tadeusz Władysław B ą k, <i>Skinheadzi w Polsce</i> , Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Warszawa 2005, pp. 135 .....	316
Fr. Waldemar Woźniak (review), Stanisław L i p i ń s k i, <i>Zakłady dobroczynne i domy poprawy w dawnej Polsce</i> , Wydawnictwo Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej w Łodzi, Łódź 2010, pp. 361 .....	317
Fr. Waldemar Woźniak (review), Giovanni C u c c i, Hans Z o l l n e r, <i>Chiesa e pedofilia. Una ferita aperta. Un approccio psicologico-pastorale</i> , Ancora Editrice, Milano 2010 (Per il testo della Lettera pastorale del Santo Padre Benedetto XVI ai cattolici dell’Irlanda: © 2010 Libreria Editrice Vaticana), pp. 128.....	319

#### THE LIFE OF THE DIOCESE AND THE SEMINARY IN LODZ

Presentation of doctoral theses of Lodz Archdiocesan clergy .....	323
Introduction .....	323
Abp Władysław Ziółek .....	324
Bp Adam Lepa .....	327
Bp Ireneusz Pękalski .....	329
* * *	
Inaugural speech given by fr. Janusz Lewandowicz, rector of the Diocesan Seminary in Lodz, at the opening of the academic year 2010/11 .....	331
* * *	
The diary of Theological Institute in Lodz events year 2009/10.....	335
The diary of the Diocesan Seminary in Lodz events year 2009/10.....	337
* * *	
The diary of Seminary events .....	341
List of master’s theses written in the Diocesan Seminary in Lodz in 2010 .....	345
Information concerning publishing principles in ‘Lodz Theological Studies’ .....	347