ŁÓDZKIE STUDIA TEOLOGICZNE

20

2011

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
ks. prof. UKSW dr hab. Andrzej Perzyński
prof. dr hab. Jan Szałański

Recenzenci tekstów prezentowanych w niniejszym tomie

prof. dr hab. Barbara Bogołębska, dr Piotr Drzewiecki, ks. dr Marek Dziewiecki
ks. dr Grzegorz Dziewulski, ks. prof. UKSW dr hab. Tomasz Gałkowski
ks. prof. dr hab. Władysław Głowa, ks. prof. dr hab. Wojciech Góralski
ks. dr Marek Kaczmarek, ks. dr Włodzimierz Kujawin, ks. dr Waldemar Kulbat
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński, prof. dr hab. Elżbieta Olejniczakowa
ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński, ks. dr Roman Piwowarczyk, ks. dr Piotr Przesmycki
dr hab. Zenon Roskal, ks. dr hab. Mieczysław Różański, ks. dr hab. Marek Stępniak
ks. dr Edward Wieczorek, ks. prof. dr hab. Stanisław Warzeszak
ks. dr hab. Jan Wolski, ks. dr Arnold Zawadzki

Zespół redakcyjny

ks. dr Janusz Lewandowicz (redaktor naczelny)
ks. dr Roman Piwowarczyk (redaktor prowadzący), ks. dr Mariusz Rudzki

Adres Redakcji

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

Za zezwoleniem władzy duchownej

Redaktor Wydawnictwa

Maria Barbara Libiszowska

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁODZKIE

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

A R T Y K U Ł Y

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

ZDZISŁAWA S. SPECHT-ABRAMIUK
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

DRAMATYCZNY WYMIAR ŻYCIA I DZIEŁA KAROLA WOJTYŁY – JANA PAWŁA II

WPROWADZENIE

Non abbiate paura![1] – tymi słowami Jan Paweł II w dniu inauguracji swego pontyfikatu, 22 października 1978 r., zwrócił się do ludu rzymskiego zgromadzonego na placu św. Piotra oraz do wszystkich ludzi Kościoła i całego świata. Słowa te wzywały do porzucenia lęku przed Chrystusem, który jako jedyny zna człowieka i jest w stanie go zbawić, zaradzić jego ludzkim problemom. Wezwanie do porzucenia lęku płynęło z ust tego, który jednocześnie stwierdzał, że przyjął wybór na następcę Księcia Apostołów z ogromnym lękiem. Dał temu wyraz w pierwszym swoim wystąpieniu w dniu wyboru, 16 października 1978 r., przemawiając z balkonu watykańskiej bazyliki. Przyjął jednak ten wybór w duchu posłuszeństwa Chrystusowi i całkowitego zawierzenia Najświętszej Maryi Dziewicy. Nowy biskup Rzymu pokonał w sobie ostatecznie lęk, który towarzyszył mu wobec faktu, że pochodzi „z dalekiego kraju", że stoją przed nim wyzwania Kościoła i świata, że bierze na siebie ryzyko odrzucenia ze strony ludu rzymskiego, agresji ze strony komunistycznego Wschodu, niezrozumienia ze strony zsekularyzowanego Zachodu i konfliktu wśród narodów ubogiego Południa[2]. Jak wspominał pod koniec życia w swoim testamencie, bał się również, aby nie zawieść pokładanych w nim oczekiwań kolegium kardynalskiego, narodu i Kościoła polskiego,

[1] „Non abbiate paura! Aprite, anzi, spalancate le porte a Cristo! Alla sua salvatrice potestà aprite i confini degli stati, i sistemi economici come quelli politici, i vasti campi di cultura, di civiltà, di sviluppo. Non abbiate paura! Cristo sa cosa è dentro l'uomo. Solo lui lo sa!", Watykan, 22 X 1978.

[2] Por. L. Accattoli, *Jan Paweł II Wielki. Pierwsza pełna biografia*, tł. S. Klim, G. Niedźwiedź, Wydawnictwo św. Antoniego, Wrocław 2006, s. 62–76.

a wreszcie także całego Kościoła, jego oczekiwań wobec Papieża[3]. Można więc twierdzić bez przesady, że lęk, z którym podjął powołanie na urząd Piotrowy, uczynił go prawdziwą osobą dramatu. Przyszło mu bezpośrednio przekonać się we własnym życiu o tym, że nie ma doświadczenia nadziei bez lęku i nie ma lęku bez doświadczenia nadziei[4]. Jednocześnie sam doświadczając lęku i pokonując go z pomocą Chrystusa i Jego Matki, stał się zdolny do zrozumienia lęku innych i gotowy do pomocy w jego przezwyciężaniu. Można nawet rzec: przyjął na siebie lęki tego świata, jego niepokoje i rozterki, wszedł autentycznie w dramat człowieka swoich czasów z duchem wiary i miłości. Symbolicznym potwierdzeniem tego było zejście do tłumu w dniu inauguracji pontyfikatu na placu św. Piotra, swoiste przekroczenie przestrzeni dzielącej wiernych od ołtarza, by jako Ojciec i Pasterz Kościoła przygarnąć ich ku sobie ze wszystkimi troskami i niepewnościami losu.

Z perspektywy całego życia Karola Wojtyły można twierdzić, że było ono naznaczone cierpieniem, niezwykłym trudem i odwagą istnienia, a więc swoistą dramatyką, od dzieciństwa aż do śmierci. Na poparcie tego twierdzenia można przytoczyć wymowną opinię, którą sformułował arcybiskup Chicago, kardynał Francis George, a którą George Weigel zamieścił na okładce swej ostatniej książki na temat Jana Pawła II: „Jako młody człowiek, Karol Wojtyła studiował i tworzył dramaturgię, ale największym dramatem ludzkim drugiej połowy XX w. jest historia jego życia, jego powołania, jego pontyfikatu”[5]. W niniejszym studium podejmiemy próbę wskazania pierwiastków dramatycznych w życiu i służbie Papieża Polaka, wskazując możliwości ich egzystencjalnych, personalistycznych i teologicznych interpretacji. Należy przy tym podkreślić, że pierwiastek dramatyczny rozumiemy tutaj tak, jak czynił to francuski filozof teatru Henri Gouhier, w bezpośrednim odniesieniu do rzeczywistości śmierci, która wyznacza horyzont sensu ludzkiego życia i działania[6]. Obecność śmierci stanowi według niego istotę dramatu, gdyż stawia przed człowiekiem konieczność wyborów, których konsekwencją będzie utrata lub ocalenie sensu życia. Z tej racji wysoki stopień dramatyzmu ma historia życia, którą przenika sprawa honoru i miłości, zwłaszcza jeśli towarzyszy jej obecność śmierci jako niepokonalna tajemnica ludzkiej egzystencji. Dlatego śmierć jest głównym źródłem lęku człowieka: im bardziej tajemnicza, tym bardziej przerażająca i dramatyczna. Najwyraźniej rozumiał to Jan Paweł II, gdy na początku swego pontyfikatu odniósł się do lęku (przed przyjęciem Chry-

[3] Por. A. Frossard, *„Nie lękajcie się!”. Rozmowy z Janem Pawłem II*, LEV, Rzym 1982.

[4] Przesłanie, które Teresa wypowiada w dramacie K. Wojtyły *Przed sklepem jubilera*: „Nie masz pojęcia, mój mężu, jak straszny to jest lęk,/ który graniczy z nadzieją i co dzień w nią się wdziera./ Nie ma nadziei bez lęku i lęku bez nadziei” (cz. III, Dzieci, pkt 1); w: *Poezje i dramaty*, Znak, Kraków 1979.

[5] Por. G. Weigel, *The End and the Beginning. Pope John II – The Victory of Freedom*, *the last Years*, *the Legacy*, Doubleday, New York 2010.

[6] Por. H. Gouhier, *Le théâtre et l’existence*, Aubier, Paris 1952, s. 69.

stusa) jako głównego źródła dramatu człowieka epoki nowożytnej. W ten dramat ludzkości wszedł z pełną świadomością, o czym świadczy jego życie i działalność w okresie pontyfikatu. Pierwiastki dramatyczne w jego przypadku dotyczą faktycznie wydarzeń i sytuacji, które tworzą historię ludzkiej egzystencji.

1. AKTOR TEATRU GLOBALNEGO I TEATRU BOŻEGO

W obszarze mediów i polityki Jan Paweł II był postrzegany przez pryzmat jego występów i roli, jaką odgrywał na scenie świata i Kościoła. W oczach wielu był gwiazdą popu, która swoim aktorskim talentem nawiązuje bezpośredni i czarujący kontakt z milionami ludzi. Aranżowane w sposób mistrzowski nabożeństwa, z ogromnymi kulisami i wielomilionowym uczestnictwem wiernych, należały do spektakularnych wydarzeń, zupełnie niepowtarzalnych w historii Kościoła i świata. W osobie Wojtyły postrzegano człowieka atrakcyjnego, wysportowanego, medialnego, który gwarantował dotarcie do ludzkich mas o postmodernistycznej mentalności. Papież, poniekąd jak prawdziwa gwiazda popu, wydał płytę z własnymi „przebojami" (CD *Abba Pater*). Jego aktorstwo było rozpoznawalne w całym świecie medialnym, jego gesty nabrały charakteru zupełnie symbolicznego, a słowa znajdowały szerokie odbicie w myśli, kulturze i światowej polityce. A jednak z aktorstwem nie chciał mieć nic wspólnego, gdyż jego celem nie było odgrywanie roli papieża, lecz rzeczywiste bycie papieżem. Jego osobowa tożsamość wyrażała się w autentycznej służbie Bogu i Kościołowi.

Komentatorzy niemieccy, na czele których stanął protestancki teolog Friedrich Wilhelm Graf, już w marcu 2005 r., a więc niespełna miesiąc przed śmiercią Jana Pawła II, stwierdzali, że w ostatnich latach życia Papieża mamy do czynienia ze swoistą teatralnością, inscenizacją (*Regieführung*), występem papieskim (*Papst-Performance*), czy nawet teatrem cierpienia. Dostrzegali w tym *rzymskim happeningu* teatralną strategię, służącą do spełnienia papieskich celów pastoralnych i papieskiej wizji duchowego przewodnictwa. Nierzadko też formułowany był zarzut, że w występuje tu nadmierne skupienie na osobie Papieża, a nawet wyrafinowana manipulacja świadomością mas. Wspomniany Graf widział w tym *postmodernistyczny teatr*, dramat papieskiej męki (*Papstpassionsdrama*), który odpowiadał religijnemu obrazowi papieża, jego własnemu rozumieniu siebie oraz obowiązku spełniania swego urzędu aż do śmierci. Dla postmodernistycznego świata taki teatr cierpienia był wymownym świadectwem rzeczywistej obecności śmierci w realnym życiu człowieka[7]. Przedłużające się wielomiesięczne ocieranie się Papieża o śmierć i jego żelazna wola trwania na urzędzie nadawała wszystkim tym zdarzeniom wyjątkowej dramatyczności. W ten sposób Jan Paweł II wpisał

[7] Por. F.W. Graf, *Der grosse Leidenshandel. Papst-Performance in Rom*, „Süddeutsche Zeitung", 4 III 2005, s. 15.

się w dramat współczesnego świata, który czyni wszystko, aby uciec przed jego widmem.

Na progu swego pontyfikatu Jan Paweł II trafił faktycznie w najgłębszą istotę dramatu ludzkości XX w. Świadczy o tym stan jej pogrążenia w niekontrolowanym konsumeryzmie, niepohamowanym wyścigu zbrojeń, nierównościach gospodarczych między Północą i Południem, utopii postępu bez granic, totalitarystycznych ideologiach, sekularyzmie, relatywizmie i agresywnym ateizmie. Nowy biskup Rzymu zauważył, że głównym źródłem dramatu współczesnego człowieka jest próba ułożenia życia bez Boga, bez Chrystusa, bez zbawczej mocy sakramentów i orędzia Ewangelii. Wzywając do porzucenia lęku przed Chrystusem i Jego Kościołem, zapewniał, że właśnie człowiek jest przedmiotem szczególnej troski Boga, o czym świadczy fakt, że Syn Boży stał się Odkupicielem człowieka. W pierwszej, programowej Encyklice *Redemptor hominis* uczynił osobę Chrystusa centralnym punktem odniesienia dla Kościoła i dla świata, a człowieka w tym duchu „właściwą drogą Kościoła" (RH 14). W ten sposób Papież Polak dotknął dramatu człowieka, który w kontekście Odkupienia stanowi przedmiot teologii dramatu osoby. Można przypuszczać, że tę właśnie teologię dramatu osoby miał na myśli, gdy w dniu inauguracji mówił, że Chrystus ma moc otworzyć granice systemów państwowych, gospodarczych i politycznych, ma moc wejść w życie człowieka i je wewnętrznie odmienić. W jego przekonaniu przezwyciężenie lęku z jednej i drugiej strony prowadzi do zaufania, które daje wolność i stawia w prawdzie bycia, a zarazem stanowi drogę do rozwiązania różnych przyczyn ludzkiego dramatu[8].

W centrum dramatu ludzkości stanął także sam Jan Paweł II, który od początku swego pontyfikatu stał się aktorem wydarzeń o międzynarodowym znaczeniu, uczestniczył w wielkich wydarzeniach dziejowych kończącego się drugiego tysiąclecia. Jako papież został nie tylko uznanym w świecie przedstawicielem instancji religijnej i moralnej, ale także, jak podkreślali główni aktorzy sceny dziejowej XX w., realnie rozgrywającym wydarzenia ludzkości w skali absolutnie globalnej (*global player*). Na jego osobie skupiło się także ostrze „imperium zła", które dążyło do skutecznego wyeliminowania Papieża Polaka z pola wpływów na podzielony świat, w tym zwłaszcza „świat za żelazną kurtyną". Jan Paweł II wyszedł jednak na scenę Kościoła powszechnego, aby pokazać, że tym głównym rozgrywającym w całym świecie jest naprawdę sam Chrystus. Pobożność maryjna Papieża, która, jak się wkrótce okazało, miała także osobiste odniesienie do proroctw fatimskich, do wydarzeń historycznych w skali globalnej, nabrała całkowicie mistycznego charakteru[9]. Jego cierpienie i umieranie na oczach świata uświa-

[8] Por. J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Giovanni Paolo II. Il mio amato predecessore*, red. E. Guerriero, LEV – San Paolo, Roma 2007, s. 20.

[9] Por. H. Wolf, *Johannes Paul II. Religionsstiftung auf katholisch?*, „Religionsstifter der Moderne. Von Karl Marx bis Johannes Paul II", red. A. Christophersen, F. Voigt, München: C.H. Beck, 2009, s. 261 (257–268).

damiało, że podstawą życia i działalności Jana Pawła II jako najwyższego kapłana (*Pontifex Maximus*) – budowniczego mostów między światem i Bogiem, było uobecnianie Chrystusa światu (*repraesentatio Christi*) we wszystkich wymiarach niezmordowanej służby. W tym wszystkim Papież nadał swemu życiu formę naśladowania Chrystusa (*imitatio Christi*), stając się prawdziwie ikoną Chrystusa[10]. Sam został w końcu nagrodzony na scenie Kościoła przez lud, który otoczył go poniekąd czcią religijną, nie tylko oklaskując po śmierci wspaniały trud jego życia i działania, ale także domagając się w dniu pogrzebu szybkiego i najwyższego uznania: *Santo subito*.

Historia pontyfikatu K. Wojtyły nasuwa w sposób nieodparty skojarzenie z aktem spełniania papiestwa jako „roli życia". Jeśli odnieść się do starożytnego twierdzenia, sięgającego do Heraklesa, iż cały świat gra jakąś rolę (*Totus mundus agit histrionem*), należałoby role przypisać każdemu, kto bierze poważnie pod uwagę realizm ludzkiego życia w świecie. Na progu epoki nowożytnej znalazło ono szczególne rozwinięcie i wymowę. William Shakespeare uczynił z niego najważniejsze przesłanie swej dramaturgii (*Globe theatre*)[11], a po nim teatr baroku z jego największym, hiszpańskim mistrzem Calderónem de la Barca (*Gran teatro del mundo*). Wielki teatr świata ukazywał ludzi jako aktorów, dla których środowiskiem rozgrywania akcji jest ich własne życie. Historia świata i życia ludzkiego przedstawia się jako wielka przestrzeń teatralna, w której każdy człowiek powinien odgrywać rolę, jaka została mu przypisana przez Boga. W wielkim teatrze świata ludzie wezwani są do podjęcia akcji pod wpływem inspiracji aktorów sceny, na którą ostatecznie sami wchodzą wraz z całym swoim życiem. Na scenie teatru świata dokonuje się interpretacja ich życia, jego pochodzenia i przeznaczenia. W przypadku K. Wojtyły interpretacja ta znalazła szczególne miejsce na scenie Kościoła i świata.

Theatrum mundi, którego ideę rozwijał Calderón w swoich utworach, znajduje także odzwierciedlenie w dramaturgii Karola Wojtyły, ale wykazanie tego wymaga odrębnego studium. Tutaj natomiast ograniczmy się tylko do stwierdzenia, że dla niego samego i w jego pojęciu cały świat jest teatrem. Można też przypuszczać, że życie konkretnego człowieka stanowi, według niego, udział w dramacie

[10] Inscenizując swoje cierpienie, Papież postawił wyzwanie nie tylko kultowi ciała wiecznie młodego i sprawnego, ale położył także nacisk na dyskutowane szeroko rozumienie osoby papieża jakby w dwóch ciałach: tego śmiertelnego ciała Karola Wojtyły – w szczytowym stanie cierpienia, oraz tego „nieśmiertelnego" ciała papieża Jana Pawła II – uświęconego przez mistyczny związek z Chrystusem. Por. F.W. Graf, art.cyt., s. 15.

[11] „All the world's a stage/And all the men and women merely players;/They have their exits and their entrances;/And one man in his time plays many parts,/ His acts being seven ages"; W. Shakespeare, *As you like it*, akt II, scena 7, w. 139–143 (w: *The Complete Works of William Shakespeare*, red. J. Dover Wilson, Cambridge University Press, London 1985, s. 229). *Totus mundus agit histrionem* – to także motto Szekspirowskiego *Globe Theatre*. „All the world's a stage" – oznacza w istocie: „All the world plays the actor" – Aktor odgrywa cały świat, tzn. wszelkiego rodzaju role.

świata. Jego własne życie odzwierciedlało dramat świata odgrywany na scenie osobowych aktów, decyzji i wyborów. U podstaw aktu dramatycznego pozostaje określony *logos*, który dyktuje właściwy *etos* życia i działania. Można także zauważyć, że osobowość Jana Pawła II, choć wydaje się zwartym monolitem, a nauczanie prawdziwym ideałem humanizmu i życia chrześcijańskiego, nie jest wolna od wewnętrznych konfliktów, jakie istnieją w życiu człowieka, czy też wewnętrznych dramatów i porażek, jakim poddany jest człowiek w swej historii życia. Jego nauczanie, które w oczach wielu mogło wydawać się abstrakcyjne i nadmiernie obiektywizujące, znalazło konkretną wymowę w wydarzeniach historycznych oraz w realnych faktach społecznych. Zintegrowane formy teologicznej interpretacji rzeczywistości doczesnej i egzystencjalnej człowieka, którym Hans Urs von Balthasar, idąc za wzorem Calderona[12], nadał perspektywę dramatyczną i zarazem ewangeliczną, stanowią również dla Papieża Polaka właściwą drogę do odkrywania sensu ponadhistorycznego i zbawczego. Tak jak konkretne postacie i wydarzenia nabierają w *teatrum mundi* charakteru symbolicznego, wprowadzają widza w przeżycie dramatu jako problemu możliwości niespełnienia człowieka i wyrażają metafizyczne prawdy, fundamentalne dla określenia sensu ludzkiej egzystencji, tak również życie i działanie K. Wojtyły stało się teatrem osoby, która skupiła w sobie dramat ludzkości i każdego człowieka w najgłębszej potrzebie Chrystusa Odkupiciela.

Życie Papieża, wprowadzone w logikę dramaturgii teatru, spełniało jego potrójną funkcję: *docere*, *movere*, *delectare*. Życie i działanie Papieża na scenie świata faktycznie pouczało, wzruszało i budziło zachwyt. Orędzie chrześcijańskie w jego interpretacji i aktach liturgicznych przyjmowało formę prawdziwego spektaklu, który prowadził do uwielbienia Boga, tak jak autosakramentalia Calderona kończyły się regularnie adoracją eucharystyczną. W wielkim teatrze świata dramaturgów hiszpańskich XVII w. Bóg schodził na scenę, by w akcji liturgicznej spełnianej przez człowieka uobecnić nadprzyrodzony sens ludzkiego życia i przeznaczenia[13]. W teatrze świata, którego wiodącym aktorem jest Jan Paweł II, schodzi na scenę Bóg rozdający role i misję do spełnienia. Jeśli sięgnąć do interpretacji teologicznej, jaką idei teatru świata nadaje Balthasar, można wnioskować, że kwestia rozdziału roli i misji w tymże teatrze związana jest z koniecznością obalenia iluzji świata, przeciwstawianych marności i przelotności istnienia człowieka, by wydobyć w procesie uobecniania na scenie teatru i dramatu to, co najbardziej i bezpośrednio intryguje ludzką wolność w relacji do ostatecznej stawki życia. Chodzi mianowicie o to, że człowiek nie może wybierać swej roli i misji w

[12] Por. J.-B. Sèbe, *L'arrière-plan littéraire du théâtre du monde dans la théologie trinitaire de Hans Urs von Balthasar: L'apport de Calderón*, „Les réalisation du renouveau trinitaire au XXe siècle", red. E. Durand, V. Holzer, Cerf, Paris 2010, s. 281.

[13] Podobnie działo się w tragedii antycznej, gdzie akcja liturgiczna na cześć bogów (szczególnie Dionizosa) była jednocześnie wystawieniem na scenie dziejów człowieka i jego przeznaczenia, pozostających w ciemnym świetle oddziaływania bogów. Por. tamże, s. 283.

świecie[14], ale ma całkowitą swobodę, by je interpretować odpowiednio do własnych opcji i wyborów. Ta właśnie interpretacja ma rozstrzygające znaczenie dla konkluzji dramatu i stanowi główny punkt narastania akcji dramatycznej. Dla Jana Pawła II była to interpretacja roli następcy Piotra w misji „utwierdzania braci w wierze" (Łk 22, 32), interpretacją, której granice wyznacza poczucie odpowiedzialności za Kościół przed Bogiem. Papież był w pełni świadom swej roli i misji, o czym mogłyby świadczyć słowa, które oddają ich artystyczną interpretację. Cytując św. brata Alberta – Adama Chmielowskiego – stwierdził: „Istotą sztuki jest dusza, wyrażająca się w stylu"[15].

Dla Calderona jak i dla Balthasara *theatrum mundi* utożsamia się ostatecznie z *theatrum Dei*, w którym Bóg rozdaje role i nakłada misję do spełnienia, ale także inicjuje intrygę[16], wprowadzając w historię świata i ludzkiej aktywności obecność Boga, powinność realnego zaangażowania, do którego człowiek musi ustosunkować się w sposób definitywny na gruncie własnej wolności. Metafora teatru świata nie wyraża tylko dziejów ludzkości i jej przeznaczenia, lecz sięga historii człowieka od momentu stworzenia, a dokładniej relacji człowieka z Bogiem. Odzwierciedla to, co dzieje się we wnętrzu człowieka i samego Boga z powodu trudnej relacji między nimi. Swoista antropo- i teodramatyka znajduje wyraz w reprezentacji teatralnej, obejmującej całościowo tę rzeczywistość, którą tylko wyobraźnia artystyczna jest w stanie ująć i przekazać doświadczeniu, uprzedzając poniekąd to, co przyniesie eschatyczna przyszłość. Zejście Boga na scenę świata potwierdza Bożą Opatrzność w jego dziejach, ale także sąd nad światem, nad aktami indywidualnej wolności każdego człowieka. Rola i misja, które rozdziela Bóg, odnoszą się do konkretnej osoby, zdolnej spotykać nieskończoną wolność Boga, a jednocześnie opowiedzieć się po stronie wolności skończonej, odrzucającej wspólnotę z Bogiem. Tenże problem wolności stanowi główną oś dramatu osoby, jednakże nie jest to tylko dramat wewnętrzny osoby jako jednostki, lecz zawsze dramat osobistej wolności w relacji do Boga i do bliźnich[17]. Dramat ten wynika z faktu, że rola i misja oraz osoba nie zawsze sobie odpowiadają, a czasem pozostają w ostrym konflikcie. Na tle tak pojętego dramatu można twierdzić, że obecność Boga na scenie życia Karola Wojtyły – Jana Pawła II była jednoznacznym determinantem jego wolności i całej osoby. Źródłem dramatu mogła

[14] Temu charakterystycznemu dla chrześcijaństwa myśleniu dała wyraz I. Sławińska, znana teatrolog KUL, która stwierdziła pod koniec życia: „Wielki Reżyser, który rozdziela role, lepiej wie od nas, aktorów, w jakiej przestrzeni i jakim zespole mamy swoją rolę odegrać. A także – kiedy nas ze sceny odwołać"; w: I. Sławińska, *Szlakami moich wód*…, Norbertinum, Lublin 1998.

[15] Przemówienie Jana Pawła II do przedstawicieli światy kultury zgromadzonych w kościele Świętego Krzyża w Warszawie, 13 VI1987; http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x494 (2 XI 2011).

[16] Istotnym elementem w dramaturgii jest *intryga*, która obok *akcji* tworzy oś dramatu. Intryga pełni funkcję wcielania akcji w konkretne, historyczne istnienie. Dzięki niej akcja może rozwinąć się w określonym czasie i przestrzeni, w decyzjach i słowach aktantów. Por. I. Sławińska, *Współczesne refleksje o teatrze. Ku antropologii teatru*, Wyd. Literackie, Kraków 1979, s. 21n.

[17] Por. J.-B. Sèbe, art.cyt., s. 288.

być raczej niepewność, która towarzyszyła już człowiekowi hiszpańskiego baroku, czy wyznaczona mu przez Boga rola i nałożona misja zostały spełnione z takim zaangażowaniem, jakie towarzyszyło Apostołowi, który stwierdzał: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii" (1 Kor 9, 16).

2. PAPIEŻ NA SCENIE DRAMATYCZNEJ ŚWIATA

Z dotychczasowych analiz wynika, że Jan Paweł II porusza się na scenie teatru egzystencjalnego i personalistycznego[18]. Egzystencjalny dramat osoby, którym zajmuje się teatr i literatura, stał się przedmiotem szczególnego zainteresowania Papieża, co nie pozostawało bez oddźwięku w jego osobistym życiu i twórczości literackiej, filozoficznej i teologicznej oraz w posłudze pasterskiej. Chcąc uzasadnić to twierdzenie, należy zwrócić przede wszystkim uwagę na stałe dążenie K. Wojtyły do wewnętrznej spójności między jego nauczaniem oraz jego pasterskim życiem i działaniem. Spójność ta wymaga niekiedy niezwykłego trudu wierności i odwagi życia zgodnie z przyjętymi zasadami, co często przyjmuje charakter dramatyczny na scenie świata, którego problemy wymagają nieustannie nowych rozwiązań, a jednocześnie kierowane są w obszar ideologii obcych nie tylko nauczaniu Kościoła, lecz także destrukcyjnych dla samego człowieka. Życie i działanie Papieża wchodzi niejednokrotnie w konflikt interesów określonych grup władzy politycznej lub kulturowej. Dlatego jego zaangażowanie i bezpośrednie uczestnictwo w rozwoju konfliktów społecznych, a także egzystencjalnych i moralnych, nierzadko prowadziło do dramatycznych zdarzeń, które wpisały się w historię XX w.

a. Global Player

Jan Paweł II był człowiekiem, który w czasie swego pontyfikatu spotkał osobiście największą liczbę ludzi. Swoją promieniującą osobowością pokonał dystans, jaki dzieli ludzi ze względu na różnice społeczne, kulturowe, światopoglądowe i polityczne. Swoją dyplomatyczną finezją sprawił, że stał się autorytetem i najbardziej wpływowym mężem stanu w obszarze polityki, kultury, mediów, religii i ludzkich przekonań. Był człowiekiem rozpoznawalnym prawie w każdym obszarze ówczesnych cywilizacji, na każdym kontynencie. Jego twarz, słowa i gesty, jego modlitewne skupienie i spontaniczna radość stały się tak czytelnymi środkami komunikacji, że zjednywały mu sympatię jako głowie Kościoła i wybitnemu mężowi stanu. Dzięki temu stał się człowiekiem, którego świat samorzutnie uznał za najbardziej charyzmatycznego i wpływowego polityka i zwierzchnika religijnego. Z tej racji mówiono o jego globalnym wpływie na rzeczywistość poli-

[18] Por. W. Kaczmarek, *Karola Wojtyły teatr personalistyczny*, „Personalizm" 2003, nr 5.

tyczną i społeczną. Przedstawiał się jako *global player* sprawiedliwości w świecie[19], który walczy o autentyczną wolność i pokój[20]. Jego wpływ na upadek reżimów i dyktatur XX w. oraz pokojowe przejście do nowego ładu społecznego jest szczególnym osiągnięciem Papieża jako polityka bez politycznej władzy, w rzeczywistości tylko moralnej. W wielu dramatycznych sytuacjach politycznych i społecznych okazał się niezwykle skutecznym mediatorem, najbardziej znaczącym budowniczym mostów pojednania między skonfliktowanymi stronami (*Pontifex Maximus*). Wiązało się to nierzadko z koniecznością podejmowania kontaktów z dyktatorami, których cały polityczny i medialny świat darzył niechęcią, a często także pogardą. Ten fakt narażał go na krytykę, a on tymczasem przygotowywał grunt demokratycznemu przekazaniu władzy[21]. Najbardziej doniosłym przykładem jest wpływ Jana Pawła II na dekompozycję Bloku Wschodniego i upadek *Żelaznej Kurtyny*. Potwierdzał ten wpływ Michaił Gorbaczow, mówiąc o udziale Papieża w procesie demokratycznych transformacji w Europie Środkowej i Wschodniej[22]. W tym sensie słowiański Papież okazał się człowiekiem wieku (*l'uomo del secolo*).

Mimo tak powszechnego uznania w Biskupie Rzymu autorytetu duchowego i moralnego, nie udało mu się powstrzymać konfliktów zbrojnych na Bałkanach i na Bliskim Wschodzie. Szczególnie dramatyczne wołanie przeciwko wojnie w Iraku nie zostało wysłuchane nawet przez tych, którzy po dziś dzień kierują się szczególną admiracją dla Papieża Polaka, jak były prezydent Stanów Zjednoczonych Ameryki George W. Bush. Nie był w stanie zaradzić wojnie domowej w Rwandzie, która w krótkim czasie pochłonęła wielotysięczne ofiary wśród chrześcijan. Jako współczesny konserwatysta odcisnął znamię swej moralnej i duchowej superpotęgi, jak stwierdzali niektórzy komentatorzy, jednak nie siłą politycznych i zbrojnych nacisków, lecz głosem sumienia i wrażliwością na godność każdego człowieka. Jego nowoczesny sposób komunikacji był niezwykle ceniony w świecie mediów i polityki. Jednak postrzegany był przez media jako człowiek konserwatywny, głównie z uwagi na krytyczny stosunek do komunizmu i socjalizmu, ale także liberalnego kapitalizmu. Należy szczególnie zauważyć, że jego stosunek do komunizmu nie miał charakteru wyłącznie politycznego, przedsta-

[19] Por. V. Conzemius, *„Global player" der Gerechtigkeit*, „Stimmen der Zeit", 223 (2005), s. 374.

[20] Jak stwierdził dziennikarz Timothy Garton Ash w brytyjskim dzienniku „The Gardian", Jan Paweł II był *first World leader* i *greatest political actor of our time*. Por. H. Wolf, dz.cyt., s. 264n.

[21] Każde spotkanie z ówczesnymi dyktatorami, takimi jak generał Augusto Pinochet lub Ferdynand Marcos, było szeroko i negatywnie komentowane jako przejaw braku solidarności w zgodnym potępieniu współczesnych dyktatur, zwłaszcza tych zwalczających lewicowe nurty społeczne i polityczne. Por. A. Ricardi, *Giovanni Paolo II. La biografia*, (=Tempi e figure), San Paolo Edizioni, Milano 2011.

[22] Jak twierdził Michaił Gorbaczow, bez Jana Pawła II nie jest możliwe zrozumienie tego, co nastąpiło w sposób pokojowy w Europie z końcem lat osiemdziesiątych XX w. Por. L. Accattoli, dz.cyt., (*Wprowadzenie*).

wiał go bowiem jako duchowe zło, zagrażające najbardziej fundamentalnym wartościom i żywotnym interesom ludzkości. Miał odwagę stanąć w obronie praw człowieka w bezpośrednim spotkaniu z tymi, którzy naruszają te prawa[23]. Należy podkreślić, że obrona praw człowieka nie dokonywała się nigdy kosztem kompromisu doktrynalnego i moralnego, w którym chrześcijańska wizja człowieka oraz autentyczne dobra osobowe mogłyby być wystawione na szkodę. Przykładem tego jest stosunek Jana Pawła II zarówno do teologii wyzwolenia, jak i do zaangażowania duchownych w rządy lewicowe krajów Ameryki Łacińskiej[24]. Innym przykładem jest zaangażowanie w obronę prawa do życia nienarodzonych, upośledzonych i śmiertelnie chorych. W odpowiedzi na to otrzymał wyraźny sygnał od ustawionych ideologicznie elit, że Pokojowa Nagroda Nobla, do której był zgłaszany w latach 1999–2003, nie może trafić do konserwatysty, który broni prawa do życia każdego człowieka[25].

b. Zwiastun Ewangelii życia

Nominacja do Nagrody Nobla miała wielorakie uzasadnienia, zwłaszcza w momencie, gdy w 2003 r. Jan Paweł II zdecydowanie potępił interwencję zbrojną w Iraku. Okazało się to niewystarczające, gdyż swoim nieugiętym stanowiskiem w obronie życia poczętego nie odpowiadał ruchom lewicowym, które pretendując do charakteru pacyfistycznego, dopuszczają zarazem eksterminację dzieci nie narodzonych. Głosząc publicznie, że naród, który zabija swoje dzieci, nie ma przyszłości, nie mogło korespondować z ideami pacyfizmu, które stawiają sobie za cel zabezpieczanie przyszłości, ale na drodze radykalnego ograniczenia przyrostu naturalnego, nie wykluczającego aborcji. Tymczasem Jan Paweł II, podobnie jak uczyniła to Matka Teresa z Kalkuty przy wręczaniu jej Pokojowej Nagrody Nobla, musiałby przy takiej okazji powtórzyć światu, że najbardziej irracjonalnym zachowaniem przeciwko światowemu pokojowi w rozwiniętych cywilizacjach ludzkich jest powszechnie i legalnie dopuszczana śmierć nie narodzonych. W tym duchu przemawiał nieraz, przypominając, że najokrutniejszą formą wojny jest aborcja, która niesie największą liczbę ofiar, nieznaną nigdy w przeszłości. Determinacja Papieża w potępianiu aborcji była wyjątkowa, zwłaszcza gdy widział, że jest dokonywana w blasku prawa i przy aktywnym wsparciu międzyna-

[23] Nieoceniona rola Jana Pawła II w walce o prawa człowieka w Polsce i innych krajach komunistycznych jest dobrze znana. Szczególnie wymowne były spotkania z gen. Wojciechem Jaruzelskim czy Fidelem Castro.

[24] Znany jest przypadek napomnienia ministra kultury w rządzie sandinistów. W czasie pielgrzymki do Nikaragui w 1983 r. ks. Ernesto Cardenal został wezwany do uregulowania swej relacji z Kościołem w myśl politycznej neutralności duchownych.

[25] Por. L. Scaraffia, *Il Nobel a Barack Obama. Un premio impegnativo*, „L'Osservatore Romano", 11 X 2009.

(www.vatican.va/news_services/or/or_quo/commenti/2009/235q01b1.html)

rodowych instytucji. Podobne stanowisko zajmował wobec narastającego zjawiska eutanazji, czemu dał wyraz najtrafniej w Encyklice *Evangelium vitae*, gdzie eutanazję, podobnie jak i aborcję, potępił z największą siłą autorytetu Pasterza Kościoła, jego nieomylności jako czyny „wołające o pomstę do nieba". Potępiał także w sposób zdecydowany działania mafii włoskiej oraz wszelkie postaci terroru, które niosą śmierć niewinnych ludzi. Jego dramatyczne wołanie o zaprzestanie przemocy i rozlewu niewinnej krwi nie tylko nie spotykało się ze zrozumieniem, ale prowokowało akty agresji przeciwko samemu Papieżowi i Stolicy Apostolskiej[26]. Pod koniec swego życia, złamany chorobą i starością, ale wciąż aktywny siłą żelaznej woli, znajdował wsparcie w chorych, cierpiących i upośledzonych, dających wspólne świadectwo godności życia.

Jan Paweł II był szczególnym zwiastun Ewangelii życia, dającym świadectwo nadprzyrodzonej godności człowieka i boskiemu pochodzeniu ludzkiego życia oraz jego przeznaczeniu do nieśmiertelności. Problematykę życia wprowadził w porządek daru osobowego, samooddania, które nie wyklucza ofiary z własnego życia. Kierując się tą zasadą, uczynił wzorem do naśladowania matkę, która w obronie życia dziecka nie narodzonego naraziła siebie na śmierć[27]. Jej postać była wcieleniem prawa daru w najbardziej radykalnej i dramatycznej formie. W oczach niektórych krytycznych komentatorów ten fakt dostarczał potwierdzenia katolickiemu mizoginizmowi, a także był przykładem niemożliwości wypełnienia katolickiej etyki seksualnej. Stanowisko Papieża w obronie życia było niejednokrotnie postrzegane jako sprzeczne z zasadą miłości, tymczasem wynikało bezpośrednio z troski o życie, które jest wpisane w ludzkie serce jako fundamentalne prawo, a także z absolutnego zakazu zabójstwa życia niewinnego. Jan Paweł II był przekonany, że zakaz ten jest elementem prawa moralnego, wynikającego z rozpoznanej rozumem natury ludzkiej i kondycji ludzkiej egzystencji. Postulował obronę życia aż do heroicznej ofiary z życia, a więc bezwyjątkowe poszanowanie życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Życie traktował jako święte, bo udzielone przez Stwórcę i przeznaczone do zbawienia. Dlatego zasługuje ono na najwyższą ofiarę, włącznie z ofiarą życia ze stronny innych osób. W przypadku gdy życie jednej istoty ludzkiej wchodzi w konflikt z życiem drugiej istoty, wówczas właściwa jest bezinteresowna i świadoma postawa ofiary z życia, np. matki dla ratowania życia dziecka. Skazywanie na śmierć bezbronnej istoty stanowi zawsze

[26] Szczególnym przykładem jest odwet mafii sycylijskiej, której działania Jan Paweł II potępił ze zdecydowaną surowością, jako działania siewców śmierci. Wybuch autobomby przed Bazyliką św. Jana na Lateranie miał być odpowiedzią mafii na papieski akt potępienia w czasie wizyty w Agrigento na Sycylii 9 maja 1993 r.

(http://guide.supereva.it/sicilia/interventi/2005/04/205100.shtml).

[27] Była to Gianna Beretta Molla, którą Papież kanonizował jako ostatnią świętą swego pontyfikatu. Jej heroiczna postawa w obronie życia nie narodzonego miała głębokie podstawy chrześcijańskiej wiary i miłości, dlatego została rozpoznana przez Kościół jako wzór do naśladowania: świadomej i dobrowolnej ofiary życia dla ratowania życia innych. Por. G. Weigel, dz.cyt., 355.

zło, gotowość zaś przyjęcia śmierci jest szczególnym aktem ofiary[28]. Słuszność tej zasady była dla Jana Pawła II tak oczywista, że nie pozostawiała żadnych wątpliwości w obszarze obowiązku bezwarunkowego poszanowania życia ludzkiego na każdym etapie jego rozwoju. Całkowita pewność wobec zasady świętości życia była siłą jego autorytetu, ale także powodem zjadliwej krytyki.

c. Świadek nadziei

Jan Paweł II dał Kościołowi siłę nadziei, którą w sobie ukształtował w sytuacji prześladowania Kościoła i ograniczonej wolności religijnej, doświadczanej w Polsce. W oczach świata i Kościoła wszedł na tron Piotrowy człowiek, który niósł w sobie bezwzględną siłę zaufania do Boga i do siebie – do własnego przeznaczenia i zadań do spełnienia. Po zawirowaniach związanych z realizacją Soboru Watykańskiego II i z przełomem kulturowym w Europie po 1968 r. Kościół potrzebował papieża, któryby mógł odcisnąć wyraźne znamię wiary na całym ludzie Bożym i nadziei w całym świecie. Wobec obietnic postępu i szczęścia, które obiecywał świat zachłyśnięty rewolucją kulturową, technologiczną i naukową, Jan Paweł II nie jest ani optymistą, ani pesymistą, lecz świadkiem nadziei płynącej z serca chrześcijańskiej wiary w Boga i w zbawczą moc Chrystusa. Jego wystąpienia na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych przedstawiają go w świecie polityki i kultury jako świadka nadziei[29]. Jego nadzieja nie opiera się na naiwnym zaufaniu w przyszłość lepszą od przeszłości, jakiej dostarczają niektóre ideologie społeczne świeckiej soteriologii, lecz wynika z wiary ożywiającej chrześcijańskie spojrzenie na rzeczywistość. Nadzieja ta nie jest kwestią czystej optyki, sposobu widzenia rzeczywistości, lecz o wiele bardziej fundamentu chrześcijaństwa, jego skupienia na osobie Chrystusa jako realnej obecności Boga miłości i Jego troski o stworzenia. Podstawą tej nadziei jest Eucharystia, którą Jan Paweł II traktował w myśl soborowego nauczania jako źródło i szczyt całego życia chrześcijańskiego (KL 10). Silny kapłańską świadomością, że sprawuje Eucharystię *in persona Christi*, która czyni go uczestnikiem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, wskazywał na Odkupiciela jako fundament chrześcijańskiej nadziei[30]. Eucharystia jako miejsce doświadczenia Boga i Kościoła daje poczucie godności, gdyż integruje w sercu Kościoła wszystko, co autentycznie ludzkie i pochodzące od Boga.

---

[28] W myśl tego Jan Paweł II będzie krytyczny wobec stosowania *zasady podwójnego skutku*, która dopuszcza niebezpośrednie prowokowanie śmierci dziecka ze względu na konieczność ratowania życia matki. Zobowiązanie do heroizmu nie jest jednak absolutne, wymaga dojrzałej i ofiarnej decyzji.

[29] „Staje tutaj przed wami jako świadek: świadek godności człowieka, świadek nadziei, świadek pewności, że los każdego narodu spoczywa w dłoniach miłosiernej Opatrzności", Jan Paweł II, *Przemówienie na forum ONZ, Nowy Jork, 5 X 1995*, pkt 17, „Personalizm" 2005, nr 8.

[30] „Jako chrześcijanin – stwierdza Jan Paweł II w ONZ – muszę też dać świadectwo, że fundamentem mojej nadziei i ufności jest Jezus Chrystus…"; tamże, pkt 17.

Być świadkiem nadziei oznaczało dla Papieża Polaka dać uzasadnienie tej nadziei, która płynie z nadprzyrodzonej godności człowieka.

Siła nadziei wyrastała u Jana Pawła II z osobistego doświadczenia wyniesionego z życia i walki o przetrwanie w okresie wojny i sowieckiego komunizmu. Ta siła nadziei była tak ogromna, że nie pozwalała na wątpliwości co do autentyczności wiary i mocy prawdy, które były dla niego przeznaczeniem, powołaniem do głoszenia – podkreślali krytyczni wobec niego obserwatorzy medialni[31]. W czasach lęku Papież stawiał wyzwanie wobec Kościoła i świata, wołając niejednokrotnie „nie lękajcie się", by sprowokować ludzi do ufności i nadziei. Zauważał we współczesnych społeczeństwach, nawet o wysokim rozwoju kulturowym, obecność lęku i potrzebę nadziei oraz ufności. Wskazując na świętych i błogosławionych, których wynosił na ołtarze Kościoła, potwierdzał nadzieję świętości pośród zagrożeń życia. Jego nadzieja wyrastała z wiary paschalnej, która pozwala ufać, że Bóg odnosi ostateczne zwycięstwo nad lękiem i śmiercią. Ta postawa wymagała jednak pokory siewcy, który, siejąc ziarno, pozostawia innym zbieranie plonów. Nadzieja Jana Pawła II nie była też związana z posiadaniem i życiowym komfortem, chociaż nie lekceważył materialnej ofiarności ludzi, dzięki której mógł pomagać ubogim i potrzebującym. Perspektywę wyzwolenia i wolności, a także pokoju i sprawiedliwości społecznej wiązał z ewangelizacją narodów, z ich autentyczną przynależnością do Chrystusa. Dlatego teologia wyzwolenia nie mogła być dla niego właściwą drogą realizacji nadziei chrześcijańskiej, lecz prawdziwe wyzwolenia człowieka do wolności dziecka Bożego. Nadzieja ta wynikała w gruncie rzeczy z odwagi wiary, z mocy zawierzenia Bogu i Maryi całego siebie, zgodnie z programem życiowym zawartym w słowach *Totus Tuus*. Ponadto budowanie nadziei oparte na wierze było dla niego drogą chrześcijańskiej przemiany życiowej, która polegała na nieustannym wychodzeniu z ciemności egzystencjalnej, z ograniczeń historycznych i społecznych ku pełnemu zjednoczeniu z Chrystusem. Nadzieję, którą budził na forum spotkań międzynarodowych, wiązał z historycznym doświadczeniem własnego narodu, jego męczeństwa i zwycięstwa[32].

d. Nauczyciel wiary

Pontyfikat Jana Pawła II stał się czasem wyjątkowej otwartości Kościoła na świat i ludzką cywilizację. Papież Polak był człowiekiem komunikacji medialnej, dążącym do ukazania Kościoła jako społeczności otwartej (*public Church*), która uczestniczy w realnych problemach życia ludzkiego[33]. Drogą otwartości Kościoła wobec świata uczynił Chrystusa, w którym Kościół realnie spotyka się ze świa-

[31] Por. G. Weigel, dz.cyt., 408.
[32] Por. *Przemówienie wygłoszone w siedzibie UNESCO, Paryż, 2 VI 1980*, pkt. 14.
[33] Por. H. Wolf, dz.cyt., s. 264n.

tem, proponując mu w Odkupicielu świata dostęp do prawdziwego życia i prawdziwej miłości. Podstawą otwartości Kościoła na świat uczynił także Chrystusa Zbawiciela, do którego należy świat we wszystkich jego społecznych i historycznych wymiarach. Od momentu inauguracji swego pontyfikatu, gdy wołał: *Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi… nie lękajcie się Chrystusa*, podejmował nieustanny wysiłek zbliżenia Kościoła do świata i świata do Chrystusowego Kościoła. Chcąc być bliski wszystkich bez wyjątku, by nie stracić żadnej okazji do głoszenia Dobrej Nowiny, potwierdzał w gruncie rzeczy, że zależy mu bez wyjątku na każdym człowieku, tak jak zależy na nim samemu Bogu. W jego posłudze znajdujemy odbicie gorliwości apostolskiej św. Pawła, dla którego miłość Chrystusa była stałym przynagleniem do głoszenia Ewangelii (2 Kor 5, 14). Ta postawa apostolska wynikała nie tylko z odpowiedzialności, jaką nakładał na niego urząd Biskupa Rzymu, lecz z wnętrza głębokiej relacji do Boga, z intensywnej modlitwy i miłości do Chrystusa. Ci, którzy byli bliskimi obserwatorami życia religijnego Jana Pawła II, tak jak Joseph Ratzinger, potwierdzają, że zarówno życie intelektualne, jak i ogromna aktywność duszpasterska Papieża nie wynikały z potrzeby popularności i znaczenia w świecie autorytetów, lecz miały zawsze bezpośrednie odniesienie do żywego doświadczenia wiary[34]. Jako nauczyciel wiary dawał świadectwo temu, czym sam intensywnie żył, czego doświadczał w głębokim zjednoczeniu z Bogiem – autentycznym źródłem prawdy i życia. Szedł przez całe swoje życie z silnym przekonaniem, że prowadzi go niewidzialna ręka Boga, aby w końcu stać się tym, którego przeznaczeniem jest umacniać swoich braci w wierze (Łk 22, 32).

Interesującym faktem, na który zwracają uwagę niektórzy komentatorzy, była zmiana formy retorycznej „my" – właściwej od wieków wypowiedziom głowy Kościoła – w zindywidualizowaną i osobistą formułę „ja". Ratzinger podkreśla, że w przypadku Jana Pawła II nie wynikało to tylko z konieczności odejścia od przestarzałych form komunikacji, obcych współczesnej kulturze języka, lecz wyrażało jego własną postawę, w której jako nauczyciel wiary utożsamia się z tym, co głosi jako treść wiary. Wiadomo przecież, że papież nie przemawia prywatnie, głosząc osobiste poglądy, lecz wypowiada wiarę całego Kościoła, tj. „my" jako wspólnoty wierzących[35]. U Jana Pawła II mamy do czynienia nie tylko z jasnym odróżnieniem własnych poglądów i nauczania magisterialnego, lecz także z występowaniem ścisłego powiązania obydwu, gdyż w jednym i drugim przypadku obecna jest ta sama osobowość Karola Wojtyły, którą konstytuuje żywa wiara Kościoła. Wiara ta oparta na podmiotowym „ja" stała się całkowicie wiarą na urzędzie Piotra i jego posługi nauczania w imieniu Kościoła. Jego osobista wiara

[34] Por. J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Giovanni Paolo II. Il mio amato predecesssore*, red. E. Guerriero, LEV – San Paolo, Roma 2007, s. 12.

[35] Ratzinger przypomina słynne zdanie, które Pius II (Enea Silvio Piccolomini) wypowiadał, gdy zwracano mu uwagę, iż jako papież głosi naukę momentami niezgodną z jego osobistymi, wcześniejszymi poglądami: *Aeneam reicite*, *Pium recipite* – „Zostawcie Eneasza, przyjmijcie Piusa".

była przeniknięta wiarą Kościoła tak daleko, że nie tylko nie zagrażał jej subiektywizm prywatnych opinii, lecz dawała zupełnie nową moc i jakość nauczaniu Biskupa Rzymu. Wiara, która cechowała osobowość naznaczoną siłą autentycznej wiary Kościoła, stała się źródłem żywej wiary całego Ludu Bożego. Integralność tej wiary była jednak przedmiotem bolesnej kontestacji ze strony tych, którzy ulegają modzie stawiania własnych przekonań w opozycji do wiary Kościoła[36]. Identyfikacja z wiarą Kościoła wielu sceptykom wydawała się potwierdzać stagnację i nieautentyczność, czy nawet niegodny serwilizm wobec Magisterium. Krytyczny dystans do takiej wiary miał gwarantować nowy sposób jej przeżywania, a w rzeczywistości prowadził do jej dramatycznego kryzysu. Krytyka nie była jednak dla Papieża czymś najgorszym w Kościele, bo prawda powinna bronić się mocą samej prawdy. Najbardziej bolesnym doświadczeniem musiał być fakt, że mimo tak ogromnego zaangażowania własnej wiary nie udało się powstrzymać procesów laicyzacji w tradycyjnie chrześcijańskich krajach.

e. Wyznawca Krzyża

Gdy umierał Jan Paweł II wczesną wiosną 2005 r., świat mediów wydawał się zupełnie zmęczony pokazywaniem obrazu niedołężnego człowieka, pochylonego ku ziemi, niegdyś najbardziej atrakcyjnego medialnie męża stanu. Jego postawa wobec choroby, której towarzyszyła swoista inscenizacja cierpienia – jak twierdzili nieraz komentatorzy – mogła sugerować, że dąży on do stworzenia jakiejś nowej religii cierpiętnictwa. Z pewnością tak nie było, jednak nie ulega wątpliwości, że świadomie próbował podejmować swoje cierpienie i odkrywać światu jego sens. Podkreślał nieraz, że każde ludzkie cierpienie i ułomność człowieka spotykają się z obietnicą zbawienia, niosą w sobie zapowiedź radości[37]. Był przekonany, że cierpienie i śmierć Chrystusa zawiera w sobie propozycję sensu i stanowi źródło religijnej pobożności, która została dzisiaj postawiona w cieniu kultu zdrowia, sprawności i młodości. W Chrystusie ukrzyżowanym widział bardziej przykład miłości do naśladowania niż konieczność cierpienia do zbawienia. Zbawienie człowieka nie dokonuje się przecież przez zwykłe zsumowanie fizycznych cierpień. Jeśli nawet Papież inscenizował swoje cierpienie, nie czynił tego na zamówienie ani z potrzeby publicznego manifestowania swojej choroby i niedołężności. Wszystko w jego życiu było w pełni podporządkowane urzędowi Apostolskiemu i doskonałemu wypełnieniu posługi Ludowi Bożemu. Jego poglądy i po-

[36] Wielu teologów kontestatorów, począwszy od Hansa Künga, postrzegało determinację Papieża w obronie wiary Kościoła jako peryferyjny nurt pobożności ludowej, zdezaktualizowanej w nowoczesnym świecie. Por. H. Küng, *Credo. Apostolskie wyznanie wiary objaśnione ludziom współczesnym*, tł. I. Bokwa, Marba Crown, Warszawa 1995. Por. tamże, A. Skowronek, *Hans Küng – rozmiłowany w swym Kościele nieustraszony jego krytyk*", s. 5–15.

[37] Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Znak, Kraków 2005, s. 172.

stawa wiary skupiały się na tym, czego nauczał na swoim urzędzie, który do końca chciał wypełnić. To dawało mu wolność w całkowitym oddawaniu się urzędowi Chrystusowego Wikariusza, urzędowi, który z założenia stoi w napięciu między upokorzeniem a wyniesieniem – jak twierdził Joseph Ratzinger krótko przed wyborem Papieża Polaka[38]. Tak też życie i posługa Jana Pawła II stanowiło udział w wyniesieniu przez Chrystusa, jednakże w porządku historycznym nie dokonywało się inaczej niż przez udział w Chrystusowym upokorzeniu.

Droga upokorzenia stanowi dla Jana Pawła II nieodłączną formę życia, w której uobecnia się i spełnia Chrystusowe wyniesienie w historycznym porządku. Dlatego rozumie, że najwłaściwszym miejscem Wikariusza Chrystusa jest Krzyż. Dla niego być zastępcą Chrystusa oznacza być posłusznym aż do Krzyża. Widział to również w ten sam sposób Joseph Ratzinger, który zwracał uwagę na niezwykłą siłę przekazu w postawie chorego i cierpiącego Papieża[39]. Mocą własnego doświadczenia Jan Paweł II miał odwagę mówić nawet do młodych ludzi o znaczeniu niepowodzenia, odrzucenia, zgody na cierpienie i krzyż. Nie stosował pustych formuł na wyrażenie dramatu ludzkiej egzystencji, ale całym swoim życiem dawał świadectwo temu, że jest sens złożyć swoje życie pod znakiem krzyża i czerpać z niego mądrość życia. Czynił to z prawdziwą pokorą, pragnąc dzielić się autentycznie i bezinteresownie wiedzą krzyża. Prowokował w ten sposób społeczeństwa konsumpcyjne, nastawione na przyjemność i maksymalną eksploatację życia, dalekie od wyrzeczeń i potrzeby odpowiedzi na fundamentalne problemy ludzkiej egzystencji, zwłaszcza naznaczonej trudem cierpienia fizycznego i duchowego. Znosząc trud cierpienia, przed którym nikt nie jest w stanie całkowicie uciec, Papież dostarczył ważnego i uniwersalnego przesłania: każdy człowiek musi osobiście zmierzyć się ze swoim losem, okazać swoją wielkoduszność wobec własnych ograniczeń. Starzejącym się dzisiaj społeczeństwom ukazał sens starości, pochwalając zarazem młodość ducha i ciesząc się z niej aż do starości (czego dowodem był sposób jego zaangażowania w spotkania młodych). Przekonywał, że każdy wiek człowieka ma swoje przesłanie, a związane z nim cierpienie niesie w sobie godność człowieczeństwa i zbawczą moc. Cierpiąc na oczach świata, przemawiał w imieniu wszystkich ludzi świata dotkniętych jakąkolwiek formą cierpienia, stając się dla nich jednocześnie wiarygodnym zwiastunem współczucia Boga i inspiratorem współczucia człowieka[40].

---

[38] Por. J. Ratzinger, *Primat des Papstes und Einheit des Gottesvolkes*, „Themen der Katholischen Akademie in Bayern" 8 (1978), z. 1, s. 11. (10–)

[39] Por. J. Ratzinger – Bendetto XVI, *Giovanni Paolo II*..., s. 26.

[40] Por. tamże, s. 27. Joseph Ratzinger – Benedykt XVI wspomina przykłady szczególnej wrażliwości Jana Pawła II na cierpienia ludzkie powodowane przez wydarzenia wojenne i konflikty zbrojne, które miały miejsce w Afryce i innych częściach świata.

f. Polski mesjasz

Po śmierci Jana Pawła II ukazały się w prasie zachodniej nawiązania do polskiego mesjanizmu romantycznego[41]. Chodzi o mistyczną personifikację Polski, która w swym prześladowaniu i zniewoleniu na wzór Chrystusa dźwiga grzechy świata, dzięki czemu także zbawia cały świat. Z tej racji Polska przedstawia się jako naród przeznaczony do odegrania szczególnej roli świecie. Jest Chrystusem lub Winkelriedem narodów, bo bierze na siebie cierpienia wszystkich ludów. Niesie przemianę męki w radość, niezawinionego cierpienia w zbawienie, bezsensu w sens historii. Osobie Jana Pawła II przypisywany jest mesjanizm w ujęciu Juliusza Słowackiego, który zbawczego sensu dopatrywał się w aktywności i czynach człowieka, a historię ludzkości traktował jako teren starcia dobra ze złem. Profetyczny wiersz polskiego romantyka o słowiańskim Papieżu mógłby wskazywać na mesjańskie posłannictwo i czyn Jana Pawła II: „Zdrowie przyniesie, rozpali miłość/ I zbawi świat"[42]. Odpowiada niewątpliwie oczekiwaniom romantyków na rewolucyjną poniekąd przemianę duchową i społeczną, która powinna przyjść w narodzie polskim za sprawą wiary i Kościoła. Mesjanizm związany ze szczególną rolą narodu polskiego i słowiańskiego Papieża miałby prowadzić do realnej odnowy porządku społecznego i sprawiedliwego współżycia narodów[43]. Idea romantyczna odrodzenia Polski oparta na duchowym fundamencie, której wcieleniem miał być nowy zakon zmartwychwstańców, wyraźnie wskazywała na konieczność zerwania z istniejącym porządkiem dziejowej niesprawiedliwości oraz potrzebę budowania warunków społecznych kulturowego i narodowego przetrwania Polaków. Czas historycznej próby był postrzegany jako okazja do umocnienia nadziei zmartwychwstania. Polski mesjanizm, którego Jan Paweł II był uosobieniem, zwiastował odrodzenie Kościoła i świata, uwolnienie od ateistycznego komunizmu i bezideowego liberalizmu. Pojawienie się „polskiego mesjasza", z jego nadzwyczajną mocą oddziaływania na ludzkość, zwiastowało światu duchową wolność.

Idea polskiego mesjanizmu przejawiała się szczególnie wyraziście w kontekście dramatycznych wydarzeń historycznych. Naród polski, opuszczony nawet przez swego ojca – głowę Kościoła katolickiego, skazany został na oczekiwanie mesjańskiego papieża, który przyniesie wolność Polakom i jednocześnie innym narodom[44]. Opuszczenie to miało bowiem sens analogiczny do opuszczenia Chry-

---

[41] Przykładem tego jest artykuł niemieckiego dziennikarza B. Pöttera, *Der polnische Messias*, „Die Tageszeitung" 4 IV 2005
(www.taz.de/1/archiv/?dig=2005/04/04/a0194)

[42] J. Słowacki, *Dzieła wszystkie*, t. 12, cz. 1, red. J. Kleiner, W. Floryan, Ossolineum, Wrocław 1960, s. 278.

[43] Por. G. Weigel, dz.cyt., s. 479n.

[44] Znany jest bunt Juliusza Słowackiego przeciwko potępieniu powstania listopadowego przez papieża Grzegorza XVI: „O Polsko!... Krzyż twym papieżem jest – twa zguba w Rzymie!"

stusa na krzyżu i wskazywało na czystość ofiary złożonej dla zbawienia wszystkich ludzi. Na tym tle w świadomości Polaków pojawiła się duchowa i egzystencjalna pewność, że Chrystus jest jedynym kluczem do zrozumienia ich własnych dziejów. Dawał temu niejednokrotnie wyraz Papież Polak, który posługując w imię Chrystusa swoją misję apostolską wiązał nierozerwalnie z posługą ojca ubogich i pocieszyciela strapionych. Chociaż o Janie Pawle II pisano, że na oczach świata z pełną świadomością podejmował ograniczenia swojej choroby, chcąc jakby prowokować do myślenia współczesną ludzkość niezdolną do przyjęcia cierpienia, to jednak istotą tej postawy była jego bezinteresowna miłość do Chrystusa i do Kościoła. Sposobem znoszenia swojej choroby i przyjmowania śmierci pokazał otwarcie sens drogi cierpienia jako drogi duchowego i moralnego zwycięstwa, którą lud rzymski w finalnym momencie nagrodził aplauzem na placu św. Piotra. Od momentu zamachu na życie Papieża na tymże samym placu, jego cierpienie i umieranie zostało nie tylko wyniesione na scenę świata i Kościoła powszechnego, ale także ściśle złączone z historycznym powołaniem, czy nawet przeznaczeniem do ofiary. Spełnienie orędzia fatimskiego, zapowiadającego ugodzenie śmiercionośnym strzałem „biskupa odzianego w białe szaty", stanowiło klucz do zrozumienia profetycznego charakteru pontyfikatu Jana Pawła II, jego przeznaczenia, by ratować Kościół i świat, by „kochać i cierpieć za miliony"[45]. Powiązanie własnego cierpienia z proroctwem fatimskim i Bożą Opatrznością, było dla polskiego Papieża podstawą wiary w jego szczególne, niejako mesjańskie przeznaczenie[46].

g. Apostoł Bożego miłosierdzia

Jan Paweł II dostrzegał w dziejach swego narodu i całej ludzkości dramat istnienia, w tym głównie moralny dramat zmagań dobra ze złem. Wojtyła cenił umiłowanie wolności, prawo mówienia „nie", suwerenną postawę ducha, który nie godził się na podległość ciemiężycielom, a jednocześnie widział konieczność podporządkowania wolności prawu moralnemu. Precyzyjnie rozpoznawał źródła kryzysu współczesnej cywilizacji zachodniej, oderwanej coraz bardziej od źródeł swej religijnej i kulturowej tożsamości. Dramat wolności dostrzegał przede wszystkim w ucieczce człowieka od prawdy i dobra jako wartości obiektywnych.

(*Beniowski*). Również wybór nowego papieża Piusa IX nie spełniał oczekiwań poety. Stąd rodzi się potrzeba papieża, który niesie światu rewolucyjne zmiany i wolność narodów. Por. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, tł. J. Merecki, Instytut Jana Pawła II, KUL, Lublin 2010, s. 51.

[45] Por. A. Mickiewicz, *Dziady*, cz. III: *Wielka Improwizacja*, w: *Dziady*, cz. 1–4, Czytelnik, Warszawa 1974.

[46] Wspomniany wyżej Bernhard Pötter stwierdza na temat mesjanizmu Jana Pawła II: „Er glaubte, der polnische Messias zu sein, der Kirche und Welt vor dem Untergang retten sollte. Eines kannte er nie: Zweifel an seinem Tun. Im Gegenteil war er voll des *polnischen Messianismus*, nach dem Polen der Kirche und der Welt die Erlosung bringen werde".

Kompletne nieraz zagubienie człowieka w sieci swych subiektywnych wyborów i decyzji prowadzi do skrajnej nędzy duchowej, z której może wyprowadzić tylko Chrystus Odkupiciel. Dlatego Papież z najgłębszym przekonaniem głosił: „Nic tak nie jest potrzebne człowiekowi, jak miłosierdzie Boże – owa miłość łaskawa, współczująca, wynosząca człowieka ponad jego słabość ku nieskończonym wyżynom świętości Boga”[47]. Zawierzenie miłosiernemu Chrystusowi wszystkich trosk Kościoła i ludzkości stało się programem jego osobistego życia i pontyfikatu: „Wystarczy prosty akt zawierzenia – stwierdzał Jan Paweł II – aby przebić zasłonę mroku i smutku, zwątpienia i rozpaczy”[48]. Dostrzegał szczególne znaczenie orędzie miłosierdzia Bożego dla Polaków w tragicznych chwilach wojny, ale także dla siebie, znajdując w nim źródło autentycznej nadziei[49]. Tę ufność w Boże miłosierdzie przekazał Kościołowi i światu jako skarb duchowości i nadziei wyrastającej z postawy osobistego zawierzenia i całego narodu polskiego[50]. Tak jak swoją posługę Piotrową (*ministerium Petrinum*) wiązał z objawieniem tajemnicy miłosierdzia Bożego na polskiej ziemi, tak również apostolstwo czynnego miłosierdzia wiązał ze świadectwem, jakie Polska powinna dawać światu, opierając się na wierze w zmartwychwstanie[51]. W perspektywie trzeciego tysiąclecia zawierzał świat miłosierdziu Bożemu i powierzał ludzkość czynnemu miłosierdziu chrześcijan, bo tylko w miłosierdziu jest nadzieja dla świata[52].

Rok Jubileuszowy był dla Jana Pawła II szczególną okazją doświadczenia miłosierdzia Bożego, ale także świadczenia czynnego miłosierdzia chrześcijan.

---

[47] *Błogosławiony Jan Paweł II Papież Bożego Miłosierdzia*, Wydawnictwo M, Kraków 2011, s. 15.

[48] Tamże, s. 31.

[49] „Orędzie miłosierdzia Bożego zawsze było mi bliskie i drogie. Historia jakby wpisała to orędzie w tragiczne doświadczenia drugiej wojny światowej. W tych trudnych latach było ono szczególnym oparciem i niewyczerpanym źródłem nadziei nie tylko dla krakowian, ale dla całego narodu. Było to i moje osobiste doświadczenie, które zabrałem ze sobą na Stolicę Piotrową i które niejako kształtuje obraz tego pontyfikatu… Nieustannie proszę Boga o *miłosierdzie dla nas i świata całego*”; tamże, s. 18.

[50] Po ukazaniu się książki *Pamięć i tożsamość*, w której Jan Paweł II akcentuje znaczenie miłosierdzia Bożego w historii ludzkości, wielu krytyków zwracało uwagę na zbyt polski charakter jej treści.

[51] Na placu Piłsudskiego w Warszawie 13 czerwca 1999 r. Jan Paweł II przypomniał stwierdzenie wygłoszone w tym samym miejscu 20 lat wcześniej: „Polska stała się w naszych czasach ziemią szczególnie odpowiedzialnego świadectwa”. Następnie dodał, że dziś „musi to być świadectwo czynnego miłosierdzia, zbudowanego na wierze w zmartwychwstanie. Tylko takie świadectwo jest znakiem nadziei dla współczesnego człowieka, zwłaszcza dla młodego pokolenia”; *Błogosławiony Jan Paweł…*, s. 21n.

[52] Szczególny dramatyzm życia współczesnego człowieka i potrzebę miłosierdzia Bożego oddał Papież Polak w homilii wygłoszonej na poświęcenie bazyliki w Krakowie Łagiewnikach 17 sierpnia 2002 r. Por. tamże, s. 40–47. Tam też stwierdził: „Niech to przesłanie [o miłosiernej miłości Boga] rozchodzi się z tego miejsca na całą naszą umiłowaną Ojczyznę i na cały świat. Nie się spełnia zobowiązująca obietnica Pana Jezusa, że stąd ma wyjść *iskra*, *która przygotuje świat na ostateczne Jego przyjście*” (por. s. Faustyna, *Dzienniczek*, 1732), tamże, s. 46.

Ten moment skłaniał Papieża do prośby o miłosierdzie ze strony Boga, ale także i ludzi, religii, narodów. Bez głębokiej wiary i nadziei w siłę miłosierdzia Bożego przyznanie się do grzechów przeszłości byłoby pogrążające dla Kościoła. Jeśli ta postawa była jednak przez wielu niezrozumiała, wynikało to z faktu, że tajemnica Bożego miłosierdzia i jego przesłanie nie uświadomiły jeszcze potrzeby nowej nadziei[53]. Tymczasem Papież postanowił oczyścić pamięć Kościoła ze wszystkich dramatycznych zdarzeń w jego historii, które negatywnie obciążają jego misję lub wstrząsnęły obrazem chrześcijaństwa w świecie. Zrehabilitował Galileo Galileusza, Mikołaja Kopernika, Karola Darwina, Marcina Lutra, przywracając im uznanie ze strony Kościoła katolickiego. Uznając grzechy Kościoła w historii prześladowań Żydów i innowierców, a także zło inkwizycji i siłowej ewangelizacji Ameryki, pokazał nowe oblicze chrześcijaństwa, które wchodzi z duchem pojednania i przebaczenia w trzecie tysiąclecie. Gromadząc w Asyżu w 1986 r. na modlitwie o pokój przedstawicieli wszystkich religii świata i nawiedzając w tymże samym roku synagogę rzymską, a w 2001 r. meczet Umajjadów w Damaszku, wskazał drogę do międzyreligijnego dialogu, opartego na wzajemnym poszanowaniu i pokojowym współistnieniu. Nie były to jedynie gesty dyplomatycznej finezji ani pozy niezdrowego oportunizmu, lecz dowody głębokiego zaufania do miłosiernej miłości Boga, która stanowi wzór pojednania i przebaczenia, w duchu polskiego doświadczenia: *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie*. Papież poczuwał się więc do obowiązku apostolatu miłosierdzia Bożego, odwołując się do szczególnej misji, jaka została złożona na narodzie polskim[54]. W nawiązaniu do *iskry*, mającej wyjść z Polski i przygotować świat na ostateczne przyjście Chrystusa, Jan Paweł II złożył losy ludzkości trzeciego tysiąclecia w ręce Boga miłosierdzia. Ten prosty i jasny przekaz wskazuje drogę wyjścia ludzkości z dramatycznych uwarunkowań, jakie niesie grzech, przemoc, nienawiść i przesądy.

* * *

Reasumując, można stwierdzić, że życie i służba Karola Wojtyły – Jana Pawła II były przykładem niezwykle zdeterminowanego i scalonego wysiłku ducha, intelektu i wiary na rzecz budowania świata, w którym każdy człowiek mógłby realizować siebie według miary swej godności i powołania. Siła wiary, nadziei i miłości pozwoliła mu wejść odważnie w najgłębsze dramaty ludzkiej egzystencji, w wymiarze indywidualnym i społecznym. Tak jak potrafił odważnie podejmo-

[53] Daje temu wyraz włoski dziennikarz i watykanista L. Accatoli w książce o znamiennym tytule: *Kiedy papież prosi o przebaczenie. Wszystkie mea culpa Jana Pawła II*, Znak, Kraków 1999.

[54] „Trzeba tę iskrę Bożej łaski rozniecać. Trzeba przekazywać światu ogień miłosierdzia. W miłosierdziu Boga świat znajdzie pokój, a człowiek szczęście! To zadanie powierzam wam, drodzy bracia i siostry, Kościołowi w Krakowie i w Polsce oraz wszystkim czcicielom Bożego miłosierdzia, którzy tu będą przybywać z Polski i całego świata. Bądźcie świadkami miłosierdzia!"; *Błogosławiony Jan Paweł II…*, s. 47.

wać ciężar własnego życia i służby, na każdym etapie historii zmagań z własnym losem, tak też wychodził naprzeciw ludzkim losom, ucząc je oddawać Chrystusowi Zbawicielowi świata. W odpowiedzi na różnorakie postacie lęku, jakie towarzyszą człowiekowi w stanie egzystencjalnej niepewności, w odniesieniu zwłaszcza do cierpienia i śmierci, odpowiadał słowami Jezusa, które usłyszała siostra Faustyna Kowalska: „Nie lękaj się niczego, Ja jestem zawsze z Tobą". Dodawał również, że człowiek, jeśli będzie w stanie szczerym sercem odpowiedzieć: „Jezu, ufam Tobie", zostanie uwolniony od własnych niepokojów i lęków[55]. Doświadczy bowiem miłosiernej miłości, tej doskonałej miłości, która usuwa lęk i perspektywę kary. Opierał się na zapewnieniu św. Jana Apostoła: „w miłości nie ma lęku" (1 J 4, 18). Głosząc i realizując swoje *Totus Tuus*, całkowite zawierzenie Bogu i Maryi, Matce Miłosierdzia, szedł drogą, która zabezpiecza i chroni człowieka w jego godnej i naznaczonej sensem egzystencji.

THE DRAMATIC DIMENSION OF THE LIFE AND WORK OF KAROL WOJTYŁA – JOHN PAUL II

Summary

The author is aiming to show how far K. Wojtyła – John Paul II – was involved in the historical events of the world. As pope, he took on responsibility not only for the Church, but also for the whole of humankind. The large extent of his pastoral activity, his worldwide visits and his personal contact with many people gave him the opportunity to approach the true nature of the social, political and spiritual dramas of the world. It is interesting to see this approach from the perspective of the dramatic dimension of his personal life, his private experience of loneliness, suffering and death. This paper offers an existential and personalistic analysis provided by the classical playwrights Calderón de la Barca and William Shakespeare, the philosophers of dramatic theatre Henri Gouhier and the theologian of the drama of God and man Hans Urs von Balthasar. The idea of a global theatre – *theatrum mundi* – and the theatre of God – *theatrum Dei* – played an essential role in the life of Pope John Paul II, unless he never wanted to be associated with acting. His role and his mission were in complete coexistence in his one person. If anybody wanted to see him as an actor, he should see him as an actor of God's theatre, playing roles of the theatre of humankind. In doing this he was able to reach the essential meaning of different kinds of human dramas, to bring them to the light of hope, of God's mercy and love.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, dramaturgia, teologia kultury, teatr

[55] Por. tamże, s. 16.

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

ADAM BARTCZAK
Uniwersytet Łódzki

PRZYGOTOWANIE DO ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA W ŚWIETLE PRZEMÓWIENIA BENEDYKTA XVI DO ROTY RZYMSKIEJ Z 2011 R.

1. WSTĘP

Przemówienia do członków Trybunału Roty Rzymskiej wpisały się już w kalendarz spotkań noworocznych papieża. Jest to wyjątkowa sposobność do zwrócenia uwagi na istotne problemy związane z pracą Trybunału Roty Rzymskiej, kanonicznym procesem o stwierdzenie nieważności małżeństwa, a także z problemami dotyczącymi samego małżeństwa.

22 stycznia 2011 r. papież Benedykt XVI spotkał się z pracownikami Trybunału podczas audiencji inaugurującej kolejny rok sądowniczy. Swoje rozważania zawarł w temacie *Orzeczenia sądowe muszą odzwierciedlać prawdę o małżeństwie*[1]. Samo przemówienie stanowi zwięzły wykład o wymiarze prawno-duszpasterskim małżeństwa w perspektywie procesu o nieważność małżeństwa. To przemówienie wpisuje się w nurt przemyśleń Benedykta XVI na temat prawdy o małżeństwie, zagadnienia o charakterze prawno-duszpasterskim Benedykt XVI podejmował już bowiem we wcześniejszych alokucjach[2].

2. *IUS CONNUBII*

Prawo do zawarcia małżeństwa stanowi prawo do zawarcia małżeństwa „w ogóle". Właśnie to wrodzone prawo mężczyzny i kobiety do zawarcia mał-

[1] Benedictus XVI, *Ad sodales Tribunalis Romanae Rotae*, AAS 103 (2011), s. 108–113.

[2] Por. Benedictus XVI, *Ad Tribunal Rotae Romanae*, AAS 98 (2006), s. 135–138; Benedictus XVI, *Ad Tribunal Rotae Romanae in inauguratione Anni Iudicialis*, AAS 99 (2007), s. 85–91; Benedictus XVI, *Ad sodales Tribunalis Romanae Rotae*, AAS 101 (2009), s. 124–128; Benedictus XVI, *Ad sodales Tribunalis Romanae Rotae*, AAS 102 (2010), s. 110–114.

żeństwa, określane niekiedy mianem wewnętrznego prawa osoby ludzkiej[3], wpisane zostało do katalogu podstawowych praw człowieka. Swoimi korzeniami tkwi ono bez wątpienia w prawie naturalnym. Jako takie oczywiście znalazło swój wyraz zarówno w aktach prawa świeckiego, jak również w kodyfikacjach kościelnych. Prawodawca w kan. 1058 KPK z 1983 r. deklaruje *expressis verbis*, iż *Małżeństwo mogą zawrzeć wszyscy, którym prawo tego nie zabrania*. Normę stanowiącą powtórzenie kan. 1035 KPK z 1917 r. odnajdziemy także w kodeksie prawa Kościołów Wschodnich[4]

Prawo do zawarcia małżeństwa Benedykt XVI nakazuje postrzegać w świetle niepozytywistycznej koncepcji prawa, jednakże rozpatrywanej w perspektywie relacyjności według sprawiedliwości. Prawo zawarcia małżeństwa jest więc przyjęciem całej prawdy o małżeństwie zgodnie z nauką Kościoła i wcieleniem jej w życie. Nie jest niczym innym, jak zawarciem małżeństwa takim, jakie ono jest. *Ius connubii* oznacza bowiem prawo do zawierania autentycznego małżeństwa. Idzie więc o dozgonny związek mężczyzny i kobiety, którzy wzajemnie się sobie oddają celem zrealizowania *bonum coniugum* i *bonum prolis*. Każdorazowy brak zdolności wymaganej do zawarcia małżeństwa, czy też cel przyświecający woli sprzeczny z naturalną rzeczywistością małżeństwa, nie stanowi zanegowania samego *ius connubii*. Odmowa prawa do zawarcia małżeństwa jest tylko wtedy zasadna, gdy nupturient nie ma intencji zgodnej z nauką Kościoła odnoszącej się do przymierza małżeńskiego. W ten sposób nie dopuszcza się do zawarcia małżeństwa nieważnego. Gdy chodzi o ograniczenia *ius connubii*, to są nimi przeszkody małżeńskie *sensu stricto*, konsens małżeński, forma kanoniczna zawarcia małżeństwa (pod sankcją nieważności) oraz zakazy (pod sankcją niegodziwości). Każdy zatem zakaz pochodzący zarówno z prawa naturalnego, jak też z prawa pozytywnego stanowi przeszkodę małżeńską szeroko rozumianą[5]. Należy przy tym pamiętać, iż te ograniczenia nie mają charakteru absolutnego, ponieważ w określonych przypadkach, gdy istnieją właściwe przyczyny, mogą być uchylone w wyniku dyspensy lub zezwolenia, poza wyjątkiem sfery konsensu małżeńskiego[6]. Prawo Kościoła jest bowiem przede wszystkim *lex libertatis*: jest prawem, dzięki któremu możemy przylgnąć do Jezusa[7].

---

[3] Zob. B. Gangoiti, *Limiti naturali del diritto naturalae al matrimonio*, w: I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa. Atti del V Colloquio Giuridico (8–10 marzo 1984), red. F. Biffi, Roma 1985, s. 424.

[4] Kan. 1035 KPK'1917: *Omnes posuunt matrimonium contrahere*, *qui iure non prohibentur*. W Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 r. w kan. 778 czytamy: *Omnes posuunt matrimonium inire*, *qui iure non prohibentur*.

[5] Por. F. Bersini, *Il nuovo diritto canonico matrimoniale. Commento giuridico-teologico--pastorale*, Torino 1983, s. 19.

[6] Por. W. Góralski, *Ius connubii w Kodeksach Prawa Kanonicznego z 1917 oraz 1983 roku*, w: W. Góralski, *Studia nad małżeństwem i rodziną*, Warszawa 2007, s. 184.

[7] Benedykt XVI, Przemówienie do uczestników sympozjum z okazji 25-lecia promulgowania Kodeksu Prawa Kanonicznego *Prawo Kościoła jest prawem wolności*, „L'Osservatore Romano", wyd. polskie, 3 (301) 2008, s. 31.

3. POTRZEBA ODPOWIEDNIEGO PRZYGOTOWANIA

Benedykt XVI rozpoczął swoje rozważania od zwrócenia uwagi na fakt podejścia do przygotowania do zawarcia małżeństwa zarówno przez samych nupturientów, ale także duszpasterzy. Papież wskazuje, iż w programach kursów przedmałżeńskich nie przykłada się odpowiedniej wagi do kwestii kanonicznych. Uważa się je nawet za nieistotne, zwłaszcza w przeświadczeniu, iż nupturienci interesują się w ograniczonym zakresie problematyką zastrzeżoną dla specjalistów – kanonistów. Z drugiej strony, funkcjonuje w społeczeństwie przekonanie o konieczności odpowiedniego przygotowania. Jednakże zdaje się, że ono jest traktowane jedynie jako formalność. Ojciec Święty zdaje się wyrażać zaniepokojenie tendencjami, które zakładają, iż w dopuszczaniu par do zawarcia małżeństwa duszpasterze powinni być wielkoduszni, ponieważ w grę wchodzi naturalne prawo osób do zawarcia związku małżeńskiego[8]. Prawdą jest, jak zostało wcześniej powiedziane, że *ius connubii* jest prawem do zawarcia prawdziwego małżeństwa, ale trzeba pamiętać, że zawsze z zachowaniem zasady *omnes posuunt matrimonium contrahere, qui iure non prohibentur*[9].

Odpowiednie przygotowanie do zawarcia małżeństwa stoi na straży właściwego podejścia do małżeństwa, do jego zawarcia, do podjęcia wszystkich niezbędnych obowiązków tego stanu. Benedykt XVI w swojej alokucji powtórzył nauczanie Jana Pawła II. Tenże w Adhortacji *Familiaris consortio* wskazywał, iż przygotowanie do zawarcia małżeństwa powinno być objęte szczególną troską. Mowa jest oczywiście o ciągłej formacji do małżeństwa, która została podzielona na trzy okresy: przygotowanie dalsze, bliższe i bezpośrednie[10]. Już wtedy Jan Paweł II twierdził, iż „bardziej niż kiedykolwiek, w naszych czasach konieczne jest przygotowanie młodych do małżeństwa i życia rodzinnego”[11]. O tej potrzebie jest również przekonany Benedykt XVI. W analizowanym przemówieniu papież przypomina swoje rozważania po Synodzie Biskupów poświęconym Eucharystii: „Zważywszy na złożoność kulturalnego kontekstu, w którym Kościół żyje w wielu krajach, Synod polecił też dołożyć maksymalnej troski duszpasterskiej w przygotowanie nowożeńców i w uprzednie zweryfikowanie ich przekonań odnośnie do niepodważalnych zobowiązań wpływających na ważność sakramentu małżeń-

[8] Benedictus XVI, *Ad sodales Tribunalis Romanae Rotae*, AAS 103 (2011), s. 109.

[9] Por. kan. 1058 KPK; W. Góralski, *Przygotowywanie i kwalifikowanie do małżeństwa oraz właściwe rozpoznawanie spraw o nieważność małżeństwa w przemówieniu Benedykta XVI do Roty Rzymskiej z 22 I 2011 r.*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich”, nr 24 (2011); B. Nowakowski, *Współzależność etapu przygotowania i orzeczeń nieważności małżeństwa w świetle przemówienia Benedykta XVI do Trybunału Roty Rzymskiej z 22 stycznia 2011 r.*, „Prawo i Kościół” 3 (2011), s. 81.

[10] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 66, AAS 73 (1981), s. 159–162.

[11] Tamże.

stwa. Poważne rozeznanie tego zagadnienia może pomóc uniknąć sytuacji, w których poruszenia uczuciowe i płytkie racje skłaniają dwoje młodych do podjęcia odpowiedzialności, której nie potrafią potem uszanować"[12]. Tak jednoznaczne słowa wpisują się w głoszoną przez Benedykta XVI obronę prawdy o małżeństwie: „małżeństwo ma swoją prawdę, w której odkrywaniu i zgłębianiu współuczestniczą harmonijnie rozum i wiara, to znaczy oświecona słowem Bożym ludzka wiedza o uwarunkowanej przez płeć odmienności mężczyzny i kobiety i ich głębokiej potrzebie dopełniania się, całkowitego oddania i wyłączności"[13]. To właśnie prawda o małżeństwie zakłada brak jakichkolwiek dwuznaczności w jej pojmowaniu.

Przygotowanie do małżeństwa stawia sobie za cel zawarcie przez nupturientów małżeństwa prawdziwego w sposób absolutnie dobrowolny. Benedykt XVI wskazuje, że idzie o ustanowienie między małżonkami węzła sprawiedliwości i miłości, który cechuje jedność i nierozerwalność, ma na względzie dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa, a między ochrzczonymi stanowi jeden z sakramentów Nowego Przymierza. Warto zauważyć, iż papież nie utożsamia przygotowania do małżeństwa z ideologicznym przekazem natury zewnętrznej małżeństwa. Co więcej, nie jest to także forma narzucania wzorca kulturowego przyszłym małżonkom. Przeciwnie, jest to czas, poprzez który narzeczonym pomaga się odkrywać prawdę o naturalnej skłonności oraz zdolności zaangażowania się mężczyzny i kobiety, które są wpisane w ich relacyjny byt. Papież wskazuje tym samym drogę do celu. Aby zawrzeć prawdziwe małżeństwo, należy wrócić do źródeł samego małżeństwa, by móc na nowo z pełną świadomością i zaangażowaniem stanąć do realizacji swojego powołania oraz *salus animarum*.

Realizacja trójfazowego przygotowania do zawarcia małżeństwa jest więc ściśle zaplanowanym dążeniem do pełnego zjednoczenia w małżeństwie na wzór Chrystusa, który umiłował Kościół. Budzenie świadomości o małżeństwie i życiu w rodzinie jest bardzo istotne chociażby z tego faktu, iż większość ludzi swoje powołanie odczytuje właśnie w małżeństwie. Rodzina stanowiąca podstawę funkcjonowania społeczeństwa, miejsce gdzie na świat przychodzi człowiek, musi stać się pierwszym i podstawowym miejscem takiej formacji. Pomocą w odkrywaniu naturalnego charakteru małżeństwa i jego miejscu w zbawczym planie służy wrodzona zdolność człowieka do małżeństwa. Kościół poprzez tak dokładne przygotowanie do zawarcia małżeństwa pomaga nupturientom, a nie jak się często słyszy, czyni przeszkodę do jego zawarcia.

[12] Benedictus XVI, *Ad sodales Tribunalis Romanae Rotae*, AAS 103 (2011), s. 110.

[13] Benedictus XVI, *Ad Tribunal Rotae Romanae in inauguratione Anni Iudicialis*, AAS 99 (2007), s. 88.

4. EGZAMIN PRZEDMAŁŻEŃSKI

Wśród wymienionych już etapów przygotowania do małżeństwa, Benedykt XVI w swojej alokucji szczególnie odniósł się do egzaminu przedmałżeńskiego. Zgodnie z kan. 1066 KPK z 1983 r. „przed zawarciem małżeństwa należy się upewnić, że nic nie stoi na przeszkodzie do jego ważnego i godziwego zawarcia". Jak zauważa papież cel tego egzaminu jest głównie prawny. Jednocześnie dodaje od razu, iż z taką czynnością nie może wiązać się formalizm[14]. Egzamin to nie jest jedynie wypełnienie stosownych formularzy poprzez odpowiedź na rutynowe pytania. Papież oprócz aspektu prawnego egzaminu małżeńskiego dostrzega w nim jedyną i niepowtarzalną okazję do tego, by spotkać nupturienta stojącego bezpośrednio przed małżeństwem jako takim. Nie można jej traktować w sposób lekceważący, szybki, bez dołożenia stosownej uwagi. Jak zauważa Benedykt XVI duszpasterz przez pełny szacunku i serdeczności dialog stara się pomóc osobie stanąć poważnie w prawdzie przed sobą oraz swoim ludzkim i chrześcijańskim powołaniem do małżeństwa. Jest to bardzo istotne, aby nupturient jeszcze przed zawarciem małżeństwa mógł sobie zdać sprawę z powagi tego sakramentu. Wydaje się to tym bardziej istotne w obecnej rzeczywistości mentalno-kulturowo-społecznej. Postępująca laicyzacja społeczeństwa przyczynia się, nawet jeśli nie wprost do negowania, to do postawy obojętności wobec prawdy o małżeństwie. Dobrze zorganizowane przygotowanie do małżeństwa, a także dobrze przeprowadzony egzamin małżeński dają człowiekowi okazję do zastanowienia się nad własnym podejściem do małżeństwa, które przecież dla chrześcijan jest sakramentem.

Jakość egzaminu zależy nie tylko od samego duszpasterza, ale także od sposobu jego przeprowadzenia. Benedykt XVI podkreśla potrzebę prowadzenia dialogu z każdym nupturientem osobno. Nie ujmuje on przy tym wartości innych rozmów prowadzonych z obojgiem narzeczonych, ale przedkłada on ważność właśnie takiej formy. Klimat całkowitej szczerości sprzyja uwydatnieniu faktu, iż to właśnie nupturienci są jako pierwsi zainteresowani i zobowiązani w sumieniu do zawarcia małżeństwa ważnego[15]. Na marginesie należy raz jeszcze przypomnieć, iż przeprowadzenie egzaminu małżeńskiego osobno dla narzeczonych jest praktycznie jedynym sposobem na szczerość. Trudno bowiem sobie wyobrazić sytuację, gdy ktoś, ukrywając czy to chorobę psychiczną, czy to impotencję albo

[14] Benedictus XVI, *Ad sodales Tribunalis Romanae Rotae*, AAS 103 (2011), s. 111: „Tra i mezzi per accertare che il progetto dei nubendi sia realmente coniugale spicca l'esame prematrimoniale. Tale esame ha uno scopo principalmente giuridico: accertare che nulla si opponga alla valida e lecita celebrazione delle nozze. Giuridico non vuol dire pero` formalistico, come se fosse un passaggio burocratico consistente nel compilare un modulo sulla base di domande rituali".

[15] Tamże: „In questo senso il dialogo, sempre condotto separatamente con ciascuno dei due fidanzati – senza sminuire la convenienza di altri colloqui con la coppia – richiede un clima di piena sincerità, nel quale si dovrebbe far leva sul fatto che gli stessi contraenti sono i primi interessati e i primi obbligati in coscienza a celebrare un matrimonio valido".

przymus, powie o tym duszpasterzowi w obecności przyszłego małżonka. Egzamin stanowiący prawne zabezpieczenie ważności i godziwości zawieranego małżeństwa tylko wtedy będzie miał swój sens, gdy zostanie przeprowadzony właśnie w atmosferze wskazanej przez papieża. W końcu idzie o doprowadzenie do zawarcia ważnego małżeństwa.

5. PODSUMOWANIE

Skuteczną działalność duszpasterską na polu przeciwdziałania nieważności zawieranych małżeństw, Benedykt XVI widzi właśnie w przygotowaniu do zawarcia małżeństwa. Posługując się odpowiednimi środkami, można przeprowadzić możliwie najlepiej przygotowane nauki przedmałżeńskie i sam egzamin przedmałżeński. Wartość takich działań ma się odzwierciedlać w przerwaniu błędnego koła, powstającego na skutek uprzedniego bezwarunkowego dopuszczania do małżeństwa bez odpowiedniego przygotowania i poważnego zbadania wypełnienia warunków przewidzianych do jego ważnego zawarcia, a następnie do łatwego orzekania nieważności takiego małżeństwa. Ważne do podkreślenia zdaje się wskazanie papieża, iż na cały szereg działań duszpasterskich związanych z przygotowaniem do małżeństwa nie jest jedynie formalnością, albowiem zbyt wielkie jest dobro, którego Kościół i całe społeczeństwo oczekują od małżeństwa i rodziny[16].

Papież kładzie też nacisk na odpowiednią formację osób zajmujących się duszpasterzem rodzin, a zwłaszcza na formację podstawowych, a także konkretnych i praktycznych aspektów prawa kanonicznego, odnoszących się do wykonywanych funkcji. Duszpasterze powinni wyraźniej uświadomić sobie odpowiedzialność, jaka na nich spoczywa. Korzyść pragnącym zawrzeć małżeństwo przyniesie także głęboka harmonia rzeczywistości duszpasterskiej i prawnej na polu małżeństwa i rodziny. Niewątpliwie istnieje ścisły związek między odpowiednim przygotowaniem do małżeństwa a jego funkcjonowaniem.

Prawda o małżeństwie, którą odzwierciedlają orzeczenia sądowe, ma być także dla duszpasterzy źródłem oświecenia w momencie dopuszczania do małżeństwa. Mówiąc o integralnym powiązaniu tego, co określane jest mianem „jurydyczne", z tym, co bywa nazywane „duszpasterskie", jednocześnie aplikując to do owych dwóch wątków tematycznych swojej alokucji, Benedykt XVI zauważył, że tak jak procesy o stwierdzenie nieważności małżeństwa mają swój wymiar duszpasterski, tak przygotowanie i kwalifikowanie do małżeństwa ma charakter jurydyczny.

Konkludując naukę papieża, należy zwrócić uwagę, iż na szczeblu łódzkiego kościoła partykularnego obowiązują przepisy dotyczące przygotowania do zawar-

[16] Tamże, s. 110: „Troppo grande è il bene che la Chiesa e l'intera società s'attendono dal matrimonio e dalla famiglia su di esso fondata per non impegnarsi a fondo in questo specifico ambito pastorale".

cia małżeństwa. Są one zawarte szczególnie w *Instrukcji o prowadzeniu duszpasterstwa małżeństwa i rodzin* z 22 listopada 1998 r. Instrukcja ta normuje przygotowanie do zawarcia małżeństwa poprzez przygotowanie dalsze (nr 1–6), bliższe (nr 7–17) i bezpośrednie (nr 18–21). Normy zwłaszcza odnoszące się do przygotowania bezpośredniego zdają się wskazywać właśnie na to odpowiednie zaangażowanie duszpasterzy, o którym mówił Benedykt XVI. W numerze 19 Instrukcji czytamy: *Zachęca się duszpasterzy...*, w numerze 20 *Niech duszpasterze zachęcają wiernych ...* czy w numerze 21 *należy przekonywać wiernych*. Aby nie ustawać w szukaniu nowych form przygotowania w numerze 13 Prawodawca wskazuje: „W ramach szkolnej i parafialnej katechezy przedmałżeńskiej zaleca się wprowadzanie nowych jej form przygotowania do małżeństwa, np. *Wieczory dla zakochanych*, sesje, rekolekcje".

W omawianym przemówieniu Benedykta XVI można wyraźnie zauważyć, iż słowa kierowane pod adresem pracowników sądownictwa kościelnego mają znacznie szerszy wymiar. Wobec zawartych w nim wskazówek bez wątpienia nie mogą przejść „obojętnie" także wszyscy Ci, którzy na co dzień zajmują się duszpasterstwem rodzin na szczeblu krajowym, diecezjalnym, czy wreszcie parafialnym. To oni muszą na nowo dołożyć wszelkich starań, aby w sposób jak najlepszy aplikować wskazania papieża do rzeczywistości, w której przychodzi pracować.

PREPARATION FOR MARRIAGE ON THE BASIS OF THE SPEECH OF POPE BENEDICT XVI TO THE ROMAN ROTA IN 2011

Summary

Pope Benedict XVI in his speech to the Roman Rota of 22/01/2011 talked about preparing for marriage. He pointed to his pastoral and legal nature. Benedict XVI said, that the immediate objective of this preparation was to promote the free celebration of a true marriage. This preparation the engaged couple are put in a position to discover the truth of a natural inclination and a capacity for committing themselves which they bear inscribed in their relational entity as man-woman. In this perspective particular care must be given to following through the preparation for marriage, whether it is remote preparation, proximate preparation or immediate preparation. Pope in his speech shows the importance of prematrimonial exam. Instead it is a unique pastoral opportunity — one to be made the most of with the full seriousness and attention that it requires. Judicial decisions must reflect the truth about the marriage. The preparation for marriage helps to discover this truth.

Słowa kluczowe: sakrament małżeństwa, prawo małżeńskie

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

OLGA CYREK
Rzeszów

WCZESNY MONASTYCYZM W RELACJI DO WŁADZY BISKUPIEJ I PAPIESKIEJ

WPROWADZENIE

Zarówno pierwsi anachoreci prowadzący samotniczy tryb życia, jak i cenobici, zgrupowani w większych wspólnotach mniszych, wchodzili w relacje z okolicznymi biskupami jako reprezentantami wysokiej hierarchii kościelnej, a ich wzajemne kontakty różnie się układały. Istotna była również sprawa ustosunkowania się mnichów do zwierzchnictwa papieża rezydującego w Stolicy Apostolskiej. Kwestia ta musiała być ściślej ustalona, zwłaszcza od czasu, kiedy pojedynczy eremici zaczęli tworzyć coraz bardziej zorganizowane struktury cenobityczne, co widoczne już było od IV w. Na podstawie licznych źródeł epistolarnych można wyciągnąć wnioski, w jaki sposób relacje te przebiegały. Jednak w miarę upływu czasu ważne stało się też ustalenie odgórnych praw regulujących relacje między ośrodkami cenobitycznymi a hierarchią kościelną. Chociaż na początku nie istniały takie regulacje prawne, to z czasem zaczęto je umieszczać w regułach monastycznych, a szczególnie tych najbardziej popularnych, jak znana w Galii reguła św. Cezarego z Arles (zm. 543 r.)[1] czy italska reguła św. Benedykta z Nursji (zm. 548 r.)[2].

[1] Wydania reguły św. Cezarego: *Regula ad monachos*, w: G. Morin, *S. Caesarii ep. Arelatensis Opera Omnia*, II, Maredsous 1942, s. 101–129; w artykule cyt za: PL 67, 1099–1104; opracowania: C. Lambot, *Césaire d"Arles (Règles de Saint)*, *Dictionaire du droit canonique*, red. R. Naz, III, Paris 1942, kol. 260–278.

[2] Najnowsze wydania krytyczne Reguły św. Benedykta to: R. Hanslik, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* 75, Wien 1977; A. de Vogüe, J. Neufville, *Sources Chretiennes* 181–186, Paris 1971–1972; w artykule cyt za: PL 66, 215–932; komentarze: dom A. de Vogüe, Paris 1977, (komentarz duchowy, VII tom wydania Reguły Benedykta w SCh); W. Tuniki, *Vison of Peace*, New York 1963.

1. MONASTYCYZM A WŁADZA BISKUPIA

1.1. Stosunek anachoretów i mnichów wschodnich do biskupów

Teren pustyni egipskiej, gdzie żyło wielu pustelników-eremitów prowadzących monastyczną egzystencję, pozostawał pod wpływem oddziaływania różnych biskupów. Zazwyczaj anachoreci unikali ich towarzystwa, wręcz nawet uciekali sprzed ich oblicza. Przykładowo asceta Ewagriusz Pontyjski (zm. 399 r.) uciekł przed arcybiskupem Teofilem, gdyż ten pragnął go wyświęcić na biskupa Thmuis[3]. Ewagriusz, chociaż odmawiał przyjęcia tej godności, to jednak osobiście pozostawał w dobrych relacjach z biskupami, m.in. z Grzegorzem z Nazjanzu, biskupem Konstantynopola. Grzegorz traktował nawet Ewagriusza jako wiernego i skutecznego doradcę i wyświęcił go na diakona. Uczniami Ewagriusza byli tacy ludzie, jak Palladiusz, późniejszy biskup Helenopolis, a także Heraklejdes, biskup Efezu[4].

Jeden z najbardziej znanych ascetów – św. Antoni (zm. 356 r.) przedstawiony przez św. Atanazego jawił się jako człowiek pokorny, skłaniający głowę przed biskupami i w ogóle wszystkimi kapłanami. Według autora *Żywotu św. Antoniego* pustelnik sam wielokrotnie pouczał diakonów, mimo to nigdy nie wywyższał się ponad osobę konsekrowaną. Zawsze wyraźnie wskazywał na jej pierwszeństwo, właśnie ze względu na otrzymane przez nią święcenia i nigdy nie uprzedzał kapłana w recytowaniu modlitwy[5].

Wszelkie powiązania społeczne zachodzące między anachoretami a duchownymi nie były do końca znane. Źródła z tych czasów raczej podkreślały respekt okazywany hierarchom przez pobożnych ascetów. Najprawdopodobniej konflikty z dostojnikami kościelnymi nie przybierały aż tak bardzo na sile, by zwrócić uwagę ówczesnych autorów[6].

---

[3] *O życiu Ewagriusza (Vita Evagrii)* 17, tł. L. Nieścior, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, ŹrMon 18, red. M. Starowieyski, Tyniec–Kraków 1998, s. 96; Na temat danych biograficznych Ewagriusza z Pontu zob. R. R. P. Ceillier, *Evagre du Pont*, *archidiacre de Constantinopole et abbe dans le desert des Cellules*, w*: Histoire Generale des Auteurs sacres et ecclesiastique*, Paris 1860, s. 110–119.

[4] Por. Sozomen Hermiasz, *Historia Kościoła* VIII, 6, tł. S. Kazikowski, Warszawa 1980, s. 533: *[...] Na biskupa zaś Kościoła efeskiego [...] wyświęcił Heraklejdesa*, *duchownego rodem z Cypru. Heraklejdes należał do diakonów*, *którzy podlegali władzy biskupiej Jana*, *i był jednym z mnichów ze Scetis*, *uczniem mnicha Ewagriusza.[...]*

[5] *Żywot św. Antoniego* 67, tł. E. Dąbrowska, w: *Święty Antoni. Żywot. Pisma ascetyczne*, ŹrMon 35, red. M. Starowieyski, Tyniec – Kraków 2005, s. 132: *[...] niezwykle czcił porządek Kościoła i każdego duchownego uważał za większego od siebie. Nie wstydził się skłaniać głowy przed biskupami i kapłanami. Gdy jakiś diakon przychodził do niego po pomoc*, *pouczał go o tym*, *co pożyteczne*, *ale ustępował przed nim w modlitwie i nie wstydził się sam uczyć.[...]*

[6] E. Wipszycka, Wstęp, do: *Żywot św. Antoniego*, ŹrMon 35, s. 58.

Istnieli też asceci bardziej otwarci na świat, którzy zawiązywali liczne znajomości z hierarchami kościelnymi. Przykładowo Palladiusz, mnich z Galacji, przyjaźnił się z biskupem Janem Chryzostomem i został najprawdopodobniej przez niego konsekrowany na biskupa Helenopolis w Bitynii. W późniejszym etapie swego życia pełnił też funkcję biskupa Aspony w Galacji[7].

Tymczasem św. Pachomiusz, zakładając liczne klasztory, działał pod wpływem okolicznych mnichów, a nie hierarchów kościelnych i sam decydował o fundacji. Oczywiście nie sprzeciwiał się woli biskupów i zawsze starał się zachować z nimi pokojowe stosunki. Nawet biskup Areios z Panapolis-Achmin (Szmin) sam zezwolił na założenie takiej placówki na swoim terenie. Zazwyczaj przed soborem chalcedońskim (451 r.), każdy, kto chciał założyć klasztor, nie musiał liczyć się ze zgodą lokalnej hierarchii kościelnej. Niemniej mnisi pachomiańscy uznawali zwierzchność oficjalnej hierarchii i ze szczególnym szacunkiem odnosili się do arcybiskupa Aleksandrii[8].

Jan Kasjan (zm. 435 r.) – galijski mnich[9], wielokrotnie utrzymywał kontakty zarówno bezpośrednie, jak i listowne z biskupami, chcąc ich nakłonić do podjęcia różnych działań. Nawet zadedykował niektóre ze swoich *Rozmów* m.in. biskupowi Frejus, Leoncjuszowi (400–432/433)[10]. Sam Leoncjusz jako biskup oddziałał na rozwój monastycyzmu i silnie angażował się w organizację życia mniszego na wyspie Leryn, z którą był związany. Jako biskup miał możliwość udzielania święceń kapłańskich i upatrywał sobie wśród grona pobożnych mnichów osoby zdolne do przyjęcia święceń kapłańskich. Kasjan szanował Leoncjusza, tak jak i wielu innych ascetów pełniących potem zaszczytne funkcje w Kościele. Utrzymywał też kontakty z Kastorem, biskupem Julia Apta koło Marsylii, i według jego relacji Kastor zwrócił się do niego o pomoc przy organizacji nowego ośrodka cenobitycznego. Ten biskup polecił też Kasjanowi spisać *Rozmowy* dotyczące eremitów z pustyni Sketis[11].

---

[7] Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* VII, 36; tł. S. Kazikowski, Warszawa 1986, s. 551; M. Starowieyski, Wstęp, w: Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)*, ŹrMon 12, s. 21–22.

[8] V. Desprez, *Początki monastycyzmu. Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do soboru efeskiego* (431), t. 1, tł. J. Dembska, ŹrMon 21, red. M. Starowieyski, Tyniec–Kraków 1999, s. 346; sobór w Chalcedonie (451 r.) uzależnił mnichów oraz zakładanie klasztorów od decyzji lokalnego biskupa, zob. *Sobór Chalcedoński (451)*, kan. 4, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t.1, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 228: *De honore monachorum, et utnullis se actibus vel ecclesiassticis vel saecularibus misceant,nec alienm serum Prater constientiam domini sui recipiant. [...]*

[9] Na temat Kasjana zob. C. Stewart, *Kasjan mnich*; tł T. Lubowiecka, ŹrMon 34, red. M. Starowieyski, Tyniec–Kraków 2004, s. 40–46; F. Cabrol, *Cassien*, *Dictionaire d"archéologie chrétienne et de liturgie* 2, s. 2348–2357.

[10] Joannis Cassiani, *Collationes*, *Praefatio*, PL 49, 479; tł. A. Nocoń, w: J. Kasjan, *Przedmowa do części I (Rozmowy I–X)* 2, ŹrMon 28, red. M. Starowieyski, Tyniec–Kraków 2002, s. 62.

[11] Joannis Cassiani, *Collationes*, *Praefatio*, PL 49, 477; Jan Kasjan, *Przedmowa do części I (Rozmowy I–X)* 2, s. 62.

1.2. Kontakty Bazylego z Cezarei z przedstawicielami hierarchii kościelnej

W środowisku kapadockim w Azji Mniejszej na kształt cenobityzmu wpłynął aktywny propagator wspólnotowego życia – św. Bazyli Wielki (zm. 379 r.), który od samego początku swej drogi chrześcijańskiej wykazał niezwykły szacunek w stosunku do oficjalnych przedstawicieli Kościoła. Nieustannie balansował na granicy dwóch światów, stykał się zarówno z mnichami oddającymi się całkowicie kontemplacji Boga, jak i z osobami czynnie działającymi w ramach struktur kościelnych jako kapłani i biskupi. Sam współpracował z biskupem Cezarei Dianiosem, okazywał w stosunku do niego respekt i nazywał błogosławionym[12]. W 360 r. Bazyli zabrał głos w teologicznej dyskusji związanej z okolicznością zwołania synodu w Konstantynopolu. Niejednokrotnie nie mógł on zrozumieć niektórych wpływowych duchownych ze względu na podejmowane przez nich połowiczne środki w sprawach wiary i ostatecznie również zawiódł się na Dianiosie. Bazyli, wrażliwy na punkcie ortodoksji (trzymał się wyznania nicejskiego), bardzo cierpiał z powodu chwiejnej postawy biskupa Cezarei, wykazującego dwuznaczne poglądy dotyczące arianizmu[13].

Jeszcze przed objęciem biskupstwa św. Bazyli utrzymywał kontakty korespondencyjne z hierarchami kościelnymi. W 368 r. napisał list do Atanazego, biskupa Ancyry, który oskarżał Bazylego o wypowiadanie nieprzemyślanych teorii. Sam Bazyli zwracał się do duchownego z łagodnością, gdyż chciał załagodzić konflikt. Podkreślał, że nie żywi urazy do biskupa i nie przywiązuje wagi do oszerstw wypowiadanych przez plotkarzy[14].

Z szacunkiem zwracał się z prośbą do Euzebiusza, biskupa Samosat, by otoczył opieką lokalne Kościoły borykające się z licznymi przeciwnościami. Dziękował on równocześnie za modlitwę i za starania mające na celu wybieranie godnych następców na stanowiska kościelne[15]. Bazyli ufał, że działania Euzebiusza przyczynią się do jedności, zwłaszcza że niektóre miasta, jak np. Tars, odchodziły od Kościoła powszechnego. Liczył on także na ponowne spotkanie z biskupem z Samosat[16].

---

[12] Bazyli Wielki św., *List* 51,1, tł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 92.

[13] Tamże, 51, 2, s. 92–93.

[14] Tamże, 25, 1, s. 66: *[...] spotykają mnie teraz obelżywości i zniewagi, nie przywiązuję do tego wielkiej wagi. Początkowo jednak wydawało mi się rzeczą niewiarygodną i nienaturalną, że ty tak się do nas odnosisz, iż żywisz urazę i gniew, a nawet występujesz z pogróżkami, jak mówią ci, co słyszeli. Z pogróżek tych, prawdę mówiąc, śmieję się. [...]*

[15] Tamże 30, s. 72: *[...] Kościoły zaś dotknięte są niedomaganiem [...] Równocześnie Neocezarea i Ancyra, jak się zdaje, mają godnych następców po tych, którzy odeszli, i jak dotąd zażywają pokoju. [...] Nie ustawaj przeto w modłach za Kościoły i w zanoszeniu próśb do Boga. [...]*

[16] Tamże, 34, s. 73: *[...] Oby Pan zechciał łaskawie obdarować tobą nas i Kościoły dla owocności naszego życia i wprowadzenia na proste ścieżki naszych dusz, oby zechciał uznać nas za godnych dobrodziejstwa ponownego spotkania się z tobą.*

Gdy sam został biskupem jeszcze usilniej utrzymywał kontakty z innymi biskupami i nie chciał wchodzić w nimi zatargi, mimo że widział, jakie popełniali błędy. W liście do Bosporiosa, biskupa Kolonei w Kapadocji, tłumaczył się, iż nigdy nie rzucił klątwy na Dianiosa, biskupa Cezarei. Oczywiście równocześnie nie ukrywał on swego niezadowolenia z jego ustępliwości przy zatwierdzeniu wyznania antynicejskiego[17]. Bazyli dbał też o dobre obyczaje podległych sobie biskupów i ze zgorszeniem wypowiadał się o pojawiających się przypadkach symonii[18].

Miał on świadomość wielkiej roli biskupów Zachodu i dlatego zwracał się do nich o pomoc w sprawach trudnych dla Wschodu. Wykorzystał również autorytet Atanazego, biskupa Aleksandrii, który również bolał z powodu tragicznej sytuacji w Kościele[19]. Bazyli wiedział, że Atanazy był ostrym krytkiem arianizmu i w nim właśnie widział osobę zdolną zażegnać schizmę[20]. Z następcą Atanazego – Piotrem, Bazyli również chciał utrzymywać bardzo dobre relacje. Prosił go, by zachował w stosunku do niego taką samą życzliwość jak i jego poprzednik[21]. Cieszył się on też ze spotkania z biskupem Mediolanu, Ambrożym i wyraził chęć podtrzymywania z nim korespondencji[22].

Święty Bazyli, mimo przykrych doświadczeń, nie zmienił swego stosunku do przedstawicieli hierarchii kościelnej[23]. Nawet wcześniej, gdy sam jeszcze podlegał władzy biskupiej, a wielu ludzi gotowych było pójść za nim, nigdy nie wystąpił przeciwko zwierzchnikom kościelnym[24].

---

[17] Tamże, 51, 2, s. 92–93: *Pod koniec wszakże jego życia (nie będę bowiem ukrywał prawdy), wraz z wieloma innymi żyjącymi w mej ojczyźnie w bojaźni Bożej, doznałem z jego powodu smutku nie do ukojenia, bo złożył swój podpis pod wyznaniem wiary, które przez Jerzego przyniesione zostało z Konstantynopola. Potem, jako że uczynił to z łagodności usposobienia i przez ustępliwość, w swym ojcowskim sercu przystał na to, by zadowolić wszystkich, kiedy to złożony już był chorobą, która położyła kres jego życiu. [...]*

[18] Tamże, 53,1, s. 94: *[...] Powiadają, że niektórzy z was pobierają opłaty od tych, na których nakładają ręce, a robią to potajemnie, powołując się na zgodność tych praktyk z bogobojnością. A to rzecz jeszcze gorsza! [...]*

[19] Tamże, 66, s. 1: *Sądzę, iż nikt tak nie boleje nad obecnym położeniem Kościołów, jak wasza wielebność [...] Na miarę danej mi skromnej znajomości rzeczy sam wiem już od dawna i rozumiem, że jedyną drogą do uratowania naszych Kościołów jest zgodne współdziałanie z biskupami Zachodu. [...]*

[20] Tamże, 80, s. 117: *Im bardziej wzmagają się niedomagania Kościołów, tym skwapliwiej zwracamy się wszyscy ku waszej wielebności, bo przeświadczeni jesteśmy, że twoje przewodnictwo jest jedyną pociechą, która nam pozostaje w niedoli [...]*

[21] Tamże, 133, s. 161: *[...] Dlatego pozdrawiamy twą wielebność i prosimy cię, abyś wraz z pozostałą spuścizną po tym wielkim człowieku zechciał przejąć również i jego stosunek do nas [...].*

[22] Tamże, 197, s. 200: *A obdarzył nas Pan łaskawie dwojakim sposobem poznania się: i przez nasze spotkanie, i przez przyjazną rozmowę listowną. [...]*

[23] J. Naumowicz, *Wstęp*, w: *Św. Bazyli Wielki*, *Pisma ascetyczne*, t. 1, ŹrMon 5, red. M. Starowieyski, Tyniec–Kraków 1994, s. 92 n.

[24] Por. Grzegorz z Nazjanzu św., *Mowa* 43, 28, w: *Święty Grzegorz z Nazjanzu*, *Mowy wybrane*, red. S. Kazikowski, Warszawa 1967, s. 493.

Następcą Dianiosa na stanowisku biskupa Cezarei Kapadockiej został Euzebiusz, ale Bazyli widocznie nie zawsze się z nim zgadzał i dopuścił do pewnych starć. Niemniej rozsądek wziął u niego górę, gdyż starał się unikać ostrych zatargów.

Bazyli okazał się zdolnym administratorem i wykazywał wiele innych praktycznych umiejętności, dlatego też w 370 r. uzyskał godność biskupa Cezarei po śmierci Euzebiusza[25]. Umiejętnie zarządzał wszystkimi sprawami dotyczącymi jego diecezji. Jednak do końca życia podziwiał mnichów i sam był przez nich poważany. W ich świadomości pozostał zawsze duchowym mistrzem, chociaż nigdy nie dawał po sobie poznać swojej wysokiej godności i zawsze dbał o rozwój duchowy cenobitów. Jako biskup troszczył się o podległych sobie mnichów, odciągał ich stanowczo od herezji i dbał o zachowanie nieskażonej wiary[26]. Nie izolował ich od życia społecznego, a wręcz przeciwnie, zaangażował do pracy w stworzonym przez siebie miasteczku biskupim – Bazyliadzie. Tam organizował szeroką pomoc dla trędowatych i bezdomnych[27]. Grzegorz z Nazjanzu zachwalał umiejętności Bazylego w godzeniu aktywności społecznej z samotniczą egzystencją. Bazyli jako biskup co prawda zabezpieczał ascetów pod względem materialnym, ale nigdy nie odgradzał ich murem od świata[28].

1.3. Relacje Augustyna z Hippony z lokalnymi biskupami

Święty Augustyn, działający na terenie północnej Afryki, zanim zaczął organizować klasztorny sposób życia według własnych koncepcji[29], pozostawał pod wpływem biskupa św. Ambrożego z Mediolanu, który w Italii zakładał klasztory[30]. Widać więc, że na tym terenie relacje między cenobitami a hierarchią kościelną należały do dość silnych. Augustyn, przebywając w Hipponie, nieustannie dbał o sprawy swojego klasztoru, ale od 391 r. stało się to dla niego o wiele trudniejsze w związku z przyjęciem święceń. Został na siłę pochwycony i wyświęcony na kapłana, chociaż nie ukrywał, że jego zamiarem było nadal prowadzenie życia mniszego. Jako mnich-kapłan korzystał z pomocy przychylnego mu Waleriusza, biskupa Hippony. Ten biskup jeszcze za życia wyznaczył Augustyna na swego następcę i ofiarował mu ogród, w którym Augustyn mógł zorganizować

[25] Por. W. Krzyżaniak, Wstęp, w: Św. Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972, s. 9.

[26] Bazyli Wielki, *List* 226,4, s. 266: *[...] Uchowajcie też szczerą miłość dla nas*, *ustrzeżcie nieskażoną wiarę Ojców*, *a u Pana zasłużycie sobie na uznanie jako miłujący prawdę.*

[27] W. Krzyżaniak, Wstęp, dz.cyt., s. 10.

[28] Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 43, 62, s. 511.

[29] Zob. C.W. Brockwell, *Augustine's Ideal of Monastic Community. Paradigm for hist Doctrine of the Church*, AugSt 8 (1977), s. 91–109.

[30] Por. A. Trapè, *Święty Augustyn. Człowiek – duszpasterz – mistyk*, tł. J. Sulowski, Warszawa 1987, s. 75–77.

cenobium[31]. Wspierał go też w niezwykle trudnej pracy i utrzymywaniu dyscypliny w cenobium przeznaczonym dla ludzi świeckich. Augustyn z chęcią przyjmował do swojego klasztoru także kapłanów i kształcił ich na prawdziwych mnichów. Według niego prawdziwą pokorę zdobywać mógł każdy bez względu na zajmowane stanowisko kościelne. Oczywiście Augustyn zawsze zdawał sobie sprawę z problemów wynikających z dzierżenia takich wysokich funkcji, aż w końcu i jemu święcenia zaczęły przeszkadzać w pracy wymagającej intensywnego wewnętrznego skupienia. Nie uciekał jednak przed swymi obowiązkami i nie uniknął starcia z wiernymi. W końcu przystał na wolę wielu otaczających go osób widzących w nim duszpasterza i ostatecznie przyjął święcenia biskupie w 395 r., stając się godnym następcą Waleriusza[32]. Zrobił to oczywiście z nieukrywanym smutkiem i odczuwał głęboki żal przy opuszczaniu swojej dotychczasowej wspólnoty, do której zdążył się już przyzwyczaić. Jednak jako biskup nie zaprzestał swojej działalności na rzecz rozwoju monastycyzmu, a wręcz przeciwnie w tym właśnie okresie zdobył o wiele większe możliwości i dysponował lepszymi środkami przeznaczonymi na ten cel. Mógł więc zorganizować w doskonalszy sposób cenobium przeznaczone specjalnie dla duchownych. Miało ono cechy swoistego seminarium, w którym kapłani mogli swobodnie pełnić swoje funkcje bez konieczności rozpraszania się na wiele spraw. Duchowni nie pozostawali rozbici wewnętrznie i nie musieli wybierać między różnymi obowiązkami. Biskup Hippony zatarł w sposób rzeczywisty różnicę między mnichami a kapłanami, tworząc w latach 395–430 swoisty monaster dla kleryków. Według niego duchowny mógł po odpowiednim przygotowaniu stać się naprawdę dobrym cenobitą, jeśli rzeczywiście miał silną wolę[33]. Sam Augustyn używał terminu *monasterium clericorum*, gdy zwracał się do swoich wiernych[34].

Święty Augustyn miał tak wielki autorytet, że nawet sam tworzył mowy dla biskupów, a jego oddziaływanie było bardzo szerokie. Gdy sam został biskupem, utrzymywał dobre relacje z innymi hierarchami Kościoła afrykańskiego, najczę-

[31] Augustinus, *Sermo* 355, 1, PL 39, 1569–1570; Augustyn św., *Kazanie* 355, I, tł. P. Nehring, ŹrMon 27, red. M. Starowieyski, Tyniec–Kraków 2007, s. 423: *Zostałem tu pochwycony i wyświęcony na kapłana, a przez ten stopień doszedłem do biskupstwa. Nie przyniosłem tu niczego, przybyłem do tego Kościoła tylko z tymi szatami, w jakie wówczas byłem odziany. A ponieważ moim celem było życie w klasztorze razem z braćmi, świętej pamięci starzec Waleriusz, poznawszy mój zamiar i moją wolę, dał mi ów ogród, w którym teraz jest klasztor.*

[32] Por. Augustinus, *Sermo* 355, 1, PL 39, 1569; Augustyn św., *Kazanie* 355, I, 2, ŹrMon 27, s. 423; o wyborze Augustyna na biskupa Hippony por. A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tł. M. Stafiej-Wróblewska, E. Sieradzińska, Warszawa 1989, s. 280–281; por. G. Bardy, *Św. Augustyn. Człowiek i dzieło*, tł. Z. Kobylańska,Warszawa 1955, s. 187–189.

[33] M. Starowieyski, Wprowadzenie, do: *Reguła św. Augustyna*, PSP, t. 26, Warszawa 1980, s. 74–75; por. J. Śrutwa, *Studia z dziejów Kościoła w starożytności*, Lublin 1999, s. 31–33.

[34] Por. Augustinus, *Sermo* 355 I, 2; PL 39, 1569; Augustyn św., *Kazanie* 355, I, 2, tł. J. Jaworski, PSP 12, Warszawa 1973, s. 275; lub ŹrMon 27, s. 424: *[...] Dlatego chciałem mieć ze sobą także w owym domu biskupim klasztor duchownych.*

ściej jednak kontaktował się z Aureliuszem z Kartaginy, któremu sam podlegał. Ten zaś wielokrotnie radził się Augustyna i nawet przystawał na to, by biskup Hippony wygłaszał okazyjnie kazania w kościołach podlegających jego władzy. Również uczniowie i przyjaciele Augustyna zostawali potem biskupami, np. Ewodiusz w Uzalis czy Alipiusz w Tagaście[35].

Życie monastyczne wbrew pozorom wielokrotnie stwarzało szerokie możliwości działania. Mnisi radykalnie przestrzegali wezwań ewangelicznych, stawali się wzorem do naśladowania i przez to jeszcze bardziej wybijali się spośród masy laików. Spośród grona doświadczonych ascetów nie raz wybierani byli później prezbiterzy, a nawet biskupi. Oni jednak nie marzyli o takiej nobilitacji, lecz im bardziej się przed nią bronili, tym usilniej byli nakłaniali przez lud do obioru nowego stanowiska. Zresztą każdy, kto chciał zostać mnichem już od samego początku z góry odrzucał od siebie możliwość pełnienia jakiejkolwiek godności w hierarchii kościelnej.

Jednak właśnie niezwykła świętość i moralność ascetów powodowała coraz większą ich sławę i gdy brakowało kandydatów na prezbitera czy biskupa okoliczni mieszkańcy od razu chcieli, aby ich pasterzem był pobożny mnich. Ten natomiast niechętnie przyjmował te godności, gdyż uważał to jako odstąpienie od doskonalszej drogi chrześcijańskiej. Niemniej taki właśnie biskup wywodzący się ze środowiska mniszego miał o wiele gruntowniejsze przygotowanie pod względem teologicznym oraz cechował się niezachwianą moralnością[36], czego liczne przykłady można znaleźć w historii.

1.4. Monastycyzm galijski w relacji do władzy biskupiej

Na terenie Galii początki monastycyzmu związane były w latach sześćdziesiątych IV w. z osobą św. Marcina z Tours (zm. 397 r.). Początkowo działał jako prosty mnich, który założył wspólnotę w Locogiacum (Ligugé). Potem już jako biskup Tours zyskał o wiele większe możliwości działania, zorganizował ośrodek Marmoutiersi, umiał więc pogodzić funkcję kapłana z działalnością organizacyjną[37].

Galia wydała również znakomitego duszpasterza w osobie św. Cezarego z Arles (zm. 543 r.). To właśnie w Arles pełnił on od 503 r. misję pasterską jako biskup[38]. Równocześnie był opatem w pobliskim klasztorze. Znaczenie biskupstwa w Arles ogromnie wzrosło, zwłaszcza jeśli chodziło o oddziaływanie na inne ośrodki na obszarze Galii[39]. Warto tutaj dodać, iż hierarchowie kościelni Galii

[35] G. Bardy, dz.cyt., s. 209–210.

[36] Por. A. Żurek, *Św. Cezary z Arles*, OŻ 17, red. M. Starowieyski, Kraków 2002, s. 34–35.

[37] Sulpici Severi, *De vita beati Martini* X, PL 20, 166; tł. P. J. Nowak, w: Sulpicjusz Sewer, *Żywot św. Marcina* 10, ŹrMon 8, red. M. Starowieyski, Tyniec–Kraków 1995, s. 65.

[38] Por. P. Wygralak, *Święty Cezary z Arles jako egzegeta i teolog*, w: *Cezary z Arles. Pisma dogmatyczne i egzegetyczne*, tł. A. Strzelecka, POK 29, Poznań 2004, s. 8.

[39] A. Żurek, dz.cyt., s. 12.

pozostawali w kręgu oddziaływania monastycznego ośrodka z wyspy Leryn. Klasztor ten przygotowywał także do formacji duchowej nie tylko samych eremitów, ale również wielu przyszłych biskupów Arles. Przecież bycie mnichem nie zaprzeczało możliwości dzierżenia wyższego stanowiska, a niektórzy święci mężowie, tacy jak św. Honorat (zm. 430 r.) i św. Hilary (zm. 449 r.) umieli pogodzić różne obowiązki[40].

Cezary z Arles jako mnich prowadził niezwykle pobożne życie do tego stopnia, że zwrócił na siebie uwagę biskupa Arles – Eoniusza, który uznał go za osobę nadającą się na stanowisko opata w klasztorze na przedmieściach Arles. Biskup konsekwentnie przygotowywał mu swoje dotychczasowe biskupstwo. Jeszcze przed swoją śmiercią w 502 r. wyraził swoją wolę i nakłonił innych duchownych do wyboru świątobliwego opata na swego następcę[41].

Cezary stał się godny swego stanowiska i okazywał wielki szacunek w stosunku do hierarchów kościelnych. Sam jednak nigdy nie pretendował do aż tak wysokiej godności, jaką było biskupstwo. Jednak w 503 r. przyjął to zaszczytne stanowisko, aczkolwiek zrobił to niechętnie i z żalem. Od tego momentu kierował swą diecezją przez około czterdzieści lat i w tym czasie podejmował szeroką aktywność na różnych polach, gdyż interesowały go wszystkie, nawet najdrobniejsze sprawy swoich wiernych. Na zewnątrz postrzegany jako biskup, w duszy zaś czuł się nadal pokornym mnichem i nie zaprzestał intensywnie działać na rzecz rozwoju ruchu monastycznego, szczególnie w sferze organizacyjnej. Korzystając z większych możliwości, ubogacał organizację monastyczną, z drugiej strony przeszczepiał zasady cenobiatyzmu na grunt życia diecezjalnego. Przeprowadził reformę w episkopium, w którym nakazał przestrzeganie drylu klasztornego. Z myślą o swojej siostrze pilnie zajmował się organizacją żeńskiej wspólnoty i opracował dla niej szczegółową regułę, zaakceptowaną również przez lokalnych biskupów. Cezary dbał o zachowanie dobrej sławy mniszek oraz pragnął uniezależnić tę wspólnotę od wszelkich powiązań zewnętrznych. Chodziło mu tutaj nie tylko o minimalizowanie kontaktu ze światem laickim, ale też z hierarchią kościelną. Dokonał egzempcji żeńskiego cenobium, tzn. wyłączył go spod jurysdykcji miejscowego biskupa i w ten sposób jeszcze przed swoją śmiercią zabezpieczył zgromadzenie przed zbyt wygórowanymi roszczeniami ze strony biskupów[42].

Cezary sam zwracał się do ufundowanego przez siebie klasztoru i prosił wspólnotę o modlitwy za niego[43]. Dbał o zachowanie nienaruszonej sławy cenobium i zabronił ludziom z zewnątrz wchodzenia do najbardziej wewnętrznej części

[40] J. Piłat, *Wstęp*, w: *Wczesne reguły monastyczne*, ŹrMon 3, red. M. Starowieyski, Kraków 1994, s. 13.

[41] A. Żurek, dz.cyt., s. 22; por. P. Wygralak, dz.cyt., s. 8.

[42] M. Starowieyski, Wprowadzenie, do: Cezary z Arles św., *Reguła dla mniszek*, PSP, t. 26, s. 108–109, Por. A. Żurek, dz.cyt., s. 22.

[43] Cezary z Arles św., *Przedmowa* do: *Reguła dla mniszek*, PSP, t. 26, s. 121.

klasztoru, a wyjątki czynił tylko dla biskupów i kapłanów[44], którym pozwolił nawet wchodzić do oratorium, by modlili się wraz z mniszkami[45]. Oczywiście Cezary krytykował zbytnie spoufalanie się mniszek z biskupem danej diecezji i zakazał im nawet sporządzania potraw dla niego oraz innych okolicznych biskupów[46].

Przecież zbytnia poufałość ksieni z biskupem w końcu po pewnym czasie mogła doprowadzić do poddania klasztoru pod jego zwierzchnictwo. Już wcześniej cała wspólnota mogła spostrzec u ksieni skłonność do zawiązywania komitywy z biskupem. Kiedy przełożona wykorzystywała pokrewieństwo z osobą stojącą na wysokim stanowisku kościelnym, wówczas inne siostry miały prawo reagowania na jej postępowanie. Od tej pory zgodnie z klasztorną zasadą niezależności całego cenobium żaden biskup nie miał prawa ingerowania w ich wewnętrzne sprawy[47].

Sam św. Cezary musiał pogodzić funkcję biskupią z koniecznością przestrzegania ascezy monastycznej. Skrupulatnie spełniał swoje obowiązki, bo przecież odpowiadał za całość dyscypliny kościelnej na swoim obszarze[48]. Wszystkim biskupom polecał dobre sprawowanie posługi pasterskiej, polegającej na upominaniu wiernych i nauczaniu Słowa Bożego. Był on tak przyzwyczajony do życia ascetycznego, iż radził biskupom przynajmniej częściowe ograniczenie wypełniania świeckich obowiązków[49].

Święty Cezary do końca swoich dni pozostał wierny ideałom ascetycznym, nie rezygnował z nich nawet po wyborze na zaszczytne stanowisko i zawsze zachowywał pokorę i posłuszeństwo mnicha[50]. Jako metropolita nadal obawiał się

---

[44] S. Caesarii, *Regula ad virgines* XXXIII, PL 67, 1114: *Ante omnia propter custodiendam famam vestram nullus virorum in secreta parte in monasterio et in oratoriis introerat exceptis episcopis provisore et presbytero, diacono, subdiacono, et uno vel duobus lectoribus quos et aetas et vita commendet, qui aliqioties missas facere debeant. [...]*; Cezary z Arles, Reguła dla mniszek XXXIII, PSP, t. 26, s. 130.

[45] S. Caesarii, *Regula ad virgines* XXXV, PL 67, 1114: *[...] Episcopi abbates, vel reliqui religiosi quos magna vita, commendat, si petierient debent ad orationem In oratorium introire. [...]*; PSP, t. 26, s. 131.

[46] S. Caesarii, *Regula ad virgines* XXXVI, PL 67, 1114, tł. PSP, t. 26, s. 131; S. Caesarii, *Recapitulatio* V, PL 67, 1118; Cezary z Arles św., *Rekapitulacja* V do: *Reguła dla mniszek*, PSP, t. 26, s. 134.

[47] S. Caesarii, *Recapitulatio* XIV, PL 67, 1119; Cezary z Arles św., *Rekapitulacja* XIV do: *Reguła dla mniszek*, PSP, t. 26, s. 136–137.

[48] Por. A. Żurek, dz.cyt., s. 51–52.

[49] Cezary z Arles św., *Kazanie* 1, 4, tł. S. Ryznar, PSP, t. 52, s. 19: *Dlatego to przypominam, ponieważ musimy się obawiać, aby któreś z naszych dzieci, stanąwszy w dniu sądu nie oskarżyło nas o to, że nikt z nas ani nie powstrzymał ich od rzeczy niedozwolonych, ani nie pobudził swoim troskliwym upomnieniem do tego, co było dozwolone. [...] Przerażeni przed słowami: „Przeszkody świata uczyniły ich nieszczęśliwymi", jeżeli nie możemy całkowicie oderwać się od zajęć i zobowiązań ziemskich, to przynajmniej ograniczajmy je na ile tylko możemy, abyśmy ustawicznie oddani czytaniu, mogli wypełnić potrójne zapomnienie dane przez Pana Piotrowi: „Paś owce moje"* (J 21, 17).

[50] Por. A. Żurek, dz.cyt., s. 39.

niebezpieczeństwa płynącego z otaczającej go rzeczywistości. Nie wikłał się tak bardzo w sprawy przyziemne i zdawał sobie sprawę, iż wyświęcony został dla spraw duchowych. Nie skupiał się na administrowaniu majątkiem biskupim, a sprawy dotyczące uprawy roli czy budowy obiektów mieszkalnych nie pochłaniały go bez reszty. Często przekazywał te zadania ludziom świeckim, czy też klerykom znającym się na zarządzaniu. Lękał się niezdrowych powiązań z zewnętrznym światem, w nich bowiem widział przeszkodę pełnego osiągnięcia szczęścia[51].

Z drugiej jednak strony, aktywnie działał i doskonale znalazł się w swojej roli. Korespondował z innymi biskupami rządzącymi w pobliskich diecezjach i dzielił się z nimi doświadczeniami odnośnie bieżących wydarzeń politycznych i religijnych. Informował też hierarchów kościelnych o synodach i sprawach ważnych dla lokalnej społeczności[52].

1.5. Monastycyzm italski w relacji do władzy biskupiej

Autor italskiej *Reguły Mistrza* (ok. 530 r.) zwracał uwagę na rolę biskupa w trakcie wyboru nowego opata, widocznie dopuszczał możliwość ingerencji z zewnątrz w wewnętrzne sprawy monasteru. To właśnie biskup wraz z innymi duchownymi wybierali na zwierzchnika cenobium męża pobożnego i zdatnego do tej roli. Elekt po trzydziestu dniach próby składał specjalną przysięgę w obliczu biskupa i innych kapłanów. Widać więc, że to właśnie miejscowy hierarcha kościelny wraz z lokalnym klerem miał prawo wynoszenia kogoś na najwyższy urząd we wspólnocie klasztornej[53].

W klasztorze benedyktyńskim (reguła ok. 530 r.) co prawda opata wybierała sobie sama wspólnota, jednak nie do niej należała ostateczna decyzja zatwierdzania. Niejednokrotnie obradowała dość nieudolnie i wyznaczała na wysokie stanowisko człowieka niegodnego i zbyt pobłażającego w zakresie dyscypliny. Biskup danej diecezji od razu reagował na taką sytuację. Wraz z innymi opatami, znajdującymi się w ramach jego diecezji, nie dopuszczał nieodpowiedniej osoby do tak odpowiedzialnej godności, a następnie inicjował i organizował kolejny

[51] Cezary z Arles św., *Kazanie* 1, 6, PSP, t. 52, s. 21: *Biskupi mają się zawsze zajmować taką właśnie kulturą duchową. Albowiem takich, którzy mogą uprawiać i kierować uprawą roli jest wielu, mało jest natomiast takich, którzy umieją zapewnić duszom pożywienie. Co więcej, z trudem znajdziemy innych poza kapłanami, którym, jak to udowodniłem, zostało specjalnie to właśnie dzieło przez Pana zlecone. Biskupi bowiem powinni czynić tylko to, co bez niego nie może być wykonane. Albowiem do uprawy roli, wznoszenia budowli, do doskonalenia, które jest potrzebne ziemi możemy znaleźć jeżeli prawdziwie chcemy szukać i świeckich młodych fachowców i kleryków zdatnych do tych zajęć. My natomiast oddajmy się tym sprawom, dla których zostaliśmy wyświęceni, myśląc z bojaźnią o słowach już wyżej zacytowanych. „Przeszkody świata uczyniły nas nieszczęśliwymi”.*

[52] A. Żurek, dz.cyt., s. 77.

[53] *Reguła Mistrza* XCIV, 1–11, PSP, t. 26, s. 178; ŹrMon 40, s. 367–368.

wybór[54]. Lokalny biskup miał widoczny wpływ na procedurę wyboru opata ponieważ dbał o zapewnienie dobrej organizacji dla klasztoru znajdującego się w obrębie jego diecezji.

W licznych klasztorach w czasach św. Benedykta biskup ustanawiał nawet przeorów klasztornych, ale procedura ta stawała się przyczyną wielu kłótni. Przeor z racji tego, że był ustanawiany przez tego samego biskupa co opat, pretendował do miana drugiego opata, równego mu pod względem władzy. Benedykt postanowił zaradzić tym problemom, wprowadzając odpowiednie przepisy do reguły. Opat miał odtąd sam obsadzać odpowiednie urzędy, w tym również przeora, bez pomocy zewnętrznych hierarchów[55].

Reguła Benedykta, rozwijając szczegółowo zakres licznych funkcji opata, niezmiernie wywyższała jego rolę. Miał on prawo do modlitwy, a jego podopieczni traktowali ten przywilej jako wyraz najbardziej doniosłej i zaszczytnej funkcji. Oczywiście kompetencje największego ojca w cenobium na pewno jakościowo różniły się od biskupich. Biskup przytłoczony został w o wiele większym stopniu sprawami administracyjnymi, związał się przez to silniej z ziemską rzeczywistością i z problemami ekonomicznymi swojej diecezji. Co prawda sprawy duchowe również pozostawały w sferze jego działania, niemniej nie przeznaczał na nie wystarczająco wiele czasu. Natomiast opat, oddzielony od zawirowań świata, w zaciszu swojego kompleksu mniszego nieustannie dbał o rozwój wewnętrzny każdego swojego podopiecznego, którego znał osobiście. Podwładni

[54] *S. Benedicti*, *Regula* LXIV, PL 66, 880–881: *Quod si etiam omnis congregatio vitiis suis – quod quidem absit – consentientem personam pari consilio elegerit, et vitia ipsa aliquatenus in notitia episcopi ad cuius dioecesim pertinet locus ipse vel ad abbates aut christianos vicinos claruerint, prohibeant pravorum praevalere consensum, sed domui Dei dignum constituant dispensatorem, scientes pro hoc se recepturos mercedem bonam, si illud caste et zelo Dei faciant, sicut e diverso peccatum si neglegant*., tł. *Reguła św. Benedykta* LXIV, 3–6, PSP, t. 26, s. 228–229; ŹrMon 40, s. 491.

[55] Tamże, LXV, PL 66, 891–892: *Saepius quidem contigit ut per ordinationem praepositi scandala gravia in monasteriis oriantur, dum sint aliqui maligno spiritu superbiae inflati et aestimantes se secundos esse abbates, assumentes sibi tyrannidem, scandala nutriunt et dissensiones in congregationes faciunt, et maxime in illis locis ubi ab eodem sacerdote vel ab eis abbatibus qui abbatem ordinant, ab ipsis etiam et praepositus ordinatur. Quod quam sit absurdum facile advertitur, quia ab ipso initio ordinationis materia ei datur superbiendi, dum ei suggeritur a cogitationibus suis exutum eum esse a potestate abbatis sui, quia ab ipsis es et tu ordinatus a quibus et abbas. Hinc suscitantur invidiae, rixae, detractiones, aemulationes, dissensiones, exordinationes, ut dum contraria sibi abbas praepositusque sentiunt, et ipsorum necesse est sub hanc dissensionem animas periclitari, et hi qui sub ipsis sunt, dum adulantur partibus, eunt in perditionem. Cuius periculi malum illos respicit in capite qui talius inordinationis se fecerunt auctores. Ideo nos vidimus expedire propter pacis caritatisque custodiam in abbatis pendere arbitrio ordinationem monasterii sui; et si potest fieri per decanos ordinetur, ut ante disposuimus, omnis utilitas monasterii, prout abbas disposuerit, ut, dum pluribus committitur, unus non superbiat. Quod si aut locus expetit aut congregatio petierit rationabiliter cum humilitate et abbas iudicaverit expedire, quemcumque elegerit abbas cum consilio fratrum timentium Deum ordinet ipse sibi praepositum*. XV, 1–15, PSP, t. 26, s. 229–230; ŹrMon 40, s. 494–495.

natomiast ufali mu i powierzali swoje duchowe troski, wręcz przypisywali mu nadzwyczajne charyzmaty. Tego natomiast nie można było powiedzieć o przeciętnym biskupie działającym w zbyt licznej diecezji, bo przecież żaden biskup nie byłby w stanie mimo najszczerszych chęci zająć się indywidualnie każdym ze swoich wiernych[56].

1.6. Klasztory iroszkockie a władza biskupia

W irlandzkich wspólnotach klasztornych rola opata wzrosła tak znacznie, iż trudno się doszukiwać innego miejsca, gdzie miałby aż tak wielkie prerogatywy. Iroszkocki przedsiębiorczy duszpasterz odziaływał swoją charyzmatyczną osobowością nie tylko na okoliczną pobożną ludność, ale też na hierarchów kościelnych, a nawet w niektórych wypadkach miał prerogatywy dające mu o wiele większe możliwości niż samemu biskupowi, stawał się centralną osobą nie tylko w okolicy, ale także rozciągał wpływy na dalekie terytoria, a w razie konieczności zamieniał się w skutecznego polityka i pertraktował z lokalnymi władzami, jak równy z równym. W zwyczajnych okolicznościach ojciec niewielkiej wspólnoty cenobitów oficjalnie nie pełnił roli biskupa, a nawet wielokrotnie nie posiadał święceń kapłańskich. Co prawda, tylko biskup posiadał prawo wyświęcania na księży i wydawać by się mogło, iż to on dzierżył najwyższą funkcję wśród lokalnego duchowieństwa. Mimo to wiele ważnych spraw pozostawało w gestii opata, nawet nieformalnie. Natomiast najwyżsi hierarchowie kościelni podporządkowywali się ogólnie przyjętym procedurom. Takie specyficzne formy obecne w Kościele nie były znane na terenach kontynentu europejskiego. Wpłynęły na to rodowe struktury i związane z tym zwyczaje charakterystyczne dla wyspiarskiej Irlandii[57].

Irlandia już za czasów misji św. Patryka, ze względu na specyficzne warunki i brak miast, nie stwarzała możliwości na wykształcenie się stałej siedziby biskupa. Sam Patryk po otrzymaniu święceń stał się właściwie pierwszym znanym w dziejach biskupem – misjonarzem, który gotowy był głosić Dobrą Nowinę nawet w najdalszych zakątkach ziemi[58]. Co prawda, zdobył godność biskupa, jednak na początku nie miał jakiejś stałej siedziby, lecz nieustannie przenosił się z miejsca na miejsce. Określał siebie jako biskup przybywający z Hibernii[59], ale nie wymieniał jakiejś dokładnej miejscowości.

---

[56] A. Jankowski, *Życie mnisze*, t. 2, *Z tradycji mniszej* 7, red. W. Zatorski, Kraków 1994, s. 61–62.

[57] Por. E. Derdziuk, *Mnisi iroszkoccy. Św. Kolumban Młodszy – ewangelizacja Europy*, Lublin 1997, s. 38–39.

[58] Zob. T. Cahill, *Jak Irlandczycy ocalili cywilizację. Nieznana historia heroicznej roli Irlandii w dziejach Europy po upadku Cesarstwa Rzymskiego*, tł. A. Barańczak, Poznań 1999, s. 110–111.

[59] *S. Patricii ad Coroticum Epistola* 1, PL 53, 813; tł. Patryk św., *List do Korotyka (Epistola ad Coroticum)*1, w: A. Bober, *Anglia*, *Szkocja*, *Irlandia*, *Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki I–IX*, Lublin 1991, s. 17.

Dopiero po upływie wielu lat zyskał na tyle duży autorytet, iż pod koniec swojego życia mianował już liczych biskupów na terenie Irlandii. Osobiście pełnił funkcję prymasa w swojej siedzibie biskupiej w Ard Macha (dziś Armagh) założonej w 444 r.[60].

Na początku struktury kościelne wydawały się jeszcze w tym czasie pozostawać pod silnym wpływem biskupa. Dopiero tzw. „rewolucja monastyczna" w Irlandii zapoczątkowana w drugiej poł. VI w. zmieniała strukturę Kościoła z episkopalnej na monastyczną. W nowej sytuacji sławni i przedsiębiorczy opaci tacy, jak Finnian, Comgall czy św. Kolumban z Iony zaczęli odgrywać poprzez swój autorytet coraz większą rolę[61].

Na początku wszystkie fundacje klasztorne istniały równolegle z istnieniem hierarchicznej struktury kościelnej. Jednak z czasem dawne biskupstwa zostały zmodernizowane według modelu monastycznego. „Rewolucja monastyczna" zmieniła po krótkim okresie obraz chrześcijaństwa, a coraz większa liczba biskupstw zaczęła podlegać ośrodkom klasztornym. Opat pretendował już wtedy do sprawowania coraz większej władzy, nie tylko jako zwierzchnik religijny. Starał się być nie tylko godnym duszpasterzem, ale też zajmował się najdrobniejszymi kwestiami z życia codziennego. Oczywiście do wszelkich posług liturgicznych i w sprawach wyświęcenia ludzi zatrudniał podległego sobie biskupa. Przepisy kościelne ustalone w Rzymie nigdy nie dopuściłyby takiej możliwości, natomiast biskupi w Irlandii nigdy nie zamierzali zmieniać zwyczaju panującego w ich kraju. Zgodzili się na uszczuplenie zakresu swojej jurysdykcji, a nawet z chęcią przebywali we wspólnocie zakonnej i służyli na jej potrzeby, udzielając sakramentów[62].

Wykształcenie się silnej organizacji monastycznej było możliwe w sprzyjających warunkach społecznych. Organizacja ta została szybciej przyjęta przez okoliczną ludność niż ustrój episkopalny. Wcześniejszy system biskupi opierał się na istnieniu ściśle określonych terytoriów podlegających bezpośrednio jurysdykcji wysokich hierarchów. Żaden biskup nie przekraczał swoich kompetencji, nie wychodził poza podlegający sobie obszar i nie mieszał się w sprawy innych zwierzchników. Tymczasem na obszarze odizolowanej wyspy zaistniały nowe możliwości, to tutaj ruch monastyczny w sposób swobodny zataczał coraz szersze kręgi, a żadne granice terytorialne, ani nawet hierarchia kościelna nie stanowiły dla niego dość stanowczej przeszkody[63].

Nie wszystkie tereny północne znały chrześcijaństwo, a wiele pogańskich obszarów wymagało podjęcia misji. W tym też celu na wyspy brytyjskie udał się św. Augustyn, opat benedyktyński, ale utrudnienia, jakie napotkał ze strony galijskich hierarchów, z pewnością przyczyniły się do niepowodzenia pierwszej jego

[60] Por. K. Panuś, *Święty Patryk*, Kraków 2004, s. 65.

[61] E. Derdziuk, dz.cyt., s. 38–39.

[62] Tamże, s. 39; 65; Por. J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987, s. 30.

[63] J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997, s. 71–72.

wyprawy. Dlatego też opat wystarał się o odpowiednie listy papieskie skierowane do lokalnych hierarchów, aby ułatwili mu kolejne zadanie. Sam św. Augustyn nie wykazywał wrogości w stosunku do oficjalnych władz kościelnych, a nawet w 597 r. przyjął sakrę biskupią od biskupa z Arles – Virgila. Dzięki uzyskaniu tej godności wzbudzał większy autorytet i mógł rozszerzyć swoją działalność z korzyścią dla ekspansji monastycyzmu[64].

Święty Kolumban Młodszy (zm. 615 r.) reprezentujący iroszkocką mentalność, działał na terenie Galii, ale nie zamierzał tworzyć od nowa struktury kościelnej, pomimo że wchodził czasami w zatargi z ówczesnym episkopatem, np. dotyczącymi kwestii świętowania Wielkanocy[65]. Co prawda chciał unikać otwartego starcia z biskupami, jednak przy często pojawiających się zawiłych kwestiach dotyczących jurysdykcji, musiał od czasu do czasu wejść w konflikt z miejscową tradycją i prawem. Konflikty jeszcze bardziej przybrały na sile, gdyż Kolumban nie mógł znieść, że lokalni duchowni nie przestrzegali moralności chrześcijańskiej i często wikłali się w intrygi państwowe na dworach władców. Na domiar złego biskup w Burgundii, pod wpływem zawistnej Brunhildy i jej oskarżeń, negatywnie ustosunkował się do surowego mnicha[66], a biskup Sofroniusz z Nantes zażądał od Kolumbana jak najszybszego powrotu do Irlandii. Nie dość, że nie zaopatrzył on mnicha na drogę, to jeszcze świadomie dopuścił do głodówki iroszkockich pielgrzymów[67]. Oczywiście nie wszyscy duchowni wykazywali wrogą postawę, a niektórzy nawet spieszyli z pomocą uciekinierom. Przykładowo Leupecharius – biskup Tours, przyjął deportowanego opata i wspomógł go mate-

[64] M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, Kraków 1993, s. 301–302.

[65] E. Derdziuk. dz.cyt., s. 119–120; Kolumban nie występował otwarcie przeciwko biskupom galijskim, ale równocześnie pisał listy do papieża Grzegorza I, do którego zwracał się w sprawie przestrzegania iroszkockiego zwyczaju świętowania Paschy. W korespondencji widać jednak szacunek jakim darzył przedstawicieli hierarchii kościelnej w Galii; por. Kolumban św., *List* III, 2, w: św. Kolumban, *Pisma. Jonasz z Bobbio*, *Żywot Kolumbana*, PSP, t. 60, Warszawa 1995, s. 89–90: *[...] Pragnę, abyś jedynie umocnił nas w tym, iż praktyka naszych ojców nie jest przeciwna wierze, byśmy za twoim przyzwoleniem mogli zachowywać w naszym pielgrzymowaniu obrządek Paschy, zgodnie z tym jak przejęliśmy go od naszych przodków. Wiadomo bowiem, że jesteśmy w naszej ojczyźnie [chodzi tutaj o podległość jurysdykcji hierarchii galijskiej], dopóki nie przyjmiemy jakichkolwiek zasad owych Galów, przebywając zaś w odosobnieniu i nie będąc dla nikogo uciążliwymi trwamy przy zasadach naszych przodków. W obronie owych zasad, jak już powiedziałem, będziemy stawać czy to przeciw Wam, Ojcowie, następcy apostołów, czy też przeciw owym naszym braciom mieszkającym w sąsiedztwie i naszym ojcom w Chrystusie. [...]*

[66] Jonas Elnonensis Abbas, *Vita Sancti Columbani Abbatis* 33, PL 87, 1030; Jonasz z Bobbio, *Żywot* Kolumbana I, 19, PSP, t. 60, s. 206: *[...] [Brunhilda] Prosiła dostojników, dworzan i cała szlachtę, aby buntowali króla przeciwko mężowi Bożemu; nastawała również na biskupa, usiłując poddać w wątpliwość pobożność Kolumbana, zniesławiła zbiór reguł, które ten ustanowił dla swoich mnichów, aby je przestrzegali. [...];* por. E. Derdziuk, dz.cyt., s. 124.

[67] Jonas Elnonensis Abbas, *Vita Sancti Columbani Abbatis* 47, PL 87, 1037–1038; Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana* I, 23, PSP, t. 60, s. 213; por. E. Derdziuk, dz.cyt., s. 124.

rialnie[68]. Nad głodującymi iroszkockimi mnichami zlitował się również moguncki biskup, dając im zaopatrzenie na drogę[69].

Pewne rozbieżności z lokalnym duchowieństwem wynikały z różnych obyczajów panujących w Galii oraz w Irlandii. Kolumban był przyzwyczajony do irlandzkiej struktury kościelnej, opartej na przewadze władzy opata nad biskupią, a to było sprzeczne z kanonem obowiązującym na kontynencie. Na terenie frankijskim biskupi mieli pełnię władzy w swojej diecezji i to oni musieli wyrazić zgodę na fundację nowych cenobitów, a każdy opat został zobowiązany do przekazywania sprawozdania tzw. biskupowi miejsca. Biskup ten dokonywał również święceń w klasztorze z danej diecezji[70].

Tymczasem św. Kolumban, gdy fundował nowe ośrodki w Galii, nie zwracał się bezpośrednio do lokalnych biskupów i być może jego cenobia od samego początku podlegały bezpośrednio jurysdykcji papieża. Biskupi galijscy, zaniepokojeni tą sprawą, zebrali się na synodzie w Chalon nad Saoną w Burgundii, ale Kolumban osobiście się tam nie stawił, jakby nie traktując duchownych jako równych sobie. Zresztą dostrzegał ich mierne wykształcenie teologiczne, a także sam miał odrębne podejście odnośnie do świętowania Paschy[71]. Nie mógł również przystać na niektóre niegodne praktyki obecne na terenie Galii. Raziło go to, że wielu biskupów kupczyło kościelnymi stanowiskami, nie licząc się z moralnymi konsekwencjami[72]. Z drugiej jednak strony, Kolumban cieszył się autorytetem wśród niektórych kapłanów i liczni biskupi spowiadali się przed nim ze swoich wstydliwych grzechów z czasów młodości[73]. Dzięki temu stawał się ich doradcą w sprawach duchowych. Iroszkocki opat jak na owe czasy miał innowacyjne po-

---

[68] Jonas Elnonensis Abbas, *Vita Sancti Columbani Abbatis* 42, PL 87, 1035–36; Jonasz z Bobbio, *Żywot św. Kolumbana* I, 22, PSP, t. 60, s. 212: *Płynąc więc Loarą przybyli do miasta Tours [...] O brzasku dnia zaś zaprosił go na posiłek biskup tego miasta, Leuparius; mąż Boży udał się tam chętnie, aby dać odpocząć swoim, i spędził u wspomnianego biskupa cały ten dzień. [...] Tak to Leupecharius zaopatrzył męża Bożego we wszystkie niezbędne rzeczy, a następnie go pożegnał. [...]*

[69] Tamże I, 27, PSP, t. 60, s. 216: *[...] Zaraz też przyszedł do kościoła biskup tego miasta, a znalazłszy świętego Kolumbana, wypytał go kim jest. Ten wyznał, iż jest tutaj cudzoziemcem. Rzekł mu na to ów biskup: „Jeśli potrzebujesz żywności, chodź do mego domu i weź, ile ci trzeba". [...];* E. Derdziuk, dz.cyt., s. 125.

[70] E. Derdziuk, dz.cyt., s. 126.

[71] Tamże, s. 127; por. Kolumban św., *List* II, 7, PSP, t. 60, s. 86.

[72] Kolumban św., *List* I, 6, s. 82: *Poza tym pytam, co sądzisz o tych biskupach, których powołuje się na te stanowiska wbrew prawu, to znaczy przez przekupstwo; pisarz Gildas określił ich jako zarazę kupczącą godnościami duchownymi. Czy należy łączyć się z nimi [w społeczności Kościoła]? wielu zaiste takich biskupów – a jest to sprawa bardzo poważna – przebywa, jak wiadomo, w naszej prowincji. [...];* por. E. Derdziuk, dz.cyt., s. 128.

[73] Tamże, *List* I, 6, s. 82: *[...] Są bowiem tacy, którzy odkryli przede mną swój niepokój sumienia dotyczący tych spraw i chcieli w rozmowie ze mną, niegodnym, zyskać pewność, czy mogą bezpiecznie być biskupami po tym, co się zdarzyło, to znaczy po zakupieniu godności za pieniądze bądź też po dopuszczeniu się skrycie cudzołóstwa w okresie diakonatu – mam tu na myśli cudzołóstwo ze służbą? A to u naszych nauczycieli uchodzi za nie mniejszy występek.*

mysły, proponował biskupom podjęcie gruntownej odnowy religijnej poprzez częste zwoływanie synodów kościelnych i zajmowanie się drażliwymi kwestiami[74]. Święty Kolumban mimo zadrażnień pozostał lojalny w stosunku do episkopatu. Nie pojawił się przed gronem hierarchów kościelnych, ponieważ znał swój porywczy charakter, a nie chciał nikogo obrazić. Uznał za bezsensowne wdawanie się w słowne sprzeczki i przyjął postawę uległości wobec wyższej władzy[75]. Ostatecznie znalazł swoje miejsce w szeregu i wykazywał posłuszeństwo osobom stojącym wyżej od niego i nie niszczył zastanych tradycji kościelnych.

Jeśli zaś chodzi o klasztory kolumbańskie, to wtopiły się one w nowe środowisko i stały się ośrodkiem kształceniowym wielu biskupów, a w pewnym też sensie zainicjowały ruch naprawy episkopatu na obszarze całej Galii[76].

2. STOSUNKI MNICHÓW I ORGANIZATORÓW ŻYCIA MONASTYCZNEGO ZE STOLICĄ APOSTOLSKĄ

Na przykładzie zgromadzonego materiału widać, że stosunki między mnichami a biskupami były dość różnorodne i trudno je jednoznacznie ocenić, natomiast jeśli chodzi o relacje mnichów z władzą papieską, to przebiegały one zazwyczaj na dość poprawnym poziomie.

2.1. Kontakty św. Augustyna a papieżami

Święty Augustyn, będąc kapłanem, a potem biskupem nie odbył wizyty bezpośrednio u papieża w Rzymie. Nawiązał jednak kontakt z papieżem Syrycjuszem (384–399). Blisko związany był też z Bonifacjuszem, późniejszym papieżem, do którego miał wielki szacunek, co widać z jego korespondencji. Najprawdopodobniej znał też Innocentego I (402–417) i Celestyna I (422–432)[77].

Augustyn przyznawał nadrzędne miejsce biskupom Rzymu odnośnie do doktrynalnych kwestii. Chciał nawet, by potępienie Pelagiusza zatwierdziła Stolica

[74] Kolumban zwracał się do wyższego duchowieństwa w sprawie kościelnych zjazdów; por. *List* II, 2, s. 83: *[...] Obyście czynili to częściej; chociaż nie zawsze w obliczu burzliwych sporów obecnych czasów macie czas dochować tego, by wedle prawa kościelnego czynić tak raz bądź dwa razy w roku; [uczyńcie] to tym gorliwiej, jako że i tak nieczęsto ma to miejsce. [...]*; por. E. Derdziuk, dz.cyt., s. 129.

[75] Kolumban św., *List* II, 7, s. 86: *Nie ośmieliłem się wszakże pojawić przed Wami, abym przypadkiem swoja obecnością nie sprzeciwił się słowom Apostoła, który powiada: Nie walcz słowami, i w innym miejscu: „Może ktoś skłonny jest do sprzeczki, my jednak nie mamy takiego zwyczaju; ani my, ani Kościół Boży”.*

[76] Por. E. Derdziuk, dz.cyt., s. 137.

[77] Por. J. Śrutwa, *Kontakty św. Augustyna z papieskim Rzymem*, w: J. Śrutwa, *Studia z dziejów Kościoła w starożytności*, Lublin 1999, s. 113–116, tekst ten został umieszczony w: „Vox Patrum” 8 (1988), t. 14, s. 277–305.

Apostolska i podkreślał autorytet następcy św. Piotra[78]. Pragnął, by włączył się on w sprawę potępienia błędnych teorii[79]. W 417 r., po uzyskaniu potwierdzenia ze strony Stolicy Apostolskiej odnośnie do postanowień synodów afrykańskich, wyrażał swe głębokie zadowolonie i uznał sporną kwestię za zakończoną. Odpowiedzi papieskie były dla niego ostatecznymi dokumentami zatwierdzającymi doktrynalne decyzje. Mógł wtedy powiedzieć: „Sprawa została zakończona: oby kiedyś zakończył się błąd!"[80].

2.2. Związki św. Cezarego z Arles ze Stolicą Apostolską

Cezary z Arles sam nigdy nie podważał władzy zwierzchniej Stolicy Apostolskiej i utrzymał na poprawnej stopie kontakty z kolejnymi papieżami. Wykorzystał tę sposobność, by zapewnić zorganizowanemu przez siebie żeńskiemu klasztorowi niezależność od lokalnej hierarchii. Zgromadzenie mniszek od tej pory miało prawo odwoływać się do wyższej instancji, czyli do papieża w sprawie swych wewnętrznych problemów, a Cezary z Arles zagwarantował to prawnie poprzez egzempcję klasztoru. Wszelkie apelacje ze strony mniszek kierowane były wprost do Rzymu przy pominięciu innych hierarchów kościelnych[81]. Sam papież Hormizdas widział korzyści wynikające z takiej inicjatywy i zdecydowanie poparł koncepcję Cezarego, a żeńskie cenobium otoczył ścisłą opieką[82].

Święty Cezary nie tylko jako skromny mnich, ale też jako biskup zawsze uznawał nad sobą zwierzchność najwyższej władzy w Kościele powszechnym. W Rzymie rozmawiał z papieżem Symmachem i podejmował ważne kwestie organizacyjne związane z życiem religijnym. Papież docenił jego zdolności w tym zakresie i uczynił go nawet wikariuszem apostolskim na obszar całej Galii. Biskup Arles pełnił od tej chwili funkcję metropolity i reprezentował osobę papieża na podlegającym sobie obszarze[83]. Utrzymywał z papieżem stały listowny kontakt, dzięki któremu wpływał na najważniejsze kwestie kościelne. Zresztą uprawnienia metropolitalne mobilizowały go do utrzymywania jak najdłużej dobrych relacji ze Stolicą Apostolską. Jego korespondencja z papieżami: Symmachem, Hormizdasem, Feliksem, Agapitem, Wirgiliuszem świadczyła o nieustannej pielęgnacji więzi między Rzymem a lokalnymi strukturami kościelnymi[84].

---

[78] Na ten temat pisze: K. Burczak, *Biskupi afrykańscy wobec herezji pelagianizmu*, „Vox Patrum" 22 (2002), t. 42–43, s. 449–450.

[79] O stosunku św. Augustyna do Stolicy Apostolskiej por. G. Bardy, dz.cyt., s. 331–354.

[80] Por. Augustinus, *Sermo* 131, 10, PL 38, 734: *Roma locuta*, *causa finita est.*

[81] S. Caesarii, *Regula ad virgines*, *Recapitulatio*, PL 67, 1119; Cezary z Arles św., *Rekapitulacja* XIV do: *Reguła dla mniszek*, PSP, t. 26, s. 136–137.

[82] Por. A. Żurek, dz.cyt., s. 60.

[83] Tamże, s. 24–25; por. J. Piłat, *Wstęp*, ŹrMon 2, s. 16.

[84] A. Żurek, dz.cyt., s. 77.

Podobną silną więź z papiestwem utrzymywali mnisi benedyktyńscy działający na terenie Wysp Brytyjskich i organizujący tam od nowa organizację kościelną. Za przebieg misji odpowiadał przecież sam papież Grzegorz Wielki (590–604), który wybierał sobie na współpracowników ludzi sobie oddanych, szczególnie benedyktynów. Sam zadecydował o ich udziale w tym wielkim przedsięwzięciu i sam go z góry zaplanował. Specjalnie wyselekcjonowana grupa benedyktynów z opatem św. Augustynem na czele wyruszyła na wyspę poprzez tereny galijskie. Grzegorz Wielki, zdając sobie sprawę z nieprzychylnej sytuacji społeczno-politycznej panującej w Galii, wyposażył cenobiów w specjalne listy polecające skierowane do lokalnych biskupów galijskich. Zwracał się w nich z prośbą i zachętą do udzielenia pomocy mnichom-pielgrzymom. Święty Augustyn pozostawał pod silnym wpływem papieża jako swego protektora i nigdy nie sprzeciwił się jego rozporządzeniom. Otrzymał nawet polecenie z Rzymu utworzenia dwóch metropolii (zakładał ich powstanie w Londynie i Yorku). Początkowo Grzegorz Wielki planował podporządkowanie metropolity Yorku osobie św. Augustyna, jednak po jego śmierci ośrodek w Yorku miał już bezpośrednio podlegać Stolicy Apostolskiej. W ten sposób papież umyślnie dążył do silnej decentralizacji wyspy, co ułatwiać mu miało sprawniejsze zwierzchnictwo[85].

2.3. Kolumban Młodszy a Stolica Apostolska

Święty Kolumban (zm. 615 r.), działając na terenach galijskich, chciał ostatecznie wyjaśnić sprawę obliczania daty Wielkanocy i dlatego wysłał list do papieża Grzegorza Wielkiego[86]. Nie znaczy to, że sprzeciwiał się władzy papieskiej, wręcz przeciwnie, zawsze liczył się z jej zdaniem i odwoływał się do niej, jeśli chodzi o sprawy doktrynalne. W liście z ok. 600 r. skierowanym do Grzegorza sam siebie nazywał „nędznym Gołąbkiem", papieża zaś uważał za kontynuatora prawdziwej nauki Bożej, nadawał mu z racji tego znakomite tytuły[87]. Chciał naprawić moralność i obyczaje panujące wśród galijskich biskupów i z tym proble-

[85] M. Kanior, dz.cyt., s. 301–302.

[86] Kolumban pisząc do Grzegorza I podkreślał znaczenie godności następców świętego Piotra; por. *List* III,1, PSP, t. 60, s. 89: *Grzeszny Kolumban przesyła pozdrowienia w Chrystusie Papieżowi N.*, *czcigodnemu zwierzchnikowi i Ojcu na Stolicy Apostolskiej*.; por. *List* III, 2, PSP, t. 60, s. 89: *Od dawna już pragnąłem w duchu odwiedzić i pocieszyć wszystkich zasiadających na Stolicy Apostolskiej*, *dostojników tak drogich ogółowi wiernych*, *najprzewielebniejszych ojców obdarzonych wedle zasług godnością apostolską. [...]*.

[87] Kolumban św., *List* I, 1–2, PSP, t. 60, s. 79: *Ja*, *Bar-iona (nędzny Gołąbek) przesyłam pozdrowienia w Chrystusie czcigodnemu Panu i Ojcu w Chrystusie*, *Najwspanialszej Ozdobie Kościoła Rzymskiego*, *niczym Najcenniejszemu Kwieciu chylącej się ku upadkowi Europy*, *Znakomitemu Badaczowi*, *zwłaszcza Znawcy Medytacji i Boskiej Nauki. „Łaska Tobie i pokój od Boga*, *Ojca naszego*, *i od Pana naszego*, *Jezusa Chrystusa". Pragnieniem moim jest*, *czcigodny Ojcze – a niech nie będzie to poczytane za zuchwałość względem Ciebie – zapytać Cię w sprawie Paschy*, *powołując się na słowa owej pieśni: Zapytaj ojca twego*, *a oznajmi ci*, *i twoich starców*, *a powiedzą ci. [...]*

mem zwracał się do najwyższego zwierzchnika w Kościele. W liście z 613 r. do Bonifacego IV, następcę św. Piotra nazywał głową wszystkich Kościołów, czyli najważniejszym Pasterzem. Sam zachowywał skromność określając siebie *Palumbus* (łac. *palumbes* – dziki gołąb), wręcz nawet za bardzo się uniżał wobec tego hierarchy[88]. Zawsze pisał listy w konkretnych sprawach, szczególnie dotyczących spraw doktrynalnych. Przepraszał równocześnie za niepokój, jaki wywoływał poprzez swoje pisma. Miał świadomość różnicy zdań, jaka występowała między nim a władzą w Rzymie i mimo wszystko nigdy otwarcie nie podważał legalności władzy papieskiej. Chociaż sam był przeświadczony o swojej racji, to jednak nie chciał stać się pyszałkiem[89]. Przecież gdyby nie uznawał papieża, nie zwracał by się doń z prośbą o zaakceptowanie irlandzkich tradycji[90], zależało mu zresztą na szybkim zakończeniu schizmy i dlatego używał w listach wielu form grzecznościowych[91].

Zwracając się do papieża Bonifacego IV, oczekiwał od niego bardziej stanowczej postawy i umocnienia autorytetu papieskiego w trakcie trwania w Italii sporu o tzw. *Trzy rozdziały*. Według niego następca św. Piotra stawał się prawdziwym duszpasterzem, gdyż miał obowiązek otwartego wypowiadania się, co jest dobre, a co złe. Powinien on również umacniać ortodoksyjne poglądy przy pomocy swoich doktrynalnych pism i poprzez zwołanie synodu, który zagwarantował by niepodważalność jego decyzji[92]. Większy synod był dla Kolumbana jedyną okazją umożliwiającą obronę papiestwa przed atakami heretyków[93].

---

[88] Kolumban św., *List* V, 1, s. 95: *Do Najwyższego Namiestnika Kościoła Powszechnego w całej Europie*, *Przewielebnego Papieża*, *Najdostojniejszego Patriarchy*, *Pasterza Pasterzy*, *Najczcigodniejszego Biskupa*, *Ojca Bonifacego ośmiela się zwracać na piśmie – a jest to zaiste rzecz zadziwiająca i niespotykana*, *niezmierna rzadkość – Palumbus najpokorniejszy sługa Jego Wysokości*, *maluczki wobec Jego dostojności*, *prostaczek wobec Jego znakomitości*, *mierny pisarczyk wobec jego wymowności*, *najpośledniejszy wobec najpierwszego*, *cudzoziemiec wobec pierwszego obywatela*, *uniżony sługa wobec wszechpotężnego Pana*.; por. E. Derdziuk, dz.cyt., s. 177.

[89] Tamże, *List* I, 5, s. 97; Do Grzegorza I Wielkiego Kolumban pisał: *Pisząc to wszakże raczej ze zuchwałością niż z pokorą wiem*, *iż popadłem w pułapkę bardzo niebezpiecznej pewności siebie*, *nieświadom*, *że będę musiał się z niej wydostać. Nie przystoi to ani miejscu*, *ani stanowi*, *aby cokolwiek pod pozorem dyskusji godziło w Twe wielkie dostojeństwo i by Ciebie*, *który zaiste legalnie zasiadasz na tronie Piotra*, *apostoła i klucznika*, *śmiesznie niepokoiły pisma na temat Paschy nadesłane przeze mnie z Zachodu. [...]*

[90] Por. tamże, II, 7, s. 86.

[91] Tamże, *List* III, 1–2, s. 89: *Grzeszny Kolumban przesyła pozdrowienia w Chrystusie Papieżowi N.*, *czcigodnemu zwierzchnikowi i Ojcu na Stolicy Apostolskiej. Od dawna już pragnąłem w duchu odwiedzić i pocieszyć wszystkich zasiadających na stolicy Apostolskiej*, *dostojników tak drogich ogółowi wiernych*, *najprzewielebniejszych ojców obdarzonych wedle zasług godnością apostolską. Jak dotąd wszakże nie zdołałem zadośćuczynić memu pragnieniu*, *pozostając jakby zamknięty na okręcie unoszonym przez morskie fale*, *z powodu różnych niepokojów tych czasów i burzliwych schizm u zamieszkujących sąsiedztwo ludów. [...]*

[92] Tamże, *List* V, 4, s. 97: *[...] Dlatego*, *Ojcze Święty*, *posłuż się wezwaniem i znanym głosem prawdziwego pasterza*, *stań pomiędzy wilkami i owieczkami*, *aby te uwolnione od bojaźni na nowo w tobie rozpoznały pierwszego pasterza. [...] Abyś przeto nie utracił godności następcy Apostoła*,

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując, należy stwierdzić, że od momentu powstania ruchu monastycznego anachoreci oraz cenobici mieli styczność z lokalną hierarchią kościelną reprezentowaną m.in. przez biskupów. Początkowo wzajemne relacje nie zostały sprecyzowane, ale opierały się raczej na dobrej relacji obu stron i chęci osiągnięcia kompromisu. Chociaż w wielu przypadkach dochodziło do spięć, to jednak nigdy nie przybieały one aż tak na sile, by można było mówić o poważnych konfliktach na szeroką skalę. Do momentu zwołania soboru chalcedońsiego (451 r.) ośrodki cenobityczne cieszyły się względną swobodą, ale po tym soborze fundacje klasztorów zostały już uzależnione od zgody lokalnej hierarchii kościelenej. Widać więc, że w miarę upływu czasu mnisi musieli z konieczności utrzymać dobre relacje z biskupami, pomimo że nie zawsze się im to udawało.

Nieco inaczej przedstawiała się sytuacja, jeśli chodzi o stosunek mnichów do Stolicy Apostolskiej. Nie było tu mowy o jakimś sprzeciwianiu się papieżowi. Nawet jeśli zaistniała jakaś różnica zdań, wszyscy odwoływali się do papieża, uznając jego niezaprzeczalne zwierzchnictwo w świecie chrześcijańskim, a taka tendencja utrzymywała się w miarę na jednolitym poziomie we wczesnośredniowiecznej Europie.

EARLY MONASTICISM IN RELATION TO EPISCOPAL AND PAPAL AUTHORITY

Summary

The article describes the relationship between the first monks and the Church hierarchy represented by the bishops and popes. Bishops often mingled in the internal affairs of monastic communities, but some organizers of monastic life, such as Caesarius of Arles limited the interference from the outside. Abbots in Ireland while they become more important than bishops. Basil the Great, Augustine of Hippo, Caesarius of Arles, though they were monks, they exercised their functions well in positions of church and maintained friendly relations with the popes. A unique situation is the abbot of St. Columba the Younger, who in Gaul is involved in disputes with the local hierarchy. He did not agree even with the pope, but never openly spoke out against the Apostolic See. Monks usually do not lead to riots but had for respectful representatives of ecclesiastical authority.

Słowa kluczowe: monastycyzm, średniowiecze, historia Kościoła, duchowość, życie wspólnotowe

zachowaj wiarę apostolską, potwierdź ją świadectwem, umocnij pismem, obwaruj zwołaniem synodu, by nikt nie mógł sprzeciwić się tobie w świetle prawa. [...]

[93] Tamże, *List* V, 10, s. 100: *Wzywam Was, Ojcowie moi i najbliżsi orędownicy, abyście usunęli zakłopotanie z oblicza Waszych synów i uczniów, którzy z Waszego powodu są w rozterce, a co więcej, aby ze stolicy świętego Piotra usunięty został cień podejrzenia. Zwołaj przeto synod, abyście mogli oczyścić się z podnoszonych przeciwko Wam zarzutów; albowiem nie oskarża się Was jedynie o zawody z zaprzęgiem. [...]*

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

PIOTR DRZEWIECKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

KTO JEST MOIM BLIŹNIM W WIRTUALNYM ŚWIECIE?

TEOLOGIA SPOŁECZNOŚCI SIECIOWYCH W ORĘDZIACH BENEDYKTA XVI NA ŚWIATOWE DNI ŚRODKÓW SPOŁECZNEGO PRZEKAZU

OD TECHNOLOGII 2.0 DO SPOŁECZNOŚCI SIECIOWYCH NOWE WYZWANIA TEOLOGII MEDIÓW

Web 2.0 to określenie typu serwisów internetowych, w których działaniu podstawową rolę odgrywa treść generowana przez użytkowników. Web 2.0 nie jest nową formą Internetu czy systemu stron www, ale innym sposobem na wykorzystanie jego dotychczasowych zasobów, zmianą paradygmatu interakcji pomiędzy twórcami serwisu a jego użytkownikami, dającym możliwość tworzenia większości treści przez internautów (ang. *user-generated content*). Termin Web 2.0 został spopularyzowany dzięki firmie O'Reilly Media, która w 2004 r. zorganizowała szereg konferencji poświęconych temu nowemu trendowi internetowemu, choć samo zjawisko obserwuje się od początku XXI stulecia[1].

Web 2.0 przynosi istotną zmianę w pojmowaniu Internetu, a przede wszystkim roli jego użytkowników. Dotąd byli traktowani jako odbiorcy treści tworzonych przez redakcje serwisów, analogicznie do audytorium mass mediów (prasy, telewizji itp.). Co prawda ich zachowania miał cechować większy stopień interakcji z serwisem niż w przypadku odbioru mass mediów, ale ciągle mieli pozostawać w roli odbiorców przekazu. Paradygmat 2.0 odwrócił te proporcje. Internet stawał się najpierw komunikacyjną przestrzenią współtworzenia przekazów, bez tak istotnego dla mass mediów podziału ról w akcie komunikacji nadawca – odbiorca (fora internetowe, grupy dyskusyjne, komentarze pod artykułami w serwisach itp.), a w końcu przestrzenią, w której odbiorca jest zaproszony do bycia

[1] T. O'Reilly, *What is Web 2.0*, http://oreilly.com/web2/archive/what-is-web-20.html (dostęp 11.06.2011); *Wokół mediów ery Web 2.0*, B. Jung (red.), Wyd. Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010.

i może być nadawcą. Wyrazem tego jest również zmiana technologiczna, która przygotowała i nakłoniła użytkowników sieci do nowych form korzystania z Internetu, aktywizująca i dynamizująca ich zachowania komunikacyjne.

Web 2.0 to nowe technologie, które umożliwiły wspólne tworzenie zasobów wiedzy i narodziny inteligencji kolektywnej (m.in. poprzez mechanizmy wiki, zob. Wikipedia), dzielenie się swoimi doświadczeniami życiowymi i zawodowymi poprzez prowadzenie dzienników internetowych (mechanizm blogów), a w końcu powstawanie wokół serwisów rozbudowanych społeczności, upowszechnienie nowych form i ułatwień w nawiązywaniu kontaktów międzyludzkich. Nowy paradygmat korzystania z Internetu upowszechnił ideę serwisu społecznościowego, znaną już w literaturze przedmiotu od końca lat siedemdziesiątych XX w[2]. Fenomen społeczności sieciowych stał się wkrótce przedmiotem licznych badań socjologicznych, wśród których należy wymienić pionierskie w tym zakresie prace: Jan van Dijka i Manuela Castellsa i zaproponowane przez nich pojęcie społeczeństwa sieci (ang. *network society*)[3].

PAPIEŻ „NOWYCH MEDIÓW". ZAKRES TEMATYCZNY ORĘDZI BENEDYKTA XVI NA ŚWIATOWE DNI ŚRODKÓW SPOŁECZNEGO PRZEKAZU

Powyższe zjawiska stają się również ważnym tematem refleksji teologicznej, czego wyrazem są m.in. Orędzia na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu[4] Ojca Świętego Benedykta XVI, ogłoszone w latach 2006–2011. Tak jak dla bł. Jana Pawła II istotnym zagadnieniem była nowa ewangelizacja poprzez mass media audiowizualne, tak dla Benedykta XVI przedmiotem zainteresowania stały się tzw. nowe media – do których można zaliczyć technologie Web 2.0 i tworzone wokół nich społeczności sieciowe – i możliwość ich wykorzystania w misji ewangelizacyjnej Kościoła. Przedmiotem naszej analizy będą następujące dokumenty:

– Orędzie na 40. ŚDŚSP, *Środki przekazu: sieć komunikowania*, *wspólnoty i współdziałania*, 2006,
– Orędzie na 41. ŚDŚSP, *Dzieci i środki komunikowania: wyzwanie dla wychowania*, 2007,
– Orędzie na 42. ŚDŚSP, *Środki społecznego przekazu na rozdrożu między gwiazdorstwem a służbą. Szukać prawdy*, *by się nią dzielić*, 2008,

[2] Zob. S.R. Hiltz, M. Turoff, *The network nation: human communication via computer*, MIT Press, Cambridge1993. Pierwsze wydanie książki w 1978 r.

[3] W Polsce ukazały się m.in. J. van Dijk, *Społeczne aspekty nowych mediów*, PWN, Warszawa 2010; M. Castells, *Społeczeństwo sieci*, PWN, Warszawa 2010. Ostatnia z wymienionych publikacji jest pierwszym tomem trylogii hiszpańskiego medioznawcy *Wiek informacji. Ekonomia*, *społeczeństwo i kultura*.

[4] Dalej w skrócie: ŚDŚSP.

– Orędzie na 43. ŚDŚSP, *Nowe technologie*, *nowe relacje. Krzewić kulturę poszanowania*, *dialogu i przyjaźni*, 2009,
– Orędzie na 44. ŚDŚSP, *Kapłan i duszpasterstwo w świecie cyfrowym: nowe media w służbie Słowa*, 2010,
– Orędzie na 45. ŚDŚSP, *Prawda*, *przepowiadanie i autentyczność życia w erze cyfrowej*, 2011.

Społeczności sieciowe jako nowa forma komunikowania, wspólnoty i współpracy stały się już tematem pierwszego orędzia Benedykta XVI. Dokument jest rozwinięciem i kontynuacją zagadnień podjętych przez bł. Jana Pawła II w Liście Apostolskim *Szybki rozwój*, ogłoszonym w 2005 r. tuż przed jego śmiercią, Jan Paweł II zaproponował w nim rozważenie trzech istotnych dla rozwoju mediów i edukacji medialnej aspektów: 1) formacji do odpowiedzialnego korzystania ze środków przekazu, 2) uczestnictwa i współodpowiedzialności odbiorców za media, 3) promocji dialogu i wymiany kulturowej poprzez media[5]. Benedykt XVI jest przekonany, że „poważne wysiłki na rzecz wspierania tych trzech punktów pomogą mediom rozwijać się jako sieć komunikowania, wspólnoty i współpracy, ułatwiająca mężczyznom, kobietom i dzieciom osiągnięcie większej świadomości godności osoby ludzkiej, większej odpowiedzialności i większego otwarcia na innych, przede wszystkim na najbardziej potrzebujących i najsłabszych członków społeczeństwa”[6].

Tak jak technologia Web 2.0 przesuwa „środek ciężkości” z odpowiedzialności nadawców na odpowiedzialność audytoriów, tak i w refleksji teologicznej mamy do czynienia z podobną zmianą. Nie znaczy to, że w nauczaniu Kościoła nie mieliśmy wcześniej przykładów wezwań do wspólnej troski o media, obowiązku zarówno nadawców, jak i odbiorców[7]. Zagadnienia podjęte przez obu papieży są odzwierciedleniem przemian technologicznych i społecznych, o których była mowa na początku, polegających na bardziej aktywnej i dynamicznej roli odbiorców i użytkowników we współczesnej kulturze medialnej. Teologiczna troska Jana Pawła II i Benedykta XVI koncentruje się wokół humanizacji tego nowego środowiska społecznego, przede wszystkim na zagadnieniu godności i odpowiedzialności człowieka w jego relacjach z bliźnimi w nowym środowisku komunikacyjnym. Można powiedzieć, że to pierwsze orędzie nowego Papieża wyznacza tematykę refleksji kolejnych dokumentów.

[5] Orędzie na 40. ŚDŚSP, *Środki przekazu*..., nr 4; Jan Paweł II, List apostolski do odpowiedzialnych za środki społecznego przekazu *Szybki rozwój*, 2005, nr 11.

[6] Tamże.

[7] Zob. m.in. Pius XII, Encyklika o filmie, radiu i telewizji *Miranda prorsus*, nr 56; 125; Sobór Watykański II, Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*, 1963, nr 9–10; Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w środkach społecznego przekazu*, 2000, nr 25.

AKTUALNOŚĆ POSTULATU FORMACJI MEDIALNEJ W EPOCE SPOŁECZNOŚCI SIECIOWYCH

W 2007 r. Benedykt XVI rozwija zagadnienie edukacji medialnej dzieci – pierwszy z „trzech punktów" z listu Jana Pawła II, dotyczący formacji audytoriów. Zagadnienie to Papież dzieli na problem: 1) formacji dzieci do korzystania z mediów i 2) formacji samych mediów, przy czym ten pierwszy obszar również analizuje w dwóch aspektach: 1a) formacji dzieci przez media i 1b) formacji dzieci przez wychowawców: rodziców, nauczycieli i duszpasterzy[8]. W naszych rozważaniach istotna będzie tutaj rola nowych technologii komunikowania w tym wychowaniu. Papież kontynuuje dotychczasowe wskazania *Magisterium Ecclesiae* w zakresie edukacji medialnej, czyniąc zeń powszechny obowiązek społeczny, obejmujący zarówno nadawców medialnych, jak i odbiorców. Co więcej, według Benedykta XVI „parafie i programy szkolne powinny być w awangardzie, gdy chodzi o wychowanie do mediów"[9]. Dostrzega też nowe problemy, polegające na społecznej rywalizacji tradycyjnych instytucji wychowawczych, jak rodzina czy szkoła z nowymi mediami, czy też na obniżającym się poziomie medialnej rozrywki komercyjnej[10]. Wspominając o problemie przemocy i erotyzacji mediów, dotyka problemu gier komputerowych, ważnej formy rozrywki także w społecznościach sieciowych[11]. Jego formacyjne przesłanie koncentruje się wokół wolności korzystania z mediów, wolności zobowiązującej do wyboru wartości, a nie tylko do hedonistycznego poszukiwania rozrywki i nowości. Wolność nie uwzględniającą wartości nazywa „przekleństwem", a rozrywkę polegającą na eksponowaniu aktów przemocy czy wulgaryzowaniu ludzkiej płciowości określa mianem „wyzysku i nadużycia"[12].

OSOBA W SPOŁECZNOŚCIACH SIECIOWYCH. KLUCZOWA KWESTIA ANTROPOLOGICZNA

W 2008 r. Benedykt XVI podjął fundamentalne zagadnienie roli mediów we współczesnym społeczeństwie. Określa je mianem „integralnej części kwestii

[8] Orędzie na 41. ŚDŚSP, *Dzieci i środki*..., nr 1–2.

[9] Tamże, nr 4.

[10] Wśród medioznawców, którzy podejmowali podobny problem warto wyróżnić prace N. Postmana, autora m.in.: *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, PIW, Warszawa 1995, w którym podejmuje problem kryzysu tradycyjnych instytucji w kontekście nowych technologii medialnych oraz jego monografię dotyczącą rozrywki medialnej: *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, Muza, Warszawa 2002.

[11] Orędzie na 41. ŚDŚSP, *Dzieci i środki*..., nr 3. Zob. m.in. M. Filiciak, *Wirtualny plac zabaw. Gry sieciowe i przemiany kultury współczesnej*, Wyd. Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2006.

[12] Tamże.

antropologicznej" i uznaje za „kluczowe wyzwanie trzeciego tysiąclecia"[13]. Można powiedzieć, że jest to rozwinięcie drugiego z „trzech punktów" ostatniego listu apostolskiego Jana Pawła II, dotyczącego uczestnictwa i współodpowiedzialności za media. Samo orędzie możemy też określić mianem etycznego i antropocentrycznego programu odnowy mediów. Zdaniem Benedykta XVI bowiem: „gdy komunikacja traci etyczny punkt odniesienia i wymyka się spod kontroli społecznej, przestaje się liczyć z centralnym miejscem człowieka i jego nienaruszalną godnością, co grozi negatywnym wpływem na jego sumienie i jego decyzje, a w ostateczności uzależnieniem wolności i samego życia osób. Właśnie dlatego niezbędne jest, aby środki społecznego przekazu zazdrośnie broniły osoby i w pełni szanowały jej godność"[14].

Konieczność ponownego rozważenia fundamentalnych zagadnień dotyczących komunikacji (postulat „info-etyki") jest podyktowana upowszechnianiem się nowego modelu społeczeństwa sieciowego, w którym uczestniczymy i za które jesteśmy współodpowiedzialni bez wyjątku. „Zadanie to w jakiejś mierze dotyczy nas wszystkich, wszyscy bowiem w czasach globalizacji, jesteśmy użytkownikami i pracownikami komunikacji społecznej. Nowe media, szczególnie telefonia i internet, odmieniają oblicze samej komunikacji i być może jest to cenna okazja do nakreślenia go na nowo, tak aby były lepiej widoczne, […] zasadnicze i niezbywalne rysy prawdy o osobie ludzkiej"[15].

NOWE MODELE RELACJI W SPOŁECZNOŚCIACH SIECIOWYCH

Orędzie z 2009 r. dotyczy już w ścisłym sensie zagadnień społeczeństwa sieciowego, jak ujmuje to Benedykt XVI: „nowych technologii" i „nowych relacji". To nowe zagadnienia, z którymi nie są jeszcze w wystarczającym stopniu zaznajomione osoby dorosłe (rodzice i wychowawcy), a które stanowią nowe środowisko życia dzieci i młodzieży. Środowisko dobrze im znane, wymagające jednak pomocy ze strony osób dorosłych, których rolą jest uczyć odpowiedzialnego korzystania z technologii, ale i dające możliwość samym dorosłym dowiedzenia się czegoś nowego o współczesnej komunikacji. To zagadnienie o tyle ważne, o ile nowe technologie determinują naszą kulturę i model relacji społecznych. Jak zauważa Benedykt XVI: „nowe technologie cyfrowe determinują podstawowe zmiany modeli komunikacji i relacji międzyludzkich. Zmiany te są najbardziej dostrzegalne wśród młodzieży, która wychowywała się w bezpośrednim kontakcie z owymi nowymi technikami komunikacji i dobrze się czuje w świecie cyfro-

[13] Orędzie na 42. ŚDŚSP, *Środki społecznego przekazu na rozdrożu*…, nr 4.
[14] Tamże.
[15] Tamże, nr 5.

wym, który często wydaje się obcy tym spośród nas dorosłych, którzy musieliśmy się uczyć docenienia możliwości, który ofiaruje on w dziedzinie komunikacji"[16].

Można powiedzieć, że to i następne dwa orędzia Benedykta XVI wpisują się w trzeci postulat edukacyjno-medialny Jana Pawła II, dotyczący dialogu i kultury. Wokół nowych technologii tworzymy nową cywilizację, która wymaga dialogicznej i wychowawczej współpracy młodych i dorosłych osób tak, aby ta nowa cywilizacja stawała się w pełni kulturą zorientowaną na człowieka i jego relacje międzyludzkie. Nowe technologie – jak pisze Benedykt XVI – „odpowiadają na głębokie pragnienie osób, by nawiązywać wzajemne relacje. Owo pragnienie komunikacji i przyjaźni jest zakorzenione w naszej naturze istot ludzkich i nie może być właściwie zrozumiane jako odpowiedź jedynie na innowacje techniczne".

To właśnie przyjaźń stawia Benedykt XVI jako wzorzec komunikowania w społecznościach sieciowych. Przyjaźń, która przekracza bariery pokoleniowe, geograficzne, kulturowe czy religijne. Promując tę nową przestrzeń budowania, doświadczania i rozwijania przyjaźni wskazuje jednak obecny już w literaturze przedmiotu i nauczaniu Kościoła problem wirtualizacji kontaktów międzyludzkich kosztem uczestnictwa w rzeczywistym życiu społecznym, skutkujący izolacją i alienacją społeczną, a w konsekwencji zmierzający do opozycji między tożsamością a tzw. tożsamością wirtualną (internetową)[17]. „Byłoby rzeczą smutną – uważa Benedykt XVI – gdyby nasze pragnienie podtrzymywania i rozwijania przyjaźni on-line realizowało się kosztem dyspozycyjności dla rodziny, dla bliskich i tych, których spotykamy w codziennej rzeczywistości – w miejscu pracy, w szkole, w czasie wolnym. Jeśli bowiem pragnienie łączności wirtualnej staje się obsesyjne, to konsekwencją jest wyizolowanie osoby i zerwanie realnej interakcji społecznej"[18]. Papież widzi tutaj ogromną rolę młodych ludzi w humanizacji i ewangelizacji tego „digitalnego kontynentu". Sieci społecznościowe stają się w jego teologii przestrzenią rozwoju i promocji wartości oraz nową przestrzenią apostolatu.

EWANGELIZACJA SPOŁECZNOŚCI SIECIOWYCH JAKO ZADANIE DUSZPASTERSKIE

Dużą rolę – oprócz młodych – w tym apostolacie powinni według Benedykta XVI odgrywać duszpasterze. Stojące przed nimi zadania Papież formułuje w kolejnym orędziu, opublikowanym w Roku Kapłańskim 2010[19]. Ojciec Święty przypomina o aktualności wezwania Chrystusa do głoszenia Ewangelii całemu światu

[16] Orędzie na 43. ŚDŚSP, *Nowe technologie*, *nowe relacje*...

[17] Zob. P. Wallace, *Psychologia Internetu*, Rebis, Poznań 2008, s. 23–54; Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Kościół a Internet*, 2002, nr 5; 11; *Tożsamość internetowa*, http://pl.wikipedia.org/wiki/Tożsamość_internetowa (dostęp 14.06.2011).

[18] Orędzie na 43. ŚDŚSP, *Nowe technologie*, *nowe relacje*...

[19] Orędzie na 44. ŚDŚSP, *Kapłan i duszpasterstwo w świecie cyfrowym*...

(por. Mt 28, 19) jako o pierwszorzędnym zadaniu kapłanów. Wzywa ich jednak do otworzenia się na nowe możliwości ewangelizacji, jakie dają nowe media – zarówno jako środki przekazywania wiary i nowe środowisko społeczne. Można powiedzieć, że jest to nawet „nowy początek" duszpasterskiej posługi kapłanów. „Kapłan znajduje się niejako na początku 'nowej historii', ponieważ im bardziej nowoczesne technologie tworzyć będą coraz intensywniejsze związki, a świat cyfrowy poszerzy swoje granice, tym bardziej kapłan będzie powołany do osobistego zajęcia się nim duszpastersko, pomnażając swe zaangażowanie, aby zaprząc media na służbę Słowa" – pisze Benedykt XVI[20].

Papież wzywa kapłanów do mądrego połączenia tych dwu rzeczywistości: ewangelicznej i nowomedialnej. Ich wkroczenie w świat społeczności sieciowych nie może być jednak formą współczesnej kolonizacji, ale roztropnym poszukiwaniem nowych możliwości. „Rozpowszechniona wielomedialność i urozmaicona 'klawiatura' tejże komunikacji mogą pociągać za sobą niebezpieczeństwo użytku podyktowanego głównie zwykłą potrzebą zaznaczenia swej obecności i błędnego uważania sieci jedynie jako przestrzeni, którą należy zająć" – przestrzega Ojciec Święty. Wśród nowych możliwości ma na myśli przede wszystkim wykorzystanie nowych, audiowizualnych mediów jako narzędzi pracy duszpasterskiej, wymienia m.in. zdjęcia, wideo, animacje, blogi i strony Web. „Za pośrednictwem nowoczesnych środków przekazu kapłan będzie mógł ukazywać życie Kościoła i pomagać ludziom dzisiejszym odkrywać oblicze Chrystusa, łącząc właściwe i kompetentne korzystanie z tych narzędzi, nabyte także w okresie formacji, z solidnym przygotowaniem teologicznym i mocną duchowością kapłańską, ożywianą przez ciągłą rozmowę z Panem".

Mamy tutaj zatem zarówno postulat formacji kapłanów w zakresie nowych mediów, obejmujący również kształcenie technicznych kompetencji w tym zakresie, jak i ciągle aktualny postulat ewangelicznej, duchowej odnowy kapłańskiego powołania. Jakość tej nowomedialnej ewangelizacji będzie zależała – zdaniem Benedykta XVI – od tych dwu czynników: dziedzictwa przeszłości – Słowa Bożego i Tradycji, jak i otwartości na przyszłość – wykorzystania nowych technologii komunikacyjnych. „Dzięki swym kompetencjom w zakresie nowych środków cyfrowych, duszpasterstwo, które uczyni żywym i aktualnym Boga w dzisiejszej rzeczywistości i ukaże religijną mądrość przeszłości jako bogactwo, z którego należy czerpać, aby godnie przeżywać dzień dzisiejszy i w sposób właściwy budować przyszłość".

Ważnym zadaniem „ewangelizacji digitalnej" jest dążenie do budowania autentycznej wspólnoty osób w sieciach społecznościowych wokół osoby Chrystusa, wzmacnianie i poszerzanie wspólnoty Kościoła. „Nowe media dają przede wszystkim kapłanom stale nowe i z duszpasterskiego punktu widzenia nieograniczone perspektywy, które mobilizują ich do tego, aby docenić powszechny wy-

[20] Tamże.

miar Kościoła; do budowania szerokiej i konkretnej wspólnoty; do bycia w dzisiejszym świecie świadkami życia wciąż nowego, rodzącego się ze słuchania Ewangelii Jezusa, Syna przedwiecznego, który przybył pośród nas, by nas zbawić". W tym zbawczym zadaniu Papież dostrzega również możliwości dotarcia z przekazem Ewangelii do osób niewierzących i wyznających inne religie. „Duszpasterstwo świata cyfrowego powołane jest bowiem po to, aby brać pod uwagę również tych, którzy nie wierzą, są nieufni i mają w sercu głębokie, niewypowiedziane pragnienie absolutu i prawdy, ponieważ nowe środki pozwalają nawiązywać kontakt z wyznawcami wszystkich religii, z niewierzącymi i z osobami wszelkich kultur"[21]. Papież posługuje się tutaj biblijnym obrazem Świątyni Jerozolimskiej – „domu modlitwy" z Księgi Izajasza (Iz 56, 7). Sieć może stanowić swoisty, nowy „dziedziniec pogan", w której gromadzą się niewierzący, a szukający Boga, ale też – rozwijając tę alegorię – sieć powinna stawać się przestrzenią modlitwy i kultu Bożego.

KTO JEST MOIM BLIŹNIM W WIRTUALNYM ŚWIECIE? FUNDAMENTALNE PYTANIE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII MEDIÓW

Najnowsze orędzie Benedykta XVI z 2011 r. stanowi zarówno podsumowanie dotychczasowych teologicznych rozważań Papieża dotyczących nowych mediów i tworzonych wokół nich społeczności sieciowych, jak i zachętę do dalszych badań nad fenomenem nowej komunikacji. Według Ojca Świętego nowe technologie komunikacyjne przynoszą podobną zmianę, jak technologie produkcji w epoce rewolucji przemysłowej. Ta zmiana determinuje naszą kulturę i codzienność społecznego życia, dotyczy w największym stopniu młodego pokolenia, które bytuje w nowym, sieciowym środowisku relacji międzyludzkich. „Tak, jak rewolucja przemysłowa spowodowała głębokie przemiany społeczne poprzez nowości wprowadzone do cyklu produkcyjnego i w życie pracujących, tak zachodząca dziś głęboka przemiana w dziedzinie komunikacji kieruje nurtem wielkich przemian kulturowych i społecznych. Nowe technologie zmieniają nie tylko sposób komunikowania się, ale także komunikację samą w sobie, i można z tego powodu stwierdzić, że stajemy w obliczu szerokiej transformacji kulturowej […].

Tymi przemianami komunikacji żyją szczególnie ludzie młodzi wraz ze wszystkimi obawami, sprzecznościami i kreatywnością, właściwymi tym, którzy otwierają się z entuzjazmem i ciekawością na nowe doświadczenia życiowe. Ich coraz większe zaangażowanie na publicznym forum cyfrowym, tworzonym przez tzw. sieci społecznościowe prowadzi do nawiązania nowych relacji międzyludz-

[21] Tamże.

kich, wpływa na postrzeganie siebie i nieuchronnie rodzi pytanie nie tylko o poprawność działania osobistego, ale także autentyczność swojego istnienia"[22].

Ojciec Święty stawia w orędziu ważne, można powiedzieć fundamentalne w teologii mediów pytanie o nasze relacje w wirtualnej rzeczywistości. „Kto jest moim 'bliźnim' w tym nowym świecie? Czy istnieje zagrożenie mniejszej obecności dla tych, których spotykamy w naszym zwykłym codziennym życiu? Czy istnieje ryzyko większego rozproszenia, ponieważ nasza uwaga jest podzielona i pochłonięta 'innym' światem niż ten, w którym żyjemy? Czy mamy czas, aby krytycznie myśleć o naszych wyborach i umacniać relacje międzyludzkie, aby były naprawdę głębokie i trwałe?". Spróbujemy rozważyć te cztery postawione przez Papieża pytania badawcze.

Pierwsze pytanie każe nam na nowo przemyśleć dwa największe z przykazań chrześcijaństwa – miłości Boga i miłości bliźniego (Mt 22, 37–39; Łk 10, 25–37) – w nowym, komunikacyjnym kontekście. Teologia biblijna podpowiada tutaj kierunek prowadzenia refleksji. Najpierw trzeba zapytać: kim jest dla mnie Chrystus? Kim jestem ja dla siebie samego? Dopiero później możemy określić nasze relacje z bliźnimi. To pytanie o autentyczność naszego bycia, postawione zarówno w wymiarze antropologicznym (prawda o nas samych), jak i chrystologicznym (Chrystus, który zna prawdę o nas samych; który jest Prawdą – J 14, 6). Przestrzenią odkrywania tej Prawdy jest przede wszystkim obszar naszego komunikowania intrapersonalnego (wewnętrznego), będący fundamentem każdego z następnych typów komunikacji zewnętrznej: interpersonalnej bezpośredniej, medialnej czy sieciowej.

Bez tego rozgraniczenia między komunikowaniem intra- i inter- powstaje ryzyko kreowania własnej tożsamości w społecznościach sieciowych, jak ujmuje to Papież dla „popularności", czy też „atrakcji" – przyciągania uwagi. Możemy stać się zbiorem „prawd", które są nam podpowiadane w relacjach społecznych. Benedykt XVI przestrzega, żeby „sieć nie była narzędziem depersonalizującym człowieka, próbującym nim manipulować emocjonalnie, lub pozwalającym tym, którzy są potężni, na zmonopolizowanie opinii innych". Również nasz „profil" internetowy może stać się zbiorem informacji fałszujących prawdę o nas samych. Stajemy – jak pisze Benedykt XVI – „w obliczu wyzwania bycia autentycznym i wiernym wobec siebie, nie ulegając złudzeniu sztucznego budowania swego 'profilu' społecznościowego".

Poszukiwanie siebie w relacjach sieciowych wymaga przede wszystkim odniesienia się do Chrystusa oraz podejmowania osobistego wysiłku odkrywania autentyczności i tożsamości siebie samego. To „odwieczne pytania człowieka, świadczące o jego pragnieniu transcendencji i tęsknoty za autentycznymi formami życia, godnego, aby je przeżyć. To właśnie jest owo duchowe napięcie, właściwe człowiekowi, stojące za naszym pragnieniem prawdy i komunii, pobudzające do

[22] Orędzie na 45. ŚDŚSP, *Prawda, przepowiadanie...*

rzetelnego i uczciwego komunikowania się". „Prawda, którą jest Chrystus, jest w ostateczności pełną i autentyczną odpowiedzią na owo ludzkie pragnienie relacji, wspólnoty, sensu, które ujawnia się także w masowym udziale w różnych sieciach społecznościowych"[23].

Tak teologicznie ujęta problematyka komunikacji sieciowej pozwala dopiero na określenie siebie w relacjach z bliźnimi. Stajemy „w obliczu konieczności bycia osobą autentyczną i refleksyjną". Sposób, w jaki komunikujemy się z samym sobą i jak w tych aktach komunikowania jest obecny Chrystus, to nasze zaangażowanie w komunikowanie intrapersonalne, będzie również określało styl komunikacji z innymi. Jak zauważa Benedykt XVI: „dynamika właściwa sieciom społecznościowym ukazuje, że osoba jest zawsze zaangażowana w to, co komunikuje. Kiedy osoby wymieniają się informacjami, dzielą się już sobą, swoją wizją świata, nadziejami, ideałami. Wynika stąd, że istnieje chrześcijański styl obecności w świecie cyfrowym: przyjmuje on formę komunikacji szczerej i otwartej, odpowiedzialnej i szanującej innych"[24]. Bez tej „szczerości i otwartości" w komunikowaniu z innymi rodzi się obawa o zastępowanie autentycznego dialogu przez „stronniczą interakcję", polegającą na przekazywaniu zafałszowanego i wykreowanego obrazu nas samych.

OPOZYCJA WIRTUALNE/REALNE W SPOŁECZNOŚCIACH SIECIOWYCH

Dwa kolejne pytania, które stawia przed nami Benedykt XVI w orędziu na 2011 r., dotyczą problemu opozycji wirtualne/realne we współczesnej komunikacji interpersonalnej. „Czy istnieje zagrożenie mniejszej obecności dla tych, których spotykamy w naszym zwykłym codziennym życiu? Czy istnieje ryzyko większego rozproszenia, ponieważ nasza uwaga jest podzielona i pochłonięta 'innym' światem niż ten, w którym żyjemy? – pyta Ojciec Święty.

Wirtualna rzeczywistość może zaburzyć integralność osoby ludzkiej, ze względu na oddzielanie w aktach komunikacji naszej cielesności i duchowości. To ontologiczny problem charakteru komunikacji wirtualnej, w których uczestniczymy na sposób obrazu, niekiedy w sposób anonimowy i wykreowany. Wirtualna rzeczywistość nie stanowi wprost zagrożenia dla naszej duchowości, ale pośrednio – poprzez nieobecność cielesności w aktach komunikowania – podważa naszą integralność i autentyczność bycia. Nowego znaczenia nabierają słowa Chrystusa: „nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, a potem nic więcej uczynić nie mogą" (Łk 12, 4) oraz tertuliańska zasada: *Caro salutis est cardo* – ciało jest podstawą zbawienia[25]. W chrześcijaństwie cielesność stanowi kategorię centralną (Wcielenie, Zmartwych-

[23] Tamże.
[24] Tamże.
[25] Por. KKK, nr 1015.

wstanie), co wyróżnia je pośród innych religii, czego wyrazem jest podkreślenie znaczenia ciała w życiu sakramentalnym Kościoła (Eucharystia, małżeństwo). Chrześcijańska refleksja nad wirtualną rzeczywistością prowadzi – a wręcz powinna prowadzić – do ponownego odkrycia teologii ciała i jego znaczenia w życiu duchowym chrześcijanina[26]. Benedykt XVI również wzywa do ponownego odkrycia naszej cielesności – fizycznej obecności w relacjach międzyludzkich: „[Ewangelia] chociaż głoszona w przestrzeni sieci wirtualnej, wymaga ona zawsze wcielenia w świat rzeczywisty oraz odniesienia do twarzy konkretnych braci i sióstr, z którymi dzielimy nasze życie powszednie. Z tego względu w przekazywaniu wiary fundamentalne znaczenie mają nadal bezpośrednie relacje międzyludzkie! […] Ważne jest, aby zawsze pamiętać, że kontakt wirtualny nie może i nie powinien zastępować bezpośredniego kontaktu z ludźmi na wszystkich poziomach naszego życia".

Świadomość opozycji wirtualne/realne i osobista refleksja nad swoją obecnością w społecznościach sieciowych w odniesieniu do realnej rzeczywistości prowadzi do przywracania właściwych proporcji, do większej integracji świata rzeczywistego i wirtualnego, do coraz większego przenikania się tych dwóch wymiarów współczesnej rzeczywistości. Zaproszenie Benedykta XVI na Światowy Dzień Młodzieży w Madrycie, a więc spotkanie modlitewne w realnym świecie, w kontekście powyższych rozważań, nabiera tutaj dodatkowego, teologiczno-medialnego sensu.

BUDOWANIE WSPÓLNOTY W SPOŁECZNOŚCIACH SIECIOWYCH

„Czy mamy czas, aby krytycznie myśleć o naszych wyborach i umacniać relacje międzyludzkie, aby były naprawdę głębokie i trwałe?" – pyta Benedykt XVI, stawiając przed nami zagadnienie jakości naszych relacji w społecznościach sieciowych. Przy omawianiu problemu opozycji wirtualne/realne rozważaliśmy kwestię: w jaki sposób spotykamy się w społecznościach sieciowych i jak często te kontakty zastępują nam rzeczywiste spotkania? Ostatnie z czterech analizowanych pytań postawionych przez Benedykta XVI dotyczy bardziej tego: kogo chcemy spotkać w społeczności wirtualnej i co osiągnąć dzięki tym spotkaniom?

Papież chce, abyśmy zastanowili się nad doborem naszych internetowych przyjaciół, nad sposobem, w jaki chcemy pogłębiać naszą przyjaźń dzięki społecznościom sieciowym tak, aby stawała się relacją „trwałą" i nie pozbawioną „głębi". Innymi słowy, jest to pytanie o budowanie autentycznej wspólnoty w społecznościach sieciowych. Wraz z nowym „sposobem rozpowszechniania informacji i wiedzy rodzi się nowy sposób uczenia się i myślenia, z bezprecedensową możliwością nawiązania kontaktów i budowania wspólnoty" – zauważa Benedykt XVI[27]. Nasze

[26] Por. P. Drzewiecki, *Bezcielesność cyberprzestrzeni a sakramentalny wymiar Kościoła*, „Biuletyn Edukacji Medialnej" 2008, nr 1, s. 112.

[27] Tamże.

uczestnictwo w społecznościach sieciowych nie powinna opierać się na samym „pragnieniu obecności" – na chęci uczestnictwa dla samego uczestnictwa, na pragnieniu bycia zauważonym, na gromadzeniu listy kontaktów osobowych, czy też być formą ochrony przed nowym typem społecznego wykluczenia – wykluczeniem cyfrowym. Benedykt XVI zachęca nas, abyśmy „z ufnością oraz świadomą i odpowiedzialną kreatywnością włączyli się w sieć relacji, jakie umożliwiła epoka cyfrowa. Nie tylko dlatego, aby zaspokoić pragnienie obecności, ale dlatego, że ta sieć jest integralną częścią ludzkiego życia. Internet przyczynia się do rozwoju nowych i bardziej złożonych form świadomości intelektualnej i duchowej, wspólnych przekonań. Jesteśmy powołani, by także na tym polu głosić naszą wiarę".

PODSUMOWANIE

Orędzia Benedykta XVI na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu wyznaczają nowy obszar teologii mediów, który możemy określić jako teologię społeczności sieciowych. Powyższa analiza była próbą nakreślenia – za Ojcem Świętym – najważniejszych problemów badawczych oraz próbą systematyzacji nowych zagadnień. Interesowała nas przede wszystkim osoba człowieka w jego relacjach sieciowych – to, w jaki sposób społeczność sieciowa może stawać się autentyczną wspólnotą bliskich sobie przyjaciół, opartą nie tylko na wirtualnych kontaktach. W praktyce duszpasterskiej i wychowawczej istotne były dla nas kwestie: ewangelizacyjnego potencjału społeczności sieciowych oraz postulat formacji do odpowiedzialnego korzystania z sieci. Pozostaje mieć nadzieję, że zarysowane tu tematy staną się przedmiotem dalszej analizy.

WHO IS MY NEIGHBOUR IN THE VIRTUAL WORLD? THEOLOGY OF SOCIAL NETWORKS IN THE MESSAGES BENEDICT XVI FOR WORLD DAYS OF SOCIAL COMMUNICATION

Summary

Messages of Benedict XVI's for World Days for Social Communications appointed a new area of theology media, which can be described as a theology of social network. Article is an attemp of describing the most important research problems and systematize them. Some problems analysed in article: the human person in social network (the problem of virtual/real network relations; friendship and neighbourhood as a form of relationships), budiling community of people ins social network, capabilities of social network for evangelization.

Słowa kluczowe: społeczności sieciowe, teologia mediów, Benedykt XVI, wirtualna rzeczywistość, nowe media, Internet

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

KS. MAREK DZIEWIECKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Radom

MAŁŻEŃSTWO: SAKRAMENT WIERNEJ MIŁOŚCI

UWAGI WSTĘPNE

Celem niniejszej analizy jest prezentacja Bożego pomysłu na temat relacji między mężczyzną a kobietą, a zwłaszcza między mężem a żoną. Żyjemy w czasach, w których feministki proponują walkę kobiet z mężczyznami, aktywiści gejowscy proponują izolację kobiet od mężczyzn, a Bóg niezmiennie – jak na początku historii – proponuje mężczyźnie i kobiecie wzajemną miłość i wspólne dorastanie do świętości. Popatrzmy na naturę sakramentu małżeństwa, na warunki trwania w tym sakramencie oraz na sposoby przygotowania się do owocnego przyjęcia tego sakramentu.

1. MAŁŻEŃSTWO: PROPOZYCJA BOGA I POMYSŁY LUDZI

Bóg jest twórcą małżeństwa[1], a pierwsze polecenie, jakie Stwórca kieruje do kobiety i mężczyzny brzmi: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się* (Rdz 1, 28)[2]. W kontekście biblijnym płodność jest nierozerwalnie związana z miłością małżeńską i dlatego owo pierwsze polecenie Boga to wezwanie do tego, żeby mężczyzna i kobieta pokochali siebie aż tak wielką miłością, by chcieli pozostać ze sobą na zawsze i by z radością przyjęli potomstwo! Bóg wie, że los ludzkości zależy najbardziej od tego, co dzieje się między mężczyzną a kobietą, a zwłaszcza między mężem a żoną. Obecna sytuacja w Polsce i Europie jest niekorzystna dla małżeństwa i rodziny. Rośnie liczba rozwodów i maleje liczba zawieranych małżeństw. Dzieje się tak mimo tego, że – jak pokazują badania – młodzi ludzie nadal na pierwszym miejscu stawiają marzenie o małżeństwie i rodzinie. Trudno im jednak dorastać do miłości w społeczeństwie zdominowanym niską kulturą i

[1] Por. KKK 1603.
[2] Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Watykan 1986.

demoralizującym wpływem liberalnych mediów, dla których „ideałem" jest sytuacja, w której on i ona bawią się sobą i pozbawiają płodności. Ponadto feministki nawołują do walki kobiet z mężczyznami, a aktywiści gejowscy gloryfikują izolację mężczyzn i kobiet[3].

W konsekwencji powyższych zjawisk coraz mniej młodych ludzi ma odwagę, by respektować własne marzenia i decydować się na małżeństwo. Inni szukają kompromisu i zadowalają się związkami nietrwałymi i nieodpowiedzialnymi, opartymi na fikcji „wolnych związków", które w rzeczywistości nie istnieją, gdyż nie istnieją rzeczy wewnętrznie sprzeczne, jak np. związki, które nie wiążą. Jeszcze inni decydują się pochopnie na zawarcie małżeństwa, zanim nauczą się kochać i zanim staną się zdolni do wypełnienia przysięgi małżeńskiej. Czasem dochodzi do kradzieży małżeństwa, gdy jedno z narzeczonych składa przysięgę, którą chce i potrafi wypełnić, a druga strona nie jest do tego zdolna. Bywa i tak, że ktoś zawiera małżeństwo, by „ratować" tę drugą osobę, która przeżywa kryzys i nie jest tu i teraz zdolna, by kochać. Takie małżeństwo jest nieważne.

2. SAKRAMENT MAŁŻEŃSTWA

Największe szanse na trwałe małżeństwo i szczęśliwą rodzinę mają ci narzeczeni, którzy decydują się połączyć się ze sobą miłością sakramentalną, czyli taką miłością, która jest wierna i nieodwołalna na podobieństwo miłości Boga: *Co więc Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela* (Mt 19, 6)[4]. W sakramencie małżeństwa narzeczeni przysięgają sobie miłość z Bożym, czyli najwyższym znakiem jakości we wszechświecie, gdyż postanawiają się kochać tak wiernie i ofiarnie jak Chrystus ukochał swój Kościół (por. Ef 5, 31–32) aż do oddania swego życia. Przez specjalny sakrament małżonkowie zostają wzmocnieni i konsekrowani do obowiązków swego stanu i godności[5]. Otrzymują łaskę Chrystusa, by „miłowali się miłością nadprzyrodzoną, delikatną i płodną"[6]. Jednak łaska bazuje na naturze i dlatego owocne przyjęcie sakramentu małżeństwa wymaga odpowiedniego przygotowania się narzeczonych tak, by zawierali ten sakrament, żyjąc w ufnej przyjaźni z Bogiem i respektując na co dzień Jego przykazania.

Małżeństwo sakramentalne oznacza, że on i ona wiedzą, iż chcą kochać siebie nawzajem z mocą, wiernością, czułością i mądrością Chrystusa oraz że są otwarci na pomoc Boga, na Jego światło i moc, zwłaszcza w sytuacji próby, trudności czy rozczarowań. Sprawdzianem takiej otwartości na działanie Boga jest życie w czystości, a także to, że dla obojga narzeczonych marzenie o świętości jest jeszcze ważniejsze niż marzenie o małżeństwie. Owocne przyjęcie sakramen-

[3] M. Dziewiecki, *Czy warto brać ślub?*, Szczecinek 2008.
[4] Por. M. Dziewiecki, *Młodzi pytają o miłość, rodzinę i wychowanie*, Kraków 2008.
[5] Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes*, 48.
[6] KKK, 1615.

tu małżeństwa oznacza też, że ona i on osiągnęli już taki stopień dojrzałości i wypłynęli na taką głębię człowieczeństwa, iż żadne z narzeczonych nie ma cech czy zachowań, które niepokoją tę drugą stronę czy jej bliskich. Sakramentu małżeństwa nie przyjmuje się bowiem w niepewności! Jeśli ktoś z narzeczonych ma wątpliwości co do miłości i odpowiedzialności tej drugiej osoby, to nie powinien zawierzać jej swojego losu oraz losu przyszłych dzieci.

3. DLACZEGO ŚLUB?

Często słyszymy pytanie o to, czy ślub jest w ogóle potrzebny, jeśli narzeczeni naprawdę się kochają? Takie wątpliwości mogą mieć tylko ci, którzy jeszcze nie kochają czy nie są pewni swojej miłości. Im bardziej narzeczony kocha, tym bardziej chce to powiedzieć całemu światu – publicznie przy świadkach i na piśmie. Wie bowiem, że nie jest Bogiem, któremu ta druga osoba może zawierzyć swój los doczesny na prywatne słowo. Nawet wtedy, gdy kupujemy kawałek terenu, czujemy się bezpieczniej, gdy sprzedający potwierdza nam to na piśmie i z pieczątkami. Tym bardziej wtedy potrzebujemy uroczystej decyzji, potwierdzonej na piśmie, gdy chodzi o cały nasz los doczesny. Nie ma co do tego żadnych wątpliwości ten, kto naprawdę kocha. Kontrakt cywilny nie jest alternatywą dla sakramentalnego małżeństwa. Co więcej, jest fikcją prawną, gdyż prawo państwowe nie może nikomu nakazywać miłości. Nie może też karać kogoś za to, że złamał kontrakt cywilny, na przykład zdradzając małżonka, krzywdząc dzieci i doprowadzając do rozpadu rodziny. Przeciwnie, państwo wręcz akceptuje i autoryzuje tego typu postępowanie, gdyż pozwala winowajcy na zawarcie kontraktu cywilnego z kolejnymi osobami.

Kilka lat temu prosiła mnie o poradę pewna młoda Polka mieszkająca w Londynie. Związała się tam z muzułmaninem i postanowili się pobrać. Wyjaśniła mi, że oboje bardzo siebie nawzajem kochają i że chcą być ze sobą na zawsze jako małżonkowie. Mają natomiast wątpliwości co do tego, na jaką formę ślubu się zdecydować. Wyjaśniłem wtedy, że kontrakt cywilny w ogóle nie przewiduje ślubowania sobie miłości, a Koran pozwala mężczyźnie na małżeństwo z czterema kobietami. Jeśli narzeczeni pragną kochać siebie nawzajem wiernie i nieodwołalnie, to jedynie Kościół katolicki proponuje taką przysięgę małżeńską, która respektuje ich miłość! Kto uczy się miłości od Boga, ten uwalnia się z karykatur miłości, a zwłaszcza z naiwnego przekonania, że miłość jest tym samym, co współżycie seksualne, zakochanie, tolerancja, akceptacja, „wolne związki" czy naiwność. Bóg uczy nas tej jedynej miłości, która nie zawodzi. To miłość heroiczna i mądra jednocześnie. Bóg tak szalenie nas kocha, że nie wycofuje swojej miłości nawet wtedy, gdy zabijamy Go w ludzkiej naturze, kiedy przychodzi do nas, aby potwierdzić, że kocha. Jednocześnie okazuje nam miłość mądrze, czyli w sposób dostosowany do naszych zachowań. Nikogo nie rozpieszcza i wszystkim stawia wielkie wymagania, gdyż pragnie, byśmy kochali siebie nawzajem aż tak

bardzo, jak On pierwszy nas pokochał, a nie tylko tak, jak próbujemy kochać samych siebie.

Sakrament małżeństwa[7] można zawrzeć wyłącznie dobrowolnie, bez żadnego nacisku z zewnątrz ze strony innych osób. „Jeśli nie ma tej wolności, małżeństwo jest nieważne"[8]. Bóg respektuje wolność człowieka także w tym względzie i nikomu nie wyznacza małżonka. Podaje natomiast niezawodne kryteria wyboru małżonka. Powinien to być ktoś zdolny do tego, by wypełnić przysięgę największej miłości, jaka może połączyć mężczyznę i kobietę w doczesności. Im bardziej ona i on żyją w obecności Boga oraz im bardziej ufają Bogu w każdej sytuacji i w każdej sprawie, tym bardziej ich decyzja o wyborze małżonka będzie podejmowana z pomocą Boga i tym większa będzie wtedy szansa na to, że ona czy on dokonają wyboru błogosławionego! W każdym jednak przypadku to narzeczeni są odpowiedzialni za własne decyzje i ponoszą bolesne konsekwencje, jeśli dokonają wyboru pochopnego i błędnego. Jeśli ktoś z małżonków rozczaruje, to rozczaruje on, a nie miłość, gdyż to nie jakaś nieosobowa miłość kocha, lecz konkretna osoba.

4. TRWANIE W SAKRAMENCIE MAŁŻEŃSTWA

Od momentu zawarcia małżeństwa sakramentalnego wszystkie inne więzi są mniej ważne od więzi z małżonkiem. Miłości i bliskości małżonków nie mogą naruszać ani silne więzi z przeszłości (z rodzicami, rodzeństwem, przyjaciółmi), ani silne więzi, które małżonkowie zbudują z innymi ludźmi w przyszłości, zwłaszcza więzi z własnymi dziećmi czy z serdecznymi przyjaciółmi. Właśnie dlatego istnieje sakrament małżeństwa, ale nie ma sakramentu rodzicielstwa. Kościół z całym realizmem naucza, że stając się rodzicami, ona i on nie przestają być małżonkami. Także wtedy, gdy na świat przychodzi gromadka dzieci, o losie małżonków nadal decyduje najbardziej ich wzajemna więź. Dzieci nie są własnością rodziców ani ich darmowym „ubezpieczeniem" na starość. Są po to, by przyjąć i wychować je z miłością, a następnie pozwolić im z radością, by założyły własne rodziny. Pierwszym sposobem kochania dzieci jest wzajemna miłość małżonków. Przyglądanie się wiernej, ofiarnej i czułej miłości rodziców to także najlepszy kurs przedmałżeński dla dzieci i młodzieży.

Podstawowym warunkiem trwania w sakramencie małżeństwa w sposób owocny, w radosnej miłości, jest pielęgnowanie nie tylko więzi z małżonkiem, ale także więzi z Bogiem, którego małżonkowie wzięli na świadka i na obrońcę ich więzi małżeńskiej: *Co więc Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela* (Mt 19, 6). Pielęgnowanie więzi z Bogiem to życie w każdej dziedzinie zgodne z Dekalo-

[7] Szczegółowe analizy na temat natury sakramentu małżeństwa zob. J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol przymierza Boga z ludźmi*, Poznań 1999. Zob. też *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Łomianki 1999, s. 415–417.

[8] KKK, 1628.

giem, to coniedzielna msza święta i regularne korzystanie z sakramentu pokuty, to włączenie się do jakiegoś katolickiego ruchu formacyjnego, to dążenie do świętości w codzienności. Największą szansę na owocne korzystanie z sakramentalnego umocnienia mają ci małżonkowie, którzy razem przeżywają więź z Bogiem i razem się modlą. Wspólna modlitwa to miejsce wspólnego spotkania z Bogiem i wspólnego rozmawiania z Nim o sprawach ważnych dla małżonków i ich dzieci. Wspólna modlitwa małżonków i wspólny codzienny rachunek sumienia to najlepsza, bo Boża poradnia życia małżeńskiego i rodzinnego!

Ważne jest to, by wcześnie odczytywać znaki ewentualnego kryzysu w małżeństwie, gdyż wczesna interwencja bywa zwykle najbardziej skuteczna. Otóż początkiem łamania przysięgi małżeńskiej nie są sprzeczki, problemy alkoholowe czy zdrady małżeńskie, ale sytuacja, w której on czy ona przestaje okazywać miłość drugiej osobie. Małżonkowie ślubują sobie bowiem to, że będą siebie nawzajem kochać, a nie to, że powstrzymają się jedynie od wyrządzania sobie krzywdy. Najtrudniejszą próbą dla małżeństwa jest miłość w skrajnej sytuacji, czyli wtedy gdy jedno z małżonków przeżywa bolesny kryzys, nie kocha już nawet samego siebie i boleśnie krzywdzi współmałżonka oraz dzieci. Także w takiej sytuacji Kościół odwołuje się do mądrej miłości Boga. Jezus bronił się stanowczo przed krzywdą. Do uderzającego Go w twarz żołnierza powiedział: *Jeżeli źle powiedziałem, udowodnij, co było złego. A jeżeli dobrze, to dlaczego mnie bijesz*? (J 18, 23).

Krzywdzony małżonek ma prawo do skutecznej obrony przed krzywdzicielem z separacją małżeńską włącznie, po wcześniejszym wyczerpaniu wszystkich innych form obrony[9]. Jezus – broniący się przed żołnierzem – uczy nas zasady mądrej miłości, która brzmi: to, że kocham ciebie, nie daje ci prawa, byś mnie krzywdził! Separacja w obliczu małżonka-krzywdziciela to miłość na odległość w sytuacji, gdy miłość z bliska wiąże się z doznawaniem kolejnych krzywd. Broniąc się przed krzywdzicielem, krzywdzony małżonek nie tylko chroni siebie oraz niewinnie cierpiące dzieci, ale też kocha krzywdziciela, gdyż to dobrze dla krzywdziciela, gdy ma mniej ofiar na sumieniu. Kościół poważnie traktuje człowieka, który składa przysięgę małżeńską i dlatego nigdy nie zaakceptuje rozwodów. Jednak równie poważnie Kościół traktuje cierpienie krzywdzonego małżonka (oraz współcierpiących dzieci) i dlatego daje mu prawo do skutecznej obrony przed krzywdzicielem, ale nie do łamania własnej przysięgi małżeńskiej. Mąż i żona powinni kochać siebie nawzajem z bliska, w codziennym wspólnym życiu nawet w skrajnie złej doli, jednak pod warunkiem, że tej złej nie zsyła współmałżonek, bo przecież on ślubował, że będzie kochał, a nie że będzie zsyłał złą dolę czy gnębił.

Szczęśliwe małżeństwo i trwała rodzina to zdecydowanie najlepsze, najbardziej korzystne, ustanowione przez samego Boga miejsce na tej ziemi do dzielenia się miłością, do tworzenia klimatu bezpieczeństwa, radosnego wychowania dzieci, wspólnego dorastania do świętości. Trwałe małżeństwa i szczęśliwe rodzi-

[9] Por. KKK, 1649; KPK, kan. 1151–1155.

ny nie są wyjątkami, chociaż w liberalnych mediach i w międzysąsiedzkich rozmowach wskazuje się zwykle na te rodziny, które są w kryzysie. Wiem, że wierność sakramentalnej miłości małżeńskiej przez całe dziesięciolecia bywa czasem trudna i że nieraz wiąże się z dźwiganiem krzyża[10]. Jednak wiem też, że taka miłość jest naprawdę także w naszych czasach możliwa, gdyż od wielu lat jestem zaprzyjaźniony z takimi rodzinami, w których wszyscy kochają wszystkich i w których wszyscy patrzą na wszystkich z radością. Wielu jest takich małżonków, którzy do śmierci rosną w przyjaźni z Bogiem i którzy w każdej sytuacji wiernie wypełniają małżeńską przysięgę miłości[11].

Czy jednak fakt, że coraz więcej małżeństw przeżywa kryzys, nie jest znakiem czasu i czy nie upoważnia do pytania o to, czy instytucja małżeństwa nie powinna ulec jakimś przeobrażeniom? Otóż nie, gdyż nikt z ludzi nie wymyśli piękniejszej więzi między kobietą i mężczyzną ani nie zaproponuje im bardziej niezwykłej miłości od tej, którą zaproponował Bóg na początku historii ludzkości, kiedy to stwierdził, że mężczyzna i kobieta zostali stworzeni wzajemnie dla siebie: *Nie jest dobrze*, *żeby mężczyzna był sam* (Rdz 2, 18). Bóg stwarza mężczyźnie do pomocy kobietę (mężczyzna potrzebuje pomocy kobiety!) jako istotę równą mu i bliską, *jako pomoc przychodzącą od Pana* (Ps 121, 2). *Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle*, *że staną się jednym ciałem* (Rdz 2, 24). Po zawarciu małżeństwa – zgodnie z pierwotnym zamysłem Stwórcy – *nie są już dwoje*, *lecz jedno ciało* (Mt 19, 6). Nigdy nie pojawi się instytucja lepsza niż małżeństwo kobiety i mężczyzny oparte na wiernej i nieodwołalnej miłości. Nigdy małżeństwo nie znajdzie się w kryzysie. W każdej natomiast epoce w kryzysie może być człowiek, który małżeństwo zawiera.

5. PRZYGOTOWANIE DO SAKRAMENTU MAŁŻEŃSTWA

Ludzie „wychowani" na populistycznych fikcjach „poprawnej" politycznie pedagogiki nie są zdolni nie tylko do zawarcia szczęśliwego małżeństwa i założenia trwałej rodziny, ale też nie są w stanie realistycznie myśleć i solidnie pracować[12]. Warunkiem szczęśliwego małżeństwa i trwałej rodziny nie jest „poprawianie" Bożych propozycji w tym względzie, lecz dojrzałe wychowanie człowieka. Dorastanie do tak wielkiej i wiernej miłości, jaką Bóg proponuje małżonkom w sakramencie małżeństwa, nie jest ani czymś łatwym, ani spontanicznym. Wymaga od obojga kandydatów solidnej pracy nad sobą i stawiania sobie twardych wymagań. Przygotowanie do sakramentu małżeństwa zaczyna się już w dzieciństwie, gdy syn czy córka obserwują postawę rodziców względem siebie. Im bardziej rodzice wierni są

[10] Por. KKK 1642.

[11] Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.

[12] Por. W. Majkowski, *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej*, Kraków 1996; zob. też M. Czachorowski, *Ku epoce rodziny*, Łomianki 2000, s. 37–75.

przyjętemu sakramentowi i codziennie komunikują sobie miłość wierną, czułą, cierpliwą i mądrą, tym bardziej dziecko pragnie w przyszłości zawrzeć równie szczęśliwe małżeństwo oparte na podobnej miłości. Druga faza przygotowania do sakramentu małżeństwa ma miejsce w parafii, szkole i środowisku rówieśniczym, w którym przebywa dorastający chłopak czy dziewczyna. Cennym wsparciem w tej fazie uczenia się miłości jest uczestnictwo w dobrze prowadzonych katolickich ruchach formacyjnych dla młodzieży. Trzecia faza przygotowania do miłości małżeńskiej i rodzicielskiej to zakochanie, tworzenie par i wspólne dorastanie jego i jej do decyzji bycia razem na zawsze. Ważne, by w tej fazie nie dochodziło do inicjacji seksualnej czy do innych form krzywdzenia się nawzajem.

Bezpośrednią fazą przygotowania do zawarcia małżeństwa sakramentalnego jest okres narzeczeństwa i przygotowanie narzeczonych w parafii. Narzeczeństwo to czas, w którym ona i on obserwują samych siebie i siebie nawzajem jako kandydatów na małżonków i na rodziców swoich przyszłych dzieci. Warunkiem zawarcia sakramentalnego małżeństwa jest uczestnictwo w przygotowaniu, jakie proponuje parafia, dekanat czy specyficzne grupy formacyjne, na przykład duszpasterstwo akademickie. Zwykle te formy bezpośredniego przygotowania, organizowane przez księży, nazywane są kursem przedmałżeńskim. Nazwa ta jest nieprecyzyjna i może wprowadzać w błąd z dwóch powodów. Po pierwsze, księża nie muszą być specjalistami od kursów, szkoleń czy prowadzenia jakichś warsztatów, natomiast powinni być specjalistami od sakramentów świętych i od przygotowania do owocnego przyjęcia tychże sakramentów. Po drugie, kursy kojarzą się zwykle ze zdobywaniem określonego zasobu wiedzy z danej dziedziny czy jakichś nowych kompetencji zawodowych, a tymczasem przygotowanie do zawarcia sakramentu małżeństwa oznacza coś znacznie więcej, gdyż ma być to pomoc w umacnianiu przyjaźni z Bogiem, w wypływaniu na głębię człowieczeństwa, w dojrzałym rozumieniu i przeżywaniu chrześcijaństwa oraz w kształtowaniu postawy miłości, wierności i odpowiedzialności na podobieństwo postawy Boga wobec człowieka.

Ważne jest, by okresu narzeczeństwa (oficjalnie ogłoszony w kręgu rodziny i znajomych lub przeżywany tylko prywatnie) nie utożsamiać z niemal pewnym już zawarciem sakramentu małżeństwa. Narzeczeństwo to okres analogiczny do pobytu alumnów w seminarium duchownym. To okres twardej, rzeczowej weryfikacji stopnia dojrzałości i wzajemnej miłości obojga narzeczonych. Do ostatniej chwili każde z nich ma prawo się wycofać, jeśli okaże się, że nie jest pewne swojej nieodwołalnej miłości do tej drugiej osoby, lub jeśli w narzeczonym dostrzeże coś, co poważnie niepokoi. W niepewności nie powinno się działać, a tym bardziej nie powinno podejmować się najważniejszej decyzji w doczesności, jaką jest zawarcie sakramentalnego małżeństwa. Pewien stopień niepokoju bywa w okresie narzeczeństwa czymś normalnym i jest wręcz pozytywnym znakiem dojrzałości oraz realizmu obojga narzeczonych. Ważne jest to, w jaki sposób ona i on reagują na ewentualne krytyczne obserwacje czy uwagi drugiej strony. Jeśli któreś z narzeczo-

nych nie ma w sobie radości z ciągłego rozwoju, jeśli nie okazuje pragnienia dalszego rozwoju po to, by kochać coraz mocniej, lecz przeciwnie – oczekuje, że ta druga osoba będzie go akceptować „takim, jakim jest", to jest to sygnał aż tak niepokojący, że powinno się w takiej sytuacji zawiesić datę ślubu, gdyż ten, kto kocha, nieustannie się rozwija i każdego dnia kocha bardziej niż wczoraj.

Wyraźnym znakiem niezdolności do miłości małżeńskiej jest sytuacja, gdy ktoś z młodych ludzi wiąże się z kolejną osobą i za każdym razem – po kilku czy kilkunastu miesiącach – okazuje się, że nie potrafi podjąć decyzji o tym, że chce tę drugą osobę kochać na zawsze. Z taką postawą spotykamy się coraz częściej, zwłaszcza u współczesnych mężczyzn. Zwykle próbują oni „usprawiedliwiać" własną niezdolność do miłości i twierdzą, że nie podejmują decyzji o tym, że kochają, gdyż po początkowym zauroczeniu ich uczucie do tej drugiej osoby stopniowo wygasa i że w związku z tym uświadamiają sobie, że to chyba jednak jeszcze nie „ta" kobieta, na którą czekają. Tymczasem zakochanie w drugiej osobie i emocjonalne zauroczenie nią nie może trwać wiecznie, gdyż wieczna jest tylko miłość. To nie uczucia podtrzymują miłość, ale to miłość podtrzymuje uczucia i sprawia, że im bardziej kocham tę drugą osobę, tym bardziej się nią cieszę także wtedy, gdy minęły już dziesiątki lat od ślubu. Jeśli jakiś mężczyzna zakochuje się w kobiecie i odkrywa, że ona nie tylko zauroczyła go swoim zewnętrznym wyglądem i zachowaniem, ale że ma też podobne wartości, ideały i aspiracje oraz że jest zaprzyjaźniona z Bogiem i szlachetna, a mimo to mężczyzna ten nie jest pewien, czy ją kocha i liczy na to, że to jego uczucia i nastroje mu podpowiedzą, co robić, potwierdza, że nie jest zdolny do miłości, gdyż nie dysponuje ani wewnętrzną mocą, ani odwagą potrzebną do tego, by kochać na zawsze, niezależnie od aktualnych przeżyć i wyłącznie dlatego, że ta druga osoba stała się dla niego bezcennym skarbem, gdyż taką właśnie podjął decyzję[13].

6. MIŁOŚĆ NIE PRZYJDZIE SAMA!

Ludzie, którzy nie potrafią kochać, usiłują przekonać samych siebie o tym, że miłość kiedyś zgłosi się do nich „sama", że zostanie im przyniesiona na skrzydłach uczuć[14]. Tymczasem to miłość jest wieczna i wszechmocna, a nie uczucia. To nie uczucia sprawiają, że kocham – jeśli kocham – ale to ja tak decyduję – jeśli decyduję – i wtedy cieszę się tą drugą osobą coraz bardziej. Kochający dojrzale nieporównywalnie bardziej niż zakochany cieszy się osobą, w której się zakochał. Jeśli zakochanie nie przechodzi w miłość, to – jak każdy stan emocjonalny – skazane jest na umieranie, a emocjonalny zachwyt tą drugą osobą przerodzi się w obojętność i odkrycie, że „to jednak nie była miłość". Jeśli ktoś myśli,

[13] Szczegółowe analizy na temat przygotowania do małżeństwa i rodziny zob. M. Dziewiecki, *Ona, on i miłość*, Kraków 2006.

[14] Por. M. Dziewiecki, *Młodzi w poszukiwaniu szczęścia*, Częstochowa 2003.

że zawarcie małżeństwa mądre jest wtedy, gdy „poczuje", że to „ta" osoba, to jest człowiekiem irracjonalnym, który kieruje się potrzebami emocjonalnymi i nie potrafi kochać.

Jeśli on i ona potrafią już kochać i spotykają drugą osobę, która też potrafi już kochać, jeśli cieszą się sobą fizycznie i emocjonalnie, jeśli mają podobny świat przekonań, zasad moralnych, wartości i aspiracji, jeśli są zaprzyjaźnieni z Bogiem, a mimo to on po kilkunastu miesiącach nie deklaruje z całą pewnością siebie, że chce ją poślubić (kiedy, to zależy jeszcze od wielu innych okoliczności, np. od zakończenia studiów); albo ona w obliczu jego oświadczyn twierdzi, że dalej jest niepewna tego, co „czuje" wobec niego; albo obydwoje chodzą ze sobą w nieskończoność, to znak, że tu i teraz nie są zdolni do miłości, czyli że nie dorośli jeszcze do bycia kandydatami na małżonków. Jeszcze bawią się życiem jak egocentryczne dzieci. Jeszcze bardziej zależni są od uczuć i emocji niż od własnych decyzji.

Decyzja o miłości bliźniego wynika z chęci naśladowania Chrystusa i wymaga wyjścia poza egocentryzm dziecka czy nastolatka[15]. Decyzja o miłości małżeńskiej, czyli o pokochaniu kogoś na zawsze, powinna opierać się na racjonalnej analizie tego, czy ta druga osoba cieszy mnie pod każdym względem – fizycznie i duchowo. Gdyby nawet była najwspanialszą osobą, jaką kiedykolwiek poznałem, to żadne uczucia ani argumenty nie zdecydują za mnie, że ją pokocham. To zależy ode mnie, od mojej zdolności do tego, by kochać: na pewno i na zawsze. Jeśli ktoś oczekuje, że w podjęciu tej decyzji zastąpią go jego uczucia, to jest kimś skrajnie naiwnym lub pozostaje w fazie egocentryzmu dziecięcego, który dla człowieka dorosłego oznacza regres albo poważny kryzys. Oczekiwanie na to, że uczucia upewnią mnie, że to już „ta" osoba, którą chcę pokochać na zawsze, to typowa postawa egoisty, któremu miłość kojarzy się z jego miłym nastrojem, romantyzmem, z czymś lekkim, łatwym, spontanicznym i przyjemnym. Ktoś taki nie ma pojęcia o tym, że miłość to dar i że kto kocha, ten przesuwa uwagę z samego siebie na tę drugą osobę…

Jeśli on i ona zaczynają chodzić ze sobą i tworzyć parę, myśląc o małżeństwie i deklarując tej drugiej osobie, że to jest ich cel – a nie przeżycie z kimś (kolejnego?) zakochania czy romansu – to deklarują, że już potrafią kochać i że szukają drugiej osoby, która też już potrafi kochać. Jeśli ktoś myśli, że nauczy się kochać na randkach, jeśli nie nauczył się kochać przez dwadzieścia czy więcej lat w domu rodzinnym i w kontaktach z innymi ważnymi dla siebie osobami, to oszukuje samego siebie. Oczywiście zdarza się, że na przykład mężczyzna, który dotąd nie potrafił jeszcze kochać, tak bardzo zachwyci się kobietą – jej fizycznym i duchowym urokiem – że ona go zafascynuje i że zapragnie ją pokochać. Ale w takim przypadku jego miłość powinna rosnąć z dnia na dzień, powinna być coraz bardziej pewna siebie. Powinien być tak bardzo pewien, że zaczął kochać, że ko-

[15] Por. M. Ryś, *Psychologia małżeństwa. Zarys problematyki*, Warszawa 1993.

munikuje to jej coraz bardziej stanowczo i sam nie ma żadnych wątpliwości co do tego, że to „ta", którą postanowił pokochać na zawsze.

Chodzenie ze sobą ludzi myślących o małżeństwie to nie dopiero przygotowywanie się do miłości ani nie czekanie na to, że w przyszłości ta miłość się między nimi może pojawi. Bycie parą to weryfikowanie miłości, z jaką on i ona odnoszą się do siebie już tu i teraz. Obydwoje powinni już tu i teraz kochać, a to, co podlega weryfikacji, to nie to, czy kiedyś będą w stanie pokochać, ale to, czy ta ich wzajemna miłość – którą już sobie komunikują! – jest na tyle stanowcza i mocna, że da im odwagę, by ślubowali sobie największą miłość, jaka jest możliwa między mężczyzną a kobietą, czyli miłość małżeńską.

Decyzja o miłości małżeńskiej przynosi niewyobrażalną radość. Człowiek dojrzały wie jednak, że przynosi też ból ostatecznego rozstania się z egocentryzmem i z egoizmem. To kosztuje i boli, jeśli jest to proces prawdziwy. Odtąd moje największe marzenia i moje codzienne plany w najdrobniejszych sprawach podporządkowuję naszej wspólnej więzi i trosce o tę drugą osobę, Gdy podporządkowuję tej drugiej osobie wiele rzeczy we mnie i wokół mnie, to nie ograniczam przez to mojej wolności ani nie rezygnuję z wolności, gdyż decyduję się kogoś pokochać na zawsze nie dlatego, że tak „trzeba", że do tego skłaniają mnie moje potrzeby emocjonalne czy instynkt, ale dlatego, że ja tak chcę i że wiem, iż decyzja o pokochaniu kogoś nieodwołalnie to szczyt wolności, to sens wolności, to radość wolności! Ale to radość miłości, która ma świadomość ceny za podjętą decyzję. Mądra decyzja o nieodwołalnej miłości jest powiązana ze świadomością, że ta druga osoba nie jest Bogiem, że ma swoje ograniczenia, że nie we wszystkim spełni moje marzenia. Ale że tak bardzo ją kocham i że ona tak bardzo mnie kocha, że cena za miłość będzie zdecydowanie mniejsza niż radość ze wspólnej miłości. Kto kocha miłością, która może stać się miłością małżeńską, ten stawia tę drugą osobę w centrum swojego świata, w centrum swego serca i swojej uwagi. Odtąd wszystkie dotychczasowe więzi, formy aktywności, pasje, zainteresowania, hobby zostają w cieniu radości z tego, że kocham tę drugą osobę aż tak bardzo, że chcę związać z nią mój los na zawsze i że ona – zachwycona moją miłością – podejmuje podobną decyzję. Kto kocha, ten chce być zależny od losu tej drugiej osoby, podobnie jak Bóg postanowił uzależnić swój los od naszego losu, nie oszczędzając samego siebie.

7. WYPŁYWANIE NA GŁĘBIĘ CZŁOWIECZEŃSTWA

Sakrament małżeństwa to Boży pomysł na najpiękniejszą więź, jaką – z Bożą pomocą – mężczyzna i kobieta są w stanie zbudować, opierając się na miłości wiernej, wielkodusznej i czułej[16]. Realizacja tego pomysłu wymaga – obok trwania w

[16] K. Majdański, *Wspólnota życia i miłości. Zarys teologii małżeństwa i rodziny*, Poznań–Warszawa 1983.

przyjaźni z Bogiem – spełnienia jeszcze dwóch innych warunków: wypływania na głębię człowieczeństwa oraz precyzyjnego rozumienia istoty miłości. Pierwszy z tych warunków to dorastanie do człowieczeństwa na miarę zamysłu Boga względem człowieka. Do małżeństwa sakramentalnego dorasta ten, kto wie, że być człowiekiem, to być kimś nieodwołalnie kochanym przez Boga i kimś podobnym do Boga, czyli zdolnym do tego, by przyjąć miłość i by kochać. Żaden człowiek nie jest jednak Bogiem i nie jest miłością. Po grzechu pierworodnym często łatwiej nam krzywdzić samych siebie i innych ludzi, niż kochać. Miłość nie przychodzi więc nam w sposób spontaniczny. Wymaga panowania nad sobą, zwłaszcza nad popędami i uczuciami, a także codziennej dyscypliny, czujności i nawrócenia.

Kochać może tylko ten, kto wypływa na taką głębię człowieczeństwa, że odkrywa swoją bezcenność oraz bezcenność osoby, którą uczy się kochać. Taki człowiek wie, że być osobą, to być kimś, kogo można kochać, ale kogo nie można posiadać. Wie też i to, że kto kocha, może ofiarować tej drugiej osobie czas, siły, zdrowie, a w skrajnych sytuacjach nawet życie doczesne, ale nic więcej. Człowiek dojrzały nikomu – nawet osobie, którą kocha najbardziej na świecie – nie ofiaruje swojej godności dziecka Bożego, swojej świętości, czystości, wolności i trwania na drodze zbawienia. Nie ofiaruje tego, co w nim najpiękniejsze i bezcenne z tego oczywistego powodu, że gdyby to zrobił, to okradłby samego siebie z tego, co nie jest jego własnością, lecz darem Boga, i przestałby być zdolnym do miłości. Przeciwnie, zraniłby samego siebie i stałby się człowiekiem potrzebującym pomocy, a nie tym, który potrafi kochać i dorasta do małżeństwa.

8. ROZUMIENIE NATURY MIŁOŚCI

Do takiej miłości małżeńskiej, jaką proponuje Bóg, może dorosnąć tylko ten, kto precyzyjnie rozumie naturę miłości[17]. Nie jest to w naszych czasach proste, gdyż obecnie miłość często bywa mylona z seksualnością, z zakochaniem i uczuciem, z tolerancją i akceptacją, z „wolnymi związkami" albo z naiwnością. Właśnie dlatego zrozumieć miłość i dojrzale pokochać może jedynie ten, kto wie, czym miłość nie jest, a co stanowi jej istotę.

Błąd pierwszy to przekonanie, że istotę miłości stanowi współżycie seksualne i że miłość to jedynie efekt działania popędów, hormonów czy feromonów. Mylenie miłości z popędowością i biochemią prowadzi do dramatów, gdyż popęd seksualny – tak jak każdy popęd – jest ślepy[18]. Gdyby istotą miłości było współżycie seksualne, to rodzice nie mogliby kochać swoich dzieci. Nawet w małżeństwie współżycie seksualne jest jedynie epizodem w całym morzu okazywanej sobie nawzajem czułości i codziennej troski o małżonka. Seksualność oderwana od miłości prowadzi do

[17] Por. M. Dziewiecki, *Rodzina domem miłości i życia*, Lublin 2011, s. 109–141.
[18] Por. M. Dziewiecki, *Seksualność: błogosławieństwo czy przekleństwo?*, Kraków 2004.

cudzołóstwa, uzależnień i przestępstw, a nawet do śmierci (aborcja, AIDS). Mylić miłość z seksualnością to dosłownie mylić życie ze śmiercią.

Kogoś, kto przeżywa radość, dlatego że kocha, nie interesuje taka forma kontaktu z drugą osobą, która powoduje utratę przyjaźni z Bogiem, z samym sobą i z drugim człowiekiem. Miłość jest jedyną siłą, dzięki której człowiek potrafi stać się panem swoich popędów i swego ciała. We wszystkich – poza małżeństwem – rodzajach więzi międzyludzkich, to właśnie zdolność powstrzymywania się od współżycia seksualnego świadczy o miłości. Współżycie seksualne nie wiąże się przecież z miłością rodzicielską, narzeczeńską czy przyjacielską. Także w małżeństwie panowanie nad popędem seksualnym jest warunkiem dochowania wierności i życia w radości. Seksualność małżonków jest czysta wtedy, gdy jest wyrazem miłości, a nie przejawem popędu, pożądania czy uległości. Małżonek, który kocha, nie skupia się na doznaniach cielesnych, ale zachwyca się tym, że może być tak blisko osoby, którą kocha i przez którą jest kochany. Współżycie seksualne jest wtedy spotkaniem dwóch osób, a nie dwóch ciał. Jeśli ktoś z przygotowujących się do sakramentu małżeństwa pożąda tę drugą osobę czy nie zachowuje czystości, to oddala się od miłości[19].

Błąd drugi to przekonanie, że miłość jest uczuciem i że zakochanie się to najbardziej intensywna forma miłości. Tymczasem kochać to nie to samo, co przeżywać określone stany emocjonalne. Gdyby istotą miłości było uczucie, to nie można by było jej ślubować, gdyż uczucia bywają zmienne i nieobliczalne. Uczucia stanowią cząstkę człowieka, są jedną z jego cech. Natomiast miłość to postawa całego człowieka. Uczucia przeżywamy także wobec zwierząt, przedmiotów czy wydarzeń, a zatem wtedy, gdy coś lubimy lub gdy czymś się cieszymy. Tymczasem miłość to stały sposób postępowania, a nie chwilowy nastrój. Błędne przekonanie, iż miłość jest uczuciem, wynika z tego, że każdy, kto kocha, przeżywa silne uczucia. Nie istnieje miłość bez uczuć. Jeśli ktoś jest wobec drugiej osoby emocjonalnie obojętny, to znaczy, że jej nie kocha. Jednak z tego, że uczucia zawsze towarzyszą miłości, nie wynika, że stanowią jej istotę. Ani nie jest prawdą, że miłość to uczucie i ani że ten, kto kocha, przeżywa jedynie „piękne" uczucia. Natomiast jest prawdą, że miłości zawsze towarzyszą uczucia, ale są one różne: od radości i entuzjazmu do rozgoryczenia, gniewu, żalu, i cierpienia. W każdym słowie i czynie Jezus wyrażał miłość, ale przeżywał różne stany emocjonalne. Kiedy kochający rodzice odkrywają, że ich syn jest narkomanem, przeżywają dramatyczny niepokój, lęk i wiele innych bolesnych uczuć – właśnie dlatego, że kochają syna. Mylenie miłości z uczuciem sprawia, że uczucia zostają uznane za kryterium postępowania. Tymczasem stany emocjonalne – podobnie jak popędy – są ślepe, a kierowanie się nimi prowadzi do życiowych pomyłek, krzywd i cierpień.

[19] M. Dziewiecki, *Problemy z seksualnością. Odpowiedzi na dylematy młodych chrześcijan*, Kraków 2011.

Miłość jest świadomą i dobrowolną postawą, a uczucia są jednym ze sposobów wyrażania tejże postawy. Miłość to kwestia wolności i daru, a uczucia to kwestia potrzeb i spontaniczności. Miłość skupia nas na potrzebach innych ludzi, a uczucia skupiają nas na naszych własnych potrzebach i przeżyciach. Miłość prowadzi na szczyty bezinteresowności i wolności, a więzi oparte na potrzebach emocjonalnych prowadzą do uzależnienia się od drugiej osoby, do zazdrości, agresji i rozczarowania. Miłość owocuje pogodą ducha i spokojem, a skupianie się na uczuciach prowadzi do niepokojów i napięć. To właśnie dlatego radość człowieka zakochanego bywa pełna niepokoju, a zakochani czasem ranią się wzajemnie poprzez różne formy emocjonalnego szantażu. Miłość prowadzi do trwałej radości, a kierowanie się uczuciami niszczy więzi międzyludzkie oraz prowadzi do trwałego niepokoju. Człowiek dojrzały w zakochaniu ma świadomość, że jest nieskończenie ważniejszy od swego zakochania. Jeśli ktoś z przygotowujących się do sakramentu małżeństwa myśli, że przygotowuje się do ślubowania uczuć czy do wiecznego zakochania (takiego nie ma!), to nie dorasta do miłości.

Błąd trzeci to przekonanie, że miłość jest tym samym, co tolerancja. Tymczasem ten, kto toleruje, mówi: „Rób, co chcesz!", a ten, kto kocha, mówi: „Pomogę ci czynić to, co prowadzi cię ku świętości". Tolerancja byłaby postawą racjonalną jedynie wtedy, gdyby człowiek nie był w stanie krzywdzić samego siebie ani innych ludzi. Tak będzie dopiero w niebie, ale na ziemi wiele zachowań człowieka nie wyraża miłości, ale prowadzi do krzywdy i cierpienia. W tych realiach, w jakich żyjemy, powiedzieć komuś: „Rób, co chcesz!" to tak, jakby powiedzieć mu: „Twój los mnie nie interesuje!". Miłość wiąże się z troską o drugiego człowieka, a tolerancja wynika z obojętności na jego los. Ten, kto myli miłość z tolerancją, rezygnuje z racjonalnego myślenia, gdyż wierzy w to, że wszystkie zachowania człowieka są równie dobre. Tolerować zachowania człowieka można – i to z pewnymi ograniczeniami! – wyłącznie w odniesieniu do smaków i gustów. Nie można natomiast odwoływać się do tolerancji w odniesieniu do sposobów postępowania, gdyż niektóre zachowania człowieka bywają aż tak szkodliwe, że zakazane są nawet prawem karnym. Człowiek dojrzały wspiera ludzi szlachetnych, a upomina błądzących, którzy krzywdzą samych siebie czy innych ludzi. Im bardziej kocham danego człowieka, tym bardziej „nietolerancyjny" staję się wobec tych jego zachowań, które są szkodliwe, gdyż tym bardziej zależy mi na jego losie. Jeśli ktoś z przygotowujących się do sakramentu małżeństwa chce być tolerowanym zamiast kochanym czy chce tolerować zamiast kochać, to nie dorośnie do bycia małżonkiem i rodzicem.

Błąd czwarty polega na utożsamianiu miłości z akceptacją. Akceptować drugiego człowieka, to mówić: „Bądź sobą", czyli: „Pozostań na tym etapie rozwoju, który już osiągnąłeś". Tego typu przesłanie jest niewłaściwe, gdyż blokuje rozwój człowieka. Nikt roztropny nie zachęca narkomana czy złodzieja do tego, żeby był „sobą". Akceptacja to znacznie mniej niż miłość i to nie tylko w odniesieniu do ludzi przeżywających kryzys, ale także w odniesieniu do ludzi, którzy trwają na

drodze rozwoju. Nikt z nas nie jest bowiem na tyle dojrzały, by nie mógł rozwijać się dalej. Rozwój człowieka nie ma granic! Mój dzisiejszy rozwój może mi wystarczyć na dzisiaj, ale nie wystarczy mi na jutro. Nigdy nie będę już aż tak podobny do Boga, bym nie mógł stać się jeszcze bardziej podobnym do Niego. Nigdy nie będę kochał aż tak mocno i mądrze, bym – z pomocą Boga – nie mógł kochać jeszcze bardziej. Słuszne jest akceptowanie prawdy na temat cech czy postawy danego człowieka. Słuszne jest też akceptowanie nienaruszalnej godności człowieka. Jednak zarówno prawda o danej osobie, jak i jej godność nie jest zależna od tego, czy ją akceptujemy czy też nie. Od nas natomiast zależy nasza postawa wobec tej osoby, czyli właśnie to, czy ją kochamy, czy też jedynie akceptujemy prawdę o niej. Zabójcy księdza Jerzego Popiełuszki akceptowali prawdę o nim i o jego odważnej posłudze kapłańskiej, ale to nie znaczy, że go kochali. Jeśli kogoś kocham, to nie chcę „zamrozić" go w tej fazie rozwoju, którą już osiągnął, lecz przeciwnie – pragnę mu pomagać, by nadal się rozwijał. Akceptować to mówić: „Bądź sobą!", a kochać to mówić: „Pomogę ci stawać się codziennie kimś większym od samego siebie". Miłość to zdumiewająca moc, która potrafi przemieniać człowieka. Ten, kto kocha, ma odwagę zaproponować osobie kochanej, by dorastała do świętości, a nie jedynie, by akceptowała siebie na obecnym etapie rozwoju. Jeśli ktoś z przygotowujących się do sakramentu małżeństwa domaga się od tej drugiej strony akceptacji, zamiast prosić ją o pomoc w rozwoju, to nie dorasta do małżeństwa.

Błąd piąty polega na naiwnym przekonaniu, że „wolny związek" to także przejaw prawdziwej miłości. Tymczasem w rzeczywistości „wolny związek" w ogóle nie istnieje, tak jak nie istnieje „sucha woda", „trójkątny sześcian" czy „niebieska czerń". Ludzie, którzy ulegają mitowi o istnieniu „wolnych związków", deklarują sobie to, że się kochają (czyli że żyją w najsilniejszym związku, jaki jest możliwy we wszechświecie), a jednocześnie twierdzą, że w każdej chwili mogą się rozstać, gdyż związek ten do niczego ich nie zobowiązuje. Tacy ludzie posługują się wewnętrznie sprzecznym pojęciem po to, by ukryć bolesną prawdę, że ich „wolny związek" to w rzeczywistości związek egoistyczny, niewierny, niepłodny i nietrwały. Osoby pozostające w takim związku są w rzeczywistości wolne tylko od jednego: od odpowiedzialności za własne postępowanie. W „wolnym związku" jedna osoba traktuje tę drugą jak sprzęt domowy, który bierze się ze sklepu na próbę i który w każdej chwili można zwrócić lub wymienić na nowszy model. Tymczasem ktoś, kto kocha, pragnie czegoś nieskończenie większego niż związku „na próbę". Jeśli ktoś z przygotowujących się do sakramentu małżeństwa proponuje tej drugiej osobie życie w „wolnym związku", to tak jakby chciał jej złożyć następującą deklarację: „chcę z tobą zamieszkać i obiecuję ci, że w dobrej i złej doli będę troszczył się wyłącznie o samego siebie i że cię nie opuszczę, dopóki tak będzie mi wygodnie".

Błąd szósty polega na myleniu miłości z naiwnością. Takie podejście do drugiego człowieka, które jest przejawem naiwności, nie ma nic wspólnego z miłością. Miłość bowiem jest nie tylko szczytem dobroci, ale także szczytem mądro-

ści. Chrystus poświęcał wiele czasu na uczenie swych słuchaczy mądrego myślenia właśnie dlatego, żeby nie mylili miłości z naiwnością. On pragnie, byśmy w miłości byli nieskazitelni jak gołębie, ale roztropni jak węże (por. Mt 10, 16). Myli miłość z naiwnością ten, kto nie potrafi bronić się przed człowiekiem, który go krzywdzi, i „miłością" nazywa swoją uległość lub bezradność. Oto typowy przykład naiwności: alkoholik znęca się nad swoją żoną, ona boleśnie cierpi z tego powodu, on przez całe lata lekceważy jej cierpienie, a ona mimo to nie broni się i liczy na to, że jej cierpienie przyczyni się kiedyś do przemiany męża. Tymczasem człowiek, który kocha dojrzale, przyjmuje niezawinione cierpienie pod warunkiem, że mobilizuje ono krzywdziciela do tego, by się zastanowić i zmienić. Jeśli jednak krzywdziciel pozostaje obojętny na cierpienie swojej ofiary i błądzi coraz bardziej, to osobie krzywdzonej pozostaje wtedy już tylko miłość na odległość, podobnie jak ojciec z przypowieści Jezusa na odległość kochał swego marnotrawnego syna przez cały czas, gdy ten się jeszcze nie zastanowił nad sobą i nie zmienił własnej postawy. Jeśli ktoś z przygotowujących się do sakramentu małżeństwa uważa, że ta druga osoba powinna cierpliwie znosić jego słabości, a nie że to on ma się zmieniać, to ktoś taki nie dorasta do miłości.

Gdy wiemy już, czym miłość nie jest, wtedy łatwiej przychodzi nam opisać istotę prawdziwej miłości, którą ślubują sobie narzeczeni. Otóż, istotą miłości jest decyzja troski o rozwój danej osoby[20]. Nie jest to jedynie decyzja „woli", lecz decyzja całego człowieka, a zatem decyzja, w którą angażujemy cielesność, płciowość, myślenie, emocje, wrażliwość moralną, duchowość, religijność, a także wartości i aspiracje, którymi się kierujemy. Miłość jako decyzja troski o czyjś rozwój wyraża się na co dzień poprzez obecność, pracowitość i czułość. Najtrudniejsze zadanie tego, kto kocha, polega na trafnym doborze słów i czynów, poprzez które okazuje on miłość tej drugiej osobie. Obowiązuje tu zasada: to, czy kocham ciebie, zależy od mojej decyzji, ale to, w jaki sposób okazuję miłość, zależy od twojego zachowania. Mistrzem w tym względzie jest Jezus, który ludzi szlachetnych wspierał, błądzących upominał, a krzywdzicieli i faryzeuszy publicznie demaskował po to, by się zastanowili i by przestali krzywdzić innych ludzi. Miłość nie jest postawą spontaniczną. Przeciwnie, wymaga rozwagi w myśleniu i stanowczości w działaniu. W sposób spontaniczny można ulegać lenistwu lub egoizmowi, ale nie można spontanicznie kochać. Miłość zaczyna się od myślenia. Ten, kto nie myśli, nie jest w stanie kochać. Nie trzeba wcale myśleć po to, by skrzywdzić samego siebie czy kogoś innego. Trzeba natomiast być niezwykle rozważnym po to, by kochać. Nikt z nas nie jest miłością. W każdym z nas jest coś z naiwności, słabości i egoizmu. Właśnie dlatego tym dojrzalej jesteśmy w stanie kochać, im bardziej zaprzyjaźnieni jesteśmy z Bogiem, który jest miłością. To właśnie dlatego trwanie w przyjaźni

[20] Por. C. Lewis, *Cztery miłości*, Warszawa 1993. Zob. też M. Dziewiecki, *Wychowanie do miłości*, Szczecinek 2010.

z Bogiem jest podstawowym warunkiem dorastania do miłości małżeńskiej i cieszenia się z tej miłości w każdej sytuacji i w każdej fazie życia[21].

9. PRZYSIĘGA MAŁŻEŃSKA

W zamyśle Boga każde małżeństwo to historia wielkiej miłości między mężczyzną a kobietą[22]. To najbardziej zdumiewająca forma przyjaźni i największe święto radości, jakie jest możliwe w relacjach międzyludzkich na tej ziemi.

> Przysięga małżeńska określa, a zarazem ustanawia to, co jest dobrem wspólnym małżeństwa i rodziny. 'Biorę ciebie za żonę/za męża i ślubuję ci miłość, wierność i uczciwość małżeńską oraz że cię nie opuszczę aż do śmierci'. Małżeństwo jest szczególną komunią osób. Rodzina – na gruncie tej komunii – ma stawać się wspólnotą osób. Nowożeńcy podejmują to zadanie 'wobec Boga i Kościoła', o czym przypomina im celebrans, w chwili składania przysięgi małżeńskiej. Świadkami tej sakramentalnej przysięgi są wszyscy obecni przy ślubie. W nich obecny jest poniekąd cały Kościół, całe społeczeństwo, w którym określona rodzina zaczyna istnieć. […] Słowa przysięgi małżeńskiej orzekają o tym, co stanowi wspólne dobro – naprzód małżeństwa, a następnie rodziny. Dobrem wspólnym małżonków jest miłość, wierność i uczciwość małżeńska oraz trwałość ich związku 'aż do śmierci'. To dobro obojga jest równocześnie dobrem każdego z nich. Ma z kolei stać się dobrem ich dzieci. Należy do istoty dobra wspólnego, że łącząc poszczególnych ludzi, stanowi zarazem prawdziwe dobro każdego[23].

Małżeństwo oparte na nieodwołalnej miłości i na trwałej radości jest w oczach Stwórcy aż tak cenne, że Jezus wyniósł je do godności sakramentu, czyli do miejsca, w którym Bóg jest szczególnie obecny, w którym szczególnie błogosławi i w którym szczególnie widoczna jest Jego miłość do ludzi. Najsilniejsza i najpiękniejsza więź, jaka jest osiągalna między mężczyzną a kobietą, nie pojawia się samoczynnie. Nie jest automatycznym wynikiem tego, że oto on i ona od pewnego czasu chodzą ze sobą i stanowią parę. Początkiem małżeństwa jest podjęcie decyzji na całe życie. Bez takiej decyzji małżeństwo nie zaistnieje. Narzeczeni stają się małżonkami wtedy, gdy on i ona – przy świadkach i z powołaniem się na Boga – składają najbardziej niezwykłą przysięgę miłości, jaką mężczyzna i kobieta są w stanie sobie ślubować. Popatrzmy na poszczególne elementy tej przysięgi, gdyż one wyjaśniają zasady, na jakich małżonkowie wiążą się ze sobą na całe życie[24].

Przysięga małżeńska zaczyna się od słowa ***ja***. To właśnie ja biorę ciebie za żonę czy za męża. Tak silne zaakcentowanie tego słowa nie jest tu czymś przypadkowym i nie ma nic wspólnego z egocentryzmem. Ma za to wszystko wspól-

---

[21] Por. M. Korzekwa, *Niezawodna radość*, Kraków 2007; zob. też M. D. Philippe, *W sercu miłości*, Poznań 1997.

[22] Teologiczną analizę godności i powołania kobiety zob. K. Stehlin, *Istota, godność i misja kobiety*, Warszawa 2009.

[23] Jan Paweł II, *List do Rodzin*, 10.

[24] Por. *Miłość – małżeństwo – rodzina*, red. F. Adamski, Kraków 1988.

nego z odpowiedzialnością. Oto ja biorę ciebie za małżonka. A skoro ja to czynię, to znaczy, że jest to moja autonomiczna, świadoma i dobrowolna decyzja. To znaczy także, że nikt mnie do tego nie zmusza, ani nawet nie zachęca. To znaczy, że pełną niezależność w tym względzie pozostawia mi Bóg oraz ludzie, wśród których żyję. W przeciwnym przypadku małżeństwo byłoby nieważne. Owo „ja" oznacza również, że decyzję o małżeństwie podejmuje cały człowiek. To nie jest jedynie decyzja jego woli. Przeciwnie, to decyzja, która promieniuje z całego człowieczeństwa i która angażuje całe człowieczeństwo: ciało, świadomość, emocje, sumienie, wolność, aspiracje, priorytety, sferę moralną, duchową i religijną. Złożenie sakramentalnej przysięgi małżeńskiej wymaga od narzeczonych zdolności do podejmowania decyzji na zawsze. Do małżeństwa nie są zdolni ci, którym brakuje odwagi do podejmowania takich decyzji. Odwaga podejmowania nieodwołalnej decyzji płynie z mocy miłości, a nie z fizycznego czy emocjonalnego zauroczenia drugą osobą, gdyż popędy i emocje przemijają i nie są fundamentem żadnej więzi trwałej, szczęśliwej i wiernej.

Drugim elementem przysięgi małżeńskiej są słowa: ***biorę ciebie za żonę/za męża***. Te słowa oznaczają, że małżonek staje się odtąd dla mnie kimś absolutnie wyjątkowym. To nie będzie ledwie mój partner czy partnerka, albo ktoś, z kim zwiążę się jedynie na zasadzie próby. Wziąć kogoś za żonę czy za męża to publicznie zadeklarować, że od tego momentu ta osoba staje się dla mnie kimś najważniejszym na ziemi, czyli kimś jeszcze ważniejszym niż te osoby, które dotąd kochałem najbardziej. Jezus wyjaśnia, że *opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem* (Mt 19, 5). Odtąd troska o więź z żoną czy mężem ma pierwszeństwo nawet przed troską o ukochanych rodziców, o rodzeństwo czy o serdecznych przyjaciół! Złożenie takiej przysięgi małżeńskiej to jednocześnie publiczne zapewnienie innych osób o tym, że nie wolno im usiłować budowania ze mną więzi tak silnej i tak intymnej, jaka jest właściwa jedynie dla małżonków. Warunkiem dochowania przysięgi małżeńskiej jest nie tylko duży stopień niezależności od rodziców i innych bliskich, ale także od wszystkich ludzi, z którymi małżonkowie będą mieli kontakt w przyszłości, np. w miejscu pracy czy w środowisku znajomych.

…***i ślubuję ci miłość***... Ten element przysięgi małżeńskiej oznacza, że narzeczeni nie ślubują sobie pożądania, zakochania, tolerancji czy akceptacji, lecz miłość! Nic mniejszego niż wielka miłość nie wystarczy do tego, by ona i on byli ze sobą szczęśliwi na zawsze![25] Wzorem dla małżonków nie jest więc jakakolwiek miłość, czy też to, co za miłość uznają oni sami albo telewizyjni „eksperci", lecz wyłącznie ta miłość, jakiej uczy nas Jezus i jaką On pierwszy nas ukochał: na zawsze i nad życie. Dojrzali małżonkowie fascynują się Jezusem, gdyż pragną uczyć się miłości od Mistrza, a nie od czeladników. Chrystus, który umiłował Kościół tak, jak mąż ma kochać swoją żonę, uczy nas miłości ofiarnej, bezwarun-

[25] Pr. M. Dziewiecki, *Szczęśliwe małżeństwo i trwała rodzina*, Warszawa 2006.

kowej i czułej, a jednocześnie miłości mądrej, czyli takiej, która wyraża się na różne sposoby, gdyż jej komunikowanie dostosowane jest do sytuacji i zachowania kochanej osoby. Małżonkowie przysięgają sobie to, że w każdej sytuacji będą się wspierać i sobie pomagać. Nie przysięgają natomiast tego, że będą siebie nawzajem rozpieszczać, że będą pobłażliwie patrzeć na ewentualne błędy współmałżonka czy że jedno podporządkuje się tej drugiej osobie, np. żona mężowi.

Miłość mądra na wzór Jezusa oznacza, że mąż i żona patrzą na siebie z miłością i że są gotowi przebaczać tej drugiej stronie jej ludzkie niedoskonałości, ale pod warunkiem, że osoba błądząca potrafi najpierw – z miłości! – przeprosić zmieniać się na lepsze, zanim poprosi współmałżonka o przebaczenie. Kto naprawdę kocha, ten nie oczekuje od żony czy męża naiwności czy pobłażania dla popełnianych błędów. Wymaga natomiast od samego siebie tego, by nieustannie komunikować miłość, którą przysiągł. Wzajemna miłość mobilizuje małżonków do pracy nad sobą, do rozwoju i dorastania do świętości po to, by kochać współmałżonka każdego dnia coraz bardziej. Miłość sprawia, że on i ona potrafią także coraz bardziej, z coraz większą wdzięcznością i czułością przyjmować miłość od tej drugiej osoby. Małżonkowie ślubują sobie miłość aż tak ufną i intymną, że prowadzi ona do jedności ich ciał. Miłość sprawia, że oboje małżonkowie cieszą się tą drugą osobą w pełni, czyli w jej byciu kobietą lub mężczyzną, a także w jej niepowtarzalnej wrażliwości i specyficznych potrzebach, związanych z daną płcią. Małżonkowie zawsze respektują fizjologiczną i emocjonalną specyfikę tej drugiej osoby. Wzajemna miłość wyklucza używanie współmałżonka jako środka do osiągnięcia własnych celów. Taka sytuacja miałaby miejsce np. wtedy, gdyby mąż usiłował nakłaniać żonę do niszczenia swojej płodności i swojego zdrowia po to, by on zapewnił sobie przyjemność seksualną, gdy tylko będzie miał na to ochotę, czyli w oderwaniu od miłości. Kochający się małżonkowie potrafią komunikować miłość na setki sposobów, a nie jedynie w kontekście współżycia seksualnego.

…***wierność***… Wypełnienie przysięgi wierności dokonuje się przez to, że małżonkowie są lojalni wobec siebie nie tylko wtedy, gdy przebywają ze sobą twarzą w twarz, ale również wtedy, gdy kontaktują się z innymi ludźmi. Wierność oznacza wolność od nieczystych spojrzeń, myśli czy pragnień w odniesieniu do kogokolwiek. Oznacza również, że w sytuacjach konfliktowych ze światem zewnętrznym – nawet w przypadku konfliktu z własnymi rodzicami – mąż i żona stoją po tej samej stronie i wspierają siebie nawzajem. Ewentualne kwestie sporne wyjaśniają sobie wyłącznie w cztery oczy. Niewierność przejawia się w mówieniu bez szacunku o współmałżonku do innych ludzi, na zdradzaniu jego sekretów czy opowiadaniu innym ludziom o małżeńskich sprawach intymnych, a także na podważaniu autorytetu żony czy męża. Najbardziej radykalną i dotkliwą formą niewierności jest niewierność w sferze seksualnej. Zdrada małżeńska powoduje nieodwracalne zranienia. Jeśli dochodzi do takiego dramatu, to znaczy, że wcześniej doszło do innych form niewierności. Narzeczeni ślubują sobie wierność we

wszystkich wymiarach wspólnego życia. Wierność cielesną i seksualną. Wykluczają intymną bliskość w relacjach z innymi ludźmi. Całkowicie wykluczają romansowanie czy flirtowanie. Zachowują wierność wobec siebie we wszystkich wymiarach: w myśleniu, w przeżywaniu, w zasadach moralnych, w hierarchii wartości, w priorytetach, wierność we wspólnym stylu życia. Są sobie wierni i bliscy w każdej sytuacji. Bycie przy małżonku jest dla nich zdecydowanie ważniejsze niż praca zawodowa, niż bycie przy rodzicach, a tym bardziej niż własne hobby, przyzwyczajenia czy kontakty koleżeńskie. Jeśli praca zawodowa, działalność społeczna, kontakty towarzyskie zagrażają byciu blisko obojga małżonków, to wierny małżonek potrafi natychmiast z tego wszystkiego się wycofać.

...***i uczciwość małżeńską***... Uczciwość to bezwzględna lojalność małżonków względem siebie w każdej sprawie i sytuacji. Uczciwość wyklucza kłamstwo czy oszukiwanie małżonka w czymkolwiek. Zakłada natomiast wzajemną szczerość oraz otwarte mówienie sobie nawzajem o tym, co ewentualnie niepokoi jedną ze stron czy obie strony. Uczciwość to pomaganie małżonkowi na coraz lepsze poznawanie i rozumienie siebie nawzajem. Uczciwy mąż i uczciwa żona nie wykorzystują wiedzy o słabych stronach małżonka po to, by zadać ból. Nie czynią tego nawet w sytuacji rozczarowania czy konfliktu. Uczciwość wiąże się też ze świadomością, że jeśli między małżonkami pojawiają się jakieś konflikty czy nieporozumienia, to zwykle wina leży po obu stronach, chociaż w różnych proporcjach. Szczególnie wrażliwi powinni być małżonkowie na uczciwość w sprawach najbardziej intymnych. Zaprzeczeniem uczciwości jest na przykład sytuacja, w której żona decyduje się na poczęcie dziecka, korzystając ze swojej wiedzy na temat płodności, mimo że wie, iż mąż nie jest jeszcze gotowy do podjęcia takiej decyzji. Małżonkowie powinni szczerze mówić sobie o swoich potrzebach i pragnieniach, o tym co im sprawia radość i niepokój. Nie powinni mieć przed sobą tajemnic. Nie powinni mieć podwójnego życia, ukrytych źródeł dochodu czy kontaktów z osobami, o których nie wie małżonek. Kochający się małżonkowie wiedzą, że uczciwość – podobnie jak wierność – jest niepodzielna i że złamanie uczciwości w jednej sprawie, prowadzi do nieuczciwości także w innych dziedzinach życia.

...***oraz że cię nie opuszczę aż do śmierci***. Ten fragment przysięgi małżeńskiej stanowi potwierdzenie tego, że miłość jest bezwarunkowa i nieodwołalna, że nie ma nic wspólnego z „wolnymi" – od wierności i odpowiedzialności! – związkami, z (rozerwalnym) kontraktem cywilnym czy z konkubinatem. Małżonkowie ślubują sobie nawzajem, że z miłością będą odnosić się do siebie nawzajem zawsze i wszędzie, w dobrej i złej doli aż do śmierci. Nie pozostawią siebie nawzajem w żadnej sytuacji i w żadnej potrzebie, w zdrowiu i chorobie, w radości i cierpieniu, w bogactwie i w niedostatku. Kochający się małżonkowie nie tylko wykluczają możliwość rozwodu, ale także opuszczenie żony czy męża na zasadzie dłuższego wyjazdu do pracy, na przykład zagranicę. Mąż i żona wykluczają nie tylko zewnętrzne rozstanie, ale także wewnętrzną, duchową „emigrację", czyli zamykanie się we własnym świecie zainteresowań, pracy czy marzeń, żyjąc obok mał-

żonka, a nie z nim. Wyjątkową sytuacją rozstania na dłuższy czas może być jedynie separacja małżeńska i to wyłącznie w zupełnie skrajnych sytuacjach, np. z konieczności obrony przed mężem-alkoholikiem, który stosuje przemoc. Jednak także wtedy krzywdzona osoba pozostaje wierna przysiędze miłości, modli się za małżonka przeżywającego kryzys i jest gotowa na przyjęcie go z powrotem, gdy tylko ustąpi przyczyna separacji. Miłość małżeńska to nie tylko zobowiązanie do tego, by już na zawsze być z tą drugą osobą, ale także do tego, by kochać ją coraz bardziej, gdyż tylko wtedy wspólne życie będzie coraz większym świętem, a nie ciężarem.

...***Tak mi dopomóż, Panie Boże w Trójcy Jedyny i wszyscy święci!*** Ten ostatni element przysięgi małżeńskiej oznacza, że oboje narzeczeni mają świadomość własnych ograniczeń i słabości. Uznają przed sobą nawzajem, że nie są Bogiem i że nie są miłością, ale że z pomocą Boga – i tylko wtedy! – są w stanie kochać aż tak mocno, że zaskoczą tym nawet samych siebie. Okazywanie sobie na co dzień, w radości i smutku, w zdrowiu i chorobie, w dobrych i trudnych chwilach miłości wiernej, cierpliwej, ofiarnej, mądrej, czułej i płodnej jest możliwe tylko mocą przyjaźni z Bogiem. A to oznacza troskę męża i żony o wspólne wzrastanie w przyjaźni ze Stwórcą, który stworzył nas z miłości i do miłości. Kochający się małżonkowie razem się modlą, razem przeżywają Eucharystię, razem korzystają z innych sakramentów, razem zachwycają się świętymi małżeństwami, które Kościół beatyfikował czy tymi, którzy promieniują wzajemną miłością, a należą do grona krewnych czy znajomych. Małżonkowie mogą obrać sobie jakiegoś świętego na szczególnego patrona ich małżeństwa i rodziny. Najlepszą gwarancją ich wzajemnej miłości aż do śmierci będzie to, że ich największym marzeniem będzie wspólne dorastanie do świętości.

ZAKOŃCZENIE

Trwałe małżeństwo i szczęśliwa rodzina to środowisko, które najlepiej chroni człowieka przed zagrożeniami zewnętrznymi i wewnętrznymi. Kochająca się rodzina umożliwia każdemu ze swoich członków wszechstronny rozwój, doświadczenie miłości, odkrywanie własnej wartości, a także realizację powołania do świętości. Nic tak nie cieszy człowieka, jak szczęśliwe małżeństwo i rodzina. Nic też tak dotkliwie nie boli, jak brak miłości między małżonkami albo między rodzicami a dziećmi i brak poczucia bezpieczeństwa we własnym domu. Ten świat proponuje nam znacznie mniejszą „miłość" niż ta, którą proponuje Bóg. Ten świat proponuje „miłość", która nie stawia żadnych wymagań i która w rzeczywistości jest fikcją. To imitacja miłości, która zawsze rozczarowuje. Nigdy nie roz-

czarowuje jedynie miłość, którą proponuje Bóg i której uczy nas Jego wcielony Syn – Jezus Chrystus[26].

Właśnie dlatego najważniejszym celem wychowania chrześcijańskiego jest pomaganie dzieciom i młodzieży w dorastaniu do miłości małżeńskiej i rodzicielskiej. W obliczu negatywnych nacisków niskiej kultury potrzeba obecnie solidniejszego niż dotąd przygotowania dzieci i młodzieży oraz narzeczonych. Najważniejszą rolę do spełnienia mają w tym względzie rodzice, duszpasterze oraz parafie i katolickie ruchy formacyjne. Szczególna odpowiedzialność w tym względzie ciąży na kapłanach, których rolą jest bezpośrednie przygotowanie narzeczonych do owocnego przyjęcia sakramentu małżeństwa i weryfikacja ich dojrzałości w tym względzie. Przyjęcie sakramentu małżeństwa nie jest bowiem jednym z praw obywatelskich, ale przywilejem dojrzałego ucznia Chrystusa. Wzorem dla małżonków wszystkich czasów są Maryja i Józef. Oni stworzyli najpiękniejszą historię miłości kobiety i mężczyzny. Historię aż tak piękną, że stali się rodziną Boga. Każde małżeństwo i każda rodzina powołani są do tego, by stawać się Kościołem domowym, w którym wszyscy błogosławią wszystkich i uczą się od Chrystusa kochać siebie nawzajem aż tak, jak On pierwszy pokochał swój Kościół i każdego z nas[27].

MARRIAGE: THE SACRAMENT OF THE FAITHFUL LOVE

Summary

The indissoluble and fertile marriage is the proposal of God from the beginning of our story. This proposal is just the first thing, that God says to Adam and Eva. The Creator knows, that the fate of individual persons and the fate of the whole mankind depend from what happens between man and woman, and especially between husband and wife. The proposals in the postmodern society go in the other direction: "free" relationships, conflict between women and men (feminism) or promotion of the homosexual relationships. In this context the most important task of the catholic Church is on the one hand advancement of marriage and family and on the other hand solid preparation of fiancée for the sacrament of marriage. Formation of the young people that are able to love in faithful, generous and fertile way is the most important purpose and criterion of the education. It is also the first condition of the good future of the society and Church.

Słowa kluczowe: sakrament małżeństwa, nierozerwalność sakramentu małżeństwa

[26] Por. M. Dziewiecki, *Najpiękniejsza historia miłości*, Kraków 2005.
[27] Por. KKK 1639.

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

TOMASZ GAŁKOWSKI CP
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

INSTYTUCJA MAŁŻEŃSTWA W ŚWIETLE INSTYTUCJONALNEJ KONCEPCJI KOŚCIOŁA SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

WPROWADZENIE

Pojęcie instytucji jest powszechnie odnoszone do małżeństwa. Konsekwencją tego procesu jest obecność w naukach prawnych czy teologalnych, jak i w powszechnym odczuciu, sformułowania „instytucja małżeństwa". Rzadziej, zwłaszcza w świadomości społecznej i inaczej niż w tekstach prawnych Kościoła, stosowane jest do małżeństwa pojęcia przymierza, preferowanego w tekstach soborowych[1] czy w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 r.[2].

Powodem do napisania tego artykułu jest chęć przyjrzenia się małżeństwu jako instytucji w podwójnej perspektywie. Pierwszą z nich stanowi spojrzenie na małżeństwo jako na akt zaufania Boga człowiekowi, w którym powierza jedną osobę drugiej, tworząc z nich odpowiedzialną za siebie wzajemnie wspólnotę całego życia. Druga perspektywa odnosi się do spojrzenia na instytucję małżeństwa w świetle szerszego procesu instytucjonalizacji prawa kościelnego, mając przed oczyma elementy strukturalne Kościoła, który „jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego"[3].

Małżeństwo, które „zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu"[4] sprawia, że wspólnota małżeńska stanowi sakrament Chrystusa i Kościoła. Papież Pius XII w Encyklice *Castii connubii* wskazał na podobieństwo istniejące między sakramentem małżeństwa i sakramentem Eucharystii, które pozostają sakramentem nie tylko w momencie ich sta-

[1] Por. KDK, nr 47–52.
[2] Por. kan. 1055 §1.
[3] KK, nr 1.
[4] Kan. 1055 §2.

wania się, ale także przez cały okres ich trwania. Tak jak Kościół buduje się na Eucharystii i wokół Eucharystii, podobnie wspólnota małżeńska jako Kościół domowy tworzy się i trwa nieustannie wokół Chrystusa obecnego w niej poprzez sakrament. Sakramentalna wspólnota małżeńska wskazuje tym samym na jej dynamiczny aspekt, nieustannie rozwijającą się wspólnotę całego życia, w której sakramentalne dary oraz łaski i dary Ducha Świętego, w tym charyzmaty, pozwalają na nieustanne tworzenie i rozwijanie tego, co zwiemy instytucją. Dlatego też warto zapytać się o związek, jaki istnieje między instytucją, w którą się wchodzi, a instytucją, którą się nieustannie tworzy.

Statyczno-dynamiczna struktura małżeństwa została ukazana w różnych sposobach jego metodycznego i wieloaspektowego ujmowania. Jednym z takich podejść jest analiza małżeństwa przyjmująca za instrument poznawczy augustyńską naukę o dobrach małżeństwa. Analizy dokonane tą drogą, chociaż ukazują małżeństwo na sposób egzystencjalny, to jednak prezentują jego statyczny obraz. Odwołanie się do analiz opartych na istotowych elementach małżeństwa oraz jego przymiotach ukazuje jego wymiar metafizyczny. Natomiast prezentowanie małżeństwa poprzez odniesienie się do jego celów wskazuje na jego aspekt dynamiczny jako na wspólnotę, która nieustannie dąży do ich realizacji[5]. Jednak Sobór Watykański II, który z założenia miał być przede wszystkim soborem o charakterze pastoralnym, szczęśliwie uniknął ukazania małżeństwa w terminach ściśle naukowych. Sobór, „ukazując w jaśniejszym świetle niektóre rozdziały nauki Kościoła, pragnie oświecić i natchnąć otuchą chrześcijan i wszystkich ludzi, którzy usiłują ochraniać i wspierać wrodzoną godność stanu małżeńskiego i jego niezwykłą wartość sakramentalną”[6]. Intencją Soboru było zatem „ukazać w jaśniejszym świetle” prawdę o sakramentalnym związku małżeńskim z uniknięciem technicznych i naukowych dywagacji, które zamiast naświetlić, mogłyby zaciemnić naukę Kościoła o małżeństwie[7].

INSTYTUCJA MAŁŻEŃSTWA W KONSTYTUCJI DUSZPASTERSKIEJ O KOŚCIELE *GAUDIUM ET SPES*

Podkreślanie instytucjonalnego charakteru małżeństwa oraz wzrost zainteresowań małżeństwem jako instytucją pojawiły się w latach trzydziestych ubiegłego stulecia, gdy usiłowano obniżyć rangę umownego charakteru małżeństwa[8]. Podkre-

[5] Por. U. Navarrete, *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II*, Roma 1988, s. 19–20.

[6] KDK, nr 47.

[7] Np. Sobór nie używa w odniesieniu do małżeństwa sformułowania elementów małżeństwa (*proprietates*). Por. U. Navarrete, dz.cyt., s. 21.

[8] Przedstawicielem tego nurtu myślenia był przede wszystkim G. Renard, *Le mariage est-il un contract comme les autres?*; *Mariage – contract et mariage – institution*, w: *La crise du marriage*,

ślając instytucjonalny charakter małżeństwa, odwoływano się do tekstu Ewangelii Mateusza (19, 1–10), w którym został uwidoczniony różny od innych umów charakter umowy odnoszącej się do zawarcia związku małżeńskiego. Zawarcie umowy wymaga wyrażenia zgody przez przynajmniej dwie różniące się strony. Natomiast jednoczący sposób tworzenia wspólnoty małżeńskiej dwojga osób – „stworzył ich jako mężczyznę i kobietę … będą oboje jednym ciałem" – wskazuje na istniejącą pomiędzy nimi małżeńską unię, która znajduje się poza wszelką ludzką wolą. Pierwsze i uprzywilejowane miejsce w takim podejściu do małżeństwa zajmował trwający nieustannie z Bożego postanowienia zobowiązujący małżonków organizm moralny[9]. Tak rozumiana instytucja małżeńska ma swoje źródło w woli Boga. Instytucja małżeństwa, pomimo istniejących jego prawnych koncepcji o charakterze umownym, trwa jednak jako niezmienna w Bożej konstytucji[10].

Należy podkreślić, że intencją autorów tejże koncepcji była chęć wyeliminowania kontraktowego charakteru małżeństwa. Z drugiej strony pojęcie instytucji jako przeciwstawieństwo umowy wskazuje na sposób jej rozumienia. Cechą charakterystyczną instytucji w odniesieniu do małżeństwa jest jej charakter jednostronności, tzn. że pochodzi ona w swojej istocie z wolnego aktu samego Boga, który małżeństwo ustanowił. Wspomina o tym Pius XI w *Casti connubii*, pisząc: „Sama istota małżeńska jest wyłączona z wolności wyboru człowieka i to tak dalece, że kto raz zawarł małżeństwo jest związany jego Bożymi prawami i istotnymi jego właściwościami". Analogicznie można stwierdzić, że skoro także pozostałe unormowania w kwestii małżeństwa pozostają w gestii samego ustawodawcy, to małżonkowie nie mogą mieć wpływu na samo małżeństwo. Tak rozumiana instytucja małżeństwa wskazywałaby na jej zewnętrzny aspekt w stosunku do samych małżonków.

Uwaga przytoczonych autorów została skoncentrowana na charakterze małżeństwa *in facto esse*, co nie wyeliminowało tematyki i charakteru kontraktowego małżeństwa *in fieri*, którym się nie zajmowano. Stanowisko Kościoła dotyczące momentu powstania małżeństwa zostało wyraźnie podkreślone w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, w której czytamy: „Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną, osobistą zgodę"[11].

Pozytywnym elementem w dyskusji wokół małżeństwa jako kontraktu i małżeństwa jako instytucji było zastąpienie przez Sobór słowa *kontrakt* sformułowaniem *przymierze małżeńskie*[12]. Wprowadzenie biblijnej kategorii przymierza w

Paris 1932; *L'Institution*, Paris 1933 oraz A. Szentirmaj, *Matrimonium non est contractus*, „Revista Española de Derecho Canónico" 20 (1965) 58, s. 155–164.

[9] Por. M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987, s. 40.

[10] Por. S. Biskupski, *Prawo małżeńskie Kościoła rzymsko-katolickiego*, Warszawa 1956, s. 37–38.

[11] KDK, nr 48.

[12] Sformułowanie w tym znaczeniu występuje kilkakrotnie w nr 48 oraz powtórnie w nr 50.3.

odniesieniu do zgody (umowy) małżeńskiej miało na celu zwrócenie uwagi i podkreślenie jej specyfiki w stosunku do innych, zwyczajnych kontraktów. Różnica między przymierzem małżeńskim, które jest aktem wolnej woli uzależnionym od decyzji zawierających małżeństwo stron, a innymi kontraktami pomiędzy ludźmi polega na tym, że poprzez zgodę następuje decyzja na stworzenie wspólnoty, która istnieje z Bożego postanowienia i rządzi się ustanowionymi przez niego prawami[13].

Konstytucja posługuje się kategorią przymierza jeszcze w innym i szerszym znaczeniu, które naświetla i wyjaśnia rzeczywistość przymierza małżeńskiego. Przymierze odnosi się do miłości i wierności Boga, który „wyszedł naprzeciw swojemu ludowi z przymierzem"[14]. „Obrazem i uczestnictwem w miłosnym przymierzu Chrystusa i Kościoła"[15] jest małżeństwo, z którego rodzi się chrześcijańska rodzina. Między dwoma znaczeniami przymierza bardzo łatwo można dostrzec związek, który stanowi podstawę szerszego spojrzenia na instytucję małżeństwa. Małżeństwo jest obrazem i uczestnictwem w przymierzu, które dokonało się pomiędzy Chrystusem i Jego Kościołem. W małżeństwie urzeczywistnia się oblubieńcza i pełna zaufania miłość Boga do człowieka. To Bóg wychodzi z inicjatywą i określa warunki przymierza, pozostawiając formy realizacji ludziom, którzy działają pod natchnieniem i dzięki darom Ducha Świętego. Zgoda na małżeńskie przymierze jest zgodą na przymierze człowieka z Bogiem, który wykazuje inicjatywę i swoją rolę w tworzącym się związku, który „nie jest uzależniony od ludzkiego sądu"[16].

Mając na uwadze wspomniane dwa aspekty małżeństwa (*in fieri* i *in facto esse*), można z łatwością dostrzec ich treści uzupełniające się i wskazujące na jedną rzeczywistość. Uwidacznia się to wyraźnie wtedy, gdy zestawimy soborową naukę o małżeństwie z normami prawnymi, które zawarte są w Kodeksie prawa kanonicznego. Zasadnicza część prawa małżeńskiego dotyczy małżeństwa w momencie jego powstania (*in fieri*). Wynika to z doniosłości i skuteczności samego aktu, poprzez który małżonkowie podejmują wobec siebie zobowiązania na całe życie. Chodzi zatem o podanie norm, które będą regulowały w sposób jasny i niewątpliwy ważność ich decyzji w odniesieniu nie tylko do umowy, ale sposobu trwania i wypełniania praw i zobowiązań z niej wynikających, zgodnie z Bożym zamysłem w stosunku do związku małżeńskiego. Sobór, ze względu na jego pastoralny charakter, przedstawia związek małżeński w znaczącej mierze *in facto esse*, wskazując od samego początku na nierozerwalną relację obu aspektów małżeństwa. Małżeństwo jako instytucja z woli Bożej (*in facto esse*) zawiązuje się „przez przy-

[13] Por. M. Żurowski, dz.cyt., s. 41.
[14] KDK, nr 48.2.
[15] KDK, nr 48.4.
[16] KDK, nr 48.

mierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę" i „w ten sposób aktem osobowym […] małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują"[17] (*in fieri*).

Gdy Sobór mówi o małżeństwie *in facto esse*, posługuje się od samego początku sformułowaniem *instytucja* (*institutio*)[18], które, jak wynika z kontekstu, odnosi się do wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. W tekstach soborowych jedynie raz odnajdujemy to sformułowanie w odniesieniu do małżeństwa *in facto esse*[19]. Nie jest jedynym i uprzywilejowanym sformułowaniem, którym posługują się Ojcowie soborowi, gdy mówią o małżeństwie. W tekście omawianej konstytucji odnajdujemy również inne sformułowania określające ten aspekt małżeństwa. Należą do nich *institutum*[20] (w znaczeniu *instytucji*), *vinculum*[21] (węzeł), *status*[22] (stan). Użycie terminu *institutum* odnosi się dwukrotnie do wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej oraz dwukrotnie do wspólnoty małżeńskiej, która jest „trwała także wobec społeczeństwa"[23] i ponadto nastawiona jest „na rodzenie i wychowanie potomstwa"[24]. Za pomocą sformułowania *vinculum* Sobór wyraża prawdę, iż ten związek, który pochodzi z ustanowienia Bożego „nie jest uzależniony od ludzkiego sądu"[25]. Termin *status* odnosi się do samego małżeństwa, podkreślając, że stan małżeński cieszy się wrodzoną godnością oraz niezwykłą wartością sakralną[26]. W pozostałych miejscach termin ten oznacza sytuacje osób, które połączył związek małżeński, konsekrując ich, poprzez sakramentalną godność małżeństwa do „obowiązków i godności ich stanu"[27], pośród których jednym z ważniejszych jest zrodzenie i wychowanie dzieci. One w przyszłości będą mogły wybrać stan życia, „w którym, jeśli zwiążą się małżeństwem, mogłyby założyć własną rodzinę"[28].

Mając na uwadze powyższe sformułowania, można pokusić się o ukazanie wyznaczników tego, co Sobór – pamiętając, że ma on charakter przede wszystkim pastoralny, a nie dogmatyczny czy prawny – rozumie jako małżeństwo *in facto esse*, określane mianem instytucji. Małżeństwo jako instytucja, to po pierwsze, związek stały między mężczyzną i niewiastą; po drugie, ten związek oparty jest na wzajemnej miłości (*amor coniugalis*); po trzecie, w tym związku małżonkowie się wzajemnie sobie oddają i przyjmują; po czwarte, związek ten powstaje z woli Bożej („Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i cela-

[17] KDK, nr 48.1.
[18] KDK, nr 47.1.
[19] KDK, nr 47.2.
[20] KDK, nr 47.2 (2 razy); 48.1 (2 razy).
[21] KDK, nr 48.1.
[22] KDK, nr 47.3; 48.2; 50.2.
[23] KDK, nr 48.1.
[24] Tamże.
[25] Tamże.
[26] KDK, nr 47.3.
[27] KDK, nr 48.2.
[28] KDK, nr 52.1.

mi"[29]); po piąte, jest on związkiem trwałym, w którym, po szóste, małżonkowie pozostają sobie wierni, po siódme „małżeństwo i miłość małżeńska z natury swej skierowane są ku płodzeniu i wychowaniu potomstwa"[30].

Przedstawione przez Sobór najważniejsze, choć nie wszystkie, elementy instytucji małżeńskiej wskazują, że oprócz charakterystycznych dla instytucji prawnych elementów określających ważność i strukturę małżeństwa, istnieją w niej również takie, które nie mają waloru prawnego. Trudno jest zatem w takiej sytuacji utożsamiać instytucję małżeństwa z tym, co w niej określone jest przez elementy prawne ważne do istnienia i funkcjonowania instytucji. Jeśli przez instytucję prawną rozumiemy „zespół norm prawnych wyodrębnionych w funkcjonalną całość, regulujący określony typ stosunków prawnych"[31], łatwo dostrzeżemy, że w przypadku instytucji małżeńskiej to, co w niej instytucjonalne nie jest synonimem tego, co prawne. Przykładem elementów, które konstytuują instytucję małżeństwa, a nie mają walorów prawnych, jest chociażby podkreślana przez Sobór oraz Kodeks prawa kanonicznego wspólnota całego życia, która nie należy do elementów istotowych małżeństwa, gdyż małżeństwo będzie istniało jako trwały związek niezależnie od tego, czy owej wspólnoty zabraknie przez cały czas lub jakiś okres jego faktycznego trwania[32]. To samo dotyczy szeroko dyskutowanej na Soborze kwestii miłości małżeńskiej (*amor coniugalis*). Miłość małżeńska nie została ujęta przez Sobór jako cel związku małżeńskiego, lecz raczej jako element psycho-afektywny, dzięki któremu cele małżeństwa mogą być łatwiej i pełniej realizowane. Walor miłości małżeńskiej nie może być również ujmowany pośród dobra wiary (inaczej niż w *Casti connubii*). Jego wykluczenie pozytywnym aktem woli nie wpływa na ważność zgody małżeńskiej. Miłość małżeńska nie stanowi zatem istotnego elementu małżeństwa, aczkolwiek określa i przyczynia się do wyrażenia pełni instytucji małżeńskiej z Bożego postanowienia. Miłość małżeńska, zgodnie z soborowym nauczaniem, nie ma zatem waloru prawnego[33].

INSTYTUCJONALNY A POZAPRAWNY WYMIAR MAŁŻEŃSTWA

Sobór uczy, że „Chrystus Pan szczodrze błogosławił tę wielokształtną miłość, która powstała z Bożego źródła miłości" i „tak, jak On umiłował Kościół […] również małżonkowie przez obopólne oddanie się sobie miłowali się wzajemnie w wierności"[34]. W konsekwencji zatem „prawdziwa miłość małżeńska

[29] KDK, nr 48.1.

[30] KDK, nr 50.1.

[31] L. Pszczółkowski, *Instytucja prawna*, w: *Wielka encyklopedia prawa*, Białystok–Warszawa 2000, s. 296.

[32] Por. analizy i uwagi na ten temat przeprowadzone przez U. Navarrete, dz.cyt., s. 84–86.

[33] Por. tamże, s. 107–154.

[34] KDK, nr 48.2.

włącza się w miłość Bożą"[35], a duch Chrystusa „przepaja całe ich życie wiarą, nadzieją i miłością"[36].

Miłość małżeńska jest obrazem miłości Chrystusa do swego Kościoła. I tak jak „niegdyś Bóg wyszedł naprzeciw swemu ludowi z przymierzem miłości i wierności, tak również teraz zbawca ludzi i Oblubieniec Kościoła wychodzi naprzeciw chrześcijańskich małżonków przez sakrament małżeństwa"[37]. Konsekwencją wyjścia Boga naprzeciw małżonkom jest to, że „pozostaje z nimi nadal"[38].

Co zatem dokonuje się w tym związku, w którym Bóg nadal pozostaje?; Co chce powiedzieć każdemu z nich wtedy, gdy przebywa razem? Odpowiedź na te pytania zobrazuje zaproponowaną tezę, że instytucja małżeństwa jest szersza niż instytucja prawna. W tę instytucję małżeństwa nie tyle się wchodzi, ile się ją tworzy. Wejście w instytucję małżeństwa (jej przyjęcie) jest zgodą na to, co ją warunkuje, stwarzając ważny i trwały związek pomiędzy osobami. Tworzenie zaś instytucji jest aktywnym działaniem, poprzez który wspólnota całego życia oparta na małżeńskiej miłości prowadzi do zaistnienia związku w pełni odzwierciedlającego zamysł Boga względem małżonków. Bóg, poprzez swoją obecność w małżeństwie, prowadzi małżonków do odkrycia osobowego daru, jakim są dla siebie w taki sam sposób, w jaki On sam jest darem dla człowieka. Ważnym zatem odniesieniem w tworzeniu instytucji małżeństwa jest uchwycenie obecności Boga w sakramencie małżeństwa, a zarazem zrozumienie relacji, jaka nawiązuje się pomiędzy Bogiem a człowiekiem, która jest wzorem wzajemnej relacji małżonków. Małżeństwo jest więc rzeczywistością dialogową, istniejącą w szerszym kontekście dialogicznej wspólnoty Kościoła. Religijne przesłanie Boga oraz wspólnoty Kościoła jest punktem odniesienia dialogicznej (nie tylko relacyjnej) wspólnoty małżeńskiej[39].

Poprzez sakrament małżeństwa małżonkowie odkrywają znaczenie siebie samych jako daru Boga. Ufność i wiara, jakie Bóg pokłada w człowieku, przekazywane są poprzez zawierzenie i powierzenie drugiej osobie, dzięki czemu mogą one sobie wierzyć i ufać wzajemnie. Tym samym Bóg powierza osobę osobie jako jedyną i niepowtarzalną, stąd też i związek małżeński pomiędzy nimi jest jeden i niepowtarzalny, wychodzący poza schematy i dotychczasowe doświadczenia. Małżonkowie znajdują spełnienie swojego małżeństwa nie w istniejących

[35] KDK, nr 48.2.

[36] KDK, nr 48.2.

[37] KDK, nr 48.2.

[38] KDK, nr 48.2.

[39] Dużą pomoc w takim podejściu do małżeństwa świadczy psychologia egzystencjalna, która dotychczas nie odgrywała znaczącego miejsca w badaniach nad małżeństwem. Małżeństwo znajdowało się w nurcie zainteresowań psychologii poznawczej, behawiorystycznej, systemowej, personalistycznej. Psychologia egzystencjalna bada i analizuje to, co zachodzi „między", w relacji człowieka do wieloaspektowo rozumianej rzeczywistości. Por. B. Grulkowski, *Sakramentalność małżeństwa w aspekcie psychologicznym*, Pelplin 2006, s. 8–9.

schematach, lecz w miłości, która ich łączy. Ta miłość nie jest jedynie ich własnym pomysłem na życie, lecz przede wszystkim darem Boga, który pomiędzy nimi nadal pozostaje, wychodząc im naprzeciw ze swoją łaską i obdarowaniem.

Małżeństwo jest zatem przestrzenią, w której małżonkowie poprzez swoją jedyność i niepowtarzalność odkrywają swoje znaczenie oraz godność. Sakrament małżeństwa ukazuje w świetle Bożego powołania do małżeństwa znaczenie małżonków dla siebie. To znaczenie ma swoje źródło w powołaniu ich do współpracy w dziele miłości Boga do swego Kościoła i do nich samych[40]. Sakrament małżeństwa jest tą rzeczywistością, która uobecnia źródło wspólnoty całego życia i miłości, w której małżonkowie korzystając z Bożego obdarowania nieustannie na nowo tworzą z woli Bożej trwałą instytucję. Jej żywotność i pełnia, choć zamknięte prawnym określeniem istoty małżeństwa i jego elementów, obrazuje i urzeczywistnia to, co owe elementy w sobie zawierają. Wchodząc w instytucje małżeństwa można uczestniczyć w jego ramowej i statycznej strukturze, tworząc i żyjąc małżeństwem jako wzajemnym darem osób pochodzącym od Boga, wyraża się to, co tę strukturę przerasta i tworzy ją w zróżnicowany sposób.

KOŚCIÓŁ JAKO OBRAZ MIŁOŚCI OBLUBIEŃCZEJ

Chrystus obdarzył wspólnotę małżeńską, która jest obrazem jego jedności z Kościołem, wieloma darami. Posiadając wszelkie dobra, uczestnicząc w miłości Chrystusa do swego Kościoła i każdego z małżonków, wspólnota małżeńska tym samym ujawnia „wszystkim żywą obecność Zbawiciela w świecie oraz prawdziwą naturę Kościoła”[41]. Jaka jest zatem ta prawdziwa natura Kościoła, którą objawia małżeńska wspólnota?

Sobór, mówiąc o Kościele, ukazał go przez odwołanie się do biblijnych obrazów Ludu Bożego, Ciała Chrystusa i świątyni Ducha Świętego, które wzajemnie się uzupełniają[42]. Na uwagę zasługuje zależność, jaką Sobór ukazuje między Kościołem, który jest Ciałem Chrystusa, a Kościołem jako świątynią Ducha Świętego, która może posłużyć do dalszych rozważań o małżeństwie jako instytucji. Funkcja, którą wypełnia Duch Święty w Kościele, którego Głową jest Chrystus, porównywalna jest „z funkcją, jaką spełnia w ciele ludzkim zasada życia, czyli dusza”[43]. Duch Święty tworzy Kościół i nim kieruje przez „rozmaite dary hierarchiczne i charyzmatyczne”[44]. Dary te stają się prawem i obowiązkiem wszystkich

[40] Szerzej na ten temat por. tamże, s. 27–48.

[41] KDK, nr 48.5.

[42] „Tak więc modli się i równocześnie pracuje Kościół, aby w Lud Boży, w Ciało Pańskie i świątynię Ducha Świętego weszła pełnia całego świata i aby w Chrystusie, który jest Głową wszystkiego, oddawana była Stworzycielowi i Ojcu wszystkiego wszelka cześć i chwała”, KK, nr 17.

[43] KK, nr 7.7.

[44] KK, nr 4.

wiernych, którzy są zobowiązani do ich wykorzystania dla dobra całej wspólnoty, do budowania Kościoła, który ma naturę komunijną[45]. Komunia, która odnosi się do ludzkich relacji wspólnotowych (komunia braterska), wskazuje również na rzeczywistość sakramentalną, która jest jakościowo różna, „czy to na płaszczyźnie eklezjologicznej, czy też teologicznej antropologii"[46], co ma znaczenie do prawidłowego odczytywania relacji wiary w kategoriach dyscyplinarnych.

Pośród wielu charyzmatów znajduje się również charyzmat życia małżeńskiego jako dar Ducha w celu budowania i rozwijania wspólnoty małżeńskiej. Tak pojęty charyzmat jest częścią konstytutywną samego małżeństwa, aczkolwiek nie stanowi jednego z elementów istotnych małżeńskiego związku. Jeśli bowiem charyzmaty mogą być udzielane każdej kategorii wiernych, to tym bardziej udzielane są one tym, którzy chcą uczestniczyć w miłości Chrystusa do obojga osób w małżeństwie. Podkreśla to soborowy dekret o apostolstwie świeckich, który stwierdza, że każdy wierny ma prawo do postępowania zgodnie z otrzymanym charyzmatem „we wspólnocie z braćmi w Chrystusie"[47].

Charyzmat w życiu Kościoła nie jest czymś dodanym do niego z zewnątrz, ale należy do jego struktury, jego konstytucji. Nie sprzeciwia się jej i nie sprzeciwia się żadnej instytucji wbrew temu, co zostało zapoczątkowane przez myśl protestancką w postaci opozycji między charyzmatem a instytucją. Skoro zatem charyzmat jest częścią konstytutywną Kościoła, to jest również częścią konstytutywną poszczególnych elementów w nim występujących, w tym także małżeństwa ujmowanego jako instytucja. Tym samym wskazuje na różnicę, jaka istnieje między konstytucją a instytucją. Konstytucja jest kategorią (jakością) większą od instytucji. Konstytucja zawiera wszystkie te elementy, które konieczne są strukturalnie do istnienia Kościoła (Słowo, sakrament, charyzmat). Określają one tożsamość Kościoła, jako podmiotu, w tym także prawnego. Instytucja natomiast jest rzeczywistością, która „gwarantuje przetrwanie „memoria Christi" – zdolną nie dopuścić do tego, aby dokonała się jakakolwiek prywatyzacja kościelnego doświadczenia"[48].

Takie ujęcie instytucji kościelnej odróżnia ją również od pojmowania jej przez świeckie nauki prawne. Różnica zakorzeniona jest w charakterze sakramentalnym społecznego i widzialnego aspektu Kościoła. Dotyczy ona również innego charakteru związku małżeńskiego jako wspólnoty naturalnej w przeciwieństwie do wspólnoty sakramentalnej. Małżeństwo jako sakrament (tak, jak każdy z pozostałych sakramentów) jest zatem elementem instytucjonalnym w Kościele. W konsekwencji w Kościele nie istnieją relacje pomiędzy osobami ochrzczonymi, które byłyby relacjami pomiędzy osobą a instytucją, jak to funkcjonuje w świeckich porządkach

[45] Por. DA, nr 3.4.
[46] L. Gerosa, *Prawo Kościoła*, Poznań 1999, s. 46.
[47] DA, nr 3.4.
[48] L. Gerosa, dz.cyt., s. 52.

prawnych, lecz relacje te mają charakter instytucjonalny, gdyż w każdym ochrzczonym realizuje się to, co na mocy sakramentu jest w Kościele instytucjonalne[49].

Konstytucja i instytucja jako dwa aspekty eklezjalnej rzeczywistości poddawane są nieustannie działaniu Ducha Świętego. Pomiędzy charyzmatami udzielanymi wiernym celem budowania wspólnoty a elementami instytucjonalnymi, które ją określają zachodzi zatem ścisły związek. Prawo Kościoła znajduje swój sens w odniesieniu do obydwu elementów. W dyscyplinarnym ujęciu wiary Kościoła jego prawo musi wziąć pod uwagę zarówno dane instytucjonalne, jak również charyzmatyczny dynamizm życia wiernych[50]. Odnosi się to również do wspólnoty małżeńskiej i prawa ją regulującego. Instytucja małżeńska przepojona i tworzona poprzez osobiste charyzmaty małżonków pokazuje jednocześnie, że nie można w Kościele utożsamiać tego, co instytucjonalne z tym, co prawne.

INSTITUTIO I *INSTITUTUM* W ODNIESIENIU DO MAŁŻEŃSTWA

W KDK spotykamy się z dwoma określeniami, które odnoszą się do instytucji małżeństwa. Obydwa sformułowania traktują o małżeństwie *in facto esse*. Bliższa analiza tychże określeń pozwoli jednak na bardziej precyzyjne ukazanie ich treści i odniesień.

Pierwszym określeniem jest łacińskie słowo *institutio* (przetłumaczone na jęz. polski jako *instytucja*)[51]. Słowo to wywodzi się od czasownika *instituere*, co oznacza: *kształcić*, *nauczać*[52]. Zatem *institutio* odnosiłoby się do pouczenia, nauki, instrukcji czy informacji. Z kontekstowego ujęcia tego sformułowania wynika, że Sobór posługuje się nim wtedy, kiedy naucza, czy też przekazuje pewną instrukcję dotyczącą chrześcijańskiej wizji godności małżeństwa, którą „przyćmiewa wielożeństwo, plaga rozwodów, tzw. wolna miłość i inne zniekształcenia”[53]. Trwanie małżeństwa w jego chrześcijańskiej wizji – wobec grożących tej wizji niebezpieczeństw, które niepokoją sumienia – jest tym samym uwypukleniem prawdziwego charakteru instytucji małżeńskiej (*institutum*). Trwanie małżeństwa jest jednocześnie formą przekazu nauki o nim samym. Nie jest to więc jedynie przekaz teoretyczny, lecz przede wszystkim świadectwo przekonania wynikającego z wiary. Małżeńska forma życia podejmowana przez chrześcijan jest tym samym wyznaniem wiary w oblubieńczą miłość Chrystusa-Głowy do swego Ciała-Kościoła. Treścią tego przekonania jest świadectwo dane instytucji, która „powstaje z woli Bożej”.

---

[49] Por. tamże, s. 53.

[50] Por. tamże, s. 55.

[51] Por. Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968.

[52] Por. np. *Institutiones* Gaiusa (z lat 160–161), które były podręcznikiem do nauczania prawa. Wcześniejsze były np. *Institutio oratoria libri XII Kwintyliana* (35–39 r.)

[53] KDK, nr 47.2.

W takim kontekście KDK używa w odniesieniu do małżeństwa sformułowania *institutio*. Odnosi się ono, jak wynika z kontekstu, do małżeństwa *in facto esse*. Można jednak postawić pytanie, dlaczego Sobór posługuje się najpierw tym sformułowaniem, i na dodatek tylko raz, a następnie używa sformułowania *institutum*. Dlaczego nie używa drugiego sformułowania od samego początku, skoro przedstawienie chrześcijańskiego małżeństwa dotyczy jego aspektu *in facto esse*?

Punktem odniesienia odpowiedzi na powyższe pytania mogą być analizy przeprowadzone przez Y. Congara w odniesieniu do słowa *institutio*[54]. Otóż zwraca on uwagę, że to słowo używane jest w dokumentach soborowych zgodnie z tradycją sięgająca najdawniejszych czasów. *Institutio* w tym znaczeniu ujęte jest w aspekcie aktywnym (dynamicznym) i oznacza akt utworzenia (nadania, postanowienia, wprowadzenia)[55] czegoś przez kogoś (założyciela), którym w przypadku małżeństwa jest sam Bóg, co podkreślił Chrystus, podnosząc małżeństwo do rangi sakramentalnej. Od samego początku nauki o małżeństwie Sobór podkreśla zatem fakt założycielski małżeństwa, wolę założyciela odnośnie do małżeństwa, której Kościół strzeże, przekazuje ją i jej naucza. Słowo *institutio* oznacza zatem nauczanie tego, co było od początku, zgodnie z wolą i zamiarem założyciela.

Drugim słowem, którym posługuje się Sobór do opisania instytucji małżeństwa *in facto esse* jest *institutum*. W numerze 48.1 KDK czytamy, że „aktem osobowym, przez który małżonkowie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja (*institutum*) trwała". Sobór wyraźnie podkreśla, że małżonkowie poprzez ich osobowy akt, w którym wyrażają nieodwołalną zgodę, tworzą instytucję. To tworzenie instytucji różni się zasadniczo od stwórczego aktu instytucji małżeńskiej o boskim pochodzeniu. Małżonkowie tworzą osobową instytucję, wchodzą w ramy, które jej zostały zakreślone przez Stwórcę. Nie tworzą zatem instytucji z niczego, ale tworzą ją na podstawie wzorców – teologalnych odniesień miłości Chrystusa do Kościoła wraz ze wszystkimi konsekwencjami oraz prawnym uporządkowaniem. Tworzą jednak coś nowego, coś niepowtarzalnego, coś dla nich specyficznego.

Między tymi dwiema rzeczywistościami, określanymi mianem zbliżonych do siebie słów, realizuje się to, co dla małżeństwa jako formy życia chrześcijańskiego jest specyficzne. We wspólnocie małżeńskiej łączy się to, co jest darem i charyzmatem osobistym z wolą Chrystusa wyrażoną w odniesieniu do małżeństwa za pośrednictwem drugiej osoby i dla niej samej. Aspekt instytucjonalny (*institutio*) łączy się z aspektem charyzmatycznym w jednej instytucji (*institutum*).

Instytucja nie jest jedynie pewną teoretyczna koncepcją. Jest fenomenem, który został w ten sposób nazwany. Jest żywą strukturą, która rozwija się według zakreślonych ram swoją własną siłą rozwojową. To, co określane jest mianem *institutum* jest owocem tego, co zostało określone mianem *institutio*. To drugie określenie zawiera w sobie wszystkie te elementy, które odpowiadają za jej stałą

[54] Por. Y. Congar, *Jus divinum*, „Revue de Droit Canonique" 28 (1978), s. 121.

[55] Stąd np. *institutio canonica* jako wprowadzenie w urząd, przyjęcie nadanego urzędu.

identyfikację (aspekt materialny) i nie mogą się zmieniać bez jednoczesnej zmiany samej instytucji. Pierwsze określenie zawiera to wszystko, co świadczy o żywotności instytucji, o widzialności elementów strukturalnych, o ich codzienności (aspekt formalny)[56]. Instytucja w pełnym tego słowa znaczeniu nie jest zatem skostniałą strukturą, lecz stanowi raczej pewien model zachowania się i działania, pewną normę ogólną i abstrakcyjną, która znajduje swoją konkretyzację i indywidualizację w odniesieniu do tworzących instytucję podmiotów. Instytucja małżeńska jest zatem tworzona. W nią się nie tyle wchodzi, w jako już istniejąca i ukształtowaną, ją się tworzy, gdyż powstaje z woli Bożej jako trwała w momencie wyrażenia zgody małżeńskiej.

MAŁŻEŃSTWO JAKO INSTYTUCJA MIŁOŚCI

Powyższe określenie zostało sformułowane przez K. Wojtyłę w jego książce *Miłość i odpowiedzialność*. Napisał w niej, że „małżeństwo jest instytucją miłości, a nie tylko instytucją płodności"[57]. Słowa te zostały wypowiedziane na długo przed Soborem, który potwierdził, że małżeństwo jest wspólnotą życia i miłości małżeńskiej oraz w ówczesnych kontekście organicystycznego ujmowania małżeństwa, w którym zrodzenie potomstwa stanowiło jeden z podstawowych celów małżeństwa. Tym samy K. Wojtyła zwrócił uwagę, że miłość małżeńska stanowi element instytucji małżeńskiej. Wiąże się z tym konieczność określenia zależności między elementami strukturalnymi (prawnymi) instytucji i miłością małżeńską.

Punktem wyjścia jest rozróżnienie między sprawiedliwością a miłością. Otóż ówczesny arcybiskup podkreśla, że sprawiedliwość odnosi się do rzeczy (dobra materialne ale też i moralne) i tym samym dotyczy osób jedynie pośrednio. Natomiast miłość odnosi się do osób w sposób bezpośredni i wprost, gdyż istotą miłości jest „afirmacja wartości osoby jako takiej"[58]. I dalej K. Wojtyła wyjaśnia związek między miłością a sprawiedliwością w małżeństwie: „kto miłuje osobę, jest przez to względem niej sprawiedliwy – to już nie będzie prawdą stwierdzenie, że miłość osoby polega na tym, aby być względem niej tylko sprawiedliwym"[59]. Sprawiedliwość, która jest spełnieniem elementarnych wymogów wynikających z istotnych elementów i przymiotów małżeństwa, stanowi zatem pewne minimum warunkujące zaistnienie wspólnoty małżeńskiej, lecz dopiero miłość sprawia, że osoba współmałżonka dostępuje pełnej afirmacji.

Personalistyczna wizja małżeństwa ukazuje, że miłość małżeńska nie jest czymś arbitralnym, dodatkowym czy okresowym, lecz jest miłością należną

[56] Por.P. Gherri, *Leziono di Teologia del Diritto canonico*, Roma 2004, s. 195–197.
[57] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, London 1965, s. 195.
[58] Tamże, s. 31.
[59] Tamże.

współmałżonkowi[60]. Ujmując miłość w koncepcyjnych kategoriach sprawiedliwości, łatwo dostrzec, że „ten, kto miłuje […] będzie też dla osoby jako takiej sprawiedliwy”[61].

Miłość małżeńska dodatkowo stanowi uzasadnienie instytucji małżeńskiej tak, jak ustanowił ją Stwórca. Miłość jest najbardziej odpowiednim instrumentem, dzięki któremu małżeństwo nie pozostanie jedynie w sferze koncepcyjnej, lecz będzie się urzeczywistniało jako żywa i twórcza wspólnota międzyosobowa. Pełna miłość oblubieńcza, w której drugi nie jest traktowany przedmiotowo i utylitarystycznie, wskazuje na drugą osobę jako na współ-podmiot oraz uzasadnia jedność i nierozerwalność małżeństwa i jego ukierunkowanie na zrodzenie potomstwa. Personalistyczna zasada nakazująca miłowanie osoby, czyli traktowanie jej w sposób odpowiadający jej bytowemu statusowi, implikuje, że międzyosobowa relacja małżeńska jest relacją wyłączną (ekskluzywną), pozostającą otwartą na nowe życie, w której współmałżonkowie realizują ich wzajemne dobro poprzez prawdziwą miłość małżeńską. Małżonkowie tym samym, akceptując jedność, nierozerwalność oraz otwarcie się na potomstwo, przyjmują wobec siebie postawę sprawiedliwości, ale zatrzymując się na tym, realizują tylko częściowo pełnię sprawiedliwości wynikającą z ich relacji małżeńskiej. Miłość małżeńska gwarantuje zatem spełnienie wymogów sprawiedliwości wynikających z małżeńskiej instytucji. Niestety, samo spełnienie sprawiedliwości nie gwarantuje jeszcze zaistnienia i trwania małżeńskiej miłości, lecz stanowi jej minimum stwarzając dla niej warunki realizacji.

Małżeństwo w aspekcie personalistycznym nie może być zatem ujmowane jedynie na poziomie instytucjonalnej sprawiedliwości, lecz na wyższym poziomie oblubieńczej miłości małżeńskiej. Na nim znajdują swoje uwiarygodnienie zarówno instytucjonalny charakter małżeńskiego węzła, jak również międzyosobowa relacja małżeńska[62].

KILKA WNIOSKÓW

Przeprowadzone rozważania odnoszące się do małżeństwa jako instytucji pozwalają obecnie na przedstawienie kilku wniosków.

Chrześcijańskie małżeństwo określane jest jako instytucja. Należy jednak podkreślić różnice, jakie istnieją między instytucją prawną w świeckim ujęciu, a instytucją w rozumieniu kościelnego porządku prawnego.

---

[60] Por. Johannes Paulus II, *Allocutio ad romanam Rotam* (27 I 1997), AAS 89 (1997), s. 486–487.

[61] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*…, s. 31.

[62] Por. P. Buselii Rondin, *Il Personalisto Cristino di Giovanni Paolo II: duale significato giuridico?*, w: *Diritto canonico, Antropolgia e Personalismo. Atti della Giornata Canonistica Interdisciplinare*, P. Gherri (ed.), Citta del Vaticano 2008, s. 99–103.

W Encyklice *Casti connubii* Pius XII, charakteryzując instytucję małżeństwa m.in. w jej aspekcie jednostronności (pochodzi z wolnego aktu samego Boga), zauważył tym samym jej zewnętrzny charakter w stosunku do małżonków.

Sobór Watykański II, omawiając instytucje małżeństwa, podkreślił w niej istnienie elementów prawnych (istotne elementy i przymioty małżeństwa) oraz pozaprawnych (dary, charyzmaty, miłość małżeńska). Pojęcie instytucji małżeństwa w ujęciu chrześcijańskim jest zatem szersze niż pojęcie instytucji prawnej ujmowanej w ten sposób przez świeckie nauki prawne. W Kościele pojęcia instytucji i prawa nie są pojęciami synonimicznymi.

Ze względu na jedyność i niepowtarzalność osób związek małżeński staje się jeden i niepowtarzalny, wychodząc tym samym poza schematy i dotychczasowe doświadczenia. Powstaje on z woli Bożej jako trwały związek w momencie wyrażenia zgody małżeńskiej i tworzy się w oparciu o posiadane przez małżonków dary i ich miłość małżeńską. W instytucję małżeńską jako istniejącą i ukształtowaną nie tyle się wchodzi, co się ją tworzy.

Instytucja małżeństwa nie jest teoretyczną koncepcją, lecz fenomenem, żywą strukturą, która się rozwija w warunkach zakreślonych miłością Chrystusa do Kościoła.

Personalistyczne ujęcie miłości małżeńskiej pozwala na ukazanie instytucji małżeństwa jako rzeczywistości specyficznej dla małżonków i niepowtarzalnej.

INSTITUTION OF MARRIAGE IN THE LIGHT OF INSTITUTIONAL CONCEPTION OF THE CHURCH OF II VATICAN COUNCIL

Summary

The author of the paper refers to the institution of marriage. He states in his conclusions, that concept of institution in terms of secular law cannot be implemented into Christian marriage. The term of institution in the Church is not only limited to legal aspect, but it also includes the charismatic gifts. Therefore, in the institution of marriage which exists by the God's will and thanks to that it has the exceptional elements and attributes, we cannot get in, but we create it.

Słowa kluczowe: małżeństwo, instytucja

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

IGNACY KOSMANA OFMConv.
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

POGŁĘBIANIE WIEDZY RELIGIJNEJ SPOŁECZEŃSTWA JAKO PRZEJAW TROSKI DUSZPASTERSKIEJ ŚW. MAKSYMILIANA

WSTĘP

O św. Maksymilianie mówi się (nie bez racji), że nie był wziętym kaznodzieją[1]. Kolbe mówił wolno i spokojnie[2]. Dodajmy też, że mówił dość cicho. Biorąc pod uwagę fakt, że w tamtym czasie kościoły nie dysponowały sprzętem nagłaśniającym, trudno było kaznodziei o słabym głosie skutecznie dotrzeć do słuchaczy, jak czynił to choćby o. Rajner Gościński z Poznania[3] czy o. Samuel Rosenbaiger[4] − słynni z donośnego mówienia i pełnego pasji przekazu. Przykładowo, ten ostatni, głosząc rekolekcje w parafii pw. Najświętszego Serca Jezusowego w Skarżysku-Kamiennej, z taką pasją przemawiał do zebranych, że… zemdlał na ambonie, czym spowodował liczne „nawrócenia" wśród słuchaczy[5].

---

[1] Zdanie to nie do końca odpowiada prawdzie, zważywszy na fakt, iż w latach 1927–1941 o. Kolbe wygłosił ponad 300 konferencji do braci zakonnych w Niepokalanowie i w Mugenzai no Sono (Nagasaki). *Konferencje świętego Maksymiliana Marii Kolbego*, opr. i red. J.A. Książek, W.K. Kaczmarek, pod kier. J.R. Bar, WOF, Niepokalanów 2009.

[2] J.R. Bar, *Wstęp*, w: *Konferencje…*, s. 6.

[3] Ludwik Gościński, w zakonie o. Rajner (1890–1969), autor kazań dla tercjarzy; opuścił zakon w 1934 r. Św. Maksymilian M. Kolbe, *Pisma*, cz. I, red. P. Sotowski, WOF, Niepokalanów 2007, s. 182 (dalej: PMK-I); R. Żmuda, *Materiały do bibliografii publikacji o zakonach i zgromadzeniach zakonnych w Polsce 1945–2000*, t. I, *Osoby konsekrowane*, Łódź 2011, s. 74 (pdf): http://www.niklot.org.pl/slownik-biograficzny-zadruzan.html (odczyt 6.09.2011).

[4] Samuel Kazimierz Rosenbaiger (Rosenbajger, Rosenbeiger). Jego biogram autorstwa S. Barcika można znaleźć w „W Nurcie Franciszkańskim" 2004 nr 13; na temat pisowni nazwiska zob. Z. Gogola, *Dzieje franciszkanów w okresie II Rzeczypospolitej*, Kraków 2010, s. 51 (mps).

[5] K. Zemła, *Klasztor i parafia oo. Franciszkanów w Skarżysku-Kamiennej 1937–2007*, Skarżysko-Kamienna 2007, s. 30; Z. Gogola, *Dzieje franciszkanów w okresie II Rzeczypospolitej*, Kraków 2010, s. 314–315 (mps).

Do takich kaznodziei o. Kolbe, rzecz jasna, nie należał. Nie pozwalała mu na to jego kondycja fizyczna. Aktywny gruźlik, praktycznie człowiek o jednym płucu, mógł co najwyżej przemawiać „spokojnie" do braci zakonnych, względnie służyć „cichym" słowem w konfesjonale. Niemniej św. Maksymilian pozostawił po sobie ogromną spuściznę *stricte* kaznodziejską. Bo jakże inaczej określić „kazania", które zamieszczał w „Rycerzu Niepokalanej"? Jego artykuły i felietony służyły z jednej strony pogłębianiu wiedzy religijnej społeczeństwa, z drugiej zaś − były przejawem duszpasterskiej troski autora. Jego artykuły, referaty czy szkice, a nawet niektóre listy były w istocie przepowiadaniem słowa Bożego.

O duszpasterskim charakterze działalności o. Kolbego świadczy też powołane przez niego Rycerstwo Niepokalanej. Cel MI: troska o „nawrócenie grzeszników, heretyków, schizmatyków, żydów[6] itd., a zwłaszcza masonów, i o uświęcenie wszystkich…"[7] − nosi wyraźne duszpasterski charakter.

W swoim pisarstwie o. Kolbe odwołuje się do podstawowych prawd wiary, przypomina je i naświetla. Można powiedzieć, że przedmiotem jego publicystyki była szeroko pojęta chrześcijańska kerygma. Kerygmat, jak wiadomo, odnosi się do zgromadzenia. W tym wypadku takim zgromadzeniem było wciąż powiększające się grono wiernych-czytelników. Swoistym heroldem zwołującym ludzi był „Rycerz Niepokalanej".

Nie trudno w spuściźnie kaznodziejskiej Świętego z Niepokalanowa dostrzec głównych tez przepowiadania Kościoła. Są to odwieczne prawdy chrześcijańskie dotyczące miłości Boga, rzeczywistości grzechu, odkupienia w Chrystusie *ukrzyżowanym, pogrzebanym i zmartwychwstałym*, konieczności przyjęcia Chrystusa poprzez wiarę, wreszcie − posłannictwa Ducha Świętego (szczególnie w Jego relacji do Niepokalanej) oraz tajemnicy Kościoła jako wspólnoty zbawienia. Żeby jednak dobrze zrozumieć chrześcijańskie prawdy wiary, należy posiąść niezbędne minimum wiedzy religijnej tak, aby wiara nie była zawieszona w intelektualnej pustce.

„Rycerz Niepokalanej" w opinii potomnych stanowił „polski katechizm" i to nie tylko w okresie międzywojennym, ale szczególnie w czasie II wojny światowej, kiedy zabrakło św. Maksymiliana, a jego przepowiadanie nie ukazywało się już na łamach miesięcznika. Polacy sięgnęli wówczas do tamtego katechizmu i tamtych „kazań" niezwykłego duszpasterza z Niepokalanowa.

---

[6] W oryginalnym rękopisie sporządzonym ręką o. Kolbego brak słowa „żydów". Sformułowanie dot. Żydów pojawia się w *Pismach* św. Maksymiliana: 1) w liście do o. Quirico Pignalbergiego (27 XI 1918); 2) w łacińskim odpisie pierwotnego statutu MI, notatka sporządzona po 4 IV 1919 (Archiwum Niepokalnów, dalej AN), w: *Pisma II,* nr 878 (w tłum. polskim w tychże *Pismach* opuszczono *Iudaeorum* – vide nr 879); 3) w komentarzu do „Dyplomiku", notatka z 1940 r., mps AN, w: Pisma II, nr 1196. Tekst „Dyplomika" zatwierdzony przez władze kościelne miał zapis: „Starać się o nawrócenie grzeszników, heretyków, schizmatyków, żydów itd.". Zob. *Pisma I*, s. 54, 56; *Pisma II*, s. 214, 697.

[7] PMK-I, s. 56.

1. STAN WIEDZY RELIGIJNEJ WSPÓŁCZESNEGO ZGROMADZENIA WIERNYCH

Poziom wiedzy religijnej wśród wierzących w Polsce jest bardzo niski. Z konsternacją odnotowujemy, że jest on wprost proporcjonalny do wieku pokolenia: im ono starsze (sic!), tym ma większą wiedzę o religii. To zadziwiające, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że to przecież młode pokolenie należy do najbardziej wykształconej warstwy naszego społeczeństwa. Ci sami młodzi ludzie w konfrontacji z wiedzą religijną wykazują niemal zupełną ignorancję zarówno gdy idzie o same prawdy wiary, o znajomość Biblii, jak i o obeznanie w historii Kościoła. Wiedza katechizmowa nabyta w szkole podstawowej, nie dość że tylko „podstawowa", to jeszcze − po jakimś czasie uleciała z pamięci. Większość katolickich nastolatków, a potem ludzi dojrzałych nie zadało sobie trudu ustawicznego jej pogłębiania.

Na usprawiedliwienie trzeba dodać, że jakość otrzymanego kompendium była zwykle mniej niż zadowalająca. Niegdysiejsi uczniowie − w przeciwieństwie naszych rodziców i dziadków − nie otrzymali solidnych podwalin, biblijnego fundamentu, na jakim mogliby oprzeć swoje wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa. W tym sensie największa wina leży po stronie współczesnego, posoborowego pokolenia katechetów i kaznodziejów. To brzmi jak paradoks. Niestety… Dzisiaj młody adept otrzymuje na lekcjach religii wiedzę w ujęciu problemowym, „rozcieńczoną" w teoretycznych rozważaniach na temat grzechu i zbawienia. Starsze pokolenie natomiast otrzymało − w miarę solidną − wiedzę historyczno-biblijną. Dzieci „przeszłego czasu" miały możność bliższego zapoznania się z rodziną Adama i Ewy, Noego, Abrahama i Jakuba, wreszcie z rodziną z Nazaretu. Historia zbawienia przedstawiona jako ciąg zdarzeń była nie tylko łatwiej przyswajalna, ale i bardziej logiczna, mająca solidne oparcie w dziejach konkretnego narodu i konkretnych ludzi. Tymczasem wypracowane nowe metody i propozycje programowe przez Komisję Wychowania Katolickiego (przy Konferencji Episkopatu Polski), zawarte w dokumentach: *Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, *Podstawa programowa katechezy Kościoła w Polsce* oraz *Program nauczania religii*, wydają się nazbyt syntetyczne, szerokie i uogólniające; chyba przeceniają możliwości percepcyjne szkolnej dziatwy i młodzieży. Nie zauważa się również w nich istnienia pewnej religijnej pustki, w jakiej znajdują się uczniowie żyjący w zlaicyzowanej i zdechrystianizowanej rzeczywistości. W tym świecie nic nie kojarzy się z treściami religijnymi. Ślady Boga skutecznie zacierają współczesne media. Wskazywana przez Kościół metoda inkulturacji wiary zdaje się nie mieć praktycznego przełożenia na rzeczywistość i zamiast stać się rodzajem nowej ewangelizacji i skutecznie oddziaływać na współczesnego człowieka i jego środowisko, w istocie „rozpływa się" w świeckim otoczeniu. Tak „rozcieńczonych" treści religijnych nie sposób wyodrębnić z oceanu myśli niereligijnych. Nie dochodzi więc do „interpretacji kultury w świetle orędzia zbawie-

nia”[8], ale następuje proces odwrotny: dochodzi do tzw. reinterpretacji wiary i religii w świetle laickiego rozumienia.

Wydaje się, że w nauczaniu religii za mało jest samej Biblii, historii zbawienia, a za dużo teologicznych „komentarzy”, czyli ludzkich sposobów „formacji chrześcijańskiej dzieci i młodzieży”. Według założeń wstępnych *Program nauczania religii* jest nie tyle obowiązującym aktualnie dokumentem, który ma regulować nauczanie religii, ile podstawą do tworzenia „podręczników powstających z inspiracji Komisji Wychowania Katolickiego lub podejmujących to zadanie z własnej inicjatywy. Program ma stanowić również pomoc dla tworzących programy w diecezji lub programy autorskie, a także katechetów praktyków zamierzających adoptować niniejszy program do zapotrzebowań własnej szkoły”[9]. Jest to więc zbiór wielu programów nauczania religii, co prowadzi − mimo stosownych zatwierdzeń − do „rozmycia” treści religijnych. A „jednocząca” je nazwa: „Życiem dopowiadamy na wezwanie Boże”, nie jest w stanie zapewnić skuteczności katechezy. Życie chrześcijańskiej, jakie jest, częściej stanowi zaprzeczenie nie tylko programu nauczania religii, ale i samej religii.

Hasło *Sola Scriptura* tylko z pozoru ma proweniencję „heretycką”, tak naprawdę jest „bazą” religijnej „nadbudowy”. Wydaje się, że ową „bazę” usunięto nieopatrznie po *Vaticanum II*. Chociaż o samej Biblii mówi się − „teoretyzuje” − bardzo dużo, to w pewnym sensie nie pozwala się mówić Biblii. A ta przedstawia nam przecież w sposób prosty i zrozumiały, krok po kroku, dzieje ludu Bożego: najpierw w rzeczywistości rajskiej, potem „na wygnaniu”, jeszcze później historię narodu wybranego w widzialnych postaciach „starego” ludu Abrahama, którego miarą miała być wiara patriarchy, oraz w figurze „nowego” ludu, nowego Izraela stanowiącego członki Mistycznego Ciała Chrystusa, którego znakiem szczególnym ma być miłość.

„Stary” katechizm miał to wszystko dobrze poukładane, usystematyzowane zgodnie ze zdrowymi zasadami scholastyki: *lectio*, *disputatio*, *determinatio* − czytanie, dyskusja i wyciągania wniosków. A nie odwrotnie. Wydaje się, że obecnie pomija się ów element lekcji. Uczeń przystępuje do dyskusji i wyciągania wniosków bez szczególnego zaznajomienia się z Pismem Świętym. Znajomość Biblii, zwłaszcza Starego Testamentu, zawęża się − *nomen omen* − do węża z raju i tęczy po potopie. Dzisiaj dzieci, jeśli nawet z wypiekami na policzkach śledzą zamieszanie pod wieżą Babel, horrorem podszyty potop, spontaniczną wędrówkę Abrahama, przygody Józefa czy fantastyczne narodziny Mojżesza oraz jego „homerowską” epopeję − to obrazy te funkcjonują bardziej oparte na Disneyu niż na Objawieniu. To sprowadza osoby i zdarzenia do rzeczywistości bajkowej.

---

[8] Por. K. Misiaszek, Programy nauczania religii w szkole,
http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAK/ programy_naucz_religii.html (portal OPOKA Czytelnia, odczyt 15 IX 2011).

[9] Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii*, WAM, Kraków 2001, s. 7.

Brakuje przekazu katechetycznego z prawdziwego zdarzenia pogłębiającego sens zdarzeń. Brakuje w katechezie „psychologii", tęsknoty za nadzieją w odzyskanie utraconego raju. Łatwiej wtedy byłoby pojąć logikę dziejów i zapamiętać główne „przesłanki" zbawienia. Łatwiej byłoby rozpalić wyobraźnię młodego człowieka w salce katechetycznej.

Duszpasterstwo przedwojenne miało w sobie coś niedoścignionego, co zdaje się bez powodzenia pragnie osiągnąć współczesna katecheza i współczesne duszpasterstwo. Miarą obecnej mizerii intelektualnej w zakresie religii jest z jednej strony *dessinteressement* uczniów, a z drugiej − lęk i zakłopotanie dorosłych w sytuacji konfrontacji z wiedzą religijną nie-katolicką. Ileż bowiem emocji budzi pukanie do naszych domów choćby pionierów Świadków Jehowy? Katolik, stając w drzwiach ma zwykle dwie propozycje dla przybysza: zatrzasnąć mu je przed nosem, wyrażając w ten sposób swoją opozycję, albo wysłuchać z zadziwieniem, wszak właśnie przedstawiono mu nowe i dobre obietnice, o których zapomniał. Można prześmiewczo skonstatować, że „otwarły się mu oczy". Tylko dlatego, że miał je dotąd zamknięte na tego typu wiedzę. Sytuacja jest groźna i niebezpieczna. Wraz z owym „otwarciem oczu" może nastąpić otwarcie serca i usunięcie rozumu, wówczas nie trudno przewidzieć następstw wizyty. Można przyjąć fałszywy bądź wykrzywiony obraz zbawczej rzeczywistości. Dlatego potrzebna jest katecheza, która stanowi pogłębienie i poszerzenie treści religijnych Objawienia.

2. CEL, PROFIL I ZAKRES KOLBIAŃSKIEGO DOKSZTAŁCANIA CZYTELNIKÓW

Ojciec Kolbe już w pierwszym numerze „Rycerza Niepokalanej" w 1922 r. w redakcyjnym wstępniaku, ściśle określił profil, zakres i cel religijnej publicystyki, która będzie ukazywać się na jego łamach. „Celem «Rycerza Niepokalanej» jest [...] pogłębić i umocnić wiarę, wskazać prawdziwą ascezę i zapoznać wiernych z mistyką chrześcijańską, [...] także [...] starać się o nawrócenie akatolików. Ton pisma będzie zawsze przyjazny dla wszystkich bez względu nas różnice wiary i narodowości. Miłość, której uczył Chrystus − jego charakterem. I właśnie z tej miłości ku zbłąkanym, szukającym szczęścia duszom, postara się on piętnować fałsz, wyświetlać prawdę i wskazywać prawdziwą drogę do szczęścia"[10].

Ojciec Kolbe zdawał sobie sprawę z katolickiej ignorancji. Jego działalność publicystyczna pomyślana była jako pomoc w uświadomieniu katolickim czytelnikom ich tożsamości wyznaniowej oraz miała na celu pogłębienie wiedzy religijnej, dzięki czemu mogliby oni stanąć oko w oko z przeciwnikiem bez kompleksów i zażenowania. Na tym polega dojrzałe chrześcijaństwo. Wiara nie pogłębiona i nie uświadomiona z czasem umiera albo przekształca się w fanatyzm.

[10] M. Kolbe, *Od Redakcji*, „Rycerz Niepokalanej" (dalej: RN) 1(1922), s. 3: św. Maksymilian M. Kolbe, *Pisma*, cz. II, red. P. Sotowski (dalej: PMK-II), WOF Niepokalanów 2008, s. 248.

Mamy tego całkiem współczesne *exempla* betanek z Kazimierza Dolnego czy założyciela pustelni w Grzechyni. Równie groźny jest neopoganizm, który stanowi współczesną próbę odreagowania na chrześcijaństwo. Jest on w istocie „odwróceniem od zdobyczy myśli chrześcijańskiej”[11] i zwróceniem się w kierunku ateizmu bądź politeizmu, panteizmu czy okultyzmu. Jaskrawym jego przejawem jest również sekularyzacja społeczeństwa i jego kultury: np. „Gwiazdka” zamiast Bożego Narodzenia, „Dziadek Mróz” albo postać z Coca-Coli (krasnal w czerwonym płaszczu i w czapce z białym pomponem) zamiast biskupa Miry św. Mikołaja; *Halloween* zamiast święta Wszystkich Świętych itp.

Święty Maksymilian był nie tylko zakonnikiem i budowniczym Niepokalanowa; nie tylko wydawcą-biznesmenem. Był przede wszystkim kapłanem Chrystusa. Tak przedstawił się w Auschwitz. Streszczeniem jego działalności było w istocie duszpasterskie dzieło: pogłębiająca religijną wiedzę wierzących katecheza zamieszczana w „Rycerzu Niepokalanej”.

a. Chwała Boża

Na początku trzeba przyjąć za pewnik, że tak naprawdę celem pierwszorzędnym publicystycznej działalności św. Maksymiliana była chwała Boża, i to nie „jakaś tam” chwała, ale „jak największa chwała Boża”[12]. Ojciec Kolbe rozumie chwałę Bożą jako uświęcenie, a co za tym idzie − jako zbawienie jak największej liczby dusz, które Chrystus „tak drogo swą śmiercią na krzyżu odkupił”[13]. Konkretne sposoby oddawania tak rozumianej chwały Bożej pozostawia samemu Bogu: „Bóg najlepiej zna «ten sposób»”[14]. Niewątpliwie jest to sposób najlepszy, najdoskonalszy. Trzeba zatem zapytać samego Boga. Ale jak? Zakonnik zdradza tajemnicę. Czytelnik otrzymuje wykład, pogłębioną katechezę na temat posłuszeństwa.

b. Posłuszeństwo Bogu

Posłuszeństwa Bogu nie można zawężać do rzeczywistości zakonnej, należy je rozszerzyć na obszar egzystencji każdego wierzącego. Laikat ma także swoich duchowych „przełożonych”. Są nimi bez wątpienia duszpasterze. Parafrazując zdanie św. Maksymiliana, można powiedzieć, że parafianin „posłuszny” spowiednikowi „nigdy nie zbłądzi”. Jedyny wyjątek, w którym zobowiązany jest on do nieposłuszeństwa stanowi wypadek, gdyby duszpasterz w sposób ewidentny nakazywał grzech[15].

[11] Por. Encyklika *Fides et ratio,* II, nr 22.
[12] Por. PMK-I, s. 60.
[13] Tamże.
[14] Tamże.
[15] Por. tamże.

„Przez posłuszeństwo wznosimy się ponad naszą skończoność i działamy według mądrości nieskończonej [...] mądrości Bożej" − dowodzi o. Maksymilian[16]. W ten sposób jesteśmy zdolni nie tylko zbawić siebie, ale i „jak najwięcej dusz jak najwięcej uświęcić"[17] − poprzez przykład naszego życia. Chwała Boża i zbawienie ludzi to w istocie „system naczyń połączonych". Totalnym brakiem chwały Boga jest puste niebo.

c. Bóg jest miłością

Innym istotnym elementem katechezy o. Maksymiliana jest myśl o Bogu i Jego miłości. Chwała Boża i Boża miłość są ze sobą nierozerwalnie złączone. To kolejny system naczyń połączonych. „Miłość więc, miłość bez granic, ku Najlepszemu naszemu Ojcu [...] przez posłuszeństwo się okazuje i ćwiczy… Najpiękniejszą i najprawdziwszą księgą, gdzie można bez końca zgłębiać tę miłość [...] jest Ukrzyżowany"[18].

Szczególnie w czasie ostatniej wojny katecheza ta umacniała wielu naszych rodaków. Dzięki temu nie stracili nadziei w potęgę Boga, w potęgę Jego miłości. Prawdę o Bogu mocnym i miłosiernym potwierdziło dziesiątki męczenników: tych kanonizowanych, jak i tamtych, którzy dali świadectwo bez glorii Berniniego.

d. Zbawienie

Wnikliwy czytelnik „Rycerza Niepokalanej" dostrzeże wyraźną myśl chrystologiczną w jego publikacjach. Już przy zagadnieniu chwały Bożej o. Kolbe zaznaczył, że to Pan Jezus, a nie kto inny, zapłacił za tę chwałę − nasze zbawienie − śmiercią. Uczynił to w sposób skuteczny. Trzeciego dnia zmartwychwstał. Chwała Boża nabrała wielkanocnego blasku. Ludzki los zyskał nową perspektywę. Zmartwychwstanie to coś znacznie więcej niż tylko „dowód" na prawdziwość wiary chrześcijańskiej. To nowe życie. Nowy człowiek. Nowe możliwości. Już tu na ziemi. Zbawienie to najlepszy dowód na istnienie Boga, Jego królestwa i chwały.

e. Wiara

Opisując fenomen wiary w Chrystusa, o. Kolbe objaśnia najpierw samo pojęcie: „wiara − to uznanie prawdy z zewnątrz posłyszanej…". Opiera się ona na „znajomości rzeczy świadczącego" oraz na „uznaniu jego prawdomówności". Wiara religijna opiera się zatem na „znajomości i prawdziwości [...] odwiecznej

[16] Tamże, s. 60–61.
[17] Tamże.
[18] Tamże.

Mądrości, która zna wszystko absolutnie − i [opiera się na] jej absolutnej prawdomówności”[19]. Tak rozumiana wiara jest jedyną i niezaprzeczalną Prawdą. Przyjęcie tej prawdy − o Chrystusie Zbawicielu − stanowi warunek *sine qua non* chrześcijańskiej wiary i katolickiej tożsamości.

Człowiek nie potrafi zbawić się sam. Bez Chrystusa. W „Rycerzu” z 1926 r. czytamy: „dzieje się rzecz niepojęta. Bóg [...] staje się człowiekiem, by go odkupić… zawisł na drzewie Krzyża…”[20]. Chrystus − Bóg i Człowiek w jednej osobie − Istota dwojga natur staje się żertwą ludzkości na ołtarzu świata. Inny Chrystus jako „forma przejściowa Boga” czy „najdoskonalszy człowiek” nie są w stanie nikogo wybawić od śmierci; nie są w stanie nikomu zapewnić wieczności.

f. Upowszechnianie Pisma Świętego

W jednym z tekstów zatytułowanym *Pan zmartwychwstał*[21] (skierowanym do Japończyków) o. Kolbe cytuje obszerne fragmenty czterech Ewangelii. Opisy dotyczące okoliczności śmierci i zmartwychwstania Chrystusa dla wielu ludzi w tamtym czasie − szczególnie w Japonii − były pierwszym kontaktem z Pismem Świętym w narodowym języku. Trzeba pamiętać, że Japończycy otrzymali dostęp do Nowego Testamentu w latach pięćdziesiątych XX w. (tłum. z *Wulgaty*), a do całej Biblii − dopiero w tym roku! (2011)[22]. Sytuacja katolików w Polsce w tym względzie była korzystniejsza. Niemniej Polacy korzystali z Biblii (w tłumaczeniu ks. Jakuba Wujka) w bardzo ograniczonym zakresie. Zarówno specyficzny język, jak i zniechęcające podejście hierarchii kościelnej oraz cena sprawiały, że Pismo Święte rzadko trafiało pod polską strzechę i do fabrycznych kamienic[23]. Dopiero „Rycerz Niepokalanej” oraz japoński „Mugenzai no Seibo no Kishi” podjęły się na ogromną skalę, zważywszy na nakład miesięczników, dzieła popularyzacji słowa Bożego w językach narodowych. Upowszechniano wybrane fragmenty Biblii oraz na poszerzaniu

[19] M. Kolbe, *Wiara*, „Mugenzai no Seibo no Kishi” 6(1935) nr 11, s. 2n: PMK-II, s. 561.

[20] Tamże, s. 409.

[21] Korube [M. Kolbe], *Pan zmartwychwstał*, „Mugenzai no Seibo no Kishi” 6(1936) nr 6, s. 2nn: PMK-II, s. 547.

[22] *Pismo św. po japońsku*, http://radiowarszawa.com.pl/?p=18524 (odczyt 12.09.2011).

[23] W okresie międzywojennym w Polsce używane były głównie: Biblia Gdańska i Biblia ks. Jakuba Wujka. Z racji niechętnego stanowiska hierarchii katolickiej do samodzielnego czytania przez wiernych Pisma Świętego, Biblia ks. Jakuba Wujka była mało rozpowszechniona. Ogromny wkład w jej upowszechnianiu miało (sic!) Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne (od XIX wieku do końca lat 80. naszego stulecia wydawało ją wielokrotnie w łącznym nakładzie około 800 tys. egz.). Pierwsze wydanie Biblii ks. Jakuba Wujka ukazało się w 1599 r., a najnowsze, będące transkrypcją typu B wydania pierwszego, ukazało się 1999 r., nakładem Oficyny Wydawniczej Vocatio. N. i B. Hury, *Biblia w Polsce międzywojennej i obecnie*, http://www.koszalin.chs.pl/ artykuly/biblia_w_polsce.html (odczyt 12 IX 2011).

wiadomości dotyczących zwłaszcza Ewangelii, ich autorów, dat i okoliczności powstania ksiąg świętych[24] oraz wynikających stąd wniosków.

3. TEMATY WIODĄCE PUBLICYSTYKI KOLBIAŃSKIEJ W „RYCERZU NIEPOKALANEJ"

Dużą część publicystyki Świętego stanowi temat Rycerstwa Niepokalanej. Jeśli słowo pisane było przejawem troski duszpasterskiej franciszkanina niejako na płaszczyźnie teorii, to Rycerstwo było jej przejawem w obszarze praktyki życia. Nie będziemy jednak rozwijać tego tematu, bo to zupełnie oddzielne zagadnienie, na inne wystąpienie. Zajmiemy się „teorią" duszpasterską.

Już same tematy zagadnień podejmowanych w publicystyce o. Kolbego wiele mówią o ich autorze i motywach jego katechetycznego duszpasterstwa. Była to katecheza bardzo egzystencjalna, nie uciekająca od ludzkich spraw i tęsknot. Pogłębiała ona idee i definicje szczęścia, świętości, zwracała uwagę na nieprzypadkowość zdarzeń, zaznaczała różnicę między wartościami bliskoznacznymi, jak wspomniana świętość i wielkość człowieka, jak dary naturalne i łaska Boża.

Katolicki czytelnik odzyskiwał wzrok, patrzył na kwestie, zdawałoby się dotąd prozaiczne, nowymi oczyma. Znajdował odpowiedź na odwieczne pytania i wątpliwości. Odkrywał smak rzeczy prostych, a przez to prawdziwych, jak choćby szczęście, które tak bardzo różniło się od złudnych jego podróbek: przyjemności, sławy, bogactwa[25]. Dowiadywał się, że źródłem doskonałości (świętości) człowieka nie jest mniej lub bardziej znany święty z kalendarza i ołtarza − sławny Scholastyk z Akwinu czy Cudotwórca z Padwy − lecz sam Bóg, po trzykroć święty Ojciec i Syn, i Duch. Że świętość nie jest zarezerwowana dla elit, lecz jest z natury katolicka. Dostępna powszechnie. „Geniuszem nie każdy może zostać, droga zaś do świętości wszystkim stoi otworem"[26]. Każdy w tym celu otrzymuje dary naturalne i łaskę Bożą. Dary można jednak zmarnować, a łaski nie przyjąć[27]. Wszystko, co dzieje się na ziemi, dotyka nieba. Nawet znalezienie na ołtarzu 500 marek polskich, kwoty akurat odpowiadającej wysokości długu wydawnictwa, nie było dziełem przypadku; było znakiem Bożej Opatrzności[28].

Niektóre stwierdzenia są wręcz odkrywcze, jak choćby to: *Każdy święty to wielki człowiek. Nie każdy wielki człowiek − to święty*[29]. Już to jedno zdanie mogło stać się tematem do własnej, autonomicznej refleksji; może także dzisiaj, kie-

[24] Zob. Korube, *Pan zmartwychwstał*, „Mugenzai no Seibo no Kishi" 6(1935) nr 6, s. 2nn: PMK-II, s. 551–552.

[25] M. Kolbe, *Gdzie szczęście?*, „Rycerz Niepokalanej" (dalej: RN) 1(1922), s. 4–5: PMK-II, s. 249.

[26] M. Kolbe, *Wielkość a świętość*, RN 1(1922), s. 66–68: PMK-II, s. 257–258.

[27] M. Kolbe, *Łaska Boża a dary natury*, RN 1(1922), s. 114–117: PMK-II, s. 264–266.

[28] M. Kolbe, *Czy tylko przypadkiem?*, RN 1(1922), s. 31: PMK-II, s. 251.

[29] M. Kolbe, *Świętość*, 1(RN 1922), s. 45–47: PMK-II, s. 253–254.

dy coraz większym powodzeniem cieszy się „wyścig szczurów" i zawody na „poprawność polityczną".

Ojciec Kolbe podejmował także zagadnienia światopoglądowe, ustosunkowując się do idei socjalistycznych[30] oraz do ateistycznej negacji Boga[31]. Pogłębiał wiedzę czytelnika na temat samego Kościoła: jego historii najnowszej[32], działających w nim organizacji religijnych[33], pracy duszpastersko-społecznej[34] i misyjnej[35], a również występujących niebezpieczeństw i zagrożeń[36]. Czytelnik „Rycerza Niepokalanej" był systematycznie dokształcany. Wraz z edukacją religijną wzrastało w nim poczucie wspólnoty, kształtowana była tożsamość katolicka, wzrastała chrześcijańska świadomość i pragnienie włączenia się w szeroko rozumiane dzieło Kościoła.

Język artykułów pisanych przez Ojca Dyrektora był niejednokrotnie polemiczny, a tytuły zaskakujące. *Nie wierzę*, *Nie mogę w to uwierzyć…*, *Gdyby Bóg przestał istnieć…*, *Trudna religia* − to tylko niektóre przykłady[37]. Autor już samym sformułowaniem kwestii prowokował czytelnika do przeczytania tekstu i do religijnej refleksji. „Nie wierzę. Nie mogę w to uwierzyć…" − to rodzaj „antywyznania" o. Kolbego, które było w istocie bardzo prowokujące: „Nie wierzę po pierwsze, że prawd może być więcej niż jedna w tej samej sprawie [...]. Nie wierzę, że nie ma Boga… Nie wierzę, że człowiek nie ma duszy…, Nie wierzę [...], że ze śmiercią wszystko się kończy… Nie wierzę [...], że komukolwiek pod słońcem naprawdę dobra ziemskie choćby najliczniejsze do szczęścia wystarczają…"[38]. Czytelnik miał przed sobą już nie tekst, ale samego autora przemawiającego doń z pasją i przekonaniem. Innym razem stawał przed nim człowiek spokojny, wyciszony, nie tracący jednak pewności. Odpowiadał na trudne pytania, w jaki sposób poznajemy Boga, dlaczego wiara wiąże się z trudem i cierpieniem. Opowiadał o swojej tęsknocie za Matką. Kreślił kreską słowa portret Zbawiciela[39].

---

[30] M. Kolbe, *Kościół a socjalizm*, RN 2(1923), s. 17–21: PMK-II, s. 286–289.

[31] M. Kolbe, *Czy Bóg istnieje?*, RN 2(1923), s. 5–7: PMK-II, s. 283–285; *Kim jest Bóg?*, RN 2 (1923), s. 21–23: tamże, s. 289–290;.

[32] Zob. tekst wspomnieniowy po śmierci Benedykta XV i przedstawiający nowego papieża. M. Kolbe, *Benedykt XV – Pius XI*, 1(RN 1922), s. 51–55: PMK-II, s. 254–256.

[33] M. Kolbe, *Akcja katolicka*, Archiwum Niepokalanów (dalej: AN), rkps (referat napisany 1919–1922): PMK-II, s. 233–234

[34] M. Kolbe, *Paląca kwestia*, RN 14 (1935), s. 229–230: PMK-II, s. 535–536.

[35] Zob. m.in. artykuły: M. Kolbe, *Mugenzai no Sono*, „Misje Katolickie" 53(1934), s. 210–211: PMK-II, 529–530; *Colombo*, RN 13(1934), s. 268–271: tamże, s. 536–538.

[36] Zob. M. Kolbe, *Dzisiejsi wrogowie Kościoła*, AN, rkps (referat napisany w Krakowie, przed 22 X 1922): PMK-II, s. 274–277; *Grożące niebezpieczeństwo*, RN 1923 nr 2, s. 2–4: tamże, s. 281–283; *Precz z Rzymem*, RN 2 (1923), s. 130–131: tamże, s. 299–300.

[37] Zob. PMK-II, s. 530, 531, 539, 541.

[38] M. Kolbe, *Nie wierzę*, AN, mps: PMK-II, s. 530–531.

[39] M. Kolbe, *Jak poznajemy Boga?*, RN 13(1934), s. 228: PMK-II, s. 534; *Trudna religia*, RN 13(1934), s. 327: tamże, s. 539; *Tęsknota za Matką*, RN 14(1935), s. 194–195: tamże, s. 540–541, *Portret Zbawiciela*, RN 14 (1935), s. 83: tamże, 542.

Autor przedstawiał w nich szczególny obraz poznania przez wiarę i przez zmysły − poprzez oglądanie *vestiga Dei*, które niczym ilustracje w „Księdze Natury”[40] pokazują Pierwszą Przyczynę stworzeń i otaczającego nas piękna przyrody.

Ojciec Kolbe dostarczał informacji, do których nie miał dostępu zwykły czytelnik. Wiedza, którą otrzymywał przyczyniała się do pogłębienia i „racjonalizacji” jego wiary. Katolik poznawał fundamenty swego Kościoła na podstawie udokumentowanych przekazów historycznych. Biblia przestawała być li tylko Księgą Świętą „niewiadomego pochodzenia”, z enigmatyczną adnotacją o jej boskim Autorze, bo zyskiwała wymiar ludzki i historyczny. W tenże wymiar wpisana jest wiara w Chrystusa jako Syna Bożego i Syna Człowieczego.

Święty Maksymilian stawał w rzędzie apostołów i uczniów Nauczyciela z Nazaretu, kierując się tą samą co oni troską − troską duszpasterską. To ona kazała mu „opowiadanie o zdarzeniach, które dokonały się pośród nich”, abyśmy także my mogli się „przekonać o całkowitej pewności nauk, których im udzielono” (por. Łk 1, 1–3).

4. ZAKOŃCZENIE

Ojciec Kolbe objaśniał zawiłe kwestie teologiczne poprzez „ilustracje” rodem − ze swoiście pojętej − *Biblii Pauperum*, księgi dostępnej i zrozumiałej dla każdego człowieka. Powodowała nim niezmiennie duszpasterska troska o wszystkich ludzi (także owych „akatolików”) oraz pragnienie ustrzeżenia „owczarni przed wilkami w owczej skórze”. Ale także, i to przede wszystkim, kierowała nim idea, aby każdy katolik był świadomy prawdy Bożej i swego miejsca we współczesnym świecie, i w ten sposób przyczyniał się do rozwoju Kościoła; do pomnażania ilości i „jakości” wyznawców Chrystusa. Miał to czynić przede wszystkim poprzez *metanoię*, przemianę duchową. Ktoś powiedział, że wystarczy nawrócić jednego człowieka, żeby zmienił się cały świat na lepsze. Ojciec Kolbe postępował w myśl zasady: *Totus sibi et sic totus omnibus ex superabundantia*[41]. Święty Maksymilian, troskliwy duszpasterz „światowej parafii”, był właśnie tym „jednym” człowiekiem. Tym „jednym” człowiekiem może być też każdy z ludzi.

Kolbiańska wizja kapłana to duszpasterz szczególnego rodzaju − światowy katecheta, który podejmuje się − poprzez media − misji pogłębiania wiedzy religijnej katechumenów. Jak powiedziano wyżej, poziom tej wiedzy był wtedy, i jest dzisiaj, bardzo niski. Pozbawiona rozumu wiara wcześniej lub później przekształci się w katalog prawd niezrozumiałych i niewiarygodnych, mitycznych, wręcz śmiesznych i nie do przyjęcia. Współczesna statystyka jak nogi posłańca przynosi

[40] Por. O. Pedersen, *Księga Natury*, w: *Konflikt czy symbioza? Siedem esejów o wzajemnych oddziaływaniach między nauką a teologią*, tłum. W. Skoczny.
http://www.obi.opoka.org.pl/zfn/014/zfn01402Pedersen.pdf, s. 1–30.

[41] Cały dla siebie, a tak cały dla wszystkich z nadobfitości, PMK-II, s. 40.

złe wieści. Wciąż topnieją szeregi chrześcijan przekonanych o końcu świata, o istnieniu nieba i piekła, uznających dogmat o dziewictwie Maryi itd.

Trzeba przeciwstawić się tej tendencji. Trzeba uzbroić współczesnych chrześcijan w słowo Prawdy, „pogłębić i umocnić wiarę, wskazać prawdziwą ascezę i zapoznać wiernych z mistyką chrześcijańską". W przeciwnym razie zejdziemy do podziemia cywilizacji, oskarżeni przez świat o praktykowanie niecnych obrzędów, praktyk sakralnego kanibalizmu i propagowanie irracjonalnych przekonań.

Wiernym brakuje wiedzy, brakuje argumentów w światopoglądowej dyskusji. Brakuje też argumentów dla własnej wiary. Wbrew postępowi, jaki dokonał się w nauce, sfera religii pozostała daleko w tyle, na poziomie już nawet nie podstawowym, szkolnym, ale przedszkolnym…

Nie czas na odcinanie kuponów z „Kapitału" św. Maksymiliana, na życie z odsetek chwalebnej przeszłości. Czas − najwyższy czas! − na pracę organiczną, na własny wkład, na pomnażanie kolbiańskiego „majątku". Czas na serio zatroszczyć się o człowieka. Każdego człowieka! Także wspominanego przez o. Maksymiliana „akatolika". Ojciec Kolbe przygotował grunt. Trzeba kontynuować jego misję. Serwowana obecnie w szkołach wiedza religijna zdaje się enigmatyczna, zawiła i hermetyczna. Niestety, obecna sytuacja bardziej przypomina tamtą z Listu św. Pawła, kiedy apostoł miast „stałego pokarmu" dawał swoim słuchaczom „mleko" (por. 1 Kor 3, 2).

Franciszkanie mają odpowiednie narzędzia i moce przerobowe. To wciąż ten sam, choć nie taki sam, „Rycerz Niepokalanej". To paradoks, że jego format wciąż kojarzy się z zeszytem oferowanym przez innowierców na dworcach i na ulicy, przynoszonym przez natarczywych pionierów do naszych domów. Ma to być współczesny miesięcznik, z odpowiednią szatą graficzną; wydawany celowo, tzn. dla pogłębiania wiary − z odpowiednią katechezą i choćby z kolejnym, „ciekawszym" urywkiem Starego bądź Nowego Testamentu. Żebyśmy nie zapomnieli… Biblia, choć powszechnie obecna w naszych domach, jest księgą zamkniętą, zakurzoną, zapomnianą. „Rycerz" musi zacząć od nowa, jak Jezus, *obchodzić całą Galileę*, Pomorze, Warmię i Mazury; *całą okolicę nad Jordanem* i nad Wisłą − Mazowsze, Kujawy, Małopolskę; musi *obchodzić krainę galacką*, świętokrzyską, śląską i podkarpacką; *wszystkie miasta* − Poznań, Lublin, Białystok, *i okoliczne wsie*... Ma czynić to w jednym celu: pogłębiania i umacniania wiary, wskazywania na prawdziwe aspekty ascezy i zapoznania wiernych z mistyką chrześcijańską. Ta ostatnia zupełnie gdzieś się nam zapodziała…

DEEPENED RELIGIOUS SOCIAL AWARENESS AS AN EFFECT OF THE PASTORAL MINISTRY OF ST MAXIMILIAN

Resume

This material presents the person of Fr. Kolbe as an untypical kind of preacher. This Franciscan was not a speaker but rather used the written word before all else. His pulpit was the monthly magazine "Rycerz Niepokalanej" published by him. Through it he aimed to deepen the religious knowledge of the average reader. He reached a million faithful through this means. His publications activity was inspired by the mission given by Christ: *Go and teach all nations* – and essentially was the effect of an authentic pastoral care of the people entrusted to him in the big "world parish". His figure has become for these times a sign for pastoral activity in the Church today, the time of religious ignorance of the faithful, as well as for the increasing laical and anticlerical mentality. Kolbian preaching, its model and form plus direction for catechism, presents itself as evangelization by the Church about God in the Holy Trinity and work of love. Also it shows about the Church itself as community for salvation, and the human condition infected by sin. At the same time, it is of an apolegetic character. This should become obligatory for preaching since always more so in society Christianity once more is accused of the "foolishness of the Cross" and "foolishness of the Word" (compare 1Cor1:18–21), and thus save humanity in its restless existence.

tłumaczenie: *Anna Maria Mix*

Słowa kluczowe: wiedza religijna, duszpasterska troska, Biblia, kaznodzieja, przepowiadanie

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

KS. PIOTR KULBACKI
Katolicki Uniwersytet Lubelski

RODZINA SZKOŁĄ TRZEŹWOŚCI

WPROWADZENIE

Przemiany życia społecznego wywołane przyspieszeniem cywilizacyjnym minionych dwu stuleci wywarły istotny wpływ zarówno na życie osobiste, jak i na kształt życia rodzinnego. Niezwykły rozwój wydajności pracy, upowszechnił możliwości korzystania z jej z owoców. Narastające współcześnie zjawisko sięgania po uzależniające substancje psychoaktywne związane jest z zapoczątkowanymi w epoce industrializacji przemianami życia społecznego i oczekiwaniem częstokroć nierealnych osiągnięć psychicznych i fizycznych[1]. Przybrało ono wieloaspektowy charakter w dobie rewolucji informatycznej[2], choć można mówić o wspólnych przyczynach deformacji osobowości pojawiających się zarówno u młodych ludzi, jak i dorosłych. Składają się na nie przyczyny, które można opisać w kategoriach teologicznych jako pierwotne nieposłuszeństwo człowieka wobec Boga i jego skutki dla ludzkości oraz nieprzyjęcie łaski zbawienia. To brak więzi z Bogiem rodzi negatywne skutki przemian cywilizacyjnych. Przezwyciężyć je może tylko nawrócenie człowieka wspomagane integralnym wychowaniem, obejmującym całego człowieka, a taki proces najpełniej dokonuje się w rodzinie chrześcijańskiej.

I. SPOŁECZNE I TEOLOGICZNE ASPEKTY PROBLEMATYKI TRZEŹWOŚCI

Problem rozszerzania się uzależnień np. w XIX w. związany był ze stymulowaniem przez alkohol wyczerpującej pracy. Wówczas, wobec poszerzającej się

[1] Por. J. Kieniewicz, *Polski alkoholizm i trzeźwość (II)*, w: *W trosce o trzeźwość narodu*, t. II, red. M. Romaniuk, Warszawa 1996, s. 17–19.

[2] Zob. M. Ledzińska, *O niektórych problemach psychologicznych w dobie nadprodukcji informacji*, w: *Drogi rozwoju od uzależnienia do wolności*, red. M. Tatala, J. Karczewski, Zakroczym 2007, s. 11–27.

w społeczeństwach dostępności taniego alkoholu, w tym wysokoprocentowego, pojawiło się zjawisko współczesnego alkoholizmu jako sposobu radzenia sobie z codziennymi problemami poprzez ucieczkę od ich rozwiązywania[3]. Łatwy w produkcji alkohol determinował w ten sposób szeroko rozpowszechniający się styl życia. Z kolei przemiany obyczajowości po II wojnie światowej i procesy globalizacji ułatwiające szeroką podaż narkotyków poszerzyły rynek substancji narkotycznych i jego interakcję z rynkiem alkoholowym. Wcześniej dorośli w naszym kręgu kulturowym sięgali po substancje narkotyczne tylko wśród pewnych sfer społecznych[4]. Łatwą dostępność narkotyków spowodował m.in. rozwój gospodarczy, rewolucja obyczajowa oraz liczne bezpośrednie kontakty z biednymi krajami dalekiego Wschodu czy Ameryki łacińskiej, dla których mieszkańców produkcja narkotyków stała się źródłem utrzymania; nie bez wpływu są technologie taniej produkcji narkotyków sztucznych[5].

Druga, bezpośrednia przyczyna, to społeczna presja uzyskiwania osiągnięć przekraczających zwykłe możliwości psychiczne i fizyczne człowieka. Presja ta. prowadzi np. do dopingu w sporcie, a w innych obszarach życia do posługiwania się substancjami umożliwiającymi łatwe osiąganie nadzwyczajnych stanów psychicznych, euforii lub sztucznego pobudzenia do wysiłku fizycznego, a niekiedy psychicznego[6].

Także pojawiające się na szeroka skalę nowe zjawiska uzależnień o charakterze psychicznym – telewizja, internet, pornografia itp., a nawet znane od dawna uzależnienie od hazardu, niejako odwróciły uwagę od fundamentalnego zagadnienia stałego zachowywania trzeźwości przez człowieka. Tymczasem to właśnie zachowanie cnoty trzeźwości stanowi klucz do zrozumienia i przezwyciężania współczesnych uzależnień substancjalnych i psychicznych[7].

Punktem wyjścia do zrozumienia roli rodziny w wychowaniu do trzeźwości jest odczytanie miejsca rodziny w zamyśle Stwórcy. Spośród wszystkich istot stworzonych przez Boga jedynie człowieka charakteryzuje podobieństwo do swego Stwórcy. Ów obraz i podobieństwo wyraża się nie we wszechmocy, będącej wyłącznym atrybutem Boga, lecz w swoistej zdolności poznawania i dokonywania wyboru między złem i dobrem. Człowiek został bowiem wyposażony w rozum i wolną wolę. To one stanowią o jego boskim podobieństwie. Jednak te moż-

[3] Por. A. Niesiołowski, *Alkohol a robotnik*, w: *W trosce o trzeźwość*…, s. 252–253.

[4] Osobnej analizy wymagałaby np. problematyka „wojen opiumowych", prowadzonych przez kolonizatorów europejskich z Chinami w XIX w.

[5] Cz. Cekiera, *Od zniewolenia ku wolności do szczęścia*, w: *Drogi rozwoju*…, s. 35–38; por. A. Zieliński, *Ewolucja wzorów używania alkoholu wśród dorastającej młodzieży w Polsce w XX wieku*, Warszawa 2006.

[6] Por. M. Dziewiecki, *Duszpasterstwo trzeźwości a duszpasterstwo alkoholików*, w: *Nowe przesłanie nadziei*, red. M. Dziewiecki, Warszawa 2000, s. 232–233.

[7] Z. Kaniecki, *Duszpasterstwo trzeźwości*, w: *Duszpasterstwo specjalne*, red. R. Kamiński, B. Drożdż, Lublin 1998, s. 353–354; zob. J. Pyrek, *Cnota trzeźwości według św. Tomasza z Akwinu*, w: *Alkohol w Biblii*, red. K. Kościelecki, A. Kiejza, Zakroczym 2010, s. 95–124.

liwości człowiek może realizować tylko wtedy, gdy rozum nie zostaje ograniczony w swym funkcjonowaniu, a wola człowieka odnajduje swą możliwość działania wypływającego ze zdolności do miłowania nawet wbrew naturalnym instynktom sfery cielesnej[8].

Tradycja biblijna bardzo mocno akcentuje konieczność zachowywania przytomności umysłu przez człowieka. Tylko człowiek o trzeźwym umyśle jest zdolny do wykonywania aktów ludzkich. Stąd pierwszym postulatem dla każdego człowieka, a zatem i każdego chrześcijanina jest zachowanie zdolności do rozeznawania i podejmowania decyzji określanych mianem trzeźwego, przytomnego rozeznawania i decydowania. Wyraża to staropolskie określenie „przytomny", które było synonimem słowa „obecny"[9].

Kiedy i gdzie dokonuje się ów proces kształtowania naszego człowieczeństwa, aby nasz rozum i wola mogły stawać się czytelnym świadectwem naszego podobieństwa do Boga? Wyjaśnienie otrzymujemy w obu biblijnych opisach stworzenia człowieka. Wcześniejszy z nich opisuje stworzenie Ewy „z żebra Adama" (Rdz 2, 18–25), późniejszy stwierdza, iż człowiek został stworzony jako para ludzka – jako mężczyzna i niewiasta (Rdz 1, 26–28). Do istoty bytu człowieka należy owa „podwójność" jednej natury ludzkiej, ujawniająca się jako natura mężczyzny lub kobiety. Małżeństwo należy do pierwotnego powołania człowieka, już od czasu stworzenia. Nie da się zatem mówić o człowieku i jego naturze, w szczególności o przekazywaniu życia w oderwaniu od małżeństwa i rodziny jako wspólnoty ukonstytuowanej przez Stwórcę. Wspólnota małżeńska współuczestniczy w boskim dziele stwarzania[10]. Nie dotyczy ono tylko przekazu życia w zakresie biologicznym, ale wychowywania nowo zaistniałego człowieka jako osoby ludzkiej. Rozwój każdego pokolenia dokonuje się przede wszystkim w środowisku, jakie stanowi rodzina. Jest ona wspierana w procesie wychowania, w tym także religijnego, przez różne środowiska i instytucje.

Gdy stawia się pytanie o miejsce rodziny w wychowaniu do trzeźwości w oczywisty sposób narzuca się odpowiedź, iż rodzina spełnia swe zadanie jako szkoła trzeźwości, jeśli dobrze realizuje swe podstawowe zadania wychowawcze[11]. Dlatego najlepsze programy profilaktyczne nie zastąpią wychowania w rodzinie, które stanowi naturalny proces socjalizacji społecznej i religijnej. Nie ma lepszego ujawniania i przekazu sensu życia niż codzienne współuczestnictwo w życiu rodziców, będącym niekiedy milczącym świadectwem o najważ-

[8] Por. P. Kulbacki, *Rola wychowania religijnego w profilaktyce*, w: *Rola rodziny w wychowaniu do trzeźwości*, red. P. Kulbacki, Łódź–Kraków 2006, s. 29–30.

[9] *Mały słownik języka polskiego*, red. S. Skorupka, H. Auderska, Z. Łempicka, Warszawa 1968, s. 675.

[10] Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiasta stworzył ich*, Città del Vaticano 1986, s. 9–23, 33–45.

[11] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, (22 XI 1981), Città del Vaticano 1981, nr 17, 38; por. *Wytyczne Episkopatu dla kościelnej działalności trzeźwościowej*, w: *Nowe przesłanie nadziei...*, s. 278.

niejszych dla nich wartościach. Oznacza to, iż należy pomagać rodzinie w tym procesie, zarówno bezpośrednio umacniając jej wpływ wychowawczy, jak i uwrażliwiając wszystkie instytucje wspomagające rodzinę w realizacji jej podstawowego powołania[12].

Standardy akceptowane przez prawo wszystkich państw i potwierdzane przez różne rekomendacje międzynarodowe, w tym unijne, uznają, iż wychowanie do trzeźwości oznacza w przypadku dzieci i nieletniej młodzieży całkowitą abstynencję od wszelkich napojów alkoholowych. Trzeźwe życie dorosłych oznacza zaś całkowitą abstynencję lub spożywanie alkoholu w ilościach nie powodujących modyfikacji emocji i zachowań[13]. Stąd konsekwentne i pogłębione wychowanie dzieci i młodzieży w obowiązkowej abstynencji staje się źródłem nadziei na trzeźwość dorosłych[14].

II. RODZINA ŚRODOWISKIEM WYCHOWANIA DO TRZEŹWOŚCI

W opracowaniu niniejszym zostanie wskazanych kilka elementów umacniania wychowawczej roli rodziny w zakresie wychowania do trzeźwości. Stanowią je przede wszystkim:

– płaszczyzna socjalizacji społecznej i religijnej należąca do podstawowej funkcji rodziny,
– szczególne formy wychowania do trzeźwości w rodzinie,
– instytucje i środowiska wspierające wychowanie do trzeźwości,
– wychowanie do trzeźwości w przypadku dysfunkcji alkoholowej w rodzinie.

1. Płaszczyzna socjalizacji społecznej i religijnej

Priorytetowy charakter ma budowanie więzi dzieci z rodzicami i szerzej – więzi w rodzinie jako fundamentu zaspokajania podstawowych potrzeb społecznych i psychicznych człowieka wraz z formacją religijną niosącą w sobie istotny czynnik profilaktyczny[15].

Wychowanie ma na celu kształtowanie prawidłowo funkcjonującej osobowości zarówno w sferze przyrodzonej, jak i religijnej. Polega ono zarówno na ukazywaniu wzoru, który ma zostać przyswojony oraz na tworzeniu warunków wspomagających rozwój człowieka. Dokonuje się ono poprzez działalność osób

[12] Por. J. Śledzianowski, *Wolność od uzależnień wyzwaniem dla wychowania chrześcijańskiego*, w: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*. red. A Rynio, Lublin 2007, s. 573–575.

[13] M. Dziewiecki, *Teologia trzeźwości*, w: *Nowe przesłanie nadziei*…, s. 140–141.

[14] Zob. J. Gomółka. *Abstynencja dzieci i młodzieży nadzieją trzeźwości dorosłych*. Warszawa 2004.

[15] Por. M. Dziewiecki, *Nowoczesna profilaktyka uzależnień*, Kielce 2000, s. 163–165.

znaczących w życiu dziecka. Wychowawcę przede wszystkim interesują drogi kształtowania dobra. Natomiast profilaktyka ma na celu ochronę przed powstaniem zaburzeń w rozwoju człowieka, które wymagałyby już interwencji leczniczej. Zatem działania profilaktyczne należy podejmować już wtedy, gdy pojawia się realne niebezpieczeństwo powstania szkody i jeszcze nim nie będzie za późno, ze względu na zaistniałe już szkody[16].

Zjawisko nadużywania alkoholu, współczesne formy narkomanii oraz uzależnień nie związanych z toksycznymi substancjami, lecz z psychicznym przymusem (hazard, gry komputerowe, internet, telewizja, pornografia itp.) ma swoje podłoże w kondycji duchowej człowieka, który usiłuje wypełnić swoją psychikę, swój czas, swoje nadzieje poprzez zachowania, które tylko chwilowo, na początku mogą dać satysfakcję czy być źródłem przyjemności. Każde uzależniające postępowanie, związane lub nie z intoksykacją substancjalną łączy się z mechanizmami najlepiej zdiagnozowanymi i dość dokładnie opisanymi w przypadku uzależnienia alkoholowego. Charakterystyczny jest tu problem coraz większej tolerancji na bodźce i towarzyszący mu system iluzji i zaprzeczeń, umożliwiający wyparcie ze świadomości poddania się „pod władzę" substancji lub zachowań uzależniających.

Rodzina nie tylko umożliwia zaspokojenie biologicznych, psychicznych i duchowych potrzeb człowieka. Więź osobowa, która jest fundamentem wspólnoty rodzinnej, umożliwia naturalną diagnozę wchodzenia w świat rojenia sobie złudzeń i zaprzeczania faktom. Spotykamy dziś coraz częściej pokusę wygrania „wyścigu szczurów" poprzez pójście na skróty, bez wysiłku w celu osiągnięcia krótkotrwałego stanu euforii, chwilowej łatwości zapamiętywania czy sztucznego poczucia zdolności do heroicznych czynów. Najlepsze antidotum na tę pokusę stanowi poczucie bezpieczeństwa w rodzinie, wzajemne zaufanie jej członków umożliwiające realną ocenę swych możliwości i okoliczności zewnętrznych.

Tylko głęboka więź w rodzinie – nie tylko między rodzicami i dziećmi – stanowi fundament pozwalający na odkrywanie praw życia moralnego i duchowego w poczuciu bezpieczeństwa wynikającego z środowiska miłości[17]. Jeśli ta więź jest nieautentyczna, bo rodzice np. są patologicznie przywiązani do pracy, sukcesu, majątku, telewizji, to pozostawia to poważną lukę w relacji z dziećmi, która może skutkować negacją zabiegów wychowawczych rodziców i ich manifestacyjną kontestacją.

Kościół w dobie współczesnej coraz bardziej zwraca uwagę na fundament wiary, jakim jest osobisty wybór. Dojrzewanie do tego wyboru dokonuje się w różnoraki sposób. Dla człowieka dorastającego w środowisku nie żyjącym wiarą jest to wysiłek samodzielnego poszukiwania sensu i stylu życia opartego na

[16] R. Porzak, *Więź z rodzicami jako podstawowy czynnik profilaktyczny*, w: *Rola rodziny*…, s. 8–9.

[17] Tamże, s. 10–11.

świadectwie chrześcijan. Bywa to nieraz długa droga człowieka dorosłego, szczególnie jeśli cele i wartości życia określone w procesie wychowania w domu i szkole znacznie odbiegały od kierunku wskazanego przez Ewangelię[18].

Natomiast dla rodziców żyjących wiarą oczywisty jest jej przekaz dzieciom jako największego dobra. Już od początku swego życia dziecko ma zaspokajane nie tylko potrzeby biologiczne i psychiczne, ale staje się uczestnikiem życia duchowego rodziców. Dokonuje się to stopniowo, wraz z całością rozwoju osobowego. Dlatego pastoraliści, liturgiści i katechetycy odkrywają dziś na nowo zasadę katechumenatu rodzinnego, stanowiącego całościową inicjację chrześcijańską[19]. Zawiera on w sobie liczne możliwości kształtowania postaw chrześcijanina, dla którego źródłem radości jest spotkanie z Panem w sakramentach, a substancje psychoaktywne jako chemiczne stymulatory emocji i zachowań tracą swa pozorną atrakcyjność. Okazuje się bowiem, że właśnie czynnik religijny należy zaliczyć do najskuteczniejszych form oddziaływania profilaktycznego. Formacja religijna kształtuje całość postaw młodego człowieka, pozytywnie wskazując na realizację sensu życia i związanych z nimi wartości. Ten dość oczywisty wniosek znajduje swe potwierdzenie w świeckich badaniach dotyczących skuteczności strategii profilaktycznych[20].

Stąd niezależnie od dzisiejszych badań prowadzonych przez psychologów i socjologów, już wiele lat temu Wytyczne Episkopatu dla kościelnej działalności trzeźwościowej podkreślały wagę trzeźwościowego wymiaru wychowania religijnego, szczególnie w związku z sakramentami inicjacji w naturalny sposób pełniącymi społeczną rolę „rytów przejścia" (chrzest, Komunia, bierzmowanie), dotyczy to także małżeństwa[21]. Należy tu zwrócić szczególną uwagę zarówno na formację rodziców i dzieci do I Komunii, jak i rozszerzającą się ideę wesel bezalkoholowych, stanowiących punkt odniesienia w przyszłym wychowywaniu swych dzieci[22].

2. Liturgiczne aspekty wychowania do trzeźwości w rodzinie

Sfera obrzędowości rodzinnej odgrywa istotną rolę w przekazie wartości i internalizacji norm kształtujących postawy życiowe. Także podejmowanie dobro-

[18] Por. Cz. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003, s. 37–38.

[19] F. Blachnicki, *Rodzinny katechumenat*, w: tenże, *Sympatycy czy chrześcijanie?*, Kraków 2003, s. 78–92.

[20] P. Kulbacki, *Rola wychowania religijnego*…, s. 25–26; por. R. Porzak, *Więź z rodzicami*…, 11–12.

[21] *Wytyczne Episkopatu...*, s. 278.

[22] Por. W. Zązel, *Wesele bezalkoholowe jako czynnik wspierający profilaktykę*, w: *Rola rodziny*…, s. 55–62.

wolnej abstynencji przez rodziców jako wyrazu ich troski wychowawczej stanowi niezwykle skuteczny czynnik profilaktyczny.

Katechumenat rodzinny to nie tylko przekaz prawd wiary, praktyk religijnych i uczestnictwo w życiu moralnym wspólnoty rodzinnej. Członkowie rodziny uczestniczą w szerokim wymiarze obrzędowości religijno-rodzinnej, niosącej ze sobą potwierdzenie tego, co wyraża wyznanie wiary Kościoła[23].

Na tej płaszczyźnie często są obserwowane nadużycia wypaczające istotę przyjmowanych sakramentów czy naturę udziału w tradycyjnych obrzędach związanych z rokiem liturgicznym. Przeżywanie radości towarzyszące przyjęciu sakramentów ma swe źródło w osobowym spotkaniu z Chrystusem, nadającym nowy sens życiu człowieka, przywracającym nadzieję, dzięki łasce otwierającym nowe perspektywy życia chrześcijanina. Taki charakter powinno mieć spotkanie w gronie rodziny i przyjaciół wzorem starożytnej agapy – będącej formą świętowania chrześcijańskiego[24].

Dlatego w sytuacji wspomnianych nadużyć wskazuje się w dokumentach Episkopatu na konieczność rozwijania wokół sakramentów obrzędowości opartej nie na alkoholu, lecz na innych formach świętowania. Tak ważne jest, by agapy miały charakter całkowicie bezalkoholowy. Stanowi to nie tylko prewencję przez nadużyciami ze strony niektórych osób, ale przede wszystkim szkołę świętowania dla młodego pokolenia. Potrzebuje ono bowiem rodzinnych wzorców, jak świętować bez alkoholu[25].

Troska o przekaz w tradycji rodzinnego obchodu świąt związanych z kalendarzem liturgicznym jest niezwykle ważna w obrzędowym przekazie elementów wiary[26]. Stanowi ona również szkołę radości chrześcijańskiej i pogłębiania więzi rodzinnej. Dziecko doświadcza, z jaką pieczołowitością starsze pokolenie przekazuje te tradycje, widzi w rodzicach świadków obchodzonych wydarzeń. Czas i wysiłek spędzony w rodzinie na przygotowanie i obchód świąt rodzi w dziecku przekonanie o niezwykłej wartości obchodów religijno-rodzinnych. Jeśli bowiem osoby tak znaczące w jego życiu jak rodzice czy dziadkowie oraz inni członkowie najbliższej rodziny pielęgnują te tradycje, to dlatego że mają one dla nich wielką wartość, dlatego młode pokolenie odczytuje ich przesłanie i chce je kontynuować[27].

W oczywisty sposób styl tych obchodów kształtuje w dziecku wyobrażenie o istocie świętowania. Pomijamy tu zagadnienie nadużywania alkoholu jako w oczywisty sposób nagannego moralnie. Natomiast jeśli ważne miejsce zajmują

---

[23] Por. Blachnicki, *Rodzinny katechumenat...*

[24] B. Nadolski, *Agapa*, w: *Leksykon liturgii*, opr. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 53–55; por. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, Katowice 1988, nr 96, 235.

[25] *Wytyczne Episkopatu...*, s. 278; zob. *O wielkich postanowieniach małego dziecka. Profilaktyczne aspekty formacji rodziców i dzieci do Pierwszej Komunii Świętej*, red. P. Kulbacki, Warszawa 2009.

[26] T. Kukołowicz, *Miejsce kultury i tradycji w wychowaniu chrześcijańskim*, w: *Wychowanie chrześcijańskie*…, s. 480–492.

[27] T. Talaga, *Przekaz norm i postaw w obyczajowości rodzinnej*, w: *Rola rodziny*…, s. 17–24.

toasty i towarzyszące im zachowania, to dziecko koduje w sobie błędne wyobrażenie, iż do istoty święta należy spożywanie alkoholu. Tymczasem treścią każdego święta jest zawsze afirmacja pewnego bytu. Każde święto wyprowadza człowieka poza codzienność. W ten sposób człowiek afirmuje swa nieprzemijalność, która jest doświadczeniem codzienności. Dlatego charakter święta ma zawsze wymiar nadprzyrodzony – nie można potwierdzić bytu, jeśli ma on charakter czasowy. Potwierdzenie bytu następuje tylko wtedy, gdy zostaje przezwyciężone jego zakwestionowanie przez śmierć i przemijalność. Święto ostatecznie odnosi człowieka do Boga i jest wyrazem tęsknoty człowieka za spotkaniem z Nim jako bytem ponad ludzką przemijalność. Święto proklamuje przezwyciężenie śmierci i przemijalności bytu, dlatego ma zawsze charakter religijny, choćby było maskowane świadomie lub nieświadomie treściami a- lub nawet antyreligijnymi. Jeśli święto zostaje pozbawione takiego charakteru, to szybko zostaje zapomniane lub przekształca się w „zwykły" dzień – tylko, że wolny od pracy[28].

Dlatego tak ważna ze względu na kształtowanie postaw dzieci jest umiejętność zachowywania przez rodziców abstynencji od alkoholu nie tylko w okresie pokutnym Wielkiego Postu, lecz także świętowanie wielkich dzieł Boga w naturalny sposób – bez „chemicznego pobudzania". Abstynencja rodziców podejmowana ze względu na wychowanie dzieci stanowi najlepszą zasadę formacji rodzinnej ku trzeźwości[29].

3. Instytucje wspierające rodziców w wychowaniu do trzeźwości

Świadectwo radości chrześcijańskiej rodziców powinno być uzupełniane przez instytucje wspierające rodziców w procesie wychowawczym. Należą do nich szkoła, instytucje życia politycznego i społecznego o zasięgu krajowym i lokalnym, media, a wreszcie grupy rówieśnicze najczęściej o nieformalnym charakterze. Wśród nich należy zwrócić szczególną uwagę na szkołę, instytucje samorządowe, wpływ mediów na wychowanie do trzeźwości oraz formalne i nieformalne grupy wychowania rówieśniczego silnie oddziałujące na postawy i zachowania.

Wśród instytucji wspierających wychowanie do trzeźwości nich szczególne miejsce powinna zajmować szkoła, której podstawowym zadaniem jest wspieranie rodziców w wychowaniu i edukacji. Szkołę oraz prawo i obowiązek edukacji szkolnej uważa się za podstawowy wymóg cywilizacji chrześcijańskiej. Kościół był zawsze pionierem zakładania szkół. Indywidualna nauka w zakresie podstawowym pod kierunkiem własnych rodziców lub wynajętych przez nich indywidualnych nauczycieli, będąca w minionych epokach domeną wyższych warstw społecznych, pozostaje dziś zjawiskiem marginalnym. Poszczególne państwa, co

[28] M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 31–32

[29] U. Dudziak, *Dobrowolna abstynencja rodziców podejmowana ze względu na wychowanie dzieci*, w: *Rola rodziny*…, s. 39–48.

potwierdzają różne deklaracje społeczności międzynarodowej, wprowadzają jako zdobycz cywilizacji obowiązek szkolny. Nie zmienia to jednak prawa naturalnego rodziców do wychowania dzieci według swego światopoglądu.

Niezbywalnym prawem i obowiązkiem rodziców jest pośrednie i bezpośrednie kształtowanie systemu szkolnego. Dokonuje się ono poprzez wpływ na ustawodawstwo krajowe i lokalne, które nie może wyjmować szkolnictwa spod odpowiedzialności za nie rodziców, którzy powinni bezpośrednio uczestniczyć w procesie wychowania i edukacji szkolnej swych dzieci. Polskie ustawodawstwo zreformowane po 1989 r. stwarza tu szerokie możliwości. Dyspensowanie się rodziców od podejmowania odpowiedzialności za szkolnictwo prowadzi do jego wynaturzeń. Dotyczy to nie tylko sfery intelektualnej – koncepcji światopoglądowej w nauczaniu, lecz także sfery emocjonalnej dzieci, szczególnie w obszarze seksualności, ale także radzenia sobie w ogóle ze swą emocjonalnością, umiejętnością dokonywania wyborów wśród nieuniknionych trudności życiowych oraz wobec nieuniknionych zderzeń ze złymi wpływami otoczenia.

Najlepsza szkoła nie zwalnia rodziców od ich podstawowej powinności wychowawczej wobec dzieci. Prawne zakazy spożywania alkoholu w szkole przez wychowanków i wychowawców stanowią tylko potwierdzenie naturalnego prawa do bezpiecznego wychowania w trzeźwości dzieci i młodzieży, które oznacza ich całkowitą abstynencję. Podobnie jak świętowanie w rodzinie winno wdrażać w umiejętność życia rodzinnego bez alkoholu, tak styl wychowania w szkole winien przy wsparciu rodziców promować radosną młodość bez alkoholu – nauka, sport, wycieczki itd. Spójność kierunku wychowawczego rodziców i nauczycieli stanowi warunek *sine qua non* skuteczności ich oddziaływania i autorytetu[30].

Należy też podkreślić, że spotkanie w ławie szkolnej dzieci z rodzin o różnym systemie wartości, poza wyjątkowymi sytuacjami, nie stanowi zagrożenia, lecz umożliwia rozwój umiejętności nie tylko zachowywania nabytych w rodzinnym domu ideałów, ale pozytywnego wpływu na środowisko. Silna internalizacja wartości, powiązana z głęboką więzią z rodzicami, stanowi najlepsze zabezpieczenie przed spotykanymi przez młodego człowieka nosicielami antywartości czy w kontakcie z zagubioną ideowo młodzieżą kontestująca ideały trzeźwości, np. podczas imprez szkolnych. Stąd stały postulat obecności rodziców, także fizycznej, w newralgicznych momentach wychowania szkolnego.

Wielki wpływ mają także inne instytucje o charakterze wychowawczym, których oddziaływanie na młodzież nie jest związane z „przymusem" szkolnym. Ruchy i stowarzyszenia młodzieży w parafiach, organizacje harcerskie, sportowe, artystyczne itd., w szkole i poza szkołą, stanowią wielką szansę kształtowania

[30] Por. G. Poraj, *Wpływ rodziców na wychowanie w szkole*, w: *Rola rodziny*…, s. 63–71; Zob. K. Wojcieszek, *Człowiek spotyka alkohol... Filozoficzne podstawy wychowania do trzeźwości w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2010, s. 145–155.

osobowości młodego człowieka. Podobny wpływ mają także środowiska rówieśnicze o charakterze nieformalnym[31].

Inne instytucje, mające bezpośrednio wspierać rodzinę w wychowaniu do trzeźwości, to instytucje samorządowe. Odpowiedzialność ich przejawia się na kilku płaszczyznach. Jest to wpływ na szkołę podlegająca samorządowi, ale także na obecność alkoholu w życiu społeczności lokalnej. Według polskiego ustawodawstwa to samorządy stanowią prawo lokalne dotyczące np. udzielania koncesji na sprzedaż alkoholu przez władze gminy. Oznacza to, iż samorząd gminny spełnia w prawodawstwie polskim nadal doniosłą, choć niestety stale pod wpływem lobby alkoholowego ograniczaną, rolę wspierania rodziców i szkoły. Okazuje się, iż nacisk rodziców na rady gmin może wiele dopomóc w ograniczaniu dostępności alkoholu dorosłym i uniemożliwieniu nabywania go przez nieletnich. Jednak wymaga to determinacji rodziców i radnych wynikającej z ich wewnętrznej „wolności" wobec problemu dostępności alkoholu. Do tych zagadnień należy reakcja na nieodpowiedzialną postawę wielu sprzedawców, którzy sprzedają alkohol nieletnim rówieśnikom swych własnych dzieci[32].

Dlatego rodzice, wykorzystując wszelkie możliwości, winni wpływać na postawę wybranych przez siebie radnych i urzędników gminy (wójtów, burmistrzów i prezydentów). Istotną rolę odgrywają tu powoływane przez władze gminy doradcze ciała (gminne komisje rozwiązywania problemów alkoholowych), które winny mieć reprezentację „lobby" rodziców. W wielu miejscowościach do takich komisji powoływani są przedstawiciele parafii, najczęściej miejscowi duszpasterze; potrzeba tu także bezpośredniego głosu rodziców.

Niezwykle ważna w omawianym zakresie problemów jest postawa właścicieli i zarządców mediów, którzy zyski z reklam alkoholu przedkładają nad dobro społeczne. Co jest ważniejsze – przyszłość producentów piwa czy przyszłość młodzieży?[33]

Równocześnie zaangażowanie rodziców w wychowanie do odpowiedzialnego korzystania z mediów wpisuje się także w obszar wychowania do trzeźwości. Szczególnie internet staje się dla najmłodszego pokolenia niekontrolowanym przez nikogo „wychowawcą", mającym dostęp do każdego młodego człowieka, który w imię zdobyczy cywilizacyjnych ma wręcz obowiązek korzystania z sieci. Wpływ nadmiaru informacji na stany emocjonalne młodego człowieka może powodować uzależnienie od internetu czy przekazywanych poza świadomością rodziców treści narzucających rozwiązły i alkoholowy stylu życia[34].

---

[31] Por. T. Ożóg, *Pomoc w grupie religijnej*, w: *Abstynencja. Między profilaktyką a terapią*, red. P. Kulbacki, Warszawa 2006, s. 55–67.

[32] K. Wojcieszek, *Wpływ rodziców na profilaktyczny kształt życia społeczności lokalnej*, w: *Rola rodziny*…, s. 73–77.

[33] *List otwarty do Prezydenta RP*, „Eleuteria" nr 54 (2/2003), s. 8–9.

[34] Zob. P. Aftab, *Internet a dzieci. Uzależnienia i inne niebezpieczeństwa*, Warszawa 2003.

4. Wychowanie do trzeźwości w przypadku dysfunkcji w rodzinie

Uważny czytelnik niniejszego opracowania może postawić jednak sceptyczne pytanie dotyczące możliwości wychowania do trzeźwości w rodzinie dotkniętej problemem alkoholowym. Czy rodzice nadmiernie pijący (częstokroć uzależnieni), dający anty-świadectwo są zdolni do kształtowania odpowiednich postaw swych dzieci wobec alkoholu? Jakkolwiek statystyki dotyczące korelacji między spożywaniem nadmiernym alkoholu przez rodziców a wczesnym i intensywnym sięganiem po alkohol przez dzieci są jednoznaczne, to i tu są niemałe źródła nadziei[35].

Dzieci z rodzin z problemem alkoholowym, doświadczając bólu uzależnienia swych rodziców i widząc rodziny zdrowe, tęsknią za innych modelem życia rodzinnego. Oznacza to możliwość odnalezienia innej formuły życia spotkanej w innym bliskim im środowisku (parafia, szkoła, dalsza rodzina). Niekiedy jednak brak codziennych wzorców i jasnej oceny możliwości realizacji innego modelu życia, w połączeniu z pragnieniem szybkiego uwolnienia się od rodziny dysfunkcyjnej, sprzyja takiemu założeniu własnej rodziny, która szybko okaże się miejsce powielania dotychczasowego problemu. Dlatego młodzież z takich rodzin potrzebuje długofalowego wsparcia świadectwem rodzin zdrowych, co dokonuje się na przykład poprzez katolickie wspólnoty rodzin (np. Domowy Kościół – oaza rodzin), współpracujące z parafialnymi grupami młodzieżowymi.

Rodzina z problemem alkoholowym, w której problem został nie tylko zdiagnozowany, ale weszła na drogę zdrowienia, np. w grupach samopomocowych, ma kompleksową możliwość pomocy w grupach wsparcia specjalnych dla dzieci i młodzieży. Rodzice pozytywnie zmagający się z problemem alkoholowym mogą dzięki swej wytrwałości stać się autorytetem dla swych dzieci. Gdy rodzice zaczynają zdrowieć, to z natury silna więź w rodzinie staje się motorem do poszukiwania własnej postawy trzeźwości, by nie powielić błędów w następnym pokoleniu. Trud rodziców odzyskiwania trzeźwości i uzdrawiania współuzależnienia może owocować wychowawczo w kształtowaniu postaw trzeźwościowych u dzieci uczestniczących w rodzicielskiej szkole zmagania się ze swoją słabością[36].

III. WNIOSKI

Podejmując zagadnienie roli rodziny w wychowaniu do trzeźwości, należy widzieć je szeroko i wieloaspektowo, wpływ bowiem rodziny może być osłabiany lub wzmacniany przez czynniki zewnętrzne. Aby uniknąć neutralizacji procesów wychowawczych dokonujących się w rodzinie, winna być ona wyposażona

[35] Zob. B.E. Robinson, J.L. Rhoden, *Pomoc psychologiczna dla dzieci alkoholików*, Warszawa 2001.

[36] J. Karczewski, *Zdrowiejąca rodzina z problemem alkoholowym miejscem wychowania do trzeźwości*, w: *Rola rodziny*…, s. 49–54.

w narzędzia umożliwiające jej ekspansywne oddziaływanie na otoczenie. Problemu wychowania do trzeźwości nie da się wyizolować z całości procesu wychowania społecznego i religijnego. Kształtowanie cnoty trzeźwości, poparte radykalnym świadectwem rodziców, powinno przenikać wszelkie bezpośrednie i pośrednie wpływy wychowawcze. W ten sposób chroni się młodego człowieka przed wszelkimi uzależnieniami.

THE FAMILY AS A SCHOOL OF SOBRIETY

Summary

In this paper there are presented several elements of strengthening the educational role of the family, whitch concerns: social and religious socialization, as a basic function of the family; forms of education for sobriety in the family; institutions and social groups that support education to sobriety; problem of education to sobriety in a dysfunctional family.

The education to sobriety can not be isolated from the whole process of social and religious education. Formation the virtue of sobriety, backed by a radical testimony of the parents, should penetrate all direct and indirect influences of education.

Słowa kluczowe: rodzina, wychowanie, trzeźwość, abstynencja, formacja religijna, obrzędowość rodzinna

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

KS. WALDEMAR KULBAT
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

RELIGIA A ZABOBON

Dramat współczesnych nam czasów polega nie tylko na braku wiary w Boga – ale także jej zniekształcaniu. Jak ujmuje to kard. Godfried Danneels: „Dziś nie ma alternatywy między wiarą a ateizmem, tylko między wiarą a zabobonem”[1]. Duchowe zagubienie naszych czasów często polega na braku świadomości, kim w swej istocie jest Stwórca. Nic dziwnego, że człowiek współczesny podaje w zwątpienie dotychczasowe wartości, padając ofiarą zwodniczych ideologii. Poczucie winy i grzechu trapi jednak współczesnego człowieka równie silnie jak przed wiekami. Gorączkowe konsumowanie przyjemności i dóbr nie jest w stanie zagłuszyć poczucia pustki, zwątpienia i rozpaczy. Dlatego warto przyjrzeć się rozpowszechnionemu dzisiaj zagrożeniu duchowemu, które przyjmuje postać praktyk zabobonnych, rozpatrując to zagadnienie w świetle wiedzy z zakresu historii, religioznawstwa, psychologii i teologii. Jaka jest różnica między religią a zabobonem? Jakie są źródła i uwarunkowania utrzymywania się wierzeń i praktyk zabobonnych? Czy pojęcie zabobonu w perspektywie religioznawczej i teologicznej może być utrzymane jako sensowne i pożyteczne? Celem niniejszego artykułu jest znalezienie odpowiedzi na te pytania.

Zabobon, w świetle etymologii tego pojęcia, to religia bałwochwalcza, kult fałszywych bogów (łac. *superstitio*, gr. *deisidaimonia*). Spośród wielu definicji, można przyjąć, że zabobon to irracjonalne, zbliżone do religijnego, jednak zarazem przeciwne religii, nacechowane lękiem odniesienie się do nieosobowych mocy. Nazwa zabobon odnosi się do fałszywej wiary, a więc poglądów i praktyk, niezgodnych z religią chrześcijańską. Z zabobonem teoretycznym mamy do czynienia, gdy określa on światopogląd, zabobon praktyczny, odnosi się do zasad działania. Odróżnia się też zabobony pierwotne (ludowe) i zabobony „oświecone” – przyjmowane przez profesjonalnych okultystów: astrologów, chiromantów,

[1] G. Danneels, *Nowy ład, nowa ludzkość i nowa wiara*, New Age, Kraków 1992.

czarowników, media[2]. Już w starożytności znano niezliczenie wiele praktyk o charakterze zabobonnym. O zabobonach pisał, negatywnie je oceniając, Pliniusz Starszy (23–79 po Chr.). Plutarch (46–120 po Chr.) uważał zabobon za chorobę duszy, wobec której należało reagować odwołaniem się do rozumu. Jego zdaniem korzeń wszelkiego zabobonu znajduje się w pełnym lęku zdziwieniu. Tylko na fundamencie poznania może rozkwitać prawdziwa pobożność[3]. Także wg M.T. Cycerona (106–43 przed Chr.) postawę zabobonną charakteryzuje paraliżujący lęk[4], jego zdaniem, zabobon polegał na bezpodstawnym lęku wobec bóstw, natomiast religia wiąże się z prawidłowym kultem[5]. Podobnie wg Marcusa T. Varrona (116–27 przed Chr.) człowiek religijny oddaje cześć bóstwu, natomiast człowiek zabobonny bóstwa się lęka[6]. Chorobliwy lęk przed światem duchów wg Teofrasta (370–287 przed Chr.) był źródłem deformacji postawy religijnej. Definicja zabobonu wskazuje na intelektualne, jak i moralne braki, na fałszywą wiarę, natomiast pod względem psychologiczno-moralnym na naznaczoną lękiem błędną postawę w sprawach religijnych. Z tego względu już w starożytności chrześcijańskiej (np. św. Augustyn), oddzielano *religio*, czyli prawdziwą religię, od *superstitio*, czyli od kultu pogańskich bożków. Zdaniem św. Augustyna (354–430) zabobon miał przystęp do człowieka, który po grzechu pierworodnym miał zaćmiony umysł i był pozbawiony wiedzy. Podobnie u św. Tomasza z Akwinu (1225–1274), zabobon oznaczał kult oddawany Bogu w niewłaściwy sposób (*cultus exhiberi Deo vero*, *more indebito*), a więc przeciwny religii. Zabobon mógł przyjmować postać oddawania czci pogańskim bożkom lub przesadnego czy fałszywego kultu oddawanego Bogu prawdziwemu. Święty Augustyn i św. Tomasz z Akwinu podkreślali związek wierzeń i praktyk zabobonnych z działaniem sił demonicznych. Zdaniem niektórych badaczy, rozwój tej doktryny zrodził w średniowieczu ideę paktu z diabłem, co zaowocowało prześladowaniem czarownic[7]. W XV w. zabobon zyskał znaczenie „złej wiary" (*diffidentia*) lub mniej wartościowej, zniekształconej wiary (*superstitio*, idololatria). Termin zabobon oznaczał więc dość powszechnie odchylenie od tego, co normalne, rozumne i był stosowany przez daną społeczność na oznaczenie postaw pseudoreligijnych, nierozumnych, infantylnych, neurotycznych, odnośnie do praktyk sprzecznych z obowiązującymi normami, trudnych do wyjaśnienia. Zwłaszcza wiara w siły

[2] Por. L. Molet, *Superstizione*, w: *Grande Dizionario delle Religioni*, Asyż 1990, s. 2057–2058.

[3] Plutarch, *De superstitione*; P. Thivollier, *L`homme Est-il maitre ou victime de son destin?*, Paris 1954.

[4] Cicero, *De natura deorum*, 1, 42, 117.

[5] Tamże, II, 28, 72.

[6] Por. M.T. Varron, *Antiquitatum rerum humanarum et divinarum*, libri XLI, http//:www.forumromanum.org/literature/antiquitates.html/.

[7] Por. R. Kieckhefer, *Magia w Średniowieczu*, Kraków 2001; także: M. Lambert, *Ketzerei im Mittelalter. Eine Geschichte von Gewalt und Scheitern*, Freiberg–Basel–Wien, 1991, s. 250 i ns.

i zdarzenia paranormalne lub quasireligijne była określana jako zabobon. W toku rozwoju wiedzy humanistycznej i przyrodniczej, mitologiczno-magiczne, irracjonalne pojmowanie rzeczywistości z zasady określano jako zabobon. Także z perspektywy wierności własnej chrześcijańskiej ortodoksji wszelkie obce pod względem religijnym heretyckie wierzenia, praktyki, traktowano jako zabobon. Według B. Pascala (1623–1662) zabobon to dewiacja, perwersja, karykatura religii, sprzeciwiająca się prawdziwej wierze. W czasach Oświecenia jako zabobon określano wszelkie wierzenia i praktyki religijne, które uznawano za bezprzedmiotowe i sprzeciwiające się godności rozumu ludzkiego (F.A. Wolter – 1694–1778). Zabobon dla filozofów Oświecenia nie był symptomem grzechu, ale wyrazem zniewolonej, nieracjonalnej i obciążonej przesądami świadomości[8]. Również zwyczaje zakorzenione w religijności ludowej określano jako zabobon. Etnologowie i badacze mitologii XIX w. badali formy zabobonu z perspektywy paradygmatu ewolucji jako szczątkowy relikt minionego świata, pozostałość magicznych i zmitologizowanych obrazów rzeczywistości. W tej perspektywie należy odczytywać postulat Maxa Webera (1864–1920), „odczarowania" rzeczywistości (Entzauberung der Welt)[9].

Wśród wielu religioznawców i badaczy kultury ludowej pojęcie zabobonu, ze względu na jego powiązanie z tendencjami do negatywnej oceny, z polemicznymi konotacjami oraz z brakiem ostrości, jest traktowane jako niefunkcjonalne[10]. Zdaniem o. J. Bocheńskiego OP, twierdzenia koryfeuszy Oświecenia sprowadzające religię chrześcijańską do zabobonu, same są zabobonami. Negatywnie ocenia się także traktowanie nauk przyrodniczych jako rodzaju „religii" nowych czasów[11]. Współcześnie wielu badaczy postrzega zabobony jako pozostałość dawnych systemów wiary i wiedzy, która istnieje nadal obok systemów obecnych i traktuje je jako zjawisko historyczne. Można tu wskazać takie elementy, jak późnoantyczną neoplatońską kosmologię, średniowieczną naukę o aniołach i demonach, żydowską kabałę, renesansową astrologię i alchemię, magię i parapsychologiczne spekulacje, koncepcje związane z dawną medycyną i przednaukową farmacją (T. Paracelsus – 1493–1541). To dziedziny, którymi zajmuje się historia zabobonów. Współcześnie zabobony nadal cieszą się niezwykłą popularnością. Wielu kieruje się nimi, być może ze względu na odczuwany na Zachodzie Europy kryzys chrześcijańskiej wiary, poczucie niepewności i lęk przed przyszłością[12]. By ukazać rozmiar tego zjawiska, warto tytułem przykładu przedstawić następujące dane.

---

[8] Por. P. Hasard, *Myśl europejska XVIII wieku*, Warszawa 1972.

[9] Por. M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, Poznań 2011; H. Cox, *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York 1965.

[10] Por. B. Gladigow, *Aberglaube*, w: H. Cancik, B.G. Gladigow, M. Laubscher, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, t. I, s. 387–388.

[11] Por. H. Pietschmann, *Das Ende der naturwissenschaftlichen Zeitalters*, München 1983.

[12] Por. P. Haining, *Superstitions*, London 1990, s. 26.

We Włoszech działa około 100 tys. okultystów, około 20 tys. magów i okultystów korzysta z reklamy swoich usług w mediach (prasa, telewizja, radio, Internet). W ciągu ostatnich 5 lat około 18% populacji (czyli 10 mln) miało kontakt z magami lub astrologami. Około 3 mln rodzin włoskich kontaktowało się z okultystami, przy czym każdego dnia zwraca się do nich około 27 tys. osób. Roczny dochód magów, astrologów sekt, czasopism i innych publikacji dotyczących tej dziedziny wynosi 5 mld euro[13]. Powstają nowe formy zabobonów dotyczące sportu, teatru, polityki, a nawet nauki. Ponad 50% populacji przywiązuje wagę do snów, prawie 35% wierzy w przepowiednie jasnowidzów. Do nowych form zabobonów, które są propagowane w mediach, należy świętowanie makabrycznych obrzędów Halloween, co stanowi jakby powrót do czasów pogańskich. Ogromna liczba książek, gier komputerowych otwiera dzieci i młodzieży na świat pogański, zdominowany przez zabobony i magię. Muzyka, tatuaże, gry, moda, filmy o charakterze horrorów wprowadzają młodych w świat zabobonu i magii. Nieśmiertelny, amoralny bohater, wampiry, magiczne moce, potwory, zjawy, symbolika śmierci i piekła mogą prowadzić niekiedy do satanizmu. W Polsce ok. 100 tys. osób zajmuje się różnymi formami okultyzmu. Horoskopy i wróżby stały się częścią kultury masowej. Są obecne w radiu, telewizji, tabloidach, nieźle prosperują sklepy i księgarnie ezoteryczne. Około

7 mln Polaków korzysta z usług wróżbitów i bioenergoterapeutów[14].

Fenomen zabobonów, zdaniem M. Blondela (1861–1949), wywodzi się z bezsilności człowieka, „który wyczerpał wszelkie możliwości, jak mu się zdaje, doświadczenia, nauki, krytycznego myślenia i przewidującej woli, w celu analizy, kontrolowania i sprawowania władzy nad własnym działaniem, gdy ciągle jeszcze pozostają tak na początku jak i trakcie oraz u końca najbardziej rozsądnych wysiłków jakieś elementy nie podlegające żadnej kontroli i nie dające się przewidzieć. Stąd wywodzi się tendencja do uznawania obecności tajemnych sił i uciekania się do magicznych recept mających zapewnić określone korzyści. W przeciwieństwie do człowieka religijnego, człowiek zabobonny chce podporządkować bóstwo sobie, nie należąc do niego oraz dla celów egoistycznych podporządkować sobie tajemne siły używając do tego czynności o charakterze naturalnym”[15]. Dla Spinozy zabobon był konsekwencją ignorancji i wyobraźni, a nie przejawem postawy racjonalnej; potwierdzeniem tego, jego zdaniem, jest fakt, że ludzie zabobonni nie są w stanie wykazać słuszności swoich przekonań, którym ciągle zaprzeczają fakty, co zresztą nie przeszkadza im wierzyć w przesądy. Według o. J. Bocheńskiego OP, zabobonem względnym jest „wierzenie sprzeczne z wyznawanym przez nas światopoglądem [...]. Zabobonem bezwzględnym natomiast

[13] Źródło: Konferencja Episkopatu Włoch, Telefon Arcobaleno – G. Jeanguenin, *To nieprawda [...] ale wierzę! Dlaczego istnieją zabobony?*, Kielce 2009, s. 53.

[14] Wg informacji KAI z 2011 r.

[15] Por. M. Blondel, *Superstition*, w: *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris 1947, s. 1049.

twierdzenie oczywiście nieprawdziwe, to jest bądź bezsensowne, bądź sprzeczne z faktami, prawami logiki, względnie przyjętymi zasadami wnioskowania"[16]. Bocheński, filozof i logik, znawca współczesnych prądów filozoficznych, odwołując się do terminu zabobon, demaskował materialistyczne i liberalne roszczenia tzw. naukowych światopoglądów. Wśród współczesnych zabobonów Bocheński wymieniał nie tylko numerologię czy astrologię, ale również np. pozytywizm, anarchizm, humanizm, relatywizm, reinkarnację, scjentyzm, kult intelektualistów, postępu, rozumu, równości i tolerancji; wskazywał na całą filozofię nowożytną oraz na „światopoglądy", jako „skarbnice" zabobonów, jednakże największym zbiorem zabobonów był dla niego marksizm-leninizm. Wyznawców marksizmu traktował jako „typową sektę z typowym guru"[17], a z uprawianych przez nią „guseł" wymieniał m.in.: „naukowy" światopogląd, materializm dialektyczny, scjentyzm, historiozofię, ekonomizm, zabobonną teorię klas i wiarę w postęp. Marksizm jest o tyle jeszcze gorszym od innych zabobonem, że jego wyznawcy stanowią sektę wojowniczą, narzucającą swoje zabobony siłą w krajach, w których przechwyciła ona władzę. Podobną krytykę marksizmu i psychoanalizy jako niefalsyfikowalnych ideologii, wysuwających roszczenie naukowości przeprowadził Karl Popper[18].

W religioznawstwie: zabobon jest pojęciem subiektywnym i znajduje się w opozycji do wiedzy danego czasu, jak również w stosunku do wiary religijnej wyznawanej przez większość społeczności i może być interpretowany jako szczątki pozostałości wcześniejszych religii plemiennych oraz podejmowanych przez nie prób wyjaśniania świata (myślenie analogiczne) prób jego opanowania (ryty apotropeiczne, czarna magia, zwracanie uwagi na omeny i przestrzeganie tabu), połączonych z elementami mądrości ludowej[19]. Natomiast etnologia strukturalistyczna dopatruje się w zabobonach nie tyle resztek dawnego stanu świadomości, ile raczej „wyrazu własnej specyficznej logiki". Zdaniem C. Lévi-Straussa myśl magiczna umożliwia scalenie obserwowanych sprzecznych elementów świata, a dzięki temu zachowanie równowagi systemu. Podobny jest, jego zdaniem, cel antropomorfizacji natury, jakiej dokonuje religia. Oba te systemy myślenia jego zdaniem są równoprawne i uzupełniają się, zmianie ulegają proporcje, w jakich instytucje te występują w różnych kulturach[20]. W celu odróżnienia postawy religijnej od zabobonnej warto odnieść się do propozycji wyjaśnień fenomenologa

[16] Por. J. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1992, s. 139–140.

[17] Por. J. Bocheński, *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa 1996.

[18] Por. K. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, II, Warszawa 2006.

[19] R. Hummel, *Zabobon*, w: R. König, H. Waldenfels, *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 537.

[20] Por. C. Lévi-Straus, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 257–260; por. także: D. Harmenning, *Superstitio. Überlieferungs – und theoriegeschichte. Geschichtliche Untersuchungen zur kirchlichen theologischen Aberglaubensliteratur der Mittelalters*, Berlin 1979; H. Hemminger, *Ezoteryka i okultyzm*, Kraków 2005.

religii Mircea Eliade (1907–1986), który, wskazując na różnicę między magią a religią, dowodzi, że doświadczenie magii, bardziej niż doświadczenie tego, co boskie czy święte (hierofanta), jest doświadczeniem mocy (kratofanii), w którym człowiek sprawuje władzę nad tym, co święte i korzysta z tej władzy do realizacji własnych celów[21]. W tej perspektywie każdy zabobon jest jakąś formą „manipulacji sacrum", „instrumentalizacji sacrum" bądź „patologii sacrum", łączy się bowiem z dysponowaniem instrumentem pozwalającym osiągać stany zwykle niedostępne człowiekowi. Są one przypisywane sferze boskiej, nadprzyrodzonej, a poprzez zabobon stają się instrumentem w ręku człowieka. W tym sensie zabobon jest odmianą magii. Termin „magia" określa zarówno różne zjawiska zrytualizowanych systemów religijnych, kulturowych i społecznych („czary"), jak i czynności i zachowania, za pomocą których ludzie usiłują wpłynąć na rzeczy i zdarzenia, pozostające normalnie poza sferą ich oddziaływania. Magię określa się jako „zespół czynności i praktyk, najczęściej o charakterze symboliczno-rytualnym, mających na celu opanowanie sił nadprzyrodzonych oraz przemianę rzeczywistości pozostającej poza sferą normalnego oddziaływania człowieka"[22]. W badaniach naukowych podkreślano, że magia jest etapem przedreligijnym, etapem w ewolucji społecznej[23]. Zdaniem E.B. Taylora magia to pseudonauka, która zakłada, że czynności magiczne i ich cel pozostają w związku przyczynowo-skutkowym, podczas gdy w rzeczywistości istnieje tylko bliskość idei[24]. Różnicę między magią a religią B. Malinowski upatrywał w fakcie, że religia zmierza do konkretnych celów, natomiast magia jest celem samym w sobie i nie wyznacza ich. Zdaniem Malinowskiego (1884–1942), „Wszędzie tam, gdzie człowiek styka się z nieznanym – pojawia się magia jako czynnik dający poczucie pewności i bezpieczeństwa". Malinowski dowodzi, że: „kulturowa funkcja magii polega na wypełnianiu luk i uzupełnieniu tych bardzo ważnych działań człowieka, które nie zostały przez niego w pełni opanowane. Cel ten magia osiąga przez dostarczanie człowiekowi pierwotnemu głębokiej wiary w jego własną moc gwarantującą sukces"[25]. E. Durkheim (1858–1917), zwrócił uwagę, że o ile religia, jako główny czynnik więzi i integracji społecznej buduje wspólnotę, o tyle magia ma nastawienie egoistyczne i nikłą przydatność społeczną[26]. Pośród czterech zasadniczych cech magii wymienia się następujące:

1) magia jest praktykowana przy użyciu sił pozazmysłowych,

2) jej celem jest podporządkowanie innych podczas ceremonii i obrzędów magicznych,

[21] Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia, Wybór esejów*, Warszawa 1974, s. 61–79.

[22] Por. A. Zmorzanka, R. Pindel, *Magia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XI, Lublin 2006, s. 734.

[23] Por. J.G. Frazer, *Złota gałąź*, Warszawa 1978.

[24] Za: M. Buchowski, *Magia, jej funkcje i struktura*, Poznań 1986, s. 9.

[25] Por. B. Malinowski, *Mit, magia, religia*. *Dzieła*, t. VII, Warszawa 1990, s. 343.

[26] Por. E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990.

3) praktykujący magię poprzez ceremonie i obrzędy usiłuje oddziaływać lub zdobyć panowanie nad światem roślinnym i zwierzęcym,

4) uprawiający magię próbują za pomocą ceremonii i obrzędów zapanować także nad światem nieorganicznym.

Wśród rodzajów magii wymienia się:

– Magię przedmiotową (kontaktową), która działa przez pozyskanie jakiejś części danej osoby: np. włosów, paznokci, fragmentu ubrania, za pośrednictwem której chce wpłynąć na jej los.
– Magię zaraźliwą (partycypacyjna), oddziałuje za pomocą dotknięcia naładowanych mocą przedmiotów, kamieni, zwierząt, roślin, ich dotknięcie ma przekazać moc danej osobie.
– Magię „sympatyczną" (imitacyjna, homeopatyczna, analogiczna), związek magiczny zawiązuje się w wyniku imitacyjnych zdolności osoby ludzkiej (np. stosowanie „laleczek" Woodoo).
– Magię gnozeologiczną – wpływa na sferę intelektualną.

Do postaci magii zalicza się np. powodowanie czyjejś choroby lub uzdrowienia, magię miłości lub nienawiści, magię prześladowczą i obronną, rzucanie i odwoływanie zaklęć, magię śmierci. Można także wyróżnić cztery zasadnicze elementy strukturalne magii: przedmioty nazywane do obrzędu magicznego (np. napoje amulety, talizmany), magiczne słowa i formuły, sam ryt magiczny i uwarunkowania, którym podlega mag dokonujący obrzędów. Rytuały wyrażają magiczne podejście do rzeczywistości. Wynikają z odwiecznej tęsknoty człowieka za ingerencją w przeznaczenie. U podstaw magii nie leży wiara, zaufanie i nadzieja na wysłuchanie, ale „tajemna" wiedza na temat automatycznych związków oddziaływania[27]. Czynności i praktyki, których celem było sprowadzenie w „magiczny" sposób zła lub dobra na człowieka albo na społeczność, nazywano czarami, gusłami lub urokami. Wyrastały one z przekonania, że człowiek jest w stanie podporządkować sobie pewne moce pozaempiryczne (duchy, zmarłych przodków, podrzędne bóstwa) i wykorzystać je w zamierzonym działaniu. Jako czary kwalifikowano praktyki typu magicznego: wróżbiarstwo, zaklinanie, nekromancję, (wiedzę o przyszłych wydarzeniach przekazywaną przez zmarłych), podczas których czarownica korzystała z pomocy i współdziałania złego ducha. Tę działalność wspierało w dawnych wiekach powszechne przekonanie w złowrogie działanie czarownic, kobiet, które jak wierzono, zawarły pakt z diabłem i uczestniczyły w nocnych zgromadzeniach (sabatach). Źródłem ich magicznych zdolności i mocy był szatan. Poza szatanem wierzono w działalność wielkiej rzeszy demonów, które asystowały czarownicom w dziele zła. Popularność tych wierzeń i uprawianie magii bynajmniej nie należy do przeszłości[28]. Współcześnie

[27] Por. A. Zwoliński, *Dewocja. Dobra czy zła pobożność?*, Kraków 2010, s. 185–187.

[28] Por. A. Grabner-Haider, *Gesellschaftliche Grundlagen für Hexenrituale und Dämonenvehrerung*, „Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche", 21/1990, s. 330–335.

magię uprawiają liczne grupy ezoteryczne, sekty, a od 1966 r. oficjalnie działają tzw. kościoły szatana, itp. Wśród różnych rodzajów magii, które współcześnie są szczególnie popularne, wymienia się uprawianą przez magów hipnozę magiczną, sugestię psychiczną, magnetyzm lub mesmeryzm, tzw. czarną magię (sztuka wywoływania zjawisk nadnaturalnych dzięki przymierzu z diabłem, oraz tzw. białą magię) rzekomo neutralną[29].

Geneza zabobonu w świetle antropologii i psychologii. Wraz z obudzeniem się w człowieku świadomości powstały sposoby pokonywania pierwotnego i podstawowego lęku, który niepokoi człowieka. Przez rytuały, magiczne ceremonie i zabobonne gesty człowiek starał się wpływać na to, co napawało go strachem i co chciał poddać kontroli, zwłaszcza śmierć. Lęk znajduje się u źródeł myślenia magicznego, które daje wyraz złudnemu przekonaniu, że istnieje dający się przewidzieć bieg wydarzeń, który można podporządkować określonym rytom. To myślenie o charakterze magicznym, które pojawiło się u początków istnienia człowieka po części przyczyniło się do przetrwania ludzkości – by odpowiedzieć na zagrożenia płynące ze świata, człowiek wymyślił cały system mitów i wierzeń, aby zapewnić sobie poczucie bezpieczeństwa i nadać życiu sens. Wiara w przeznaczenie, gotowe schematy i stereotypy rozumowania, tendencja do sprowadzania wszystkiego do najprostszych pojęć, nieracjonalne i dziwne wierzenia, zabobon – wszystko to odsłania ogromną samotność, poczucie zagubienia i nieszczęścia, które ogarnia człowieka od chwili kiedy, utracił pierwotną przyjaźń z Bogiem. A przecież jedynie Bóg jest jedynym i wiecznym źródłem życia, z którego człowiek może czerpać pokój i miłość.

U źródeł zabobonu ponadto znajduje się pragnienie człowieka, by odgadywać przyszłość, panować bez trudów i wysiłku nad siłami natury. Sprzyja temu zainteresowanie literaturą okultystyczną oraz kryzys wiary licznych środowisk, co ułatwia działanie złego ducha. Z psychologicznego punktu widzenia zabobon zaspokaja potrzebę oparcia w kodach czy znakach, które pomagają likwidować stres i rozpacz. Wiele praktyk i zabobonnych recept ma na celu dodanie człowiekowi otuchy w obliczu domniemanych niebezpieczeństw, przy czym często dochodzi do rytualizacji, powtarzania określonych aktów zgodnie z pewnymi regułami. W przypadkach ekstremalnych dochodzi do neurozy o charakterze obsesyjnym. Zwykle uwolnienie od niepokoju trwa krótko, a niepokój i poczucie winy się pogłębiają. Według psychiatry Francoisa Lelorda: „zabobon sprawia wrażenie, że dana osoba panuje nad określoną sytuacją lub kontroluje wydarzenia, nad którymi nie może mieć władzy”[30]. Choć niektórzy uczeni pozytywnie oceniają irracjonalne mechanizmy psychiki, które w obliczu ograniczeń ludzkiej wiedzy pomagają znosić przemijalność ludzkiego świata i śmierci, jednak stan chronicznej zabo-

[29] A. Zwoliński, dz.cyt., s.189.
[30] G. Jeanguenin, dz.cyt., s. 71.

bonności może być symptomem zaburzeń psychicznych[31]. Może też być symptomem fobii. Z drugiej strony, sytuacje kryzysowe, jak depresje i lęki, sprzyjają genezie zachowań o charakterze zabobonnym. Zabobon polega między innymi na uleganiu przesądom i wróżbiarstwu, uprawianiu czarów (magii), przywiązywaniu znaczenia do amuletów, fetyszów itp. Skrajne perwersje jawią się w czarnej magii i satanizmie. Historyczna emancypacja, która dokonała się w poszczególnych naukach, np. przejście od astrologii do astronomii; od alchemii do chemii, oraz powstanie holistycznego obrazu świata pozostawia duchową pustkę. W aspekcie psychologicznym geneza postaw zabobonnych wiąże się nie tylko z obawą przed tym, co nieznane, ale także z potrzebą przezwyciężenia poczucia przygodności i zależności (Kontingenzbewältigung)[32]. Niepewność poznania i zasadnicza niepewność w sytuacjach granicznych (zagrażające i przewidywane nieszczęścia, katastrofy naturalne, choroba, śmierć) stanowią podłoże utrzymywania się starych i powstawania nowych form zabobonu (np. lęk przed kosmitami). W miejsce często spłyconego stosunku do Boga powstają namiastki w postaci nowego systemu myślenia (New Age) lub systemy praktyk okultystycznych. We współczesnym społeczeństwie jednostkom pragnącym pokonać poczucie przygodności istnienia oraz poszukującym zbawienia i sensu ludzkiego istnienia poprzez „ucieczkę do wewnątrz", oferowane są różnego rodzaju doświadczenia pseudomistyczne. Wielu zwraca się ku scenie alternatywnej, ku religiom młodzieżowym i gnostyczno-ezoterycznym światopoglądom jako rzekomym nośnikom nadziei zbawienia[33]. Istota zabobonów polega na postawie magicznego odniesienia się do świata. Zafascynowaniu zabobonami zawdzięcza się przetrwanie elementów irracjonalnych i niewyjaśnionych, jak również uznanie, że poza poznaną dzięki nauce rzeczywistością istnieje jeszcze inna, numinotyczna warstwa, która może być uaktywniona przez odpowiednie rytuały i praktyki. W tym sensie zabobon jest ponadczasowy, gdyż według koncepcji C.G. Junga jest zakorzeniony w głębokich, archaicznych warstwach psychiki. Pomimo racjonalno-technicznych zdobyczy oraz przemian otaczającego nas świata nadal budzą się irracjonalne potrzeby, których nie zaspokaja nasz wewnętrzny świat, a wypierane do podświadomości lęki trwają nadal i mają swoje oparcie w dziedzinie zabobonu. L. Szestow wyraził to następująco: „Żyjemy otoczeni nieskończoną wielością tajemnic. Ale jakkolwiek zagadkowe byłyby tajemnice wpisane w byt – najbardziej zagadkowe i zatrważające jest to, że tajemnica w ogóle istnieje, że jesteśmy jak gdyby ostatecznie i na zawsze odcięci od źródeł i początków życia. […] wieczna tajemnica, wieczna nieprzejrzystość, jak gdyby ktoś już przed stworzeniem świata zamknął człowiekowi dostęp do tego, co dla niego najważniejsze i najbardziej potrzebne. To, co uważamy za

[31] Por. D. Meinardi, *L`animale irrationale*, Milano 2000.

[32] Por. N. Luhmann, *Systemy społeczne*, Kraków 2007, s. 104; 396.

[33] Por. A. Mikołejko, *Polski satanizm młodzieżowy*, „Przegląd Religioznawczy", nr 1 (163), 1992, s. 117–130.

prawdę, co zdobywamy za pomocą naszego myślenia, okazuje się w pewnym sensie niewspółmierne nie tylko ze światem zewnętrznym […], ale i z naszymi wewnętrznymi przeżyciami. Mamy naukę, która rośnie i rozwija się już nie z dnia na dzień, ale wręcz z godziny na godzinę […], lecz mgła pierwotnej tajemnicy się nie rozwiała. Właściwie zgęstniała jeszcze bardziej"[34].

Według teologii chrześcijańskiej zabobon polega na fałszywym kulcie prawdziwego Boga, względnie na pozornie religijnych, sprzeciwiających się właściwemu kultowi prawdziwego Boga aktach wobec nieokreślonych bezosobowych mocy i sił[35]. Według św. Tomasza z Akwinu, zabobony określa się jako niejasne praktyki ukierunkowane na bóstwa błędnie rozpoznane. Zabobon przeciwstawia się cnocie pobożności, która dotyczy bądź to niewłaściwego kultu oddawanego prawdziwemu Bogu, kultu, który może być błędny, daremny lub niepotrzebny, czy też prawdziwego kultu oddawanego fałszywemu bóstwu, to znaczy kultu religijnego mającego za przedmiot stworzenia, bez odniesienia do Boga[36]. Według Tomasza z Akwinu istnieją cztery możliwości: zabobon to fałszywy kult prawdziwego Boga (*superstitio*). Po pierwsze, odnosi się to do wszelkich religii i praktyk kultowych, które nie są zgodne z nauką Nowego Testamentu. Po drugie, zabobon to ubóstwienie doczesnych mocy i sił (idololatria). Po trzecie, zabobon to wróżbiarstwo związane z pseudoreligijnymi praktykami (*superstitio divinativa*). Po czwarte, zabobon obejmuje także praktyki magiczne (*superstitiones observantiarum*)[37]. Podstawą teologicznej definicji zabobonu jest założenie, że prawdziwemu pojęciu Boga winno odpowiadać właściwe, skierowane ku Niemu zachowanie religijne. Natomiast wszelkie religijne lub pseudoreligijne postawy, które nie są odpowiednie lub kierują się ku niewłaściwemu adresatowi są identyfikowane jako zabobon. Według Katechizmu Kościoła Katolickiego zabobon jest jedną z postaci bałwochwalstwa: „Pierwsze przykazanie zabrania oddawania czci innym bogom poza Jedynym Panem, który objawił siebie swojemu ludowi. Zakazuje zabobonu i bezbożności. Zabobon to pewnego rodzaju wynaturzony przerost religijności; bezbożność jest wadą sprzeciwiającą się, przez brak, cnocie religijności" (KKK 2110).

Z drugiej strony: „Zabobon jest wypaczeniem postawy religijnej oraz praktyk, jakie ona nakłada. Może on także dotyczyć kultu, który oddajemy prawdziwemu Bogu, na przykład, gdy przypisuje się jakieś magiczne znaczenie pewnym praktykom, nawet uprawnionym lub koniecznym. Popaść w zabobon – oznacza wiązać skuteczność modlitw lub znaków sakramentalnych jedynie z ich wymiarem materialnym, z pominięciem dyspozycji wewnętrznych, jakich one wymaga-

[34] Por. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, Warszawa 1993.

[35] F. Zahlner, *Aberglaube*, w: *Lexicon der Sekten, Sondergruppen un Weltanschaungen*, red. H. Gasper, J. Müller, F. Valentin, Freiburg 1991, s. 10–15.

[36] *Dizionario di teologia pastorale*, Rzym 1962, s. 1697; por także: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II–II, q. 92, a.1.

[37] *Suma teologiczna*, II–II, 92–96.

ją" (KKK 2111). Wynika z tego, że w zabobonach źródło otrzymania pomocy i spełnienia się spodziewanych rezultatów nie znajduje się w Bogu, ale w rzeczach martwych. Zarysowując teologiczną ocenę światopoglądu, opartego na zabobonnej wizji świata, warto wymienić przynajmniej niektóre najbardziej wymowne wypowiedzi Pisma Świętego na temat okultyzmu i zabobonów. W Księdze Powtórzonego Prawa czytamy: „Nie znajdzie się pośród ciebie nikt, kto by przeprowadzał przez ogień swego syna lub córkę, uprawiał wróżby, gusła, przepowiednie i czary; nikt, kto by uprawiał zaklęcia, pytał duchów i widma, zwracał się do umarłych. Obrzydliwy jest bowiem dla Pana każdy, kto to czyni. Z powodu tych obrzydliwości, wypędza ich Pan Bóg twój, sprzed swego Oblicza. Ty całkowicie pozostaniesz przy Panu, Bogu swoim. Te narody bowiem, które ty wydziedziczysz, słuchały wróżbitów i wywołujących umarłych. Lecz tobie nie pozwala na to Pan, Bóg twój" (Pwt 18, 10–14). W Księdze Jeremiasza czytamy: „Bo tak mówi Pan Zastępów, Bóg Izraela: Nie dajcie się wprowadzić w błąd przez waszych proroków, którzy są wśród was, i przez waszych wróżbitów; nie zwracajcie uwagi na sny, jakie macie. Oni bowiem prorokują wam kłamstwo w moje imię. Nie posłałem ich – wyrocznia Pana" (Jer 29, 8–9). W Księdze Kapłańskiej czytamy: „Nie będziecie uprawiać wróżbiarstwa. Nie będziecie uprawiać czarów" (Kpł 19, 26b). „Nie będziecie się zwracać do wywołujących duchy ani wróżbitów. Nie będziecie zasięgać ich rady, aby nie splugawić się przez nich. Ja jestem Pan, Bóg wasz" (Kpł 19, 31). Natomiast w najstarszym podręczniku chrześcijańskiego nauczania Didache, czytamy: „Dziecko moje, nie zajmuj się wróżbami, ponieważ to skłania do bałwochwalstwa, ani zaklęciami, ani astrologią, ani oczyszczeniami, nie patrz na to, ani nie słuchaj takich rzeczy, wszystko to bowiem daje początek bałwochwalstwu"[38]. Nic przeto dziwnego, że na przestrzeni wieków wiele soborów i synodów potępiało zabobony i zalecało duchowieństwu ich surowe zwalczanie. Na przestrzeni wieków Kościół zwalczał i potępiał zabobony, co potwierdzają liczne *Penitentialia* – podręczniki dla spowiedników zawierające wykaz grzechów przypisaną do nich pokutę[39]. W wyżej wymienionych księgach pokutnych spowiednikom sugerowano nakładanie osobom wyznającym grzechy czarów, zabobonów, magii poważne pokuty trwające nieraz 2–4 lata, co wskazuje na poważne traktowanie tych win i pragnienie uchronienia penitenta przed pokusą ulegania tym samych grzechom w przyszłości[40]. Zabobony i okultyzm potępiały m.in. Sobór w Palencji (1322, Stara Kastylia, Hiszpania), Synod w Augsburgu (1548); Sobór w Cambrai (1565), IV Sobór w Paryżu (1829), Konkordat z 1801 r. zawarty między Stolicą Apostolską a Napoleonem. W Adhortacji *Pastores dabo vobis* Jan Paweł II pisze o współczesnych wyzwaniach, przed którymi staje

[38] Didache III,4, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 1998, s. 33–44.

[39] Por. *Libri poenitentiales. Synodi et Collectiones legume*, oprac. A. Baron, H. Pietras, SJ, Vol. V, Kraków 201. Wskazówki na temat pokuty za uprawianie czarów, zabobonów i magii można znaleźć m.in. w zbiorach przepisów zawartych w niniejszym opracowaniu.

[40] Por. także: G. Jeanguenin, dz.cyt., s. 38.

Kościół: „W środowiskach kościelnych również zauważamy niepokojące i negatywne zjawiska, które wywierają bezpośredni wpływ na życie i posługę kapłanów. Są nimi ignorancja religijna wielu wierzących; znikoma skuteczność katechezy, którą zagłuszają bardziej rozpowszechnione i sugestywne wzorce, popularyzowane przez środki społecznego przekazu; źle pojmowany pluralizm teologiczny, kulturowy i duszpasterski, który choć często wypływa z dobrych intencji, w rezultacie utrudnia dialog ekumeniczny i zagraża tak koniecznej jedności wiary; utrzymująca się nieufność i niemal niechęć do nauczania przekazywanego przez hierarchię; jednostronne tendencje do zawężenia bogactwa ewangelicznego orędzia, które czynią z przepowiadania i świadectwa wiary czynnik wyłącznie ludzkiego i społecznego wyzwolenia lub też prowadzą do wyobcowania i ucieczki w świat przesądów i religijności bez Boga”[41]. Wzrastanie w wierze i uświęcanie Ludu Bożego jest najlepszą drogą do wyeliminowania zabobonnych praktyk zarówno z życia osobistego, jak i pewnych form pobożności czy tradycji ludowych. Badanie zjawisk związanych z tą sferą powinno wystrzegać się fascynacji okultystyczną wizją świata, jak również demonizowaniem całej sfery zabobonu.

Na sprawę obecności niektórych elementów zabobonu w tradycji ludowej zwrócił uwagę już Paweł VI w Adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi*: „religijność ludowa, jeśli jest należycie skierowana, zwłaszcza przez odpowiedni sposób ewangelizowania, to wtedy obfituje też w wiele dobrego. Bo nosi w sobie jakiś głód Boga, który jedynie ludzie prości i ubodzy duchem mogą odczuwać; obdarza ich siłą pozwalającą się poświęcać i porywać wręcz na czyny heroiczne, gdy chodzi o wyznawanie wiary” (nr 48). Zdaniem Pawła VI historia uczy, że „ludowa religijność zamyka się w pewnych ciasnych granicach. Nierzadko jest ona podatna na wpływ wielu fałszywych form religijności i zbliża się nawet do zabobonu; często polega na najniższym poziomie kultu religijnego, który nie prowadzi do należytego aktu wiary” (nr 48). W powyższej ocenie papież, choć wskazuje na pozytywne wartości religijności ludowej, nie ukrywa kryjących się w niej potencjalnych zagrożeń. Natomiast *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* zwraca uwagę, że: „Miarą i kryterium w ocenie każdej z form pobożności chrześcijańskiej, zarówno dawnej, jak i nowej, jest zawsze Ewangelia” (nr 12). Ponadto pobożność ludowa nie może „przyjmować obrzędów związanych z magią, zabobonem, spirytyzmem, dążeniem do zemsty, czy mających konotację seksualną”[42]. Według Dyrektorium: „Zadaniem ordynariuszy Kościołów lokalnych jest czuwanie nad tym, by nie wystawiać do publicznej czci wizerunków niegodnych i takich, które mogłyby wprowadzić wiernych w błąd lub praktyki zabobonne” (*O pobożności ludowej i liturgii*, nr 244). Warto pamiętać o słowach Jana

[41] Por. Adhortacja *Pastores dabo vobis*.

[42] Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *IV Instrukcja dla poprawnego wprowadzenia soborowej Konstytucji o Liturgii (art. 37–40). Liturgia Rzymska i Inkulturacja*, Rzym 1994.

Pawła II: „Złudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu. Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu. […] Odpowiedzią na odwagę (*parresia*) wiary musi być odwaga rozumu”[43].

ZABOBON JAKO WYZWANIE I WNIOSKI DUSZPASTERSKIE

Zabobon jest zjawiskiem złożonym, przejście od wiary do jej wynaturzeń jest płynne. Pomimo dominującego racjonalizmu, zabobon ciągle pojawia się na nowo. Nie jest to jedynie sporadycznie spotykane curiosum lub relikt minionych czasów. Ciągle mamy do czynienia z przejawami pochopnej wiary, łatwowierności, pociągiem do cudowności, pragnieniem wizji lub prywatnych objawień, praktykami wywoływania duchów, wiarą w zjawiska wywoływane przez demony, pseudoezoteryczne dewiacje, jak satanizm. Niektóre zachowania zabobonne stają się modne, zyskują nagłośnienie medialne, jak np. horoskopy i ich wykonawcy mogą liczyć na popularność. Krzewi się okultyzm, wiara w możliwość kontaktu z duchami poprzez media, różdżkarstwo, wróżenie z kryształowej kuli, nagrywanie głosów zmarłych itp.

Duszpasterska troska ukierunkowana na podstawowe potrzeby dzisiejszego człowieka zwiedzionego przez zabobony musi uwzględniać jego oczekiwania i potrzeby. Wyłącznie racjonalne wyjaśnianie na dalszą metę nie okazuje się skuteczne i nie pomoże człowiekowi pogrążonemu w udrękach życia. Aby otworzyć na nowo drogę ku Jezusowi Chrystusowi, Panu wszelkich mocy i potęg, który zwyciężył demony potrzebna jest nie tylko duszpasterska rozmowa, ale także opieka grup modlitewnych i wspólnot. Skuteczna pomoc, opieka i duszpasterska troska z pewnością zaowocuje nowym zaufaniem do Boga[44]. Nie można zaniedbać także czynnika wiedzy religijnej. Zabobon jest bowiem rezultatem ignorancji religijnej i niedojrzałości wiary. Tymczasem wiara chrześcijańska nie jest sentymentalizmem. Nie liczą się subiektywne „wewnętrzne odczucia”, entuzjazm, poszukiwanie wrażeń, ale prawdy objawione w Słowie Bożym i głoszone przez Kościół. Wiara nie jest też moralizatorstwem, gdzie liczą się jedynie przepisy, reguły, obowiązki czy zasługi. Bóg nie jest Bogiem odpłaty, ale Miłosierdzia, a Jego wezwanie domaga się miłości, zaufania i zawierzenia bez jakiejkolwiek hipokryzji. Wiara nie polega także na przywiązaniu do zewnętrznych form lub rytów bez ich rozumienia. Należy bowiem szukać wewnętrznego wymiaru głębi

[43] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 48.

[44] J. Baumgartner, *Aberglaube*, w: *Lexicon für Theologie und Kirche*, t. I, Freiburg–Basel–Wien, s. 40–46.

w relacji z Bogiem. Wiara nie polega także na szukaniu cudowności, nadzwyczajności, powinno wystarczyć Słowo Boże jako drogowskaz życia. Wreszcie wiara nie jest indywidualizmem. Znajduje ona najpełniejszy wyraz w więzi z Kościołem, Ludem Bożym pod przewodnictwem pasterzy[45].

Obok zagrożeń psychologicznych zabobon pojmowany serio z chrześcijańskiego punktu widzenia stanowi nie tylko wyraz braku zaufania względem Bożej Opatrzności, ale również ucieczkę od podjęcia własnej odpowiedzialności w wolnym kształtowaniu własnego życia i przyszłości. Dlatego z postawą zabobonną łączą się szkody duchowe i moralne: niezdolność do pokierowania własnym życiem, pozbycie się odpowiedzialności za grzech i winę, zabobon stanowi zagrożenie dla wiary, gdyż podważa wiarę w Bożą wszechmoc, powszechną Opatrzność i ludzką wolność. Nic więc dziwnego, że chrześcijaństwo w oparciu o Objawienie zwalczało zabobony, poczynając od samego początku swojej historii. Choć większe niebezpieczeństwo wiąże się z zabobonami sprzecznymi z Objawieniem, istnieje zagrożenie zabobonu, które może się skrywać w samej religii: np. poczynając od traktowania poświeconych przedmiotów jako amuletów czy talizmanów, aż po przekonania o charakterze magicznym. Podobnie wypaczeniem prawdziwej wiary jest przypisywanie modlitwom lub znakom sakramentalnym skuteczności „magicznej", która niejako „automatycznie" zapewniałaby otrzymanie jakiegoś dobra lub ochronę przed ewentualnym złem. Pilnym zadaniem Kościoła wobec zabobonów jest przedstawianie wiernym zabobonu jako przejawu duchowego niedomagania, jak również jako rodzaju lęku egzystencjalnego, który wymaga poważnego potraktowania i uświadomienia. Mentalność zabobonna może być pokonana dopiero w życiowej konfrontacji z wartością chrześcijańskiej nadziei zbawienia, w długim procesie poznania i dojrzewania wewnętrznego[46]. Aby przezwyciężyć praktykowanie zabobonów Kościół proponuje drogę ewangelizacji, a więc głoszenie autentycznej nauki chrześcijańskiej i wiary. Pomocą może być żywe doświadczenie zbawienia otrzymywanego sakramentach, mocna i solidarna więź we wspólnocie wiary, zaangażowanie w posługę miłości. Biskupi i kapłani winni czuwać, aby zabobonna mentalność nie przenikała do aktów kultu, który należy się Bogu żywemu i prawdziwemu. Zadaniem katechezy jest ukazywanie osobom uwikłanym w praktyki okultystyczne świadectwa przez użycie wszelkich środków, którymi dysponuje Kościół: jak Słowo Boże, sakramenty, zwłaszcza pokuty i Eucharystii, modlitwę, wspólnotę braterską i posługę miłości. Zadaniem wspólnoty Kościoła jest okazywanie troski o potrzebujących, wobec ludzi zagubionych w obliczu tajemnicy istnienia, wobec potrzebujących akceptacji, wysłuchania, pouczenia, solidarności, zainteresowania oraz pomoc w przezwyciężaniu niepokoju i lęków związanych z przyszłością.

---

[45] Por. G. Jeanguenin, dz.cyt., s. 94–95.

[46] Por. F. Zahlner, *Aberglaube*, w: *Lexicon der Sekten, Sondergruppen un Weltanschaungen*, red. H. Gasper, J. Müller, F. Valentin, Freiburg 1991, s. 10–15.

BIBLIOGRAFIA

Bamonte F., *Magia, wróżby, zabobony*, Kraków 2001.

Baumgartner J., *Aberglaube*, w: *Lexicon für Theologie und Kirche*, t. I, Freiburg, Basel, Wien, s. 40–46;

Blondel M., *Superstition*, w: *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris 1947, s. 1049.

Bocheński J., *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa 1996.

Bocheński J., *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1992.

Cox H., *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York 1965.

D`Alès A., Roure L., *Superstition*, w: *Dictionaire Apologétique de la Foi Catholique*, Paris 1928, s. 1561–1569.

Dyrektorium *O pobożności ludowej i liturgii*, nr 244.

Jeanguenin G., *To nieprawda [...] ale wierzę! Dlaczego istnieją zabobony?*, Kielce 2009, s. 32.

Gladigow B., *Aberglaube*, w: Cancik H., Gladigow B., Laubscher M., red., Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Stuttgard, Berlin, 1988, s. 387–388.

Gladigow B., *Aberglaube*, w: Cancik H., Gladigow B.G., Laubscher M., Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, t. I, s. 387–388.

Grabner-Haider A., *Gesellschaftliche Grundlagen für Hexenrituale und Dämonenvehrerung*, „Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche“, 21/1990, s. 330–335.

Häring B., *Nauka Chrystusa*, t. II, Poznań 1963, s. 183–202.

Haining P., *Superstitions*, London1990, s. 26.

Harmenning D., *Superstitio. Überlieferungs – und theoriegeschichte. Geschichtliche Untersuchungen zur kirchlichen theologischen Aberglaubensliteratur der Mittelalters*, Berlin 1979.

Hemminger H., *Ezoteryka i okultyzm*, Kraków 2005.

Hummel R., *Zabobon*, w: König R., Waldenfels H., *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 537.

Meinardi D., *L`animale irrationale*, Milano 2000;

Molet L., *Superstizione*, w: *Grande Dizionario delle Religioni*, Asyż 1990, s. 2057–2058.

Nisbet R., *Przesądy. Słownik filozoficzny*, Warszawa 1998.

Pietschmann H., *Das Ende der naturwissenschaftlichen Zeitalters*, München 1983.

Plutarch, *De superstitione;* Thivollier P., *L`homme Est-il maitre ou victime de son destin?*, Paris 1954.

Posacki A., SJ, *Cuda chrześcijańskiej wiary*, Kraków 2003.

Pindel R., *Magia czy Ewangelia?*, Kraków 2003.

Proja G.B., *Ludzie demony egzorcyzmy. Prawda o świecie okultyzmu*, Kraków 2006.

Mohr R., Botterweck G.J., Häring B., Schauerte H., *Aberglaube*, w: *Lexicon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1957, t. I, s. 37–41.

Weber M., *Racjonalność, władza, odczarowanie*, Poznań 2011; Wilhelm J., *Superstition*, w: *The Catholic Encyclopedia*, New York 1912, t. XIV.

Vorgrimler H., *Zabobon*, w: *Nowy leksykon teologiczny*. *Wiara – Objawienie – Dogmat*, Warszawa 2005, s. 436.

Zaleski W., *Nauka Boża. Dekalog*, Poznań 1960.

Zahlner F., *Aberglaube*, w: *Lexicon der Sekten, Sondergruppen un Weltanschaungen*, red. Gasper H., Müller J., Valentin F., Freiburg 1991, s. 10–15.

Zwoliński A., *Dewocja. Dobra czy zła pobożność?*, Kraków 2010, s. 183–184.

RELIGION VS. SUPERSTITION

Summary

The tragedy of contemporary times lies not only in the lack of faith in God, but also in the invasion of false spirituality. God, the Creator, is replaced with idols, His substitutes. The feeling of spiritual disorientation prevalent today stems from the loss of awareness of essential identity of God. That is why it is worth examining the long-prevailing spiritual threat of practising superstitions, still widespread today. The present paper aims to examine this phenomenon in the light of the current state of knowledge in the fields of history, religious science, psychology and pastoral theology. According to the etymological definition of the word, superstition means idolatrous worship, or the cult of false gods (Lat. Superstitio, Gr. Deisidaimonia). Among many definitions in circulation, the most pertinent one adopted for the purpose of this paper is that superstition is an irrational and fear-driven disposition towards impersonal powers, that verges on religious experience, although, simultaneously, is contrary to religion. Superstition relates to a false faith, i.e. beliefs and practices at variance with Christian religion. The present paper discusses some of superstitious practices and attempts to answer the following questions: What is the difference between religion and superstition? What are the underlying historical sources, contexts and conditions for the persistence of superstitious beliefs and practices? Can a notion of „a superstition" from a religious and theological perspective be retained as sensible and useful? Is there a connection between superstitions and rural folk religiosity? The paper also provides an outline of theological assessment of superstitious mindset and practices and gives some pastoral guidelines for the shaping of mature and critical religious attitude, free from superstitions.

Słowa kluczowe: zabobon, przesądy, okultyzm, magia, religijność ludowa

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

ANNA LEMAŃSKA
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

ZAGADNIENIE ISTNIENIA ISTOTOWEJ RÓŻNICY MIĘDZY MATERIĄ OŻYWIONĄ A NIEOŻYWIONĄ

1. WSTĘP

Otaczające człowieka obiekty uznaje się za nieożywione bądź za żywe. Innego człowieka, psa, drzewo za oknem, kwiat w doniczce zalicza się do przedmiotów ożywionych, kamień przy drodze, stół, samochód, komputer – do rzeczy martwych. Filozof przyrody może zatem zasadnie zadać pytania, co sprawia, że ludzie są w stanie dokonywać tego typu rozróżnień? Czy rzeczywiście są różnice i jakiego typu – jakościowe, czy tylko ilościowe – w funkcjonowaniu i strukturze między bytami ożywionymi a nieożywionymi? Czy są jakieś racje pozwalające uznawać jedne przedmioty za ożywione, a inne za nieożywione? Czy ta racja mieści się wyłącznie w sferze zjawiskowej, czy też dostrzegane odrębności są spowodowane różnicami na najgłębszym poziomie bytów materialnych, czyli na poziomie ich istoty? Czy potrafimy określić, czym jest życie, tak by można było to określenie zastosować w różnych nietypowych przypadkach, np. w poszukiwaniu życia poza Ziemią?

Te problemy żywo interesowały ks. prof. Szczepana Ślagę i stanowiły zasadniczy przedmiot jego badań. Istota, powstanie i ewolucja życia to główne tematy jego prac. Podejmując różne zagadnienia z zakresu filozofii przyrody ożywionej, czy – jak określał ją Ślaga – biofilozofii, badał rozmaite ich aspekty, rozpatrując zarówno stronę czysto zjawiskową związaną z interesującymi go problemami, jak i próbując dotrzeć do istoty w sensie ontologicznym bytów z obrębu przyrody ożywionej. Całościowe opracowanie przez niego problematyki z zakresu biofilozofii znajduje się w pracy: *Życie – ewolucja*[1]. Dla tematu artykułu istotne są dwa rozdziały tej pracy zatytułowane: *Pogranicze życia* i *Istota życia*. Swe rozważania

[1] S.W. Ślaga, *Życie – Ewolucja*, w: M. Heller, M. Lubański, S.W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1997[4], s. 283–411.

Ślaga rozpoczyna od wymienienia, wskazywanych przez przyrodników, cech materii ożywionej i nieożywionej[2] i zwraca szczególną uwagę na różnice między tymi rodzajami materii. W tym kontekście stara się określić miejsce w przyrodzie wirusów oraz automatów cybernetycznych. Ślaga dochodzi do wniosku, że istnieje istotowa różnica między materią nieożywioną i ożywioną, że materii ożywionej nie daje się sprowadzić do nieożywionej[3].

Od czasu opublikowania ostatnich prac S. Ślagi minęło prawie dwadzieścia lat. W biologii stanowi to całą epokę. Warto zatem na stare zagadnienie istnienia istotowej różnicy między materią ożywioną a nieożywioną spojrzeć z nowej perspektywy odkryć dokonanych w naukach przyrodniczych i osiągnięć biotechnologii[4].

2. PRZYRODNICZE KRYTERIA PODZIAŁU MATERII NA OŻYWIONĄ I NIEOŻYWIONĄ

Filozof przyrody musi mieć wiedzę o świecie przyrody. Czerpie ją przede wszystkim z poznania bezpośredniego, czasami zwanego potocznym. Wnikliwsza obserwacja przyrody ukazuje jednak, że to potoczne doświadczenie może być zawodne, a w pewnych szczególnych przypadkach w ogóle nieprzydatne do tego, by na jego podstawie móc odróżnić byty ożywione od nieożywionych. Konieczne jest zatem sięgnięcie po wyniki nauk przyrodniczych. Zwracał na to uwagę K. Kłósak, który postulował, by w filozofii przyrody wykorzystywać wyniki przyrodoznawstwa, zaproponował więc metodę przechodzenia z płaszczyzny nauk przyrodniczych na filozoficzną[5]. Ten postulat w swoich badaniach realizował S. Ślaga. Przejął on podzielaną przez K. Kłósaka empiriologiczną teorię nauk przyrodniczych i choć w wielu swoich pracach podkreślał, że nauki przyrodnicze i filozofia przyrody leżą na odrębnych płaszczyznach epistemologicznych, to zarazem stwierdzał, że filozof przyrody nie może pomijać wiedzy przyrodniczej dotyczącej organizmów żywych[6]. Dlatego poszukując na płaszczyźnie filozoficznej rozwiązania tajemnicy życia, opierał się na wynikach nauk przyrodniczych.

[2] Tamże, s. 299–318.

[3] Tamże, s. 313.

[4] Podobny problem poruszam w artykule: *Zagadnienie redukcjonizmu w biologii współczesnej*, w: *W poszukiwaniu istoty życia*, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2005, s. 143–155.

[5] Zob. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1980, s. 140–147.

[6] S. W. Ślaga, *Głos w dyskusji o celowości*, „Studia Philosophiae Christianae" 4 (1968) 2, s. 268; tenże, *Próba uściślenia Tomaszowego określenia istoty życia*, „Studia Philosophiae Christianae" 10 (1974) 2, s. 70; tenże, *Teoria abiogenezy*, w: *Zarys filozofii przyrody ożywionej*, pod red. S. Mazierskiego, RW KUL, Lublin 1980, s. 263, 277; tenże, *Czym jest i czym powinna być filozofia biologii*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. XIII, red. M. Lubański, S.W. Ślaga, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1991, s. 17.

Warto zatem przyjrzeć się, jakie właściwości przyrodnicy przypisują organizmom żywym.

Biolodzy wskazują szereg cech, które, według nich, charakteryzują organizmy żywe. Najważniejsze, z reguły wymieniane przez wszystkich, to: pobudliwość, ruchliwość, zdolność do wzrostu – w pewnych granicach – masy i wymiarów ciała, do rozwijania się, do rozmnażania się, do utrzymywania integralności budowy i funkcji przez odżywianie, oddychanie i syntezę nowych elementów, czyli przez metabolizm. Podkreśla się, że organizmy żywe potrafią utrzymywać się w stanie równowagi dynamicznej, wykorzystując informację wewnętrzną i zewnętrzną, i wyraźnie oddzielają się od otoczenia przez różnego typu błony.

Wszystkie wymienione cechy mają komórki, stanowiące uporządkowane, scalone struktury, dlatego według większości biologów najprostszą strukturalnie i funkcjonalnie jednostką życia jest komórka, która już jest niepodzielna na żywe składniki[7]. Z tego punktu widzenia istniałaby wyraźna granica między materią nieożywioną a ożywioną: coś, co jest żywe, musi mieć budowę komórkową. Jednak takie podejście do problemu istotowej różnicy między materią nieożywioną i ożywioną wydaje się niewystarczające, gdyż podział na te dwa rodzaje obiektów dokonywałby się wyłącznie na podstawie ich budowy. Próbuje się więc wskazywać różnice również w funkcjonowaniu i działaniu żywych organizmów, np. na zdolność do rozmnażania, do działania, czy do wykonywania tzw. ruchu wsobnego. Proponowane jednak katalogi cech charakteryzujących życie są niezadowalające. Powstają bowiem problemy: czy obiekt żywy musi mieć wszystkie te cechy, w jakim stopniu musi mieć te cechy, które są stopniowalne, aby był uznany za ożywiony.

Aby oddzielić materię ożywioną od nieożywionej, próbuje się określać życie w terminach zaczerpniętych z teorii systemów. Systemem jest każdy w specyficzny sposób uporządkowany zbiór elementów i części współdziałających ze sobą, stanowiących pewną całość. Systemy dzieli się na zamknięte i otwarte. Organizm żywy, w odróżnieniu od układów nieożywionych, jest systemem otwartym, względnie izolowanym, stale wymieniającym materię i energię z otoczeniem, przeciwstawiającym się wzrostowi entropii i utrzymującym na określonym poziomie swoją strukturę[8]. Posługując się z kolei pojęciami z termodynamiki, organizm określa się jako układ termodynamiczny, który kosztem zwiększania entropii w otoczeniu jest zdolny do zmniejszania swojej entropii wewnętrznej.

---

[7] Twierdzą tak m.in. W. Kunicki-Goldfinger: „Komórka okazuje się najprostszą jednostką życia, niepodzielną na żywe podcząstki" (W.J.H. Kunicki-Goldfinger, *Podstawy biologii. Od bakterii do człowieka*, PWN, Warszawa 1978, s. 32), A. Paszewski: „Żywa komórka jest najprostszą formą materii, która spełnia kryteria życia, jakimi są samozachowawczość, autoregulacja i reprodukcja" (A. Paszewski, *Co zdeterminowane, a co przypadkowe w systemach biologicznych – gdzie zaczyna się wolność?*, „Nauka" (2005)1, s. 55).

[8] L. von Bertalanffy, *Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowania*, tłum. z ang. E. Woydyłło-Woźniak, PWN, Warszawa 1984, s. 175–186.

S. Ślaga, wykorzystując pojęcia teorii systemów i modyfikując określenie T. Ścibor-Rylskiej, określa życie jako „ciągły i postępowy proces organizowania się całościowych, hierarchicznie uporządkowanych systemów względnie odosobnionych, obdarzonych zdolnością do samozachowania się, przebudowywania się w czasie zgodnie z własną informacją gatunkową, do rozwoju osobniczego i rodowego, rozmnażania i przystosowywania się do otoczenia”[9].

Powyższa perspektywa ukazuje świat przyrody podzielony na dwie niesprowadzalne do siebie części: materię nieożywioną i materię ożywioną. Wskazywane różnice są na tyle ważne, że uzasadniają ten podział. Stanowią zarazem podstawy do tworzenia kryteriów pozwalających określić, czy dany obiekt jest żywy, czy też nie. Sprawa jednak nie jest aż tak prosta. Obecnie w metodach badawczych w biologii dominuje redukcjonizm: organizmy są rozkładane na elementy, których własności fizyko-chemiczne determinują cechy i funkcje całości. Możliwość wyjaśnienia funkcjonowania żywego organizmu przez zastosowanie praw fizyki i chemii, a więc nauk przyrodniczych badających materię nieożywioną, sprawia, że zostaje rozmyta granica między materią ożywioną a nieożywioną. Uznaje się, iż za specyficzne funkcje organizmów żywych jest odpowiedzialny tylko stopień złożoności procesów i struktur charakterystycznych dla materii organicznej. Organizmy żywe są zbudowane ze specyficznych związków, jak białka i kwasy nukleinowe, które są bardziej złożone w stosunku do związków nieorganicznych i wykazują szczególne cechy odpowiadające za funkcjonowanie organizmu żywego, lecz same te związki są nieożywione. Z tego punktu widzenia różnica między materią ożywioną a nieożywioną polega na większym stopniu złożoności struktur organicznych i współdziałaniu ze sobą wielu układów, można zatem powiedzieć, że jest wyłącznie ilościowa, a nie jakościowa. Jeżeli bowiem szczególne własności żywy organizm zawdzięcza reakcjom chemicznym, zachodzącym w jego wnętrzu, a te reakcje nie różnią się od reakcji zachodzących np. w probówce, to przestaje mieć znaczenie wydzielanie specyficznej klasy bytów ożywionych.

Trudności przy dokonywaniu podziału obiektów na ożywione i nieożywione potęgują się, gdy próbuje się zaklasyfikować z jednej strony wirusy i rozmaite do pewnego stopnia autonomiczne części komórki, z drugiej zaś rozmaite wytwory człowieka naśladujące zachowanie żywych organizmów. Na te kwestie zwracał uwagę Ślaga, który w tzw. pograniczu życia umieszczał wirusy i automaty[10]. Zdawał sobie sprawę, że wirusy i różnego rodzaju tworzone przez człowieka automaty, modele czy symulacje komputerowe stanowią wyzwanie dla prób nakreślenia wyraźnej linii granicznej między tym, co martwe i żywe. Ślaga jednak w rezultacie swoich analiz dochodzi do wniosku, że wirusy można uznać za ożywione, natomiast automatów za ożywione uznać nie można[11]. Być może takie

[9] S.W. Ślaga, *Życie – ewolucja*…, s. 323.
[10] Tamże, s. 299–301.
[11] Tamże, s. 307–312.

stanowisko jest motywowane tym, że Ślaga widzi ograniczenia metodologii redukcjonistycznej w biologii[12] i wykorzystuje teorię systemów do analiz zjawisk życiowych, ujmując je systemowo-organizmalnie. Jednocześnie wskazuje, że dla głębszego poznania zjawisk życiowych konieczna staje się nowa synteza i integracja dociekań w tym zakresie. Według niego, podejście systemowe daje możliwości scalenia badań analitycznych i syntetycznych, może też stać się teoretycznym i eksperymentalnym paradygmatem dla badań[13]. Przyjęta perspektywa sprawia, że Ślaga wytycza wyraźną granicę między materią ożywioną a nieożywioną.

Wydaje się jednak, że obecnie nowe wyniki badań osłabiają stanowisko Ślagi. Gdy bowiem uzna się, że wirusy są ożywione, to nie widać powodu, by części składowe komórki, a więc różne organelle komórkowe, jak jądro komórkowe, mitochondria, plastydy, chromosom w komórce bakteryjnej, plazmidy[14], transpozony[15] uznać za nieożywione. Trudności w jednoznacznym zaklasyfikowaniu sprawiają też przetrwalniki i nasiona, które nie przejawiają wszystkich funkcji życiowych, ale w sprzyjających warunkach podejmują wszystkie te funkcje i dają początek żywemu organizmowi. Analogiczne problemy pojawiają się przy rozpatrywaniu stanów takich, jak anabioza, hibernacja czy śmierć kliniczna. W tych stanach organizm nie przejawia funkcji życiowych lub są one w istotny sposób ograniczone. Stany te jednak w pewnych warunkach są odwracalne. Czy zatem organizm w stanie anabiozy jest żywy czy martwy? Część biologów, przy opisie takich sytuacji, wprowadza specyficzną kategorię stanu odwracalnej śmierci[16].

Również badania w zakresie tzw. sztucznego życia (*artificial life*) mogą świadczyć na korzyść tezy o zacieraniu granic między materią ożywioną a nieożywioną. Obecnie dzięki możliwościom technicznym prowadzone są badania interdyscyplinarne próbujące odtworzyć właściwości żywych organizmów w środowiskach: programowym, elektronicznym, chemicznym, a więc sztucznie stworzonych przez człowieka. W tych ramach bada się również życie sztucznie wytworzone, czyli zarówno syntetyczne życie biochemiczne, jak i maszyny mające zdolność samopowielania i automatycznego funkcjonowania, sztuczną inteligencję, algorytmy oraz symulacje komputerowe. Uzyskiwane wyniki zdają się wskazywać na możliwość powielania właściwości uznawanych za charakterystyczne

[12] S.W. Ślaga, *Próba uściślenia Tomaszowego*…, s. 69–70; tenże, *Wprowadzenie. Z pogranicza metabiologii i biofilozofii*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa*…, s. 8–9.

[13] S.W. Ślaga, *Założenia globalno-systemowego badania protobiogenezy*, „Studia Philosophiae Christianae" 26(1990)2, s. 161–163.

[14] Plazmidy są to odcinki DNA, znajdujące się poza chromosomem, rozmnażające się niezależnie od pozostałego w komórce DNA.

[15] Transpozony są to części chromosomów, które mogą przenosić się z jednego miejsca do innego i powielać się niezależnie od reszty DNA.

[16] J.A. Chmurzyński, *W poszukiwaniu istoty życia*, w: *Organizm – jednostka biologiczna*, red. T. Zabłocka, WSiP, Warszawa 1977[2], 43.

dla żywych organizmów w warunkach sztucznie wytworzonych przez człowieka, co więcej, nie mających nic wspólnego z żywymi organizmami.

W świetle uzyskiwanych wyników kryteria podziału materii na nieożywioną i ożywioną, odwołujące się do różnic w funkcjonowaniu, stają się zawodne. Można próbować wprowadzać nowe kryteria. Jednym z nich mogłoby być pochodzenie. Przy rozpatrywaniu problemów związanych z pograniczem materii nieożywionej i ożywionej warto bowiem brać pod uwagę przynajmniej cztery czynniki: budulec, funkcję, strukturę i pochodzenie. Różnice dotyczące każdego z tych elementów mogą stać się podstawą do oddzielania ożywionego od nieożywionego. Jeśli chodzi o pochodzenie, to każdy obiekt jest naturalny bądź sztuczny. Naturalne obiekty wykazujące funkcje życiowe można uznać za ożywione, sztuczne, bez względu na cechy funkcjonalne, za nieożywione. Gdy z tego punktu widzenia rozpatrujemy np. symulacje komputerowe czy automaty, to nie można uważać je za ożywione. Linia podziału wydaje się zatem wyraźnie zaznaczona. Problemem wtedy stają jednak organizmy uzyskane w wyniku zabiegów biotechnologicznych, jak klonowanie czy manipulacje genetyczne. Są to niewątpliwie żywe organizmy, które nie powstałyby jednak bez udziału człowieka. Co więcej, nie można wykluczyć możliwości wytworzenia całego sztucznego organizmu. Te nadzieje zdaje się rozbudzać osiągnięcie grupy naukowców z Instytutu Craiga Ventera, którym udało się „stworzyć" organizm ze sztucznym DNA[17].

Badania nad genomami różnych organizmów pozwoliły wybrać zestaw genów, niezbędnych do życia komórki bakteryjnej. Następnie w laboratorium zsyntetyzowano sztuczny genom złożony z 520 genów (580 tys. nukleotydów) niezbędnych do życia. Trzeba jednak dodać, że w sklejaniu fragmentów DNA wykorzystano drożdże, a więc żywe organizmy. Następnie włożono ten sztuczny genom do komórki bakterii pozbawionej jej własnego genomu. Po wielu próbach jedna z kolonii ze sztucznym genomem zaczęła się rozmnażać. Tak uzyskaną bakterię nazwano Synthia. Technika otrzymania Synthi jest podobna do tej zastosowanej przy klonowaniu. Różnice są takie, że nie chodzi o komórkę zarodka organizmu wielokomórkowego, a o komórkę bakterii i że DNA zostało zsyntetyzowane, a nie pobrane z jakiegoś organizmu.

Biolodzy podkreślają wprawdzie, że nie jest to jeszcze stworzenie w laboratorium całkowicie sztucznego organizmu, gdyż po pierwsze, w procesie uzyskania sztucznego DNA korzystano z „pomocy" drożdży, a po drugie, uzyskany materiał genetyczny włożono do żywej komórki, tyle że „opróżnionej" z jej własnego materiału genetycznego. Bez żywych organizmów nie byłoby zatem możliwe utworzenie Synthi[18]. Niemniej, choć nie została jeszcze „zrobiona" sztucznie cała

[17] Informacje o projekcie można znaleźć na stronie Instytutu Craiga Ventera: <http://www.JCVI.org>.

[18] Zwraca na to uwagę np. E. Bartnik, która twierdzi, że „mowa o stworzeniu sztucznego życia przez amerykańskiego genetyka to nieporozumienie" <http://www.naukawpolsce.pap.pl> [pozyskano: 4.11.2010]). Podobnie wypowiada się S.C. Meyer, *More Than Matter and Energy: Have Scientists*

komórka, to doświadczenia grupy Ventera pokazują perspektywy utworzenia w pełni sztucznego organizmu. Czy będzie to organizm żywy? Wydaje się, że tak. Toteż zaawansowanie biotechnologii również stawia znak zapytania nad możliwością wytyczenia linii demarkacyjnej między materią ożywioną a nieożywioną.

Podobne wnioski można uzyskać przy rozpatrywaniu modeli abiogenezy. Niewątpliwie w przeszłości na Ziemi, ale również w Kosmosie, nie istniały takie formy życia jak obecnie na Ziemi. Żywe organizmy musiały zatem w jakiś sposób powstać. Przyjmuje się, że nastąpiło to w wyniku procesów przekształcania się materii nieorganicznej w organiczną. Wspólnym założeniem różnorodnych modeli abiogenezy jest to, że zarówno materia nieorganiczna, jak i organiczna podlegają takim samym prawom fizyko-chemicznym. Obecnie uznaje się, że początek życia mogły stanowić cząstki RNA, które jednocześnie zawierają informację niezbędną do utworzenia białek, jak i mają własności enzymatyczne.

Warto dodać, że przy badaniu życia rozpatruje się i strukturę, budowę danego obiektu, i spełniane przez niego funkcje. Gdy patrzymy na przyrodę wyłącznie przez pryzmat struktury, to podstawą oddzielenia materii nieożywionej od ożywionej staje się budowa komórkowa. Wtedy wirusy, części komórki, symulacje komputerowe, wytwory sztucznego życia nie są ożywione. Gdy z kolei na przyrodę patrzymy przez pryzmat funkcjonowania, działania obiektów, to z perspektywy przyrodniczej między materią nieożywioną a ożywioną nie wydają się istnieć nieprzekraczalne granice.

3. PERSPEKTYWA ONTOLOGICZNA

Wydaje się, że obecnie, w świetle najnowszych badań, podział materii na ożywioną i nieożywioną traci na znaczeniu. Zaciera się bowiem granica między tymi rodzajami materii; nie widać wyraźnego miejsca, w którym można byłoby ustawić linię demarkacyjną. Niewątpliwie żyjący organizm (np. bakteria, grzyb, roślina, zwierzę) mieści się w kategorii materii ożywionej, a minerały, materiały, jak drewno, tkanina, zmineralizowane kości w kategorii materii nieożywionej. Jednak między materią nieożywioną a ożywioną nie istnieje przepaść. Obiekty z pogranicza życia niejako w sposób ciągły wypełniają lukę między wskazanymi przeze mnie typami przedmiotów. Automaty, symulacje, materia organiczna pochodząca lub będąca składnikiem organizmu, zamrożone organizmy, które po rozmrożeniu podejmą swe funkcje życiowe, wirusy, bakteria Synthia stworzona przez zespół Ventera, sklonowane organizmy tworzą niejako ciągłe spektrum od materii nieożywionej do ożywionej.

Zanim rozwinę ten temat, powrócę w tym zakresie do stanowiska Ślagi. Wychodzi on od danych dostarczanych przez nauki przyrodnicze, głównie przez bio-

Accomplished the Frankenstein Dream?, <http://www.signatureinthecell. com/articles/more-than-matter-and-energy.php> [pozyskano: 4.11.2010].

logię. Te dane stanowią podstawę analiz filozoficznych, ontologicznych z zakresu filozofii przyrody, która próbuje, według Ślagi, dotrzeć do „samej istoty bytu żywego i ontycznych podstaw jego strony zjawiskowej”[19] i wskazać istotne przyczyny (przyczyny „wyższego rzędu”), „które przez swój wpływ doprowadziły do zaistnienia i dalszego rozwoju życia”[20]. Zatem filozofia przyrody daje „różną od biologicznej, ontologiczną interpretację rzeczywistości organicznej”[21], a w szczególności próbuje ustalić, „czy funkcje życiowe są specyficzne dla bytów żywych i w jaki sposób wyodrębniają się od materii martwej”[22]. Zdaniem Ślagi, przeprowadzone przez niego analizy pozwalają na wysunięcie następującego wniosku: „Pojmując życie jako proces samorozwoju i «samodoskonalenia», a każdy organizm jako całościowo i hierarchicznie zorganizowany system, ujęcia biologiczne są niemal równokształtne z tym, co w koncepcji tomistycznej określa się przez pojęcie wsobności, indywidualności czy substancjalnej jedności bytu”[23]. Ślaga zatem przyjmuje tomistyczny podział materii na nieożywioną i ożywioną, zarazem próbuje uwspółcześnić rozumienie św. Tomasza istoty życia przez skonfrontowanie tego ujęcia z wynikami biologii. Dochodzi do wniosku, że można „za św. Tomaszem określić życie jako szczególny, doskonalszy niż w bytach nieożywionych rodzaj istnienia, przysługujący takiej substancji, która dzięki złożeniu z materii pierwszej i odpowiednio doskonalej i dostosowanej do niej formy substancjalnej jest uzdolniona do wykonywania wsobnych czynności życiowych”[24].

Stanowisko Ślagi przyjmujące, że istnieją dwa rodzaje materii: nieożywiona i ożywiona, wydaje się możliwe do podważenia. Na poziomie molekularnym i związków chemicznych składniki żywej komórki nie różnią się niczym od tych samych substancji chemicznych znajdujących się poza komórką. Funkcje, które są charakterystyczne dla żywych organizmów, są możliwe do naśladowania przez sztuczne wytwory. Dzięki biotechnologii można klonować organizmy, utworzono też organizm, z „zaprogramowanym” kodem genetycznym, jak bakteria Synthia. Może to świadczyć na korzyść tezy o rozmywaniu granicy między materią ożywioną a nieożywioną. Jeżeli w rzeczywistości nie mamy do czynienia z dwoma różnymi rodzajami materii, to nie pojawiają się również problemy przy rozpatrywaniu abiogenezy: nie ma potrzeby, aby uwzględniać jakieś szczególne przyczyny, które sprawiły, że materia nieożywiona przekształciła się w ożywioną.

Żywy organizm jest złożonym w szczególny sposób układem elementów materialnych. Zatem różnica między bytem ożywionym a nieożywionym tkwi w specyficznej organizacji materii, a nie w odrębnym rodzaju materii, przysługującej tylko bytom ożywionym. Na poparcie takiego stanowiska, oprócz wskaza-

[19] S.W. Ślaga, *Próba uściślenia Tomaszowego*…, s. 70.
[20] S.W. Ślaga, *Teoria abiogenezy*…, s. 225.
[21] S.W. Ślaga, *Głos w dyskusji*…, s. 299.
[22] S.W. Ślaga, *Teoria abiogenezy*…, s. 263.
[23] S.W. Ślaga, *Życie – ewolucja*…, s. 351.
[24] Tamże.

nych przeze mnie przykładów obiektów z pogranicza między materią ożywioną a nieożywioną, można podać implikacje płynące z wykorzystania teorii układów dynamicznych nieliniowych. Funkcjonowanie żywego organizmu może bowiem zostać wyjaśnione przez odwołanie się do procesów nieliniowych, przebiegających w stanie dalekim od równowagi termodynamicznej.

Przyroda ma w sobie zdolność do wyłaniania uporządkowanych struktur. Nie ma zatem potrzeby traktowania życia jako czegoś, co dochodzi niejako z zewnątrz do materii, co sprawia, że materia nieożywiona uzyskuje jakąś doskonałość. Życie przejawia się poprzez strukturę i jest z nią ściśle związane. Zatem życie można określić jako szczególne uporządkowanie materii, dzięki któremu materia przejawia specyficzne funkcje.

Wydaje się zatem, że przyroda – nieożywiona i ożywiona – stanowi jedność, uporządkowaną tylko na rozmaitych poziomach. Mamy bowiem do czynienia z hierarchią stopni organizacji materii od poziomu cząstek elementarnych aż po wielokomórkowe organizmy żywe. Między tymi poziomami istnieje ciągłość, choć na nowym poziomie hierarchii ujawniają się nowe właściwości, które mogą stanowić kryterium wyodrębniania odmiennych szczebli zorganizowania materii. I choć organizm żywy różni się od nieożywionych przedmiotów, to zarazem nie istnieje jakaś zasadnicza i nieprzekraczalna bariera między materią ożywioną a nieożywioną. Mamy tylko do czynienia z hierarchicznie zorganizowanymi poziomami materii w przyrodzie i z ujawnianiem się na tych poziomach nowych funkcji.

4. ZAKOŃCZENIE

Przyjmowanie przez część filozofów istnienia wyraźnej granicy między materią nieożywioną a ożywioną pozwalało w teologii naturalnej stworzyć tzw. biologiczny argument na istnienie Boga. Można go streścić następująco: istnienie istotowych różnic między nieożywioną materią a ożywioną powoduje, że materia nieożywiona nie może przekształcić się samorzutnie w ożywioną. Aby mogły powstać organizmy żywe, konieczna jest zatem adekwatna przyczyna. Tą przyczyną może być tylko Bóg. Z perspektywy nowych wyników w zakresie biologii i sztucznego życia próby budowania argumentów na istnienie Boga z istnienia życia na Ziemi stają się łatwe do podważenia. Nie oznacza to jednak, by te wyniki mogły być zarazem poprawnie wykorzystywane w uzasadnieniach, że Bóg nie istnieje. Żadne wyniki nauk przyrodniczych nie są rozstrzygające co do istnienia Boga. Filozof powinien szukać innych argumentów za istnieniem Boga, a nie odwoływać się do istnienia różnic między materią ożywioną a nieożywioną, gdyż istnienie takich różnic może zostać zanegowane.

THE ISSUE OF DIFFERENCES BETWEEN ANIMATED AND INANIMATE MATTER

Summary

We divide all objects that surround us into inanimate and alive ones. Therefore, in the philosophy of nature we ask a question: Are there any reasons for such a division? Szczepan Ślaga maintains that there are essential differences between inanimate and animated matter, that living matter can not be reduced to inanimate. Since the publication of Ślaga's latter work nearly twenty years have passed. In biology it is a whole epoch. There have been new discoveries and development in biotechnology. So it is worthwhile to see the problem of differences between animate and inanimate matter from a new perspective. The results in biology show that nature – inanimate and animated – is a unity, ordered only on various levels. And although living organisms are different from inanimate objects, there is no fundamental barrier between animate and inanimate matter.

Słowa kluczowe: istota życia, Szczepan Ślaga

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

BP ADAM LEPA
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

PEDAGOGIA GALENOSFERY CZŁOWIEKA*

WSTĘP

Termin *galenosfera* oznacza „środowisko ciszy". Niewiele się mówi o tym środowisku, choć cisza jest dziś człowiekowi potrzebna jak nigdy przedtem. W związku z tym stwierdza się dziwny paradoks. Oto wzrasta nieustannie poziom hałasu, już nie tylko w fabryce czy na ulicy, ale również w szkole i w rodzinie. Hałas jest czynnikiem negatywnie wpływającym na człowieka, zwłaszcza na jego pracę, naukę, przeżywaną refleksję, a nawet na zdolność koncentracji i selekcji – tak ważne w rozumieniu czytanych tekstów, formułowaniu opinii czy podejmowaniu decyzji. Mimo to nie dostrzega się zainteresowania ciszą w takim stopniu, na jaki zasługuje w obecnych warunkach. W licznych wypowiedziach podkreśla się, że cisza nie jest zasadniczo traktowana jako wartość akceptowana przez jednostkę. Najczęściej jest ona wymuszana (w teatrze czy w bibliotece), albo też pojawia się w życiu człowieka w sposób akcydentalny, gdy np. ktoś z hałaśliwej ulicy w wielkim mieście wchodzi do kościoła, gdzie ogarnia go kojąca atmosfera milczenia.

Każde środowisko człowieka wykazuje charakter wychowawczy, a więc ma swoją pedagogię. Jest wszak jednym z najważniejszych środków wychowania. Dlatego artykuł niniejszy jest próbą odpowiedzi na pytanie, jaką wartość wychowawczą przedstawia środowisko ciszy, tj. galenosfera.

Artykuł składa się z dwóch części. Pierwsza przybliża zjawisko galenosfery i jej znaczenie. Część druga ukazuje pedagogiczny wymiar galenosfery wraz z refleksją na temat warunków budowania zorganizowanego środowiska ciszy.

---

* Niniejszy tekst jest poprawioną i uzupełnioną wersją artykułu zamieszczonego w pracy zbiorowej *Największa jest miłość*, pod redakcją ks. S. Skobla, Łódź 2011, s. 457–467.

I. ROLA I ZNACZENIE GALENOSFERY

„Galenosfera" jest terminem niedawno wprowadzonym do języka naukowego. Jednakże jako warstwa ciszy w środowisku człowieka była zawsze ceniona, w szczególności przez pedagogów, psychoterapeutów czy mistrzów duchowości[1]. W tej części artykułu rozpatruje się rolę i znaczenie galenosfery, sytuując ją na obszarze mediosfery oraz w szeroko pojętym środowisku społecznym. Przy czym rolę galenosfery można wyraźnie ukazać na przykładzie środowiska rodziny.

Pojęcie i klasyfikacja galenosfery

1. Termin *galenosfera* wywodzi się z języka greckiego: słowo γαλήνη znaczy „cisza", σφαῖρα zaś „środowisko"[2]. Z etymologii słowa „galenosfera" wynika, że oznacza ono „środowisko ciszy". Galenosfera człowieka powinna być zatem rozpatrywana w ramach kategorii środowiska.

Terminu galenosfera używa się w znaczeniu ścisłym i szerokim. Pierwsze z nich oznacza takie środowisko, w którym cisza jest wartością akceptowaną, chronioną, a nawet zająć może pozycję prymatu. Nie jest więc zjawiskiem przypadkowym. W szerokim znaczeniu galenosfera oznacza całą warstwę ciszy w życiu konkretnego człowieka zarówno w jego domu, jak i w zakładzie pracy, szkole czy w miejscu, gdzie odpoczywa. Wtedy mówi się o galenosferze studenta, nauczyciela czy Polaka, a nawet o „galenosferze współczesnego człowieka". W tym ujęciu cisza jest zjawiskiem zasadniczo tolerowanym przez jednostkę i przypadkowym. Nie jest zatem wartością dostrzeganą i cenioną, jak to ma miejsce w galenosferze w ścisłym znaczeniu. Wprawdzie o zorganizowanym środowisku ciszy będzie mowa później, to jednak już teraz należy podkreślić, że galenosfera w ścisłym znaczeniu najpełniej realizowana jest wtedy, gdy stała się zorganizowanym środowiskiem ciszy.

Należy podkreślić, że każdy człowiek ma swoją, tzn. sobie właściwą galenosferę[3]. Oznacza to, że każda galenosfera jest inna, podobnie jak każdy człowiek jest inny i niepowtarzalny. W osobistym ustosunkowaniu się do ciszy wyraża się osobowość człowieka i jego indywidualność. Są to czynniki, które wywierają decydujący wpływ na postawy jednostki wobec ciszy. Najważniejsze z nich to: postawa pozytywna, negatywna i obojętna.

---

[1] Zob. np. E. Działa, *W milczeniu i nadziei*, Poznań 1982; J.A. Dinouart, *L'arte di tacere*, Roma 2007; L. Freeman, *Lettres sur la méditation. Le christianisme face au silence*, Paris 2007.

[2] A. Lepa, *Funkcja logosfery w wychowaniu do mediów*, Łódź 2006, s. 115 ns.

[3] J. Vigne, *La mystique du silence*, Paris 2003, s. 35–69. Zob. także A. Lepa, *Postulat ciszy w wychowaniu do mediów*, w: *Przygotowanie nauczycieli do nauczania odbioru mediów*, Opole 2000, s. 25–40.

2. Klasyfikację galenosfery wyznaczają następujące czynniki: typ środowiska, w którym funkcjonuje galenosfera, stosunek człowieka do ciszy, stopień aktywności jednostki w środowisku, liczba osób uczestniczących w środowisku ciszy, a także obowiązujące normy porządkowe.

Ze względu na typ środowiska wyróżnia się galenosferę rodziny, szkoły, miejsca pracy, domu dziecka, domu pomocy społecznej, szpitala, klasztoru. Z kolei osobisty stosunek jednostki do ciszy pozwala wyróżnić galenosferę tolerowaną, akceptowaną oraz chronioną jako wartość. Stopień aktywności jednostki w środowisku ciszy każe wyróżnić galenosferę zorganizowaną i galenosferę niezorganizowaną. W zależności od liczby osób uczestniczących w środowisku ciszy, wyróżnia się galenosferę jednostki i grupy społecznej. Ponadto ze względu na obowiązujące normy porządkowe wymienia się galenosferę muzeum, filharmonii, cmentarza, klasztoru, świątyni, a więc w miejscach, gdzie ze zrozumiałych względów zachowanie ciszy jest ściśle przestrzegane. Osobną grupę stanowią te formy galenosfery, które odnoszą się do *sacrum.* Przykładowo wymienić można ciszę w liturgii, przede wszystkim mszalnej, czy też ciszę obowiązującą w klasztorach (*silentium sacrum*).

Funkcje galenosfery

O roli i znaczeniu galenosfery najdobitniej mówią funkcje, jakie spełnia w życiu człowieka cisza. Są one rozległe i ważne. Wokół ciszy narosły pewne nieporozumienia, a nawet mity, które dziś nie zachęcają do interesowania się tą wartością[4]. Jednakże dają znać o sobie pewne zjawiska i fakty, które dowodzą, że istnieje nowe spojrzenie na środowisko ciszy. Choć jest nurt, który wyraźnie ignoruje ciszę i nie przypisuje jej znaczącej roli, to jednak, coraz dobitniej daje znać o sobie tendencja, która każe doceniać wartość ciszy i promować ją jako liczący się czynnik rozwoju człowieka (duchowego, moralnego, intelektualnego)[5]. Obecnie w sposób szczególny na trzech obszarach aktywności człowieka docenia się ciszę jako wartość i wykorzystuje do konkretnych celów. Są to: praca nad sobą (pogłębienie duchowości), doskonalenie mowy i działalność wychowawcza.

Okazuje się, że stan wyciszenia w dużym stopniu wpływa pozytywnie na rozwój duchowości u człowieka[6]. Z kolei refleksja nad mową człowieka prowadzi do wniosku, że ponieważ jest ona narzędziem myślenia, przeto element ciszy spełnia istotną funkcję w formułowaniu myśli i w narracji[7]. Nie przypadkowo mówi się, że

[4] T. Olearczyk, *Pedagogia ciszy*, Kraków 2010, s. 19–28; por. I. Dąbska, *Milczenie jako wyraz i jako wartość*, „Roczniki Filozoficzne", 1963, t. 11, z. 4, s. 73–79.

[5] A. Florin, *Le développement du langage*, Paris 1999.

[6] L. Chenevière, *Rozmowy o milczeniu*, tłum. z franc., Kraków 1982.

[7] F. Cavallier, *Le langage et la pensée*, Paris 2000, s. 56–62.

„słowo karmi się ciszą”[8]. Najwięcej pisze się dziś o roli ciszy w wychowaniu, a w szczególności w wychowaniu do mediów[9].

Coraz powszechniej promuje się dialog interpersonalny. Jednocześnie zwraca się uwagę na liczne przeszkody w jego realizacji (miałkość wypowiedzi, rozmowa typu ple-ple czy tzw. biegunka słowna). Okazuje się, że osoby wewnętrznie wyciszone i skupione na podejmowanych sprawach wnoszą do dialogu wiele nowych wartości i ubogacają partnera rozmowy[10]. Uczestniczenie w galenosferze spełnia tu szczególnie korzystną rolę.

Współczesny człowiek zmaga się z brakiem poczucia sensu w swoim życiu[11]. Dlatego coraz wyraźniej szuka pomocy. Służy temu „metoda poszukiwania ducha słów”, które na co dzień czyta się i słyszy. Jest to poszukiwanie sensu słów i myśli zawartych w wypowiedziach mówionych i drukowanych. Prowadzi to do pogłębienia w człowieku poczucia sensu życia. Celu tego nie osiągnie się bez postawy wyciszenia i wewnętrznego skupienia[12].

Jednym z przejawów rosnącego zainteresowania problematyką ciszy jest fakt, że ważnym wydarzeniem w kinematografii ostatnich lat stał się film zatytułowany *Wielka cisza* w reżyserii Philipa Gräninga, który po 19 latach usilnych starań uzyskał zgodę na filmowy zapis życia kartuzów w znanym klasztorze Grande Chartreuse w Alpach Francuskich. Film jest apoteozą ciszy, o czym świadczy jego motto:

Tylko w nieskończonej ciszy, można zacząć słyszeć.
Tylko tam, gdzie nie ma słów, można zacząć widzieć.

Galenosfera jako warstwa mediosfery człowieka

W refleksji nad galenosferą pomaga znajomość mediosfery człowieka, gdyż jej struktura pozwala najpełniej ukazać miejsce i społeczny kontekst środowiska ciszy, wraz z jej szansami i zagrożeniami.

Na „jakość” galenosfery znaczny wpływ wywiera układ pozostałych warstw w mediosferze człowieka, a w szczególności ta warstwa, która dominuje w środowisku mediów, zawsze jakimś kosztem pozostałych warstw. Najczęściej traci na tym galenosfera. Układ warstw mediosfery ukazuje poniższy rysunek.

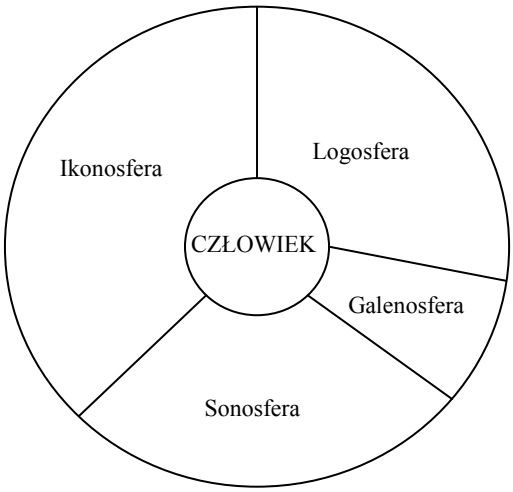
[8] J.A. Dziewiątkowski, *Język narzędziem myślenia i działania*, „Studia Medioznawcze”, 2001, nr 4, s. 89–92.

[9] A. Lepa, *Funkcja ciszy w wychowaniu do mediów*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 2009, t. 18, s. 177–184.

[10] R.L. Howe, *Il miracolo del dialogo*, Roma 1996, s. 11–25; F. Mazière, *L'analyse du discours*, Paris 2005.

[11] P. Marchwicki, *Koncepcja człowieka w logoterapii*, „Seminare”, 2002, t. 18, s. 337–351.

[12] A. Rey, *L'esprit des mots*, Rouen 2009.



Rys. 1. Mediosfera człowieka

Mediosfera jest to środowisko wytworzone przez media. Termin pochodzi z dwóch słów – łacińskiego *medium* („środek", np. w publicznym przekazie) i greckiego σφαῖρα (środowisko). Z etymologii wynika więc, że mediosfera to środowisko mediów[13] Każdy człowiek ma swoją mediosferę, będącą wypadkową oddziałujących na niego mediów (w rodzinie, szkole) oraz jego osobistych relacji z nimi. Każda mediosfera jest inna, gdyż osobowości są różne i niepowtarzalne.

Rysunek przedstawia najważniejsze warstwy w mediosferze. Są to: ikonosfera (warstwa obrazu), logosfera (warstwa słowa), sonosfera (warstwa dźwięku), i galenosfera (warstwa ciszy). Jest to szacunkowe i przybliżone ujęcie układu warstw, jaki istnieje w mediosferze „przeciętnego" człowieka, pewnego rodzaju mapa środowiska medialnego, dająca ogólną orientację. Gdyby było odpowiednie narzędzie, można by w miarę dokładnie ustalić w mediosferze konkretnego Polaka wielkości poszczególnych warstw. Dziś można tylko mówić w wielkim przybliżeniu o istniejących tam obszarach i proporcjach. Największy obszar zajmuje ikonosfera, najmniejszy – galenosfera. Przyjmuje się, że warstwa słowa, również w rodzinie, kurczy się, a nawet ulega procesowi marginalizacji. Jest to następstwo dominacji obrazu, która staje się coraz bardziej ekspansywna, jest bowiem odbiciem funkcjonującej obecnie „cywilizacji mediów"[14].

Z rysunku wynika również, że galenosfera jest z reguły majoryzowana przez pozostałe warstwy, a przede wszystkim przez ikonosferę. Natomiast galenosfera

[13] A. Lepa, *Mediosfera człowieka*, „Łódzkie Studia Teologiczne", 2010, t. 19, s. 139–150.

[14] T. Goban-Klas, *Cywilizacja medialna*, Warszawa 2005; V. Flusser, *La Civilisation des médias*, Dijon 2006.

zdolna jest twórczo współdziałać z logosferą. Wszak słowo i cisza są w stosunku do siebie komplementarne, samo słowo zaś jest „w ścisłym sensie solidarne z ciszą”[15].

Struktura galenosfery

Czynnikiem, który decydująco wpływa na funkcjonowanie galenosfery jest jej struktura. Wiąże się to ze znaną zasadą nierozerwalności struktury i funkcjonowania, z której wynika, że takie jest funkcjonowanie, jaka jest struktura. Zależność tę widać dobrze na przykładzie rodziny[16].

Ponieważ galenosfera jest środowiskiem, przeto jej oddziaływanie na człowieka jest zwielokrotnione jego specyfiką. Należy przypomnieć, że środowisko jest zespołem składników, które oddziałują na człowieka i wywołują u niego stosowne reakcje, m.in. aktywną postawę wobec tych składników[17]. O skuteczności tego oddziaływania decyduje fakt, że zasadniczo realizuje się ono w dość długim czasie i z pełną regularnością wpływa zawsze na te same elementy psychiki człowieka. Dlatego do tego mechanizmu odnosi się metaforę o kropli, która drąży skałę[18].

W strukturze środowiska ciszy wyróżnia się składniki statyczne i dynamiczne. Pierwsze z nich, jak wynika z nazwy, nie wykazują znamion aktywności. Jednakże przy zaistnieniu odpowiednich warunków mogą się stać elementem dynamizującym galenosferę. Przykładem są takie składniki jak postawa delikatności i taktu, umiejętność prowadzenia rozmów czy postawa empatii. Nie mają one bezpośredniego wpływu na funkcjonowanie środowiska ciszy, ale mogą się do tego przyczynić, gdy np. ktoś z domowników w duchu wypracowanej empatii zdolny jest zrozumieć potrzebę ciszy u drugiej osoby.

Funkcjonowanie galenosfery uruchamiają składniki dynamiczne. Przedstawia je poniższy rysunek.

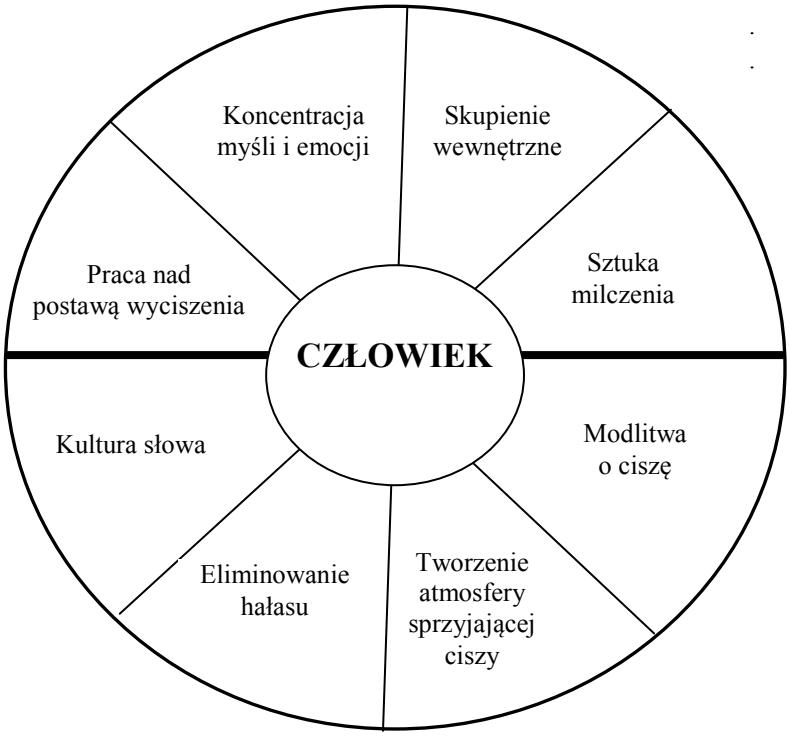
---

[15] Ph. Breton, D. Le Breton, *Le silence et la parole*, Toulouse 2009.

[16] A. Michel, *Fonctions et structure de la famille*, „Cahiers Internationaux de Sociologie”, 1960, t. XXIX, s. 113–135.

[17] J. Szczepański, *O pojęciu środowiska*, „Przegląd Socjologiczny”, 1946, nr 1–4, s. 192; por. R. Zaniewski, *Les théories des milieux et la pedagogie mésologique*, Tournai 1952, s. 21–35.

[18] R. Wroczyński, *O pojmowaniu środowiska i jego konsekwencji dla wychowania*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, 1960, nr 4, s. 34 ns.; *Wychowanie i środowisko*, red. B. Passini, T. Pilch, Warszawa 1979.



Rys. 2. Dynamiczne składniki galenosfery

Rysunek pokazuje 8 obszarów w galenosferze człowieka. Poszczególne segmenty są powierzchniowo identyczne, co nie oznacza, że jako składniki środowiska ciszy mają tę samą wielkość i znaczenie. Rysunek przedstawia bowiem schematyczne, a więc uogólnione wielkości poszczególnych obszarów galenosfery. W rzeczywistości, u konkretnych osób układ i wielkość segmentów jest różny tak jak różne są galenosfery ludzi.

Należy jeszcze dodać, że segmenty znajdujące się nad pogrubioną linią środkową pokazują te składniki galenosfery, które bezpośrednio „pracują" nad współtworzeniem środowiska ciszy. Są to: postawa wyciszenia, koncentracja myśli i emocji, skupienie wewnętrzne i sztuka milczenia. Natomiast segmenty znajdujące się poniżej linii środkowej w dużym stopniu przyczyniają się do utrwalenia środowiska ciszy szczególnie wtedy, gdy dzięki wspólnemu wysiłkowi osób galenosfera staje się środowiskiem zorganizowanym przez jej uczestników. Są to: kultura słowa, eliminowanie hałasu, tworzenie atmosfery sprzyjającej ciszy i modlitwa o ciszę[19]. Najważniejszym składnikiem środowiska ciszy jest zawsze czło-

[19] A. Lepa, *Modlitwa a deficyt ciszy*, „Edukacja, Teologia i Dialog", 2010, t. 7, s. 13–25.

wiek, z czego on sam nie zawsze zdaje sobie sprawę. Świadomość tego typu pojawia się w pełni dopiero w zorganizowanym środowisku ciszy.

II. PEDAGOGICZNY WYMIAR GALENOSFERY

Galenosfera jako środowisko ciszy prowadzi w sposób naturalny do refleksji na temat jej aspektu pedagogicznego. Wskazują na to dwie przesłanki: przede wszystkim galenosfera jest środowiskiem, a więc tworem społecznym, w którym oddziałują na człowieka różnorakie wpływy – te, które ułatwiają jej tworzenie, oraz te, które to uniemożliwiają. A ponadto punktem odniesienia w galenosferze jest cisza jako wartość akceptowana i chroniona[20]. W tej części artykułu rozpatruje się galenosferę jako środowisko zorganizowane, a następnie uzasadnia się pilny postulat wychowania do ciszy.

Galenosfera jako środowisko zorganizowane

1. Wśród autorów panuje jednomyślność, że środowisko społeczne człowieka wtedy jest największą szansą jego wychowania, gdy stało się środowiskiem zorganizowanym. W terminologii pedagogiki mezologicznej podkreśla się w związku z tym, że środowisko człowieka oddziałuje najskuteczniej (np. w rodzinie), gdy z pozycji środowiska wychowawczego przeobrażone zostało w środowisko pedagogiczne[21].

A zatem galenosfera jako zorganizowane środowisko ciszy jest środowiskiem optymalnym. Żeby jednak doprowadzić galenosferę do poziomu środowiska zorganizowanego, należy podjąć stosowne działania. Oto najważniejsze z nich.

• Rozpatrując strukturę galenosfery, należy podkreślić, że ważna jest stała dbałość wszystkich członków rodziny o to, aby ich środowisko ciszy było dla nich samych oraz dla innych osób maksymalnie atrakcyjne. Tylko wtedy może się stać środowiskiem konkurencyjnym dla innych warstw w mediosferze, głównie zaś dla ikonosfery i sonosfery.

• Zorganizowaną galenosferę mogą budować skutecznie jedynie te osoby, które są wewnętrznie przekonane o wysokiej wartości ciszy w życiu człowieka.

• Do tworzenia zorganizowanej galenosfery (np. w rodzinie) niezbędna jest elementarna wiedza na temat środowiska, podstawowych mechanizmów w funkcjonowaniu mediów, a w szczególności mediosfery człowieka.

---

[20] G.L. Zucchini, *Il silenzio*, *il suono*, *la musica*, Firenze 1990; A.M. Cànopi, *Silenzio*, Bologna 2008.

[21] A. Lepa, *Dlaczego pedagogika mezologiczna?*, „Łódzkie Studia Teologiczne", 2007, t. 16, s. 133–137.

• Jak wskazuje doświadczenie i zwykła obserwacja, łatwiej jest budować galenosferę tym osobom, które wysoko stawiają słowo mówione i czytane oraz podjęły działania w kierunku zorganizowania logosfery, tzn. środowiska słowa. Jak już wspomniano, istnieje w środowisku człowieka pewna korelacja między logosferą a galenosferą[22]. Zrozumienie jej pozwala dostrzec wagę słowa w komunikacji międzyludzkiej oraz pilny postulat jego promocji. Z tym wiąże się nawyk czytania i miłość do książki[23].

• Tworzenie środowiska zorganizowanego nie jest łatwe, dlatego niezbędna jest odpowiednia motywacja. Postulowana jest zatem znajomość walorów ciszy, o których była mowa w pierwszej części artykułu. Podkreślić należy, że zorganizowana galenosfera ułatwia dialog międzyludzki, przyczynia się do pogłębienia duchowości człowieka, chroni przed negatywnym wpływem mediów i pomaga w zachowaniu tożsamości w konfrontacji z nimi[24]

Nowe badania nad mową człowieka prowadzą do wniosku, że ma ona ogromny wpływ na myślenie jednostki. Ponadto podkreśla się, że słowo człowieka wykazuje specyficzną siłę. Catherine Kerbrat-Orecchioni, profesor uniwersytetu w Lyonie, twierdzi, że słowo jest formą twórczego działania, a więc wykazuje moc sprawczą. Jej zdaniem „mówić znaczy tworzyć" (Q*uand dire*, *c'est faire*)[25]. Prawidłowość ta każe zwrócić uwagę na odpowiedzialność za wypowiadane słowa. Niebagatelny jest fakt, że ważne dla człowieka wewnętrzne wyciszenie powstaje i przemienia się w stały nawyk przede wszystkim w galenosferze zorganizowanej.

2. Powstaje pytanie, jakie symptomy wykazuje galenosfera zorganizowana. Są one zarazem wskazaniem, w jakim kierunku powinna pójść praca nad środowiskiem ciszy, aby mogło mieć rangę środowiska zorganizowanego. Refleksja będzie przeprowadzona w odniesieniu do rodziny.

• Istnienie zorganizowanej galenosfery sygnalizują przede wszystkim zastosowane środki. Są nimi głównie postawy wobec mediów przydatne w początkowym stadium pracy nad zorganizowanym środowiskiem ciszy. Są to: postawa krytyczna wobec mediów, postawa ich selektywnego odbioru oraz postawa twórczej aktywności[26]. Obecność tych postaw w środowisku rodziny świadczy o tym, że funkcjonuje ona „powyżej mediów", co oznacza m.in., że nie ma w niej dominacji obrazu, która marginalizuje słowo i nie sprzyja postawie wyciszenia. Tym bardziej więc nie ma tam zjawiska uzależnienia się od mediów Natomiast daje znać o sobie „prymat słowa", który wyraża się w szacunku do słowa i w docenianiu ciszy.

---

[22] Ph. Breton, D. Le Breton, dz.cyt., s. 23–42; por. P. Drzewiecki, *W obronie słowa. Teoria logosfery biskupa Adama Lepy*, „Łódzkie Studia Teologiczne", 2008, 17, s. 53–71.

[23] Ph. Breton, *Éloge de la parole*, Paris 2003; M. Petit, *Éloge de la lecture*, Paris 2005.

[24] P. Dal Ben, *Identità e nuovi media*, Villa Verucchino 2008, s. 49–81.

[25] C. Kerbrat-Orecchioni, *Les actes de langage dans le discours*, Paris 2008, s. 68–80.

[26] A. Lepa, *Media a postawy*, Łódź 2003, s. 108–131.

• Środkami, po które rodzina sięga w budowaniu zorganizowanej galenosfery, są składniki dynamiczne środowiska ciszy. Najważniejsze z nich umieszczono na rysunku przedstawiającym strukturę środowiska ciszy. Jak widać, są tam środki, które bezpośrednio przygotowują do powstania takiego środowiska – eliminowanie hałasu, tworzenie atmosfery sprzyjającej ciszy, kultura słowa czy modlitwa o ciszę. Z kolei środkami, których zastosowanie współtworzy zorganizowane środowisko ciszy są pozostałe składniki: koncentracja myśli i uczuć, skupienie wewnętrzne, praca nad postawą wyciszenia i sztuka milczenia. Dzięki zastosowaniu tych środków można uzyskać zorganizowane środowisko ciszy.

• W galenosferze zorganizowanej daje znać o sobie również stała tendencja, aby nie dopuścić do zaistnienia tych postaw, które stanowią przeszkodę w budowaniu takiego środowiska ciszy. Są to: postawa uzależnienia się od mediów, postawa konsumizmu medialnego czy postawa makiawelizmu, polegająca na stałej tendencji do manipulowania drugim człowiekiem.

• Wyraźnym symptomem zorganizowanej galenosfery w rodzinie jest twórczy dialog domowników na temat ciszy – zarówno między sobą, jak i z osobami z zewnątrz. Wyraża się w nim dbałość o ciszę w domu, tworzenie w nim „strefy ciszy" i promowanie ciszy jako liczącej się wartości w życiu jednostki i rodziny.

Wychowanie „do ciszy" i „przez ciszę"

Nie mówi się zasadniczo „o wychowaniu do ciszy" ani „o wychowaniu przez ciszę". Jest to niewątpliwie jeden z mankamentów współczesnej pedagogii. Dlatego należy zapewne rozpocząć od pedagogizacji rodziców i nauczycieli w zakresie „pedagogii galenosfery". Oni najpierw powinni się przekonać do akceptowania ciszy w życiu i organizowania środowiska ciszy zarówno w domu rodzinnym, jak i w szkole.

• Wartość ciszy należy ukazywać w sposób ciekawy i atrakcyjny. Wszak cisza z natury swojej jest zjawiskiem interesującym i godnym podziwu. Przy czym podkreślać należy przede wszystkim pożytki, jakie płyną z akceptacji ciszy: spotęgowana umiejętność koncentrowania uwagi, a także myśli i uczuć, zwiększone możliwości w posługiwaniu się słowem, a szczególnie narracją, czy choćby zwiększona spostrzegawczość oraz zdolność dokonywania analiz i porównań[27].

• Ciszy nie można rozpatrywać w oderwaniu od sztuki mówienia i pisania. Tym bardziej że cisza nie może być tylko niemówieniem. Słusznie bowiem upatruje się w ciszy „kolebkę słowa", a te dwie wartości – ciszę i słowo nazywa się „bliźniętami ludzkiej duszy"[28].

• W domu rodzinnym ojciec i matka powinni od wczesnego dzieciństwa imponować dziecku swoją postawą wyciszenia. Obserwując ich, dziecko zrozumie

[27] A. Lepa, *Media w świecie słowa*, Częstochowa 2011, s. 53–74.
[28] R. Mleczko, *Cisza to Słowa szukanie*, Częstochowa 1997.

wartość ciszy oraz zagrożenia płynące ze strony hałasu, aby z czasem podjąć pracę nad postawą wyciszenia.

• Szczególnie cennym środkiem (i metodą) w wychowaniu do ciszy może być ćwiczenie się w medytacji, choćby 5 minut w ciągu dnia. W początkowej fazie pod kierunkiem matki lub ojca. Duże znaczenie ma również umiejętność kontemplowania pomników przyrody i dzieł sztuki.

• Swoistym sposobem ćwiczenia ciszy jest czytanie „na głos", żeby później uzyskaną treść precyzyjnie przekazać w odpowiednio przemyślanej narracji. Takie czytanie wymaga wzmożonej koncentracji uwagi i myśli. Uczy też szacunku do ciszy, wtedy bowiem człowiek „słyszy siebie w ciszy" i zaprzyjaźnia się z tą wartością.

• Dużą wartość wychowawczą ma wyznaczone przez domowników miejsce, które funkcjonuje jako „kącik ciszy", gdzie nie ma radia i telewizora i mówi się wyłącznie szeptem.

• W wychowaniu do ciszy i przez ciszę dużą pomocą może się okazać stosowanie znanej metody „widzieć – oceniać – działać". Praktykowanie tej metody pozwala zrozumieć wartość skupienia wewnętrznego i znaczenie ciszy. Pomaga jednostce w stawianiu diagnozy aktualnym wydarzeniom i wspiera w doskonaleniu dociekliwości umysłowej.

• Dziecku należy wpoić przeświadczenie, że wielkie dzieła w życiu człowieka powstają w ciszy, a nie w hałasie.

• W rodzinie osób wierzących nie może zabraknąć modlitwy o ciszę, w szczególności do Ducha Świętego, który mówi zawsze do człowieka w ciszy. Warto przypomnieć prośbę Romana Brandstaettera: „Boże, jak mam dostąpić łaski Twojej ciszy".

ZAKOŃCZENIE

Problematyka ciszy nie należy do tematów popularnych. Istnieje w tej dziedzinie dotkliwy niedostatek badań i publikacji. Jednocześnie stwierdza się bezradne wołanie o pomoc w rozwiązywaniu takich problemów, jak deficyt ciszy w życiu współczesnego człowieka, nadmiar hałasu w różnych środowiskach czy powszechne niedocenianie ciszy jako wartości.

Podjęta w artykule refleksja nad galenosferą jako środowiskiem ciszy pozwoliła odnotować pewne zjawiska z tej dziedziny, dotąd nie dostrzegane czy nie doceniane. Oto niektóre z nich.

• Wbrew utartym poglądom cisza jest z natury swojej wartością interesującą, a nawet atrakcyjną. To od człowieka (ojca, matki, nauczyciela, duszpasterza) zależy w jaki sposób prezentowana jest ta wartość.

• Nie można dziś mówić o ciszy w oderwaniu od takich czynników, jak słowo, które jest zawsze korelatem ciszy, czy warstwy sąsiednie w mediosferze

człowieka (ikonosfera, logosfera, sonosfera). W publikacjach zachodnich traktuje się medytację w ciszy jako środek chroniący przed załamaniem[29].

• W prezentowaniu ciszy nadal nie przywołuje się wielu jej walorów, które są przekonującym argumentem za jej akceptacją i promocją. Choćby takich, jak niezastąpiona pomoc w pracy nad językiem i duchowością, nad sztuką narracji i kontemplacją, nad skupieniem wewnętrznym oraz koncentracją myśli i uczuć. Lista tych pożytków powinna być powszechnie znana jako czynnik motywujący w interesowaniu się problematyką ciszy.

• W programie edukacji młodych Polaków nie uwzględnia się tematu „wychowanie do ciszy i przez ciszę". Brak ten powinno się jak najrychlej uzupełnić. Niedocenianie ciszy rzutuje negatywnie na różnorakie aktywności człowieka. Dlatego w ramach etyki galenosfery należy mówić o moralnej odpowiedzialności za tolerowanie hałasu w środowisku człowieka oraz za zaniechanie działań na rzecz ciszy[30].

• Podkreśla się, że środowisko ciszy jest skutecznym środkiem w wychowaniu do mediów. Szczególnie wtedy, gdy przyjmuje ono postać środowiska zorganizowanego.

• Refleksja nad galenosferą pozwala też zrozumieć wartość i znaczenie środowiska w wychowaniu, a w szczególności sens „środowiska zorganizowanego".

• Struktura galenosfery jest bogata. Świadczą o tym prezentowane w artykule jej składniki – dynamiczne i statyczne. Każdy z nich powinien być wykorzystany zarówno w wychowaniu do mediów, jak i do ciszy.

Należy wyrazić przekonanie, że cisza jako wartość odzyska właściwe miejsce w środowisku człowieka, a także w jego języku codziennym, w mediach oraz na wszystkich szczeblach edukacji. Będzie tak, gdy zrodzi się wspólne i solidarne działanie na rzecz ciszy – aby ją ocalić i sprawić, żeby jako galenosfera zorganizowana mogła się stać środowiskiem przyjaznym dla człowieka i pomocą w jego wszechstronnym rozwoju.

PEDAGOGY OF HUMAN GALENOSPHERE

Summary

This paper deals with galenosphere as an environment of silence. The topic has not been widely researched and there are but a few publications on it. At the same time an increase of noise in all human environments can be observed. 'Galenosphere' is a new term that has recently entered the scientific and journalistic language.

The first part of the article discusses the role and significance of galenosphere on the basis of its functions. The state of calming down positively affects the development of human spirituality,

[29] Zob. np. M. Williams (i in.), *Méditer pour ne plus déprimer*, Paris 2009.

[30] A. Lepa, *Etyka galenosfery*, „Annales", 2011, t. 14, nr 1, s. 193–204.

and facilitates both thought-formation and narration. Furthermore, it enables interpersonal dialogue, which enriches the interlocutor, and deepens the understanding of the meaning of life.

Also, the dynamic components of galenosphere, such as calming down, concentration of the mind and emotions, inner concentration and the ability to be silent, are presented. The functioning of human galenosphere is dependent on this type of factors.

The second part of the paper focuses on the pedagogic aspects of galenosphere. It emphasizes that a structured galenosphere is an optimal environment for the process of upbringing. This can be noticed in the case of family galenosphere. One of the major conclusions is a call for education "for silence" and "via silence", based on a conviction that great works of one's life are produced in silence, not in noise.

Słowa kluczowe: pedagogia, galenosfera, środowisko ciszy, galenosfera zorganizowana

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

BP ADAM LEPA
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

PEDAGOGIA INFOSFERY CZŁOWIEKA*

WSTĘP

Człowiek przez całe swoje życie przebywa w różnego rodzaju środowiskach. Najczęściej wymienia się rodzinę, szkołę, miejsce pracy, ośrodek wypoczynkowy czy dom pomocy społecznej. Tymczasem są środowiska, które nie mniej skutecznie oddziałują na człowieka, choć mówi się o nich wciąż niewiele albo wcale. Do nich należy m.in. infosfera, czyli środowisko informacji. Z tym środowiskiem człowiek związany jest przez całe życie.

Wbrew utartym poglądom informacja spełnia niebagatelną rolę w życiu jednostki i społeczeństwa. Jej znaczenie ujęła dosadnie znana Instrukcja watykańska *Communio et progressio*, nazwana *Wielką kartą wolności informacji:* „Żeby społeczeństwo mogło się właściwie rozwijać, powinno mieć dobre rozeznanie i dobrze poinformowanych obywateli" (CP, nr 35). A zatem zakłócenia w dopływie informacji, jej zniekształcenie czy tym bardziej deficyt, doprowadzić mogą do zachwiania równowagi w rozwoju jednostki i społeczeństwa. Jest to widoczne przede wszystkim w państwach totalitarnych, w których media znajdują się wyłącznie w rękach rządzącej partii i panuje wszechwładna cenzura.

Celem artykułu jest przybliżenie infosfery jako środowiska informacji. Przy czym rozpatrywane jest ono pod kątem odniesień pedagogicznych, dlatego przyjęto tytuł: Pedagogia infosfery człowieka. Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie, jakie problemy edukacyjne wynikają z funkcjonowania infosfery człowieka i jak one rzutują na rozwój jego osobowości. Podjęta refleksja odnosi się do środowiska rodziny.

---

* Jest to poprawiona i uzupełniona wersja artykułu, który ukazał się w pracy zbiorowej *Kapłan. Historyk. Pedagog*, pod redakcją ks. M. Różańskiego, Łódź 2011, s. 173–183.

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej ma miejsce prezentacja infosfery jako środowiska informacji. W drugiej mówi się o pedagogicznym wymiarze infosfery. W części trzeciej sformułowano ważniejsze wnioski i postulaty, wyprowadzone z podjętej refleksji.

I. INFOSFERA JAKO ŚRODOWISKO INFORMACJI

W pierwszej części artykułu prezentuje się zagadnienia będące podstawą wiedzy o infosferze. Są to: pojęcie i klasyfikacja środowiska informacji, jego struktura i funkcjonowanie oraz rola i znaczenie infosfery.

1. Termin *infosfera* pochodzi od dwóch słów – łacińskiego *informatio* (informacja) i greckiego σφαῖρα (środowisko). Z etymologii słowa infosfera wynika więc, że oznacza ono „środowisko informacji". Informację rozpatruje się w dwóch znaczeniach: jako ogół działań, w następstwie których jest ona przekazywana oraz jako zawartość przekazu[1].

W szerokim znaczeniu na całość infosfery człowieka składają się zarówno informacje pochodzące z mediów (mediosfera), jak i informacje, które uzyskuje on w trakcie kontaktów z drugim człowiekiem. Socjologowie ze Szkoły Palo Alto podkreślają, że człowiek przekazuje innym ludziom informacje nie tylko w wypowiadanym słowie. Całe jego zachowanie bowiem jest dla innych komunikatem. Informacje są wtedy przekazywane w bogatym języku twarzy i gestów oraz za pośrednictwem powierzchowności człowieka. Przy czym tylko 10 procent tych informacji jest przez niego uświadamiane[2].

Refleksja nad infosferą prowadzi do odkrycia pewnego mechanizmu. Oto okazuje się, że decydującą rolę w procesie gromadzenia i przetwarzania informacji spełnia pamięć człowieka. W percepcji informacji jednakże stara się on bardziej zrozumieć niż zapamiętać informację. Mimo to, mechanizmy funkcjonujące w związku z pamięcią, kodują przede wszystkim znaczenie doznawanego doświadczenia, a nie np. jego kontekst czy przesłanie[3]. Wyjaśnia to m.in. wpływ informacji na obszar wiedzy, opinii i postaw człowieka[4].

Klasyfikacja infosfery jest zróżnicowana. Ze względu na źródło wyróżnia się infosferę ukształtowaną przez media, wytworzoną dzięki kontaktom międzyludz-

---

[1] Th. Suavet, *Information*, w: *Dictionnaire économique et social*, Paris 1973, s. 234–235; J. Scott, G. Marschall, *Information Society*, w: *Dictionary of Sociology*, Oxford 2009, s. 356–357.

[2] P. Watzlawick, J.H. Beavin, D.D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication*, New York 1967; E.T. Hall, *Poza kulturą*, tłum. z ang., Warszawa 1984. Por. R. Ghiglione, *L'homme communicant*, Paris 1986.

[3] P.H. Lindsay, D.A. Norman, *Procesy przetwarzania informacji u człowieka*, tłum. z ang., Warszawa 1984, s. 421–439.

[4] A. Lepa, *Informacja w kształtowaniu postaw człowieka a społeczeństwo komunikacji*, „Paedagogia Christiana", 2009, nr 1, s. 79–87.

kim oraz infosferę globalną, która pochodzi z obydwu tych źródeł. W zależności od udziału człowieka w funkcjonowaniu infosfery, wyróżnia się infosferę zorganizowaną i infosferę niezorganizowaną (spontaniczną i niekontrolowaną). Ze względu na rodzaj środowiska jest infosfera rodziny, szkoły, domu dziecka, ale też infosfera miasta, dzielnicy wielkomiejskiej, a nawet infosfera ulicy[5]. Z kolei zasięg infosfery pozwala wyróżnić infosferę jednostki, społeczeństwa i świata.

Dodać jeszcze należy, że każdy człowiek ma sobie właściwą infosferę, gdyż ludzie są niepowtarzalni, a ponadto różni ich osobisty stosunek do informacji, oraz specyficzny dla nich udział w rozpowszechnianiu informacji.

2. Jak już podkreślono, infosfera jest tworem społecznym, funkcjonującym na sposób środowiska. Wiadomo zaś, że środowisko ze względu na swój specyficzny charakter wykazuje zwiększoną skuteczność w oddziaływaniu na człowieka, który jest zawsze najważniejszym składnikiem każdego środowiska społecznego. Decyduje o tym znana prawidłowość, że poszczególne składniki środowiska oddziałują na psychikę regularnie, w ten sam sposób i przez dłuższy czas[6]. Dlatego mechanizm ten przyrównuje się do kropli wody, która drąży skałę.

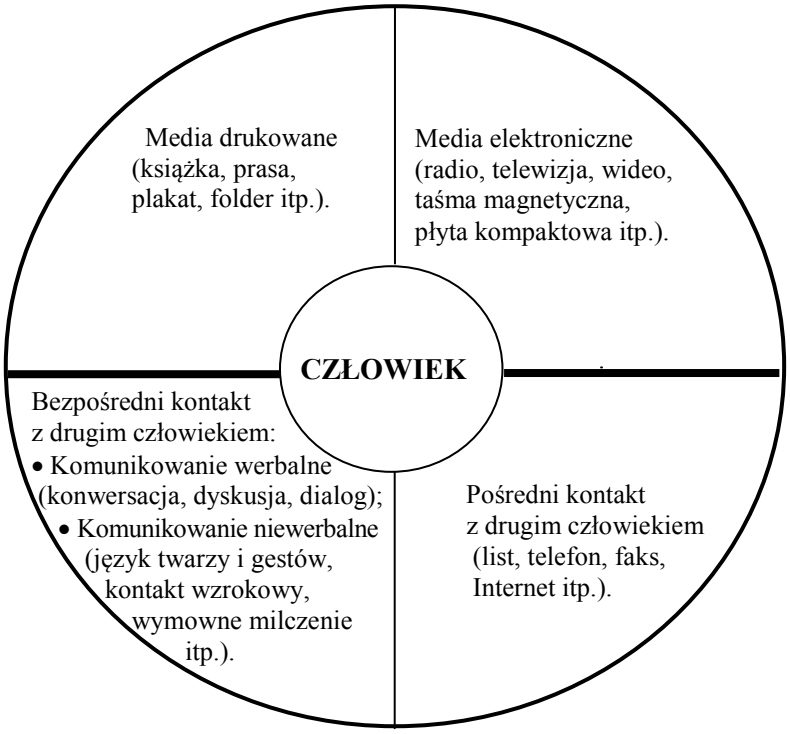
O ostatecznym wpływie każdego środowiska, a w sposób szczególny środowiska informacji, decyduje jego struktura, z którą w sposób nierozerwalny związane jest funkcjonowanie. Zależność tę widać najwyraźniej na przykładzie środowiska rodziny[7].

Strukturę infosfery człowieka pokazuje graficznie poniższy rysunek. W czterech sektorach umieszczono najważniejsze grupy nośników informacji: media drukowane, media elektroniczne, informacja przekazywana w bezpośrednim kontakcie oraz pośredni kontakt interpersonalny. Jest to uogólniony obraz najważniejszych źródeł informacji, które docierają do człowieka. Najważniejszym składnikiem infosfery jest zawsze człowiek. Na rysunku umieszczony został w miejscu centralnym, a jego bezpośrednie sąsiedztwo z czterema sektorami wskazuje, że jest pod wpływem oddziaływania wszystkich nośników informacji.

[5] W. Szolginia, *Informacja wizualna w krajobrazie miejskim*, Warszawa 1980.

[6] R. Zaniewski, *Les théories des milieux et la pédagogie mésologique*, Tournai 1952, s. 21–35; R. Wroczyński, *O pojmowaniu środowiska i jego konsekwencji dla wychowania*, „Kwartalnik Pedagogiczny", 1960, nr 4, s. 34 ns.

[7] A. Michel, *Fonctions et structure de la famille*, „Cahiers Internationaux de Sociologie", 1960, t. XXIX, s. 113–135.



Infosfera człowieka

Pogrubiona linia pozioma na rysunku dzieli źródła informacji na dwie główne części. Nad linią znalazły się media, które dziś stały się gigantycznym źródłem informowania człowieka, ze względu na ich postępujący rozwój – ilościowy i jakościowy[8]. Przy czym w lewym sektorze umieszczono media drukowane, a w prawym – media elektroniczne. Wśród mediów drukowanych dominują książka i prasa, natomiast w grupie mediów elektronicznych – radio, telewizja i wideo. W rzeczywistości jednych i drugich jest więcej. Tu przykładowo wymieniono najważniejsze.

Z kolei, poniżej pogrubionej linii znalazły się te źródła poinformowania człowieka, które funkcjonują poza mediami masowymi. W lewym sektorze są to: bezpośredni kontakt werbalny z drugim człowiekiem oraz bezpośrednie komunikowanie niewerbalne. Najważniejsze z nich to konwersacja, dialog, dyskusja, a z komunikowania niewerbalnego – kontakt wzrokowy, język twarzy i gestów oraz milczenie mające wymowny podtekst. Prawy sektor zawiera przykłady komunikowania pośredniego, ale nie medialnego. Wymienia się przykładowo w tej grupie: tradycyjny list oraz komunikację pośrednią opartą na wykorzystaniu środków

[8] M. D'Ambra, *Le nuove tecniche di comunicazione*, Milano 1995; V. Sandoval, *Les autoroutes de l'information*, Paris 1995; *Nouveaux médias. Noveaux contenus*, red. G. Delavaud, Rennes 2009.

technicznych, które nie należą do grupy mass mediów. Są to np. telefon, faks, Internet. Dziś sektor ten wciąż rozwija się, czego przykładem jest szerokie wykorzystanie telefonu i Internetu[9]. Odbywa się to m.in. kosztem pisania listów i w pewnej mierze przyczynia się do zmniejszenia kontaktów bezpośrednich.

3. Informacja przenika całe życie człowieka, który otrzymuje ją z różnych źródeł, a później wysyła innym ludziom. Człowiek przyzwyczaił się do niej i dlatego na ogół nie zastanawia się nad jej funkcjami i znaczeniem. Tymczasem informacja, która buduje infosferę człowieka spełnia bardzo ważne i niezastąpione funkcje. Jest przede wszystkim środkiem porozumiewania się między ludźmi, co z kolei przyczynia się do nawiązania i pogłębienia relacji interpersonalnych. Informacja stanowi fundament systemów nauczania i wychowania. Szkolnictwo wszystkich stopni i poziomów opiera się na umiejętnie przekazywanej informacji w obrębie poszczególnych dziedzin wiedzy[10].

Inną funkcją informacji jest ścisłe współdziałanie z mediami[11]. Wszak dzięki niej człowiek w kontakcie z nimi realizuje swoją „potrzebę zaciekawienia światem"[12]. Wskutek tego informacja generuje zainteresowania człowieka, roznieca jego pasje i kształtuje ważne preferencje. Infosfera, gdy stała się zorganizowanym środowiskiem informacji (np. w rodzinie lub szkole) może się przyczynić do zapewnienia trwałego ładu medialnego. Funkcja ta w skali państwa wykazuje znaczenie strategiczne[13].

O roli informacji świadczą nowe terminy, które w odniesieniu do niej już zadomowiły się w języku naukowym i w publicystyce. Takie np. jak „bomba I", „infosfera", „infostrada", „zatrucie informacyjne", „informacja skażona", czy „dezinformacja".

Należy podkreślić, że o wadze informacji świadczy również fakt, iż obecnie podejmuje się na świecie liczne wysiłki, żeby uchronić człowieka przed wpływem infosfery skażonej. O znaczeniu powstałych problemów świadczy okoliczność, że same tytuły publikacji na ten temat zawierają pośrednio przestrogę przed negatywnym wpływem informacji. Oto przykładowo przytoczone tytuły książek w krajach frankofońskich: *La mal info*, *La malinformation* (informacja zła), *L'info-poubelle* (śmietnik informacyjny), *Overdose d'info* (informacja nerwicująca), *L'information – La colonisation* (informacja zawładnęła człowiekiem), *La mort*

[9] R. Wallstein, *Le téléphone*, Paris 1996; F. Mascolo, L. Fiorella, G. Michelone, *Internet. L'informazione senza frontiere*, Milano 1997.

[10] *Jaka informacja?*, red. L. Dyczewski, Lublin–Warszawa 2009.

[11] P. Charaudeau, *Les médias et l'information*, Bruxelles 2005.

[12] J. Gonnet, *Les médias et la curiosité du monde*, Paris 2003.

[13] A. Lepa, *Ład medialny a społeczeństwo informacji*, w: *Kultura. Media. Społeczeństwo*, red. D. Wadowski, Lublin 2007, s. 275–290

de l'information (śmierć informacji), *La fabrication de l'information* (informacja sfabrykowana)[14].

II. PEDAGOGICZNY WYMIAR INFOSFERY

Druga część artykułu zawiera refleksję na temat pedagogicznych walorów środowiska. W następstwie swojej specyfiki potrafi ono osiągnąć dużą skuteczność w oddziaływaniach wychowawczych. Staje się najbardziej skuteczne, gdy dzięki przemyślanej aktywności wychowawców przeobrażone zostało w środowisko zorganizowane.

1. Poglądy na informację ulegały zmianie. Najpierw z zachwytem ukazywano ją jako czynnik porozumiewania się, pogłębiania wiedzy i integrowania grup społecznych. Podkreślano też dobitnie rolę informacji w zagwarantowaniu bezpieczeństwa informacyjnego[15]. Dziś podchodzi się do świata informacji w sposób wyważony i bardziej krytyczny.

W literaturze przedmiotu podkreśla się istniejące mankamenty w naturze informacji, w sposobie przekazywania, a w szczególności w jej stosunku do komunikacji interpersonalnej[16]. W publikacjach zachodnich stawia się zarzuty pod adresem posługiwania się informacją. Jest ona w wysokim stopniu dyspozycyjna. Sięgają po nią dysponenci systemów manipulowania jak również grupy terrorystyczne[17].

Informacją interesują się różne dyscypliny naukowe, dlatego jej funkcjonowanie jest przedmiotem wnikliwych analiz[18]. Słabością infosfery współczesnego człowieka, na którą coraz częściej zwracają uwagę autorzy, jest jej niezdolność do stawania się płaszczyzną komunikacji interpersonalnej. Zastrzeżenie sformułowane w słowach „informować, nie znaczy komunikować" (*Informer n'est pas communiquer*) stało się niemal hasłem wywoławczym w retoryce sceptyków[19]. Powstaje też poważna wątpliwość czy funkcjonujące obecnie „społeczeństwo informacji", dotknięte wymienionymi słabościami, zdolne jest zbudować „społeczeństwo komunikacji". Do osiągnięcia takiego celu niezbędne jest odpowiednie

[14] F. De Muizon, *Le défi de l'infocommunication. Le journalisme ménacé par la communication*, Lausanne 2000; F. Heinderyckx, *La malinformation*, Bruxelles 2003; J. Ramonet, *Contre „l'info-poubelle"*, w: *Médias, mensonges et démocratie*, red. J.P. Gélard, Rennes 2005, s. 27–31; M. Lejoyeux, *Overdose d'info*, Paris 2006; D. Muzet, *La mal info*, Paris 2006; por. A. Lepa, *O skażeniu infosfery*, „Zeszyt Naukowy Olsztyńskiej Wyższej Szkoły Informatyki i Zarządzania", 2006, nr 2, s. 19–24; A. Du Roy, *La mort de l'information*, Paris 2007; F. Aubenas, M. Benasayag, *La fabrication de l'information*, Paris 2009.

[15] E. Leopold, S. Lhotse, *La sécurité informatique*, Paris 1999.

[16] D. Bougnoux, *La communication contre l'information*, Paris 1997.

[17] P. Caretti, A. Pieretti, P. Pisarra, *Informazione, manipolazione e potere*, Milano 1998; G. Tridente, *Attacco all'informazione*, Roma 2006.

[18] J.M. Salaün, C. Arsenault, *Introduction aux sciences de l'information*, Montréal 2009.

[19] D. Wolton, *Informer n'est pas communiquer*, Paris 2009.

wychowanie dzieci i młodzieży oraz formacja dorosłych. We współtworzeniu się społeczeństwa komunikacji mogłoby pomóc w jakimś stopniu powstające obecnie „społeczeństwo opinii", które charakteryzuje się intelektualną aktywnością i wnikliwą oceną rzeczywistości[20].

Bezstronna analiza informacji w aktywnej infosferze człowieka pozwala jednak dostrzec wyraźną przewagę jej pozytywów nad podnoszonymi mankamentami. W następnym punkcie rozpatruje się środowisko wychowawcze infosfery – najpierw jako środek wychowania, a następnie jako zorganizowane środowisko informacji.

2. Przedmiotem niniejszej refleksji jest wymiar pedagogiczny infosfery. Zgodnie z zapowiedzią należy najpierw znaleźć odpowiedź na pytanie, w jakim sensie infosfera może być środkiem wychowania.

W każdym procesie wychowania niezbędny jest udział takich jego podstawowych składników, jak zasady, środki i metody. Wychowawca, który chce zrealizować określone cele w odniesieniu do wychowanków, powinien mieć stosowną wiedzę na temat środków, którymi może dysponować w ich osiąganiu. W ujęciu Kazimierza Sośnickiego „środki wychowania są warunkami, które realizujemy, aby uzyskać pewien cel wychowania"[21]. Z kolei Maurice Debesse podkreśla znaczącą rolę środków wychowania w wychowaniu permanentnym i w samowychowaniu[22]. Wiedza na temat środków wychowania okazuje się najbardziej pożyteczna w funkcjonowaniu środowiska wychowawczego. Widać to dokładnie w sytuacji, gdy rodzice przeobrażają środowisko wychowawcze swojej rodziny w środowisko pedagogiczne, tzn. w sposób celowy kształtowane zgodnie z zasadami pedagogiki[23].

Środki wychowania wykazują dość rozległą klasyfikację. Nas jednak interesuje przede wszystkim ich podział ze względu na treść. Wyróżnia się zatem środki proste, składające się z jednego lub kilku składników, oraz środki wychowania złożone, a więc zbudowane z wielu składników. Prostym środkiem wychowania może być np. rozmowa ojca z dzieckiem na temat odbioru telewizji. Złożonym środkiem wychowania jest środowisko (rodziny, szkoły, domu dziecka) czy system nagród i kar.

Środowisko określa się jako zespół czynników, które oddziałują na człowieka i wywołują u niego odpowiednie reakcje oraz aktywną postawę wobec nich[24]. Ze

[20] Zob. np. N. D'Almeida, *La société du jugement*, Paris 2007.

[21] K. Sośnicki, *Teoria środków wychowania*, Warszawa 1973, s. 13.

[22] M. Debesse, *Les étapes de l'éducation*, Paris 1967, s. 137–157.

[23] Z. Lubowicz, *Rodzina jako środowisko wychowawcze*, w: *Wychowanie i środowisko*, red. B. Passini, T. Pilch, Warszawa 1979, s. 112–134.

[24] R. Zaniewski, *Les théories des milieux et la pédagogie mésologique*, Tournai 1952, s. 26 ns.; J. Pieter, *Środowisko wychowawcze*, Katowice 1972, s. 14 ns.

względu na rolę w procesie wychowania wyróżnia się dwa typy środowiska – środowisko wychowawcze i środowisko pedagogiczne[25].

Środowisku społecznemu człowieka przypisuje się wysoki stopień skuteczności. Decyduje o tym jego specyfika, którą wyznaczają odpowiednie właściwości. Przede wszystkim środowisko ma to do siebie, że jego elementy oddziałują na psychikę człowieka w sposób stały. Nie są to zatem działania epizodyczne i nieregularne. Ponadto oddziaływanie składników środowiska ma to do siebie, że odbywa się w identyczny sposób i skierowane jest do odpowiednich warstw psychiki człowieka. I wreszcie wpływy te są długotrwałe. Dlatego oddziaływanie środowiska przyrównuje się do kropli, która drąży skałę.

Specyfika, która charakteryzuje środowisko jest nie tylko „atutem" ogółu jego wpływów, lecz rozkłada się również na poszczególne składniki procesu wychowania – na jego cele, metody i środki. Dlatego refleksja nad środowiskiem jako środkiem wychowania jest całkowicie uzasadniona. A zatem również infosfera człowieka może się stać środkiem w procesie wychowania. Oznacza to, że środowiskiem informacji wychowawcy mogą się posłużyć jako środkiem prowadzącym do zrealizowania określonych celów wychowawczych. Nas interesuje środowisko rodziny i pełnione w niej funkcje rodziców.

Rysunek przedstawiający strukturę infosfery pokazuje bogactwo składników tego środowiska, a zarazem nakreśla obraz możliwości pedagogicznych, będących w dyspozycji rodziców jako wychowawców. Z badań wynika, że rodzina jest optymalnym środowiskiem wychowania do mediów[26]. Dlatego infosfera zorganizowana może stanowić w tym środowisku daleko idące możliwości pedagogiki rodzinnej.

Biorąc pod uwagę charakter infosfery jako środowiska informacji, należy przykładowo wymienić ważniejsze cele, które można osiągnąć na polu rodzinnej pedagogii, posługując się infosferą jako środkiem wychowania. Oto one.

• Poszerzenie zakresu wiedzy dziecka na dany temat. W szczególności zaś na obszarze wydarzeń współczesnych i historycznych.

• Inspiracja do stałego pogłębiania wiedzy w sytuacji, gdy ktoś z rodziców lub nauczycieli potrafi dziecku zaimponować umiejętnością dzielenia się informacją.

• Kształtowanie w młodym człowieku postawy „przywódcy opinii" w rozumieniu Josepha T. Klappera[27]. Dziś postawa ta jest niezbędna w budowaniu wspomnianego wyżej „społeczeństwa opinii". Pomaga też w umiejętnym zdobywaniu informacji i w sztuce przekazywania jej innym ludziom.

• Rodzice, korzystając z odbioru różnorakich informacji, będą mogli nauczyć dziecko praktycznego rozróżniania między informacją prawdziwą i pełną a infor-

[25] S. Kunowski, *Pojęcie środowiska i jego klasyfikacja*, „Sprawozdania Tow. Nauk. KUL", 1967, nr 15, s. 85.

[26] D. Bis, *Rodzina jako podstawowe środowisko wychowania do korzystania ze środków społecznego komunikowania*, „Roczniki Nauk Społecznych", 2002, t. XXX, z. 2, s. 171–184.

[27] J.T. Klapper, *The Effects of Mass Communication*, New York 1960.

macją „skażoną", „zmanipulowaną" i „sfabrykowaną". Jednocześnie będą przestrzegać przed zjawiskami szkodliwymi w infosferze, np. przed nadmiarem informacji („Bomba I") czy przed informacją niezrozumiałą i celowo zniekształconą.

• Na przykładzie informacji odbieranych w środowisku rodziny powinno się uczyć postawy krytycznej wobec doświadczanej infosfery i w stosunku do źródeł informacji[28].

• Wobec zjawiska opóźnienia w rozumieniu informacji, rodzice pospieszą z pomocą dzieciom w rozumieniu czytanych tekstów oraz w ich interpretacji[29].

Nie trzeba dowodzić, że osiąganie wymienionych celów pozwoli pośrednio przygotować młodego człowieka do zaakceptowania inicjatyw podejmowanych w ramach wychowania do mediów[30].

Należy też podkreślić, że infosfera jako środowisko informacji nie może być traktowana jako swoiste panaceum na różnorakie problemy wychowawcze w rodzinie. Niemniej może się stać skutecznym środkiem w osiąganiu tych celów wychowawczych, które mają związek ze światem informacji.

3. Gdy infosfera rodziny staje się dzięki rodzicom środowiskiem zorganizowanym, jej skuteczność osiąga niespotykane wcześniej rozmiary. W tym punkcie rozpatruje się warunki przeobrażania infosfery spontanicznej w infosferę zorganizowaną. Najpierw należy przypomnieć, czym różni się środowisko niezorganizowane od zorganizowanego. Uzyskane wnioski będzie można odnieść do infosfery.

Środowisko niezorganizowane ma to do siebie, że wpływy jego składników funkcjonują niezależnie od intencji osób, które je tworzą. W rodzinie są niezależne od rodziców. Zasadniczo osoby te nie są świadome wpływów, jakie wywiera infosfera. Często bywa tak, że podświadomie sprzyjają wpływom negatywnym, popierając np. we własnej rodzinie lekturę tabloidów, a więc pism, w których z zasady przekazuje się informację zniekształconą.

W niezorganizowanym środowisku rodzice nie wykazują podstawowej wiedzy na temat funkcjonowania środowiska. Nie wiedzą też, że wspólnym wysiłkiem można przekształcać środowisko niezorganizowane w zorganizowane. Dlatego często w dobrej wierze podejmują w pedagogii rodzinnej decyzje spontaniczne, wręcz żywiołowe i całkowicie niekontrolowane. Sytuacja ta prowadzi w bezpośrednim następstwie do popełniania błędów wychowawczych, z których rodzice na ogół nie zdają sobie sprawy[31].

W niezorganizowanym środowisku rodzice nie panują nad pedagogią w swojej rodzinie, pozwalając niemal na wszystko. Czynią to albo z indolencji,

---

[28] J. Piette, *Éducation aux médias et fonction critique*, Paris 1996.

[29] O.E. Klapp, *Opóźnienie rozumienia w społeczeństwie informacyjnym*, „Przekazy i Opinie", 1983, nr 2, s. 5–15.

[30] R. La Borderie, *Éducation à l'image et aux médias*, Noisy-le-Grand 1999; J. Gonnet, *Éducation aux médias*, Paris 2001.

[31] A. Lepa, *Poprawność i błąd w pedagogii rodziny wielkomiejskiej*, w: *Studia teologiczne*, red. E. Kopeć, M. Rusiecki, t. 2, Lublin 1979, s. 187–198.

albo pod wpływem liberalnych idei w wychowaniu (np. „wychowania bezstresowego"). W takim środowisku nie ma też ze strony rodziców kontroli dostępu dzieci do mediów.

4. Powstaje pytanie, jakie są cechy zorganizowanego środowiska informacji. Oto najważniejsze z nich.

• W rodzinie, w której tworzona jest infosfera zorganizowana, rodzice wykazują stałość działania, która wyklucza dorywczość i okazjonalność.

• W budowaniu zorganizowanej infosfery obowiązuje wszystkich solidarna współpraca.

• Infosfera zorganizowana charakteryzuje się zdolnością do autokorekty i stałą tendencją do niepopełniania błędów wychowawczych na polu pedagogii rodzinnej, a w szczególności w odniesieniu do korzystania z informacji.

• Osoby, które tworzą środowisko informacji, wykazują elementarną wiedzę na temat infosfery i jej podstawowych mechanizmów.

• Elementem podstawowym zorganizowanej infosfery jest stała refleksja rodziców nad sposobami i środkami wykorzystania informacji. To z kolei prowadzi do wspólnych rozmów na ten temat.

• Rodzice są wierni zasadzie konsekwencji w zastosowaniu infosfery do celów wychowawczych.

• W następstwie budowania infosfery zorganizowanej powstają wyraźne zmiany w funkcjonowaniu środowiska rodziny. I tak np. środowisko to przechodzi z pozycji pasywności do aktywności; ze schematyzmu działania do innowacyjności; z postawy monologu do postawy dialogu; z minimalizmu do maksymalizmu; z ambiwalencji działania do jego stabilizacji[32]. Jak widać, budowanie zorganizowanej infosfery w rodzinie okazuje się wyjątkowo korzystne dla całej pedagogii tego środowiska. Staje się to tym bardziej realne i trwałe, że oparte jest na komunikacyjnej warstwie infosfery w sytuacji, gdy proces wychowania wykazuje znamiona komunikacji międzyludzkiej[33].

III. WNIOSKI DLA PEDAGOGII RODZINNEJ

W artykule podjęto problem nie rozpatrywany dotąd w takim ujęciu. Dotychczas zastanawiano się przede wszystkim nad wpływem informacji na człowieka oraz nad negatywnymi skutkami informacji skażonej czy braku informacji. W niniejszej refleksji potraktowano informację integralnie, tzn. jako środowisko ze specyficzną strukturą i odpowiadającymi jej funkcjami[34]. W tym miejscu należy sformułować wnioski praktyczne z przeprowadzonej refleksji.

[32] Por. A. Lepa, *Funkcja logosfery w wychowaniu do mediów*, Łódź 2006, s. 174 ns.

[33] M. Muzi, B. De Angelis, *Comunicazione, linguaggio, formazione. Considerazioni pedagogiche*, Roma 2003.

[34] S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Łódź 1996.

1. Należy podkreślać, że informacja zarówno pochodząca z mediów, jak i z bezpośrednich spotkań z ludźmi jest wartością, której nie wolno lekceważyć. Zawsze ma znaczenie wychowawcze i powinna być na stałe wpisana do pedagogii rodziny.

2. Na pogłębionej znajomości informacji należy budować proces wychowania w rodzinie. Tylko wtedy bowiem infosfera w tym środowisku może być w pełni spożytkowana.

3. Ważnym zadaniem rodziców niech stanie się znalezienie właściwej odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób należy wykorzystać infosferę w rodzinie jako środka – zarówno w dydaktyce, jak i w wychowaniu.

4. Dopływ informacji w rodzinie i jej recepcja powinny przebiegać pod czujną kontrolą rodziców. Wszak informacja może być nie tylko nośnikiem działań manipulatorskich czy zakłamania. Pod jej przykrywką przekazuje się również treści o wysokiej szkodliwości dla życia moralnego i religijnego jednostki.

5. O spożytkowaniu informacji, w szczególności na obszarze infosfery rodziny, powinno się rozmawiać z osobami kompetentnymi – z medioznawcami, zawodowymi wychowawcami i nauczycielami szkolnymi. Twórczy dialog na ten temat pozwala bliżej rozpoznać trudności związane z funkcjonowaniem infosfery i skutecznie im zaradzać.

Funkcje, jakie wynikają ze struktury środowiska informacji, nazywanego infosferą, wskazują dobitnie na jego charakter wychowawczy. Nie może więc być obojętna dla pedagogów problematyka związana z tym środowiskiem. Dlatego w artykule rozpatrzony został wymiar wychowawczy Z podjętej refleksji wynika, że środowisko informacji może oddać nieocenione usługi wychowawcom, w szczególności zaś w najważniejszym środowisku człowieka, jakim jest jego rodzina. W stopniu szczególnym infosfera może być wykorzystana jako środek wychowania. Pod warunkiem jednak, że stała się zorganizowanym środowiskiem informacji.

Podjęty w artykule problem wymaga dalszych przemyśleń i badań. Postuluje się opracowanie praktycznych pomocy dla rodziców i wychowawców. Miałyby one charakter pedagogicznych przewodników, niezbędnych do realizacji zadań, które stoją przed pedagogią rodziny na obszarze niełatwego obcowania ze światem informacji.

PEDAGOGY OF HUMAN INFOSPHERE

Summary

The paper reflects upon human infosphere, an area that has not been subject to research so far. The pedagogical dimension of infosphere is discussed. The first part defines infosphere as an environment of information. The second part is devoted to the pedagogic aspect of infospehere. The third part provides conclusions and implications for pedagogical practice. The article is aimed at parents and school teachers as well as researchers in the field of pedagogy.

The unique educational value of infosphere, understood as a structured environment of information, is emphasized. Experience and observation demonstrate that the upbringing environment can be turned into the pedagogical environment due to the deliberate action of parents. As a result, a new quality emerges in the family environment. Thus, the environment moves from being passive to being active, from being schematic to being innovative, from monologue to dialogue, from being ambivalent in action to being stable. Thus, given appropriate conditions, infosphere can become a highly effective means of upbringing and education in the family.

Słowa kluczowe: pedagogia, infosfera, środowisko informacji, środek wychowania

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

KS. RAFAŁ LEŚNICZAK
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

DZIENNIKARZ I INFORMACJA – INTEGRALNY MODEL FORMACJI DZIENNIKARSKIEJ

Artykuł niniejszy podejmuje próbę pokazania, że misją dziennikarza jest dobrze poinformować społeczeństwo, właściwie interpretując wydarzenia, a niezbędnym czynnikiem w wypełnianiu tegoż zadania jest permanentne odniesienie dziennikarza do etyki. Te cele wypełnia model integralny dziennikarstwa. Charakterystyka tejże koncepcji odnosi się do koniecznych przymiotów intelektualnych i moralnych, które powinien mieć dziennikarz, np. jego wrażliwości na prawdę, samodzielności w poszukiwaniach, kreatywności informacyjnej, właściwego języka tekstów i stylu pisania. Autor wskazuje w swoim artykule także inne koncepcje: dziennikarstwo obiektywne, dziennikarstwo interpretacyjne, nowe dziennikarstwo i dziennikarstwo obywatelskie.

1. INFORMACJA I INTERPRETACJA FAKTÓW

Dziennikarz analizuje i interpretuje wydarzenia. Historia dziennikarstwa ukazuje, jakie były sposoby zbierania, opracowywania i rozprzestrzeniania informacji. Przekazywanie informacji i bycie informowanym o tym, co dzieje się w świecie należy do podstawowych potrzeb ludzkich, a proces komunikacji społecznej odgrywa coraz większą rolę w dzisiejszym świecie.

Krótka historia ubiegłego stulecia pokazuje, że od momentu narodzin pierwszych instytucji, których zadaniem było nauczanie profesji dziennikarskiej (nie są jednak one jeszcze pojmowane jako wydziały nauk o informacji w ścisłym tego słowa znaczeniu) aż do dnia dzisiejszego, kiedy to dziennikarstwo stało się przedmiotem badań naukowych i jest integralną częścią programów nauczania także na poziomie szkolnictwa wyższego, istniały różne koncepcje tego, co nazywamy „redagowaniem tekstu dziennikarskiego".

Warto w tym miejscu przywołać choć jedną z propozycji definiowania tego, czym jest wyżej wymieniony proces. Otóż redagowanie tekstu dziennikarskiego

może być rozumiane jako kilkuetapowa procedura przygotowania materiału prasowego, uwzględniająca studium nad badaniem faktów i idei, który zostanie opublikowany i dystrybuowany poprzez druk i inne media masowej komunikacji[1].

Najstarsze instytucje podejmujące studium nad dziennikarstwem, np. Instytut Dziennikarstwa w Pensylwanii (1890) lub Szkoła Dziennikarstwa w Paryżu (1899), kładły nacisk na problem umiejętności przez przyszłych dziennikarzy poprawnego redagowania faktów i idei w formie notatki. Ważnym zadaniem było więc nauczyć się pisać teksty prasowe według określonych schematów i reguł. Nie deprecjonując znaczenia nabycia tejże umiejętności przez dziennikarzy, należy pamiętać, że tekst „technicznie" dobrze napisany może nie przekazywać czytelnikowi żadnej informacji. Problemem dziennikarskim nie jest więc tylko zagadnienie sposobu redakcji tekstów według określonych kryteriów stylistycznych, ale to by teksty te wypełniły funkcję informowania społeczeństwa[2].

Człowiek i społeczeństwo mają potrzebę poznania tego, co dzieje się wokół nich, ale jednocześnie konieczne jest, aby odbiorca rozumiał znaczenie faktów, których jest świadkiem. Dziennikarze coraz częściej prezentują wydarzenia wraz komentarzem, opisem, własną interpretacją. Czasami wysiłek ten ułatwia lepsze zrozumienie tekstu, ale czasem to dziennikarz nie ułatwia czytelnikowi odkryć sensu opisywanych w materiale prasowym faktów. Wielkim wyzwaniem stojącym przed tymi, którzy wypełniają misję informowania społeczeństwa jest nie tylko przekazać komunikat, ale nade wszystko przekazanie faktów właściwie zinterpretowanych.

Można by w tym miejscu przytoczyć kilka nazwisk dziennikarzy, którzy potrafili dobrze wypełnić swoją misję, tzn. posiedli umiejętność właściwego interpretowania i właściwego przekazu zdarzeń. Niech będzie mi wolno przytoczyć nazwisko polskiego dziennikarza Ryszarda Kapuścińskiego, który w epoce komunizmu pracował jako korespondent PAP w Iranie, Związku Radzieckim i w różnych krajach afrykańskich[3].

Inny przykład dobrze wypełnionej misji dziennikarskiej to Luigi Albertini, dziennikarz włoskiego „Corriere della Sera" w latach 1900–1925, przeciwnik faszyzmu, obrońca niezależności tych wszystkich, którzy pracowali w środkach społecznego komunikowania.

Raimondo Manzini, w latach 1960–1978 dyrektor watykańskiego „L'Osservatore Romano", a wcześniej w latach 1927–1960 nadzorował prace dziennika „L'Avvenire d'Italia", członek Chrześcijańskiej Demokracji (DC), głównego ugrupowania włoskiej sceny politycznej po zakończeniu II wojny światowej. Raimon-

[1] Por. J.M. Casasús Guri, *Iniciación a la periodística. Manual de comunicación escrita y redacción periodística informativa*, Editorial Teide, Barcelona 1988, s. 11.

[2] Tamże, s. 12–13.

[3] Por. B. Nowacka, Z. Ziątek, *Ryszard Kapuściński. Biografia pisarza*, Znak, Kraków 2008; J. Mikołajewski, *Sentymentalny portret Ryszarda Kapuścińskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008.

do Manzini oprócz wysokich kompetencji dziennikarskich był człowiekiem wielkiej kultury, gorliwym chrześcijaninem, który może być przykładem dla katolickich dziennikarzy[4].

1.1. „Dziennikarstwo obiektywne"

Na przestrzeni lat, tzn. od czasu, kiedy rozpoczyna się mówić o dziennikarstwie, do chwili obecnej, można dostrzec różne sposoby „uprawiania", wykonywania tego zawodu. Gabriel Galdón López jest pierwszym autorem, który podjął trud studiów nad historią dokumentacji dziennikarskiej, przez co pogłębił historię praktyki redagowania tekstów dziennikarskich.

Jednym z najważniejszych modeli dziennikarstwa było tzw. „dziennikarstwo obiektywne"[5] (*objectivity journalism*). Zakładało ono, że ten, który przekazuje informacje, czyni to w sposób „obiektywny", tzn. prezentuje tylko fakty, bez ich interpretacji i bez dokonania oceny ich obiektywnego znaczenia dla odbiorcy. Dziennikarz zgodnie z tym modelem nie może wyrazić własnej opinii, a uczynić to może jedynie adresat przekazu. Zakłada się zatem, że każdy człowiek jest w stanie odróżnić dobro i prawdę w przekazie, a interpretacja dziennikarska jest zbędna[6]. Taki sposób rozumienia dziennikarstwa jest jednak błędny, ponieważ nieetyczne i nieprawdziwe jest stwierdzenie iż „fakty są święte, a interpretacja wolna". W konsekwencji dziennikarz, który nie podejmuje trudu właściwego zinterpretowania zdarzeń koncentruje się tylko i wyłącznie na wyszukiwaniu coraz to nowszych wiadomości, najlepiej takich, które nie pojawiły się jeszcze w innych środkach masowej komunikacji. Dziennikarstwo tak pojmowane, jako „obiekt kultu", uznaje *news* nawet wtedy, gdy jego jakość informacyjna jest niska. Prawdziwe i godne uznania za informację jest to, co nowe, informacje starsze nie są dobrym materiałem na pierwsze strony gazet czy czołówki dzienników telewizyjnych[7].

W ostatnim ćwierćwieczu XIX w. upowszechniła się praktyka pisania tekstów dziennikarskich według modelu „odwróconej piramidy"[8]. Celem takiej praktyki było tworzenie materiału informacyjnego, którego schemat byłby w ścisłym

---

[4] Por. *Raimondo Manzini*, *un campione di giornalismo*, *80° compleanno*, red. L. Bergonzoni Cappelli, Bologna 1981.

[5] Por. S. Proulx, A. Voglino, S. Pomati, S. Barbieri, *L'Informazione: tramite media*, Editoriale Jaca Book, Milano 1994, s. 75.

[6] Por. G. Galdón López, *Informazione e disinformazione. Il metodo nel giornalismo*, Armando Editore, Roma 1999, s. 19; J.L. Martínez Albertos, *Giornalismo*, w: *Dizionario di scienze e tecniche della comunicazione*, red. A. Benito, Edizioni San Paolo, Torino 1996, s. 495–496.

[7] G.G. López, dz.cyt., s. 20.

[8] Por. J. Sánchez, *El relato periodístico convencional*, cyt. w C. Barrera, M.A. Jimeno, *Información y relato*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991, s. 215; J.M. Casasús, dz.cyt., s. 116; J.M. Casasús, L. Núñez Ladevéze, *Estilo y géneros periodísticos*, Ariel Comunicación, Barcelona 1991, s. 19.

odniesieniu do słynnej zasady „5W". Skrót ten pochodzi od angielskich słów, które jednocześnie są pytaniami, na które należy odpowiedzieć pisząc notatkę dziennikarską (*what, when, where, who, why*). Odbiorca informacji powinien zostać poinformowany o tym, co się wydarzyło, kiedy zdarzenie nastąpiło, czyli podać datę. Ponadto notatka powinna zawierać opis miejsca zdarzenia, kto brał w nim udział, a także wyjaśnić przyczyny, dlaczego coś się wydarzyło. W tej wizji dziennikarstwa, redakcja *newsów*, następuje w sposób bezosobowy, dziennikarze mają być odbierani jako neutralni wobec tekstu, który napisali, stąd wiele cytatów w tekstach. Misja dziennikarska ogranicza się do bycia „głośnikiem" stronnictw politycznych bez osobistego zaangażowania w treść przekazu[9].

Łatwo wywnioskować, że tak napisany tekst dziennikarski, pozbawiony osobistej interpretacji, nie może być uznany za wiarygodny, a informacja tam zawarta jest nieautentyczna, ponieważ rzeczywistość opisywana jest w sposób wybiórczy, powierzchowny, nawet jeśli wiernie cytowane są wypowiedzi różnych osób. Tak uprawiane dziennikarstwo to synkretyzm, połączenie wielorakich, sprzecznych ze sobą poglądów bez odniesienia do tego, co stanowi meritum[10]. Dziennikarz, który tak pojmuje swoją misję, nie docenia jak istotne jest bycie niezależnym we własnym myśleniu, w wyrażaniu własnego zdania i nabywaniu zdolności samooceny. Umiejętność poprawnego formułowania notatki to zbyt mało, by móc mówić o dojrzałym dziennikarstwie[11]. Co więcej, komunikat w takiej formie przyczynia się do tworzenia u odbiorcy iluzji wiedzy, tzn. odbiorca myśli, że jest dobrze poinformowany o tym, co dzieje się w świecie, tymczasem tak nie jest. A to wszystko w imię rozdziału informacji i interpretacji faktów. Nierzadko stereotypy i przesądy są bezkrytycznie przyjmowane przez tak uformowanych dziennikarzy. W konsekwencji na polu informacji jest bardzo trudno dotrzeć do prawdy, ponieważ odbiorca przekazu w rzeczywistości nie jest w stanie zrozumieć celu tekstu dziennikarskiego i tworzy się w nim tzw. „iluzja wiedzy", która może być rozpatrywana jako rodzaj dezinformacji[12]. W tej perspektywie dziennikarze w imię neutralności pozostawiają swych odbiorców samym sobie. Neutralność nie istnieje jednak w środkach masowego komunikowania, ponieważ już sam wybór tematu i sposób pisania tekstu czy materiału dziennikarskiego opiera się na określonej, wcześniej przyjętej *a priori*, hierarchii wartości. Ma więc rację Paolo Murialdi, kiedy pisze, że obiektywność pojęta jako neutralność nie istnieje, ponieważ nie można precyzyjnie oddzielić notatki prasowej od opisu i interpretacji faktu. Wystarczy sam tytuł, usytuowanie tekstu, które wybiera autor, by wpłynąć na to, jak zostaje odbierany materiał dziennikarski[13]. Zwykle artykuły dzien-

[9] Por. B. Roshco, *Newsmaking*, University of Chicago Press, Chicago 1975, s. 40 e ns.

[10] Por. G.G. López, dz.cyt., s. 19–25, 27–51.

[11] Por. T. Glasser, *Objectivity Precludes Responsibility*, „The Quill", luty 1984, s. 13–16.

[12] Por. L. Brajnovic, *El ámbito científico de la información*, Universidad de Navarra, Pamplona 1991, s. 102–119.

[13] Por. P. Murialdi, *Il giornale*, Il Mulino, Bologna 2006, s. 72–73.

nikarskie znajdujące się na pierwszej stronie dziennika uważane są za najważniejsze, stąd schemat rozmieszczenia tekstów na łamach gazety jest ważny dla czytelnika, bo sugeruje mu hierarchię ich ważności. Niektóre wydarzenia nie znajdą się w ogóle w mass mediach, ponieważ dziennikarz w swej pracy dokonuje selekcji, decydując, które z nich staną się lub nie materiałem dziennikarskim. Widzimy więc, że utopią byłoby mówienie o dziennikarstwie pozbawionym jakiejkolwiek oceny faktów[14]. Zresztą, kto mówiłby z pewną dozą nalegania o neutralności w pracy dziennikarskiej, o radykalnym odcięciu informacji od komentarza, o zawsze obecnej bezosobowości w przestrzeni mass mediów tym samym manifestowałby niski poziom wiedzy na temat elementarnych zasad funkcjonowania środków masowego komunikowania[15]. Wydaje się niemożliwe osiągnięcie prawdy według modelu „dziennikarstwa obiektywnego", koncepcja ta prowadzi bowiem do zarzucenia myślenia refleksyjnego ze strony informującego, do dezorientacji społeczeństwa w zakresie informacji i do manipulowania informowanymi.

1.2. „Dziennikarstwo interpretacyjne", „nowe dziennikarstwo" i „dziennikarstwo obywatelskie"

Niewystarczalność „dziennikarstwa obiektywnego" przyczyniło się do powstania innych modeli, jak np. „dziennikarstwa interpretacyjnego", „nowego dziennikarstwa" i „dziennikarstwa obywatelskiego", które, jak zobaczymy, mają też swoje braki.

Na początku XX w. zaistniała potrzeba interpretowania informacji, by zagwarantować odbiorcom przyswojenie i zrozumienie faktów. Rodzi się w ten sposób „dziennikarstwo interpretacyjne", które podkreśla ważność dokumentacji, ważność związku przeszłości z teraźniejszością i związku między faktami a ideami. Posłużę się przykładem. By dobrze zrozumieć przyczyny wybuchu II wojny światowej lub Rewolucji Francuskiej potrzeba dokonać analizy poprzedzających je wydarzeń. W świecie istnieje bowiem przyczynowo-skutkowy splot zdarzeń. Konieczne więc dla dziennikarza jest owe następstwa dostrzegać. Ma rację Frank Mott, że „podanie samego tylko faktu, zdarzenia nie jest wystarczające, by uczynić zrozumiałą złożoną sytuację światową[16]. Od lat trzydziestych XX w. dyrektorzy dzienników kierują uwagę na właściwie tworzoną dokumentację, ponieważ wydarzenia są coraz bardziej skomplikowane. By je dobrze odczytać, potrzeba przyporządkować im właściwe znaczenie, tzn. przyporządkować im właściwą interpretację. W dziennikarstwie interpretacyjnym dokonuje się rozróżnienia mię-

[14] Por. M.C. Velarde, *Etnolingüística del discurso periodístico*, „Rilce", VI, 1, 1990, s. 56–58.

[15] Por. G. Bettetini, *Los mitos de la objetividad, la neutralidad e la profesionalidad en la información*, w: E. López-Escobar, J.L. Orihuela, *La responsabilidad pública del periodista*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, s. 44.

[16] F. Luther Mott, *The News in America*, Boston 1952, s. 42.

dzy informacją, interpretacją i opinią. W konsekwencji wielu dziennikarzy zaczęło mylić „bezosobowość przekazu" z „obiektywnością informacyjną"[17].

W opisywanym modelu dziennikarstwa dowartościowuje się korelację faktów, stąd wynika potrzeba stworzenia biura dokumentacji prasowej, które byłoby pomocą w analizie edytorialnej i pozwoliłoby wykorzystywać z odpowiedzialnością zgromadzone informacje i stanowiłoby punkt odniesienia dla tych, którym została powierzona troska o informację[18].

Dzięki dobrze zebranej dokumentacji dziennikarz zna lepiej tło aktualne i historyczne wydarzeń, które relacjonuje. Niektórzy medioznawcy uważają nawet, że bez dokumentacji tekstów i znajomości kontekstu, w którym zdarzenie zaistniało, nie można mówić o rzetelnym przekazie informacji[19]. Kto przygotowuje materiał dziennikarski, zaproszony jest, aby korzystać z materiału agencji prasowych i innych źródeł archiwalnych, a wszystko po to, ażeby umożliwić czytelnikowi odkrycie najistotniejszego znaczenia tekstu[20].

Jednak i ten model dziennikarstwa, mimo swych walorów, ma także swoje słabsze punkty: brak wolności kreatywnej ze strony tych, którym powierzono zadanie informowania, zbytnie koncentrowanie się na kwestiach formalnych i semantycznych, zamiast na próbie dotarcia do prawdy. Można odnieść też wrażenie, że ten typ dziennikarstwa przywołuje tylko kronikę zdarzeń, przedstawiając je z różnych punktów widzenia. Odbiorca odnosi wrażenie, że jego zadaniem jest dokonanie właściwej interpretacji przekazu i opracowania odpowiedniej syntezy. Słabą stroną modelu interpretacyjnego jest również brak potwierdzenia, że informacja jest wiarygodna[21].

W latach sześćdziesiątych XX w. w Ameryce rodzi się tzw. „nowe dziennikarstwo" jako reakcja na niewystarczalność modelu interpretacyjnego. W tym ostatnim dostrzegalne były ograniczenia natury stylistycznej i językowej, ponadto dziennikarstwo było mało ekspresywne, zawsze takie samo, w konsekwencji nudne, ponieważ uprawiane było w duchu tych samych kanonów dziennikarskich, używające typowych technik narracyjnych i sprawozdawczych.

Główne cechy „nowego dziennikarstwa" pozwalają temu modelowi mieć siłę nadzwyczajną. W ujęciu tym dziennikarz możliwie jak najrzadziej ucieka się do zwykłego opowiadania, a oprócz użycia trzeciej osoby często posługuje się opowiadaniem z dialogami. Ponadto ten model dziennikarstwa oparty jest na

---

[17] Por. N. González Gaitano, *Obiettiva, imparziale, neutrale e veritiera. L'informazione giornalistica tra modello e realtà*, „Problemi dell'informazione", r. XXIX, nr 3, wrzesień 2004, s. 405–413. Zob. również Gabriel Galdón López, dz.cyt., s. 68–69.

[18] Por. G.G. López, *Principios operativos de la documentación periodística*, Editorial Dossat, Madrid 1989, s. 11–20.

[19] A. Albalá, *Introducción al periodismo*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1970, s. 103.

[20] Por. G.G. López, *Informazione e disinformazione. Il metodo nel giornalismo*, Armando Editore, Roma 1999, s. 85.

[21] Tamże, s. 99–100.

odniesieniu się do szczegółów symbolicznych, które mogą znajdować się wewnątrz sceny, np. ważne są gesty codzienne, przyzwyczajenia, sposoby mówienia, jedzenia. „Nowe dziennikarstwo" charakteryzuje się silnym realizmem, upodabnia się także do literatury pięknej, choć nie jest ono pozbawione słabszych stron. Zakres tematyczny jest bardzo ograniczony, tylko do pewnych fragmentów życia społecznego. Dziennikarstwo to odnosi się głównie do odbiorcy z wyższym wykształceniem, do elit, a pominięte zostaje szerokie grono odbiorcy[22].

Ma rację Diego Contreras, kiedy spostrzega, że interpretacja tekstu znacząco zależy od gatunku dziennikarskiego, który rodzi u odbiorcy konkretne oczekiwania. Istnieje tzw. „pakt lektury" między redaktorem tekstu a czytającym, który należy uszanować. Można by powiedzieć, że w dużej mierze rozumiemy to, co do nas mówią dzięki temu właśnie, że „wiemy", co chcą do nas powiedzieć, co chcą nam przekazać[23]. Posłużmy się przykładem. Będąc za granicą, podróżując pociągiem w pewnej chwili dostrzeżemy kontrolera, który poprosi nas o pokazanie biletu. Mimo braku znajomości danego języka wiemy, o co nas pyta.

Nowy sposób przekazu informacji to „dziennikarstwo obywatelskie" (*civic journalism*). Narodziło się w latach dziewięćdziesiątych XX w. w Stanach Zjednoczonych i którego rozwój dostrzega się także w krajach Europy Zachodniej. Ten model dziennikarstwa bazuje na trzech zasadach: na obronie praw obywatela, na współuczestnictwie w tworzeniu informacji i na pomocniczości. Narodziny dziennikarstwa obywatelskiego spowodowane są podważeniem wiarygodności dzienników i trudnościami demokracji reprezentatywnej w Stanach Zjednoczonych[24].

U podstaw tegoż modelu leży wyzwanie, by dziennikarstwo było jak najbardziej bliskie wyzwaniom życia obywatela. Dziennikarstwo to bierze w obronę prawa społeczne, kontrolując działalność różnych instytucji, w sposób szczególny organów władzy. Dziennikarz jest pojmowany jako jeden z obywateli.

---

[22] Por. T. Wolfe, *The New Journalism*, Harper & Row, New York 1973; cytowane w tłumaczeniu hiszpańskim pod tytułem *El Nuevo Periodismo*, Barcellona 1976, s. 49–52.

[23] Por. D. Contreras, *Il linguaggio giornalistico. Caratteristiche e limiti*, „Perspectives on communication", October 2005, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2005, s. 5.

[24] Por. M. Lünenborg, *Journalismus in der Mediengesellschaft: Ein Plädoyer für eine integrative Journalistik*, w: C. Winter, A. Hepp, F. Krotz, *Theorien der Kommunikations – und Medienwissenschaft. Grundlegendene Diskussionen*, *Forschungsfelder und Theorieentwicklungen*; *Verlag für Sozialwissenschaften*, Axel Springer, Hamburg 2008, s. 269–290; P. Anderson, G. Ward, *The Future of Journalism in the Advanced Democracies*, Ashgate, Farnham 2007, s. 150–158. A. Mariotti, *Sintesi dedicata al giornalismo civico e partecipativo*, w: http://assemblealegislativa.regione.emilia-romagna.it/wcm/studenticittadini/asc/citt/edemo/index/paragrafo_3/pag_4/paragrafo_2/APPUNTI_ giornalismocivico_partecipativo.pdf (31 VIII 2011); Lewis Friedland, Sandy Nichols, *Measuring civic journalism's progress: A Report Across a Decade of Activity*, University of Wisconsin-Madison, 2002: http://www.pewcenter.org/doingcj/research/measuringcj.pdf (31 VIII 2011); http://www.compas.unibo.it/Materiali/Documenti/2005/Il%20giornalismo%20civico.pdf (31 VIII 2011).

Zdaniem Marlisa Prinzinga dzisiejsze mass media potrzebują naocznych świadków, zważywszy, że reporterzy nie są w stanie dotrzeć do wielu miejsc, relacja świadków nabiera więc szczególnego znaczenia[25]. Wiele razy posługa obywateli jest absolutnie nieodzowna, jeśli chodzi o zebranie faktów, które umożliwiają później rekonstrukcję wydarzeń. W myśl tej koncepcji dziennikarskiej „obywatele-reporterzy" dokonują zebrania materiałów, a dziennikarze-profesjoniści zaś układają tekst. W opisywanym modelu dziennikarskim istotne jest, aby nawiązać dialog z konkretnymi jednostkami żyjącymi w danej społeczności, by poznać ich prawdziwe problemy, które ujrzą w następstwie światło dzienne w mass mediach. Chodzi bowiem o to, by praca dziennikarska była bezstronna i możliwie jak najbardziej obiektywna. Skoro więc w pewnym sensie każda jednostka społeczna może wykonywać misję dziennikarską tylko na mocy przynależenia do społeczeństwa, można się zapytać o to, gdzie ta tendencja nas zaprowadzi. Odpowiedź nie jest łatwa. Z jednej strony, obywatele mają możliwość zaprezentowania problemów lokalnych centralnym władzom i wyższym urzędnikom i jest to niewątpliwie mocny punkt „dziennikarstwa obywatelskiego". To pokazuje, że jest możliwe przekazywanie informacji, nie wykonując profesjonalnie zawodu dziennikarza[26].

Z drugiej strony, trzeba zdawać sobie sprawę, że dziennikarstwo jest nie tylko misją, ale też i zawodem, który wymaga określonego przygotowania uniwersyteckiego. Nierzadko teksty napisane przez dziennikarzy-obywateli, poprzez swoje komentarze, idee mało dystynktywne, brak weryfikacji zdarzeń, wywołują szkody.

Ciekawą myśl na temat *civic journalism* nakreśla Benoît Rapahël. Jego zdaniem powierzenie głosu obywatelom nie oznacza zastąpienia przez nich roli dziennikarza. Społeczeństwo pragnie jedynie uczestniczyć w debacie, wyrazić swoją opinię na dany temat i uczynić pełniejszym przekaz informacyjny. Ważna jest więc współpraca społeczeństwa i dziennikarzy w służbie informacji[27].

---

[25] Por. M. Prinzing, *Giornalismo partecipativo: al posto giusto nel momento giusto*, „Die Welt", 10 VIII 2006.

[26] Por. G. Gangemi, *Democrazia, sussidiarietà e reti sul territorio*, AA.VV., *Il futuro delle politiche pubbliche*, red. L. Bifulco, C. Donolo, E. Onlus, Mondadori, Milano 2006; R. Steele, *The Ethics of Civic Journalism. Independence as the Guide*, AA.VV., red. J. Black, *Mixed News. The public/civic/communitarian journalism debate*, L. Erlbaum Associates Publishers, New Jersey 1997, s. 162–177; A. Mariotti, *Cittadinanza attiva e democrazia partecipativa: uso delle ICT e creazione Web/Blog*, w: http://assemblealegislativa.regione.emilia-romagna.it/wcm/antennaed/adf/edu/formeu/index/Destinazione_Europa/3_aprile/abstract/Alessandra_Mariotti.pdf (31 VIII 2011); A. Eksterowicz, R. Roberts, A. Clark, *Public Journalism and Political Knowledge*, „The Harvard International Journal of Press/Politics", vol. 3, 1998, s. 74–95.

[27] Por. B. Rapahël, *Il giornalismo partecipativo? Ci obbliga a reinventare il nostro mestiere*, w: http://www.cafebabel.com/ita/article/20618/il-giornalismo-partecipativo-ci-obbliga-a-reinvent.html (31 VIII 2011).

Internet oferuje dziś możliwość umieszczenia on-line znacznej liczby informacji, pomysłów i komentarzy. Te ostatnie w sposób szczególny pokazują, że w przypadku tematów, które skupiają uwagę opinii publicznej, tylko niektórzy mieszkańcy mają wystarczającą znajomość tychże zagadnień, zatem ich praca nabiera większej wiarygodności. Zdarza się jednak, że osoby bez kwalifikacji roszczą sobie, by być uznani za dobrych dziennikarzy. W tym sensie *civic journalism* stałoby się bardziej utopijne[28].

Wypada też odnotować, że dziennikarze-obywatele zaopatrują w materiały dziennikarskie gazety lokalne i „pisma kolorowe". Może mieć to swoje zalety, bo np. uzyskuje się nową informację w krótkim czasie, która pozwala rozwiązać trudny problem, z drugiej strony w publikowaniu nowych informacji potrzebny jest mechanizm kontroli, wyraźne odniesienie do reguł deontologicznych, w przeciwnym razie człowiekowi i jego godności grozi zapomnienie. Dziennikarstwo to nie znaczy tylko opublikować artykuł, ale to przede wszystkim wielkie doświadczenie w wyborze tekstów, wyznaczanie tym samym kierunku w coraz bardziej niejasnych czasach. Brak podparcia antropologicznego opisywanego modelu dziennikarstwa to poważny mankament, mimo waloru szybkiego, często wręcz natychmiastowego informowania o zdarzeniach[29].

Ta krótka ekspozycja historii ważniejszych modeli dziennikarskich ukazuje potrzebę modelu bardziej odpowiadającego wymaganiom dziennikarstwa, które wierne prawdzie, relacjonuje fakty z właściwym nadaniem im znaczenia. To wymaga od dziennikarza czegoś więcej niż tylko zwyczajnej kompetencji technicznej lub narracyjnej.

2. CHARAKTERYSTYKA MODELU INTEGRALNEGO – ZDOLNOŚCI INTELEKTUALNE I MORALNE PROFESJI DZIENNIKARSKIEJ

Jeśli jest prawdą, że dotychczas opisane modele dziennikarstwa są niewystarczające, by w odpowiedni sposób formować przyszłych dziennikarzy, należy więc oprzeć ich formację na innych fundamentach, tzn. takich, które w bardziej wyczerpujący sposób dotykać będą problemu roli i celowości misji dziennikarza, by mógł on lepiej wypełnić swoje obowiązki.

Potrzeba modelu dziennikarstwa integralnego, który położy akcent przede wszystkim na odpowiednie ujęcie informacji dziennikarskiej, na doprecyzowaniu niektórych rozróżnień terminologicznych, np. sprecyzowaniu różnic między ko-

[28] Por. M. Prinzing, dz.cyt.

[29] Por. C.A. Teijeiro, *Fundamentos teóricos del public journalism: exposición y crítica*, w: *Cuadernos Australes de Comunicación*, Universidad Austral, Buenos Aires, 1999, s. 20–32.

munikacją a informacją, między różnymi sposobami komunikowania i informowania, dziennikarstwem i informacją dziennikarską[30].

Jest konieczne, by dziennikarz miał spojrzenie całościowe na rzeczywistość, w której żyje. Chodzi tu o dziennikarstwo, które możemy zdefiniować jako „aktywne", w przeciwieństwie do dziennikarstwa „biernego", które ogranicza się tylko i wyłącznie do rejestrowania faktów, by być bezstronnym, nawet jeśli w rzeczywistości często objawia się jako dwuznaczne i nie może być ani obiektywne, ani prawdziwe[31]. To ostatnie stanowisko to w istocie publikowanie wiadomości, które są owocem pracy innych, bez czynienia żadnej selekcji, narażając się na „obojętność informacyjną". W optyce tej nie jest ważne, że sytuacje czy idee rozpowszechniane mogą być fałszywe, szkodliwe czy tendencyjne. I dlatego też dziennikarstwo bierne kończy się pogardą profesji dziennikarskiej i tym, że może je uprawiać jakakolwiek osoba, także nie pracująca zawodowo w dziennikarstwie. Dostrzega się więc potrzebę dziennikarstwa aktywnego, które, rozpowszechniając informacje i prezentując je w określonym kontekście społecznym, kulturowym i politycznym, bierze także pod uwagę walory ludzkie[32].

Ten rodzaj dziennikarstwa próbuje rozpowszechnić informacje o życiu i o rozwoju społeczeństwa. Ten, kto wypełnia misję informowania społeczeństwa, powinien pokazać odpowiednie zdolności profesjonalne, tak ażeby informacja była postrzegana jako pełna, potrzebna i obiektywna. Tak rozumiane dziennikarstwo w istocie staje się służbą, tzn. nie tylko zwykłą rejestracją zjawisk dokonujących się w świecie, ale pogłębioną analizą, refleksją, która czyni zdarzenia bardziej zrozumiałymi dla odbiorcy. Z tego też powodu tylko ci, którzy nie usprawiedliwiają własnej ignorancji, czy też lenistwa mogą wypełniać misję dziennikarską. Ci zaś, którzy uciekają się od formułowania własnej niezależnej oceny faktów i nie pogłębiają refleksji na temat aktualnych wydarzeń nie mają nic wspólnego z dziennikarstwem aktywnym.

Dziś istnieje ścisły związek między pracą dziennikarską a rozwojem społecznym. Trzeba mieć na uwadze to, że „dziennikarskie grzechy" takie, jak: ignorancja, powierzchowność i lenistwo wyrządzają szkodę w funkcjonowaniu i w postępie społecznym[33].

Zważywszy, że życie społeczne każdego dnia staje się coraz bardziej skomplikowane, dziennikarz bez pomocy specjalistów z określonej dziedziny nie jest w stanie posiąść wiedzy całościowej, by dobrze wytłumaczyć i skomentować rzeczywistość go otaczającą. Ta obiektywna niemożność wymaga szczerej woli poszukiwania prawdy przez tych, którym została powierzona misja dziennikarska,

[30] Por. L. Brajnovic, *Deontología periodística*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1978, s. 119–128.

[31] Tamże, s. 181–187.

[32] Tamże, s. 182.

[33] Tamże, s. 184.

stąd też dziennikarstwo aktywne zakłada prawidłową wizję świata, a w tym pomocna jest dobra dokumentacja zdarzeń.

Często należy wyjaśniać fakty z dobrą zdolnością przewidywania ich następstw. Jest to sposobność, by dziennikarstwo aktywne było bezstronne i by nie ulegało emocjom, sympatiom, opiniom osób, czynnikom politycznym, społecznym, kulturalnym lub ekonomicznym. Poza tym wyzwaniem dla tych, którzy pracują w świecie komunikacji, jest poznanie zagrożeń wykonywanej przez nich misji. Ważne, by dziennikarze zdawali sobie sprawę, że informacja negatywna, która jest rozpowszechniana może przynieść efekty negatywne[34].

W dziennikarstwie nie ma miejsca na przeciętność i powierzchowność przekazu informacji, potrzeba odnajdywania i wskazywania przyczyn, dla których fakty stają się materiałem dziennikarskim.

Dziennikarstwo aktywne ma na uwadze cel swojej misji i uznaje, że każdy obywatel ma prawo do informacji. Stąd też model integralny wymaga od dziennikarza konkretnych zdolności intelektualnych i moralnych, by móc być w istocie swojej dziennikarstwem aktywnym. Chodzi m.in. o przygotowanie intelektualne zgodne z wizją świata, powołanie zawodowe, wrażliwość na prawdę informacyjną, kreatywność dziennikarską, zdolność pracy w grupie.

2.1. Przygotowanie intelektualne zgodne z wizją świata

Na wstępie należy zauważyć prosty fakt, ale bardzo istotny, a mianowicie mass media docierają dziś do miliardów osób i jednocześnie wywierają na nie wpływ. W środkach komunikacji pracują dziennikarze, wypełniając w różny sposób swoją misję, to znaczy wyjaśniając i przekazując informacje. By mogli to czynić jak najlepiej, wymaga się od nich dobrego przygotowania intelektualnego zgodnego z wizją świata. Oznacza konieczność odpowiedniego wykształcenia, ale także wymagany jest dobry ogląd rzeczywistości, sens krytyczny, historyczny, retoryczny i teleologiczny.

Chodzi więc o zdobycie nie tylko wiadomości, które bez wątpienia są konieczne i ważne, ale o uczynienie kroku w stronę właściwej formacji, by móc dobrze wypełnić misję dziennikarską. Istotne jest, aby dziennikarz posiadł nawyki, zwyczaje, które pozwolą mu zaadoptować swoją wiedzę i swoje zasady postępowania we właściwym rozeznawaniu nowych wydarzeń w całej ich wyjątkowości i niepowtarzalności. Ten, kto informuje, stawia czoło sytuacjom nowym, a zatem nabiera wyjątkowej ważności jego przygotowanie intelektualne zgodne z wizją świata[35].

[34] Tamże, s. 185.

[35] Por. G.G. López, *Informazione e disinformazione. Il metodo nel giornalismo*, Armando Editore, Roma 1999, s. 173.

Dziennikarz bez zbytecznych przesądów niech pozostaje otwarty na otaczający go świat, w którym żyje, by móc go odkryć i poznać. Istotne jest, by posiadł znajomość kontekstu środowiska, z którym wejdzie w dialog, by nie pozostać „wymanewrowanym" i ważne również, by potrafił korzystać z własnych doświadczeń poza koniecznym, nabytym już wcześniej, przygotowaniem uniwersyteckim[36].

Potrzeba, by ten, kto nadaje komunikaty, miał zdolność dostrzegania relacji między dokonującymi się wydarzeniami i umiejscawiania ich w świetle prawidłowości społecznych, które wyrażają. Słusznie zauważa Alberto Melucci, że dziennikarz zobowiązany jest „decentralizować spojrzenie", tzn. „przenieść je ze zwyczajowych obiektów naszych obserwacji, by dostrzec także obrzeża, granice i te przestrzenie, na które zwyczajowo nie zwracamy uwagi"[37].

Jest także istotne nabyć zdolność „interpretacji", umiejętność powiązywania faktów i umiejscowiania ich w świetle kontekstu społecznego. Mówiąc o interpretacji dziennikarskiej, należy pomyśleć o własnym subiektywnym punkcie widzenia, by móc go niejako „poszerzyć" o punkt widzenia innych. Zdobycie umiejętności patrzenia na rzeczy z różnych punktów widzenia to poważny krok w stronę prawdziwej dojrzałości dziennikarskiej. Dziennikarz nie uważa wszystkiego za relatywne, ale za pośrednictwem wnikliwego słuchania innych buduje własny punkt widzenia.

Rzeczą konieczną jest dekodyfikować znaki obecne w kontekście społecznym, by pomóc zrozumieć odbiorcy to, co się znajduje przed jego oczyma. Moglibyśmy porównać ten ostatni punkt do zdolności czytania artykułu dziennika nie tylko literalnie, ale czytając także to, co znajduje się „między wierszami", czyli to, co nie zostało dosłownie napisane, ale co można wydedukować z kontekstu.

Innymi słowy, ważną rzeczą jest mieć całościową wizję świata, własny sposób rozumienia i wartościowania życia i czynów ludzkich. Jest to osiągalne poprzez nabycie właściwej formacji intelektualnej i ludzkiej[38].

Rzeczywistość jest dla dziennikarza przedmiotem poznania, nawet jeśli jest odbierana w sposób subiektywny. Z tego też powodu w procesie odbioru świata, by pozyskać jego wizję całościową, należy wyzbyć się przesądów, które zawężają horyzont. Często trudno odkryć sens świata jedynie poprzez zwykłe spojrzenie, ponieważ rzeczywistość jest na tyle bogata i złożona, że to co najważniejsze i znaczące nie objawia się natychmiast. Potrzeba nauczyć się patrzeć z uwagą na rzeczy, by prawda o nich została odkryta. W języku greckim słowo „prawda" koresponduje ze słowem *alètheia*, co oznacza objawienie tego, co było ukryte. W języku dziennikarskim mogłoby to wskazywać potrzebę wysiłku umysłu ludz-

[36] Por. C. Sorrentino, *Il giornalismo. Che cos'è e come funziona*, Carocci, Roma 2006, s. 129; A. Agostini, *Giornalismi. Media e giornalisti in Italia*, Il Mulino, Bologna 2004, s. 15.

[37] A. Melucci, *Il rapporto tra impresa, società e cultura*, w: AA.VV., *Il divenire dell'impresa*, Anabasi, Milano 1993, s. 91.

[38] Por. L. Brajnovic, *Deontología periodística*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1978, s. 258–263.

kiego, by odkryć właściwy sens rzeczywistości[39]. W innych słowach, dziennikarz zobowiązany jest dowiedzieć się, gdzie leży prawda, której poszukuje.

Nasze czasy wymagają od dziennikarza spojrzenia krytycznego, tzn. by poznawał okoliczności aktualnych wydarzeń, by znał i rozumiał konkretne problemy ludzkie i by był zdolny informować o nich w sposób żywy, wiarygodny i przekonujący[40]. Słowo „krytyczny" pochodzi od greckiego *krinein*, co oznacza rozróżniać, umieć umiejscowić rzeczy w odpowiednim porządku. Dobrze przygotowany dziennikarz potrafi rozróżnić prawdę od fałszu, to, co stałe i trwałe od tego, co krótkotrwałe i przelotne. Powinien nauczyć się szukać i dokonywać selekcji wydarzeń, by zdobyć we własnej formacji zasadniczą orientację w percepcji świata.

W konsekwencji praca krytyczna jest jednocześnie analizą, poprzez którą dokonuje się selekcji materiału, który może być pomocny w opracowywaniu notatki. Pogłębiona refleksja nad związkami istniejącymi między zdarzeniami pozwala lepiej poznać rzeczywistość i dokonać jej oceny. Oprócz myślenia analitycznego istotna jest synteza, którą się pojmuje jako akt intelektualny, dzięki któremu zostaje odsłonięty odbiorcy sens rzeczywistości, dzięki pokazaniu związku przyczynowo-skutkowego wydarzeń[41].

Dziennikarz powinien posiąść także sens historyczny, podparty rzetelną dokumentacją, która staje się dla niego stałym punktem odniesienia na drodze poszukiwania prawdy i pozwala mu zrozumieć jego obecny stan poszukiwań[42].

W społeczeństwie demokratycznym informacja prawdziwa jest warunkiem koniecznym, by dyskusje i decyzje dotyczące przestrzeni publicznej miały sens. Dziennikarz ma potrzebę przygotowania intelektualnego, by ustalić zagadnienia, które powinny odnaleźć swoje miejsce w tekście dziennikarskim i które mają też związek z życiem człowieka w społeczeństwie. Jest on zobowiązany zatem tak przygotować materiał informacyjny, aby z punktu widzenia lingwistycznego był on zrozumiały dla odbiorcy i oddawał zagadnienia we właściwej perspektywie[43].

Ten, kto informuje, niech stara się w sposób interesujący przekazać to, co ważne. Chodzi tu o zdolność typu językowego i narracyjnego, czyli o sens retoryczny, który zawiera w sobie zdolność przekonywania, która powiązana jest z każdą informacją[44]. Kwestia języka dziennikarskiego wchodzi w zakres tematyki w sensie retorycznym, ponieważ zdolność pisania może ułatwić nadającemu ko-

---

[39] Por. G.G. López, *Informazione e disinformazione. Il metodo nel giornalismo*, Armando Editore, Roma 1999,. 174–175.

[40] Por. G.G. López, *La enseñanza del periodismo. Una propuesta de futuro*, Editorial CIMS, Barcelona 1999, s. 31.

[41] Por. G.G. López, *Informazione e disinformazione*..., s. 178.

[42] Por. tamże, s. 176; tenże, *El deber de documentar la información periodística*, „Información y Derechos humanos", EUNSA, Pamplona 1987, s. 111–116.

[43] Por. G. Bettetini, A. Fumagalli, *Quel che resta dei media. Idee per un'etica della comunicazione*, F. Angeli, Milano 2002, s. 20; R. Finocchi, *Linguaggio e comunicazione*, *Teorie*, *strutture e usi linguistici nelle pratiche comunicative*, Effatà Editrice, Torino 2007, s. 112.

[44] Por. G.G. López, *Informazione e disinformazione*..., s. 178.

munikat, by odbiorca uchwycił właściwy sens informacji nadanej. Poza tym dziennikarz musi wziąć pod uwagę cel swojej misji i ewentualne konsekwencje tejże pracy, chodzi tu więc o sens teleologiczny.

Na koniec możemy powiedzieć, że formacja ludzka jest niezbędna, ponieważ pozwala dogłębnie poznać człowieka jako takiego. Osoba nie jest bytem złożonym wyłącznie z intelektu, ale także z różnych uczuć, które towarzyszą jej na każdym etapie życia. Człowiek jest ponadto bytem religijnym otwartym na transcendencje. Wzrost człowieka dokonuje się poprzez różne etapy życia, od jego narodzin poprzez dojrzewanie aż do starości, co też łączy się z różnymi doświadczeniami, które mają doniosłe znaczenie w procesie nabywania i integracji wizji świata.

2.2. Powołanie zawodowe i walory dziennikarza

W czasach współczesnych zauważamy, że niejednokrotnie mass media nie chcą, albo też nie są w stanie z różnych powodów (np. ekonomicznych, politycznych) przekazywać i gwarantować poprawnej informacji. W konsekwencji fałszywa informacja jest przedstawiana w taki sposób jakby była prawdziwa. Bruno Ballardini twierdzi, że „telewizja, telefony, radio i sieć komputerowa są poważnymi narzędziami politycznymi, ponieważ ich zadaniem nie jest produkcja czy też dystrybucja dóbr materialnych, ale wywieranie wpływu na odbiór ludzki. Po okresie wojny konwencjonalnej weszliśmy w ten sposób, w sposób bezbolesny, w epokę chaosu informacyjnego i jednocześnie niepostrzeżenie w epokę dezinformacji/rozrywki, co trafnie wyraża termin *disinfotainment*[45]". Proces ten jest obecny w mass mediach zazwyczaj w formie propagandy i manipulacji.

Wobec dezinformacji w mass mediach jest potrzeba właściwej formacji intelektualnej i profesjonalnej przyszłych dziennikarzy[46]. Z tego też powodu założono wiele szkół dziennikarskich i wydziałów komunikacji społecznej w ramach istniejących już placówek uniwersyteckich[47]. W szkołach tych zazwyczaj wykłada się

[45] B. Ballardini, *La disinformazione in 10 lezioni*, dal *Manuale di disinformazione*, Castelvecchi, Roma 1995 w: http://www.cmq.it/download/disinfo.pdf (03.IX.2011).

[46] Por. A. Lepa, *Iluzja w mass mediach*, w: AA.VV., red. T. Rydzyk, *Oblicza iluzji. Teoria – krytyka – interpretacje*, Wydawnictwo Wyższej Kultury Społecznej i Medialnej, Toruń 2003, s. 34–49; A. Lepa, *Być dziennikarzem to służyć człowiekowi*, w: AA. VV., red. P. Gondek, „Zeszyty Dziennikarskie Studium Dziennikarskiego im. św. Maksymiliana M. Kolbego", 1/2001, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2001, s. 13–17.

[47] Na przykład Wydział Komunikacji na Uniwersytecie Navarra to pierwszy tego rodzaju w Europie, którego początki datuje się na 1958 r. W tym samym czasie rozpoczyna swą działalność Uniwersytet *Complutense* w Madrycie i Uniwersytet *Autónoma* w Barcelonie. We Włoszech pierwsze doświadczenia uniwersyteckie związane z komunikacją to te związane z *Università Cattolica del Sacro Cuore* w Mediolanie. We Francji, Niemczech i Wielkiej Brytanii istniały prestiżowe instytuty związane z Departamentem Historii, Socjologii i innymi. Trzeba było jednak oczekiwać lat 90tych by wydziały dziennikarstwa i komunikacji społecznej rozpowszechniły się w tychże państwach. Dziś kierunkami najbardziej znanymi i prestiżowymi są: w Paryżu – *Institut Supérieur de*

materie typu etyka dziennikarska, analiza i praktyka informacji (podstawy dziennikarstwa), by dać podstawy naukowe tym, których obowiązkiem jest formować innych w zakresie komunikacji. Nie wystarczy jednak mieć odpowiednich kwalifikacji intelektualnych, by być dobrym dziennikarzem, wymagane są ponadto właściwe przymioty moralne[48].

Przez „przymioty moralne" w odniesieniu do misji dziennikarza należy rozumieć to, że osoba wykonująca tę misję ma powołanie do zawodu dziennikarza, ponadto zna antropologię człowieka i zagadnienia etyczne osoby.

W tym miejscu można podać kilka nazwisk wybitnych dziennikarzy, którzy przez swoją szlachetność, prostotę, poczucie humoru, ducha służby, kreatywność, niezwykłą siłę woli i serdeczność, wypełnili wzorowo misję im powierzoną, na przykład: D.M. Wallace, znany dziennikarz pisma „Times", na przełomie końca XIX i początków XX w., Modesto Sánchez Ortiz, dyrektor barcelońskiego dziennika „La Vanguardia", w latach 1888–1901, czy też Luka Brajnovic, chorwacki profesor Wydziału Dziennikarstwa Uniwersytetu w Navarra od 1960 do 2001 r.

Dziennikarz jest wezwany, aby był zawsze świadomy swoich obowiązków i swojej misji, powinien przykładać duże znaczenie do jakości wykonywanej pracy i powinien bronić własnej niezależności[49]. Nierzadko bowiem może być on narażony na pewne naciski, np. ze strony polityków, by dokonywał prezentacji i interpretacji faktów w pewien określony sposób.

Dziennikarz powinien pamiętać o tym, że osoba realizuje się w określonej kulturze. Błogosławiony Jan Paweł II mówił, że „człowiek jest nie tylko twórcą kultury, ale żyje kulturą i żyje poprzez kulturę. To samo należy powiedzieć o narodzie. Także naród żyje kulturą i żyje poprzez kulturę. Jest ona fundamentem jego duchowej tożsamości i jego duchowej suwerenności"[50].

Człowiek, który wypełnia misję informowania społeczeństwa, niech uczy się wsłuchiwać w to, co inni mają do przekazania, niech uczy się spoglądać na drugiego człowieka z jego punktu widzenia i prowadzić z nim dialog. Ważne jest, aby dziennikarz przyczyniał się do refleksji i uczestnictwa obywateli w podejmowanych przez niego problemach, by odbiorca informacji rozwijał w sobie postawę wolności i odpowiedzialności obywatelskiej[51].

Formation au Journalisme, *l'Ecole de Journalisme et de Communication de Marseille* (Francia), w *Mainz – Universität von Johannes Gutenberg*, w Monachium – *Die Ludwig-Maximilians-Universität*, (Niemcy), *The University of Westminster*, *The University of Manchester* (Wielka Brytania). Por. R. Fröhlich, Ch. Holtz-Bacha, *Journalism Education in Europe and North America: An International Comparison*, Hampton Press, Michigan 2003, s. 191–196; C. Barrera, *Historia de la Facultad de Comunicación de la Universidad de Navarra. Medio siglo de enseñanza e investigación 1958–2008*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2009, s.16–17.

[48] Por. G.G. López, *Informazione e disinformazione. Il metodo nel giornalismo*, Armando Editore, Roma 1999, s. 183.

[49] Tamże.

[50] Jan Paweł II, *Przemówienie do 57 Rektorów polskich uczelni*, Watykan, 4 stycznia 1996, s. 3.

[51] Por. G.G. López, *Informazione e disinformazione*..., s. 198.

Sprawozdawca jest wezwany, aby relacjonować wydarzenia w sposób zrównoważony i obiektywny. Pomocne mu w tym będą perspektywa klasyczna (grecko-łacińska) i żydowsko-chrześcijańska. Ta pierwsza akcentuje możliwość poznania prawdy o człowieku w sposób naturalny, spontaniczny, refleksyjny i autorefleksyjny w prostolinijności duszy. Spojrzenie klasyczne postrzega człowieka jako byt złożony z materii i ducha, żyjący w społeczeństwie, w którym poprzez różne relacje z innymi rozwija własne przymioty. Perspektywa żydowsko-chrześcijańska stwierdza, że człowiek jest bytem stworzonym przez Boga na Jego obraz i podobieństwo. W swoim postępowaniu osoba ludzka jako punkt odniesienia ma rzeczy ostateczne, prawdy pochodzące z przeżywanej wiary, które mówią o Osobie Jezusa Chrystusa i o tym wszystkim co wynika z naśladowania Syna Bożego[52].

Ostatecznie z tych dwóch perspektyw, klasycznej i chrześcijańskiej, pochodzi koncepcja osoby, która jest podmiotem odpowiedzialnym za własne czyny. Ważne jest, by dziennikarz miał właściwie spojrzenie na to, kim jest człowiek, na to, że jest on obdarzony niezbywalną godnością, że jest bytem jedynym i niepowtarzalnym. Wyrażać się tu powinny jego wrażliwość ludzka i zmysł etyczny.

2.3. Wrażliwość na prawdę w przekazie informacji

Wrażliwość na zgodny z prawdą przekaz informacji to walor etyczny informującego i ważny moment charakteryzujący jakość pracy dziennikarskiej. Chodzi tu o zdolność oceny, rozpoznania wiadomości jako prawdziwej lub fałszywej. Osoba mająca te umiejętności potrafi rozróżnić to, co jest informacją i to, co nią nie jest. Dziennikarze ową wrażliwość powinni nabywać poprzez studium nad własną osobą, poprzez podtrzymywanie właściwych relacji z innymi i poprzez nieustanne pogłębianie zagadnień dotyczących dziennikarstwa[53]. Osoby, które pracują w przestrzeni mass mediów i nie mają i nawet nie chcą posiąść tejże wrażliwości na prawdę w przekazie informacji – używając słów Brajnovica – „nie mogą być autentycznymi informatorami”[54].

Dziennikarz wrażliwy na prawdę w przekazie informacji jest tym, który nie zadowala się, przekazując tylko środkom masowego komunikowania, np. stacjom telewizyjnym, obrazów dobrze spreparowanych, ale które nie mają żadnej wartości informacyjnej. Często wiadomość jedynie „dobrze opakowana” może zadowolić mass media, ale w swej istocie jest nieprawdziwa.

Posłużmy się przykładem. Telewizja, radio i prasa, mówiąc o konsekwencjach politycznych konkordatu podpisanego między Stolicą Apostolską a Polską w 1993 r., podkreślały jedynie to, że prawdopodobnie Kościół katolicki w Polsce nabędzie uprzywilejowaną pozycję względem innych grup społecznych. Mass

[52] Por. tamże., s. 190–191.
[53] L. Brajnovic, dz.cyt., s. 263–264.
[54] Tamże, s. 265.

media przekazywały informacje jakoby Kościół narzucał nauczanie religii w szkołach, a w rzeczywistości to państwo uznawało jedynie prawo Kościoła do zaoferowania formacji religijnej swoim wyznawcom. Poza tym zwrócono uwagę na fakt, że nauczyciele religii mają prawa i obowiązki takie same jak wszyscy pedagodzy w szkołach i placówkach publicznych[55]. Wiadomość ta mogła zaspokoić niektóre mass media, ponieważ wzbudzała dyskusję na temat roli i zadań Kościoła w państwie, jednak ten sposób spojrzenia na konkordat był niekompletny, a w konsekwencji nieprawdziwy. W latach dziewięćdziesiątych niektóre polskie środki komunikacji masowej w ten sposób przekazywały znaczenie konkordatu, zawężając go tylko do kilku zagadnień, a pomijały milczeniem ważne kwestie, takie jak swobodne sprawowanie kultu publicznego[56], uznanie w prawodawstwie polskim skutków cywilnych małżeństwa kanonicznego[57], czy też prawo Kościoła swobodnego drukowania, wydawania i rozpowszechniania wszelkich publikacji związanych z jego posłannictwem[58].

Zatrzymajmy się teraz nad znaczeniem słowa „prawda", która powinna być odróżniana od innego terminu „wiarygodność", podobnego, ale nieidentycznego.

Prawda informacyjna zawiera w sobie dwa terminy, „prawdę" i „informację", które w naszej refleksji potraktujemy jako nierozłączne, ponieważ pojęcie prawdy odnoszone jest do zakresu informacji. Można powiedzieć, że istnieją np. prawda historyczna, artystyczna, filozoficzna etc. Nas jednak interesuje figura semantyczna, w której ani „prawda", ani też „informacja" nie tracą swoich cech tożsamościowych. Nie miałoby sensu używać tego terminu, jeśli prawda informacyjna

---

[55] *Nauczyciele, wychowawcy i inni pracownicy oraz uczniowie i wychowankowie szkół i placówek wymienionych w ustępie 1 – jeśli są one szkołami lub placówkami publicznymi albo mają uprawnienia szkół lub placówek publicznych – mają prawa i obowiązki takie same jak analogiczne osoby w szkołach i placówkach publicznych*, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzecząpospolitą Polską podpisany dnia 28 lipca 1993*, Art. 14 § 3 na

http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAI/konkordat_rp.html (08 IX 2011).

[56] *Przestrzegając prawa do wolności religijnej*, *Państwo zapewnia Kościołowi katolickiemu*, *bez względu na obrządek*, *swobodne i publiczne pełnienie jego misji*, *łącznie z wykonywaniem jurysdykcji oraz zarządzaniem i administrowaniem jego sprawami na podstawie prawa kanonicznego*, tamże, art. 5. *Rzeczpospolita Polska zapewnia Kościołowi katolickiemu wolność sprawowania kultu zgodnie z artykułem 5*, tamże, art. 8 §1.

[57] *Od chwili zawarcia małżeństwo kanoniczne wywiera takie skutki*, *jakie pociąga za sobą zawarcie małżeństwa zgodnie z prawem polskim*, *jeżeli*

1) między nupturientami nie istnieją przeszkody wynikające z prawa polskiego,

2) złożą oni przy zawieraniu małżeństwa zgodne oświadczenie woli dotyczące wywarcia takich skutków i

3) zawarcie małżeństwa zostało wpisane w aktach stanu cywilnego na wniosek przekazany Urzędowi Stanu Cywilnego w terminie pięciu dni od zawarcia małżeństwa; termin ten ulega przedłużeniu, *jeżeli nie został dotrzymany z powodu siły wyższej*, *do czasu ustania tej przyczyny*, tamże, art. 10 §1.

[58] *Kościół katolicki ma prawo swobodnego drukowania*, *wydawania i rozpowszechniania wszelkich publikacji związanych z jego posłannictwem*, tamże, art. 20 §1.

przekształciłaby się w fałsz, albo też informacja prawdziwa stałaby się tajemnicą. Doprecyzowanie terminologii pozwala uniknąć ewentualnych dwuznaczności.

Według korespondencyjnej definicji prawdy Arystotelesa, prawda jest lustrem, polega na zgodności sądów z rzeczywistością, faktycznym stanem rzeczy[59]. Stąd twierdzenie jest prawdziwe wtedy, kiedy stan faktyczny tego twierdzenia ma rzeczywiście miejsce. Tomasz z Akwinu zaś definiuje prawdę jako *adaequatio rei et intellectus* (zgodność pomiędzy rzeczywistością i intelektem, osłabiając definicję prawdy Stagiryty poprzez dostrzeżenie tego, że *cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis* (sposób poznawania przez poznającego decyduje o tym, co tak naprawdę pozna)[60]. Konsekwencje praktyczne obecności lub braku prawdy na polu informacji są znaczące. By lepiej ukazać doniosłość tego twierdzenia przywołajmy przykład, który proponują Bettetini i Fumagalli. Twierdzą oni, że „informacja fałszywa jest nie tylko jak towar przeterminowany czy jak samochód, który źle funkcjonuje. Jest znacznie gorzej, bowiem jest ona doskonałym zaprzeczeniem tego, czym być powinna. Jeśli chcielibyśmy uczynić porównanie z pożywieniem, informacja fałszywa jest nie tylko jak jedzenie przeterminowane, złej jakości, ale jest trucizną”[61].

Jérôme Bourdon zauważa, że problem prawdy jest zagadnieniem tak starym jak mass media, tyle tylko że „fałszywe wiadomości” mnożą się, prawda w informacjach często objawia się jako niepewna i coraz trudniejsza do skontrolowania. Dlatego też zagadnienie prawdy na płaszczyźnie dziennikarskiej powinno stawać się ważnym argumentem w dyskusji społecznej[62].

Mówić zaś o „wiarygodności”, oznacza uwypuklić subiektywne znaczenie tego terminu. Powinno się przyjąć założenie, że wiadomości zawarte w informacji dziennikarskiej będą współzależne z realnym stanem rzeczy[63]. Jednak uzupełnia się to twierdzenie przesłanką o elemencie relatywnym przedmiotu poznawanego. Wiarygodność na gruncie dziennikarskim wymaga subiektywnej zgodności przekazu z myślą tego, który ową wiadomość nadaje, z poszanowaniem woli w wyrażaniu myśli bez uprzednio przyjętych schematów. Wiarygodność przekazywanej informacji zależy więc od moralności osoby, zważywszy, że objawienie prawdy zewnętrznej ma swoje korzenie w godności osoby, w jej wewnętrznym powołaniu, aby poszukiwać prawdy. Wiarygodność może być odbierana w wymiarze

[59] Por. *The Correspondence Theory of Truth*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, na http://plato.stanford.edu/entries/truth-correspondence/ (08 IX 2011).

[60] Por. M. Sangallo, *La verità come „adaequatio rei et intellectus”*, „Tommaso d’Aquino, Sensus Communis”, 1 (2000), nr 4, Casa editrice Leonardo da Vinci (Roma), s. 501–510.

[61] G. Bettetini, A. Fumagalli, dz.cyt., s. 21.

[62] Por. J. Bourdon, *Introduzione ai media*, Il Mulino, Bologna 2001, s. 131–132; E. Schockenhoff, *Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung*, Mainz 1990, s. 25.

[63] Por. A. Massarenti, *Verità e democrazia. Virtù, valori, onestà intellettuale*, „Golem Indispensabile”, 16 febbraio 2009:
http://www.golemindispensabile.it/index.php?_idnodo=11781&page=1 (08 IX 2011).

transcendentalnym życia moralnego, ale także jako wyjątkowa cnota, która uobecnia wierność człowieka w prawdzie swego istnienia[64].

2.4. Samodzielność w poszukiwaniach i kreatywność informacyjna

Dziennikarz staje wobec konkretnej rzeczywistości, którą próbuje odebrać, zrozumieć, wytłumaczyć, aby móc rozpowszechnić wiadomości[65]. Liczba wydarzeń nieustannie wzrasta, stąd staje się niemożliwe włączenie ich wszystkich do kroniki czy zamieszczenie na łamach gazety. Jest konieczne, aby dziennikarz nabył zdolność odpowiedniej selekcji faktów, które zostaną rozpowszechnione poprzez mass media, zdolność ta nosi nazwę kreatywność dziennikarska[66].

Informacja jest częścią kultury, która jest kreatywna (rozumiana w sensie pozytywnym jako konstruktywna, albo też w sensie negatywnym jako kultura destruktywna). Stąd też bierze swój początek konieczność mówienia o kreatywności dziennikarskiej. Owa zdolność intelektualna, która odnosi się do ocenienia wydarzeń, musi też wziąć pod uwagę kontekst, historię, różne punkty widzenia dziennikarza[67].

W sposób ściślej naukowy można by zdefiniować kreatywność informacyjną jako „osobliwe stanowisko przekazującego komunikat wobec siebie i rzeczywistości, które jest wyrażeniem uczuć, pragnień, planów, które dążą, by być zaspokojone, w taki sposób, że wszystkie kierunki aktywności dziennikarskiej mogą spełnić się, w perspektywie właściwej oceny osobowej"[68].

Kreatywna praca wymaga inspiracji, ale także systematycznej pracy, nieustannej samooceny, spontaniczności w poszukiwaniach, dziennikarzowi powinna towarzyszyć pewna celowość działań, ale też rozwaga i samokontrola, a jednocześnie odwaga, by coś nowego, ważnego odkryć.

Dziennikarz powinien posiadać pewne przymioty, które sprzyjać będą jego kreatywności, niech będzie on człowiekiem otwartym na dziedzictwo kultury, niech cechuje go pewien poziom tolerancji w patrzeniu na to, co myślą inni. W ten sposób nie odizoluje się od tych, którzy mają inny światopogląd.

Kreatywność w pracy dziennikarskiej zasadza się w sposób nieunikniony na źródłach informacji. Zdarza się, że trudno jest zweryfikować ich autentyczność i stąd ryzyko ukazania się fałszywej wiadomości. Nierzadko sprawdzenie, na ile wiadomość jest zgodna z prawdą staje się trudnym zadaniem dziennikarskim.

---

[64] Por. *Etica della comunicazione in genere*, w: *La comunicazione – il dizionario di scienze e tecniche*, F. Lever, P.C. Rivoltella, A. Zanacchi (pr. zbior.), Pontificio Ateneo Salesiano, Roma 2002, s. 456.

[65] Por. C. Sorrentino, dz.cyt., s. 21–23.

[66] Por. T. Gauli, *Die Mediengesellschaft*, w: R. Göhner, *Die Gesellschaft für morgen*, München–Zürich 1993, s. 111.

[67] Por. L. Brajnovic, dz.cyt., s. 266.

[68] *Creatività*, w: *La comunicazione – il dizionario*..., s. 320–324.

Istnieją instytucje, tajne służby, czy też grupy polityków, które zajmują się dezinformowaniem społeczeństwa[69]. Stąd kreatywność informacyjna wymaga rozwagi w poszukiwaniu nowych faktów ze strony tych wszystkich, którym zależy na jak najlepszym wypełnieniu misji dziennikarskiej.

Dziś potrzeba przestrzeni spotkania, w której członkowie społeczeństwa będą mogli wymienić idee, pomysły, przedyskutować rzeczywistość, która jest coraz bardziej złożona. Dziennikarstwo stawać się więc będzie procesem poznawczym, dokonującym się w czasie i w konkretnej przestrzeni wydarzeń, często bardzo złożonych i wcześniej nieistniejących.

Istnieją teorie, według których zbyt duża liczba informacji zaoferowana społeczeństwu paradoksalnie przyczynia się do ubóstwa informacyjnego[70]. Potrzeba, aby obywatelowi zostawić pewną przestrzeń, dzięki której będzie miał możliwość dokonania refleksji nad treścią zaproponowanych mu wiadomości, by zrozumieć ich sens. Sytuację, w której odbiorca otrzymuje nadmierną ilość informacji, jest wręcz „bombardowany" newsami, można nazwać „syndromem informacyjnym". W jego następstwie osoby pragną otrzymywać coraz to więcej informacji. Rozbudzona w nich zostaje potrzeba oglądania wielu dzienników telewizyjnych tego samego dnia, potrzeba przeczytania wielu gazet i czasopism. Osoby nie zdają sobie jednak sprawy, że zazwyczaj różne tytuły prasowe to fotokopie, a ich lektura staje się często powierzchowna i szybka. W konsekwencji odbiorca nie nabywa lepszej jakościowo zdolności refleksji i zrozumienia faktów[71]. Potrzeba dziennikarzy, którzy nie będą bezmyślnie i bezrefleksyjnie kopiować tego, co ukazało się w innych mass mediach, ale raczej wykażą się pewną inicjatywą, kreatywnością w docieraniu do tego, co ważne, znaczące i godne przekazania w postaci informacji dla odbiorcy. Niestety dzisiejszym wielkim stacjom telewizyjnym czy radiowym po prostu nie zależy na jakości nadawanych programów, w centrum uwagi proponowane są programy typu talk-shaw czy debaty polityczne, które to rozpowszechniają często drążący niepokój i budzą zaniepokojenie[72]. Bywa też, że wydarzeniom o niskiej randze ważności nadaje się znamiona wyjątkowej doniosłości dla odbiorcy[73]. Należy więc wystrzegać się rozpowszechniania newsów o zabarwieniu sensacyjnym, „katastroficznym", pełnych spekulacji, a wszystko to w imię dobrze pojętej kreatywności informacyjnej.

Kreatywność nie oznacza próby znalezienia powodów do plotek dziennikarskich. Dziś stajemy się świadkami pewnego fenomenu, kiedy to na stronach dzienników, także tych uważanych za poważne, ukazują się informacje zasłyszane. W rzeczywistości chodzi o zwrócenie uwagi odbiorcy na wiadomości mało

[69] Por. D. Fertilio, *Le notizie del diavolo. La parabola ignota della disinformazione*, Spirali, Milano 1994.

[70] Por. T. Maldonado, *Critica della ragione informatica*, Feltrinelli, Milano 1997, s. 90–91.

[71] G. Bettetini, A. Fumagalli, dz.cyt., s. 28.

[72] Tamże, s. 25.

[73] Tamże, s. 25–26.

znaczące, które wzbudzają ciekawość społeczną, zdarzenia przekazywane nie mają jednak wartości informacyjnej dla odbiorcy. Od mass mediów i ludzi tam pracujących można wymagać, aby uzyskali zdolność rozróżnienia tego, co istotne z punktu widzenia przekazu, a tego, co pozbawione jest wartości informacyjnej.

2.5. Język tekstów i styl pisania

Dziennikarze przekazują wiadomości społeczeństwu. Informacja, która znajduje się w dziennikach czy kronice faktów odnosi się do różnych dziedzin życia społecznego. Zazwyczaj wiadomości relacjonują zagadnienia polityczne, sportowe, kulturalne, ale coraz częściej także naukowe. Powodzenie tekstu i jego wiarygodność zależą od wyborów, których dokonują każdego dnia dyrektor redakcji i jego współpracownicy. By dziennikarz mógł zostać nazwany dobrym dziennikarzem, a tekst dziennikarski dobrym tekstem dziennikarskim wymagana jest od piszącego między innymi poprawna pisownia, odpowiedni styl pisania, właściwa interpretacja[74].

Język, który jest używany codziennie, zazwyczaj jest w stanie właściwie opisać świat polityki, sportu i kultury, ale kiedy próbuje się precyzyjnie przekazać zagadnienia naukowe napotyka się często trudności natury językowej.

Dziennikarz, formułując i rozpowszechniając wiadomości dotyczące jakiegokolwiek pola informacyjnego, musi zdać sobie sprawę z niektórych trudności szczególnych. Każdy znak, każdy termin, każdy symbol ma swoją rzeczywistą, precyzyjnie określoną wartość. Często nauka, kultura, sport i inne przestrzenie życia tworzą nową terminologię, która jest zupełnie inna od języka używanego na co dzień i stąd jest ona niezrozumiała większości osób. Wiadomości formułowane w żargonie naukowym, kulturowym, sportowym czasem tracą swój charakter komunikatywny i przekształcają się w coś tajemniczego i niedostępnego. By dziennikarz w przekazie mógł pozostać zrozumiały, powinien zdawać sobie sprawę do kogo się zwraca i dostosować styl języka do możliwości lingwistycznych odbiorcy.

Jeśli dziennikarz zwraca się do ludzi nauki, jego sposób przekazu powinien pozostać „naukowy", jeśli natomiast kieruje on słowo do osób niewykształconych, może założyć, że jego język powinien pozostać na określonym nieco niższym poziomie, tzn. takim, by mógł być właściwie przyjęty i zinterpretowany przez odbiorcę. Abstrahując od typu audytorium, ten kto wypełnia misję przekazu informacji, powinien wyrażać własne myśli poprawnie i jasno. Istnieje bowiem niebezpieczeństwo, że informujący, zdając sobie sprawę, że ma przed sobą różną typologię odbiorców, będzie przekazywał komunikat na sposób powierzchowny, albo też wywołujący sensację.

[74] Por. E. Arcuri, *Testo e paratesto. Itinerari di linguaggio giornalistico*, Rubbettino, Catanzaro 2002, s. 28.

Innym zagrożeniem jest świadome unikanie tych tematów, które dotyczą zagadnień trudnych do zrozumienia przez dziennikarza. Nie wymaga się, aby ten, kto wypełnia misję informowania społeczeństwa, był ekspertem w każdej dziedzinie, ale jest on zobowiązany, aby przekazywać newsy na temat najważniejszych dziedzin życia człowieka.

Podsumowując, użycie odpowiedniego języka w przekazie informacji jest bardzo istotne, zwłaszcza jeśli chodzi o model dziennikarstwa integralnego[75]. Szybki rozwój różnych dziedzin nauki i rosnąca specyfika języka, czynią misję dziennikarza trudną i wymagającą osobistego wysiłku. Społeczeństwo wymaga kompletnego serwisu informacyjnego na wszystkie tematy bieżące i pragnie otrzymywać informacje napisane językiem zrozumiałym[76].

2.6. Praca w zespole i walor odpowiedzialności

Dziennikarstwo współczesne wymaga ściśle określonej organizacji pracy. Proces informacyjny stał się bardziej złożony i konieczna jest praca w zespole. Dziennikarze pracujący w pojedynkę często nie są w stanie spełnić swoich obowiązków zawodowych z powodu wysokich wymagań ze strony społeczeństwa, które pragnie być informowane o wszystkich wydarzeniach dziejących się w świecie.

Rozważmy teraz, co spowodowało, że praca w grupie stała się „standardem dziennikarskim" [77]. Otóż są różne działy pracy dziennikarskiej. Na przykład w prasie istnieje funkcja dyrektora dziennika, redaktora naczelnego, korespondenta, fotoreportera. Każdy z nich powinien uświadomić sobie, że końcowy efekt podejmowanej posługi zależy od wzajemnej współpracy. Także struktura wewnętrzna mass mediów jest odpowiednio zorganizowana, wewnątrz niej każdy spełnia ściśle wyznaczone zadania. W przeciwnym razie nieporządek w pracy informacyjnej spowodowałby zamęt i uczyniłby ją chaotyczną. Poza tym praca w grupie ma pomóc w lepszym, bardziej precyzyjnym i poprawnym redagowaniu wiadomości, aby miały one wysoką wartość informacyjną. Jest to możliwe dzięki zebranej dokumentacji wyjaśniającej i poszerzającej wiedzę na temat danego zdarzenia. Często wydarzenia zasługujące na publikację są złożone i wymagają lepszego wyjaśnienia. Dokumentacja właśnie służy temu, by mieć całkowity ogląd sytuacji i rozumieć, że dzisiejszy stan rzeczy ma pewne przyczyny sprawcze, któ-

[75] Por. D. Antelmi, *Il discorso dei media*, Carocci, Roma 2007, s. 31–36; M. Dardano, *Il linguaggio dei giornali italiani*, Laterza, Roma–Bari 1986, s. 221.

[76] Por. L. Brajnovic, dz.cyt., s. 272–277.

[77] Tamże, s. 277–281.

re mają odniesienie do przeszłości. Fakty bowiem są powiązane na zasadzie przyczyna-efekt[78].

Lever, Rivolta i Zanacchi zauważają, że kluczową kwestią etyczną komunikacji jest jej zdolność do tworzenia wspólnoty i później pracowania w niej[79]. Chodzi o pewien dialog wewnątrz grupy dziennikarzy i stanowisko akceptacji innych współpracowników i ich punktu widzenia. Ważna jest umiejętność wyrażenia własnej opinii, ale także umiejętność wsłuchiwania się w efekt zwrotny nadanego przekazu, czyli tzw. *feedback*[80].

Jakość dziennika czy jakiegokolwiek innego programu informacyjnego nie zależy jedynie od stopnia aktualności wiadomości, od jego obszerności czy od jego ważności, zależy ona także od tego co zawiera, co jest niejako owocem wewnętrznej organizacji pracy redakcyjnej. To zakłada określoną strukturę hierarchiczną redakcji i jednocześnie wydajnie i skutecznie podzieloną pracę w zespole. Stąd należy wyróżnić różne stopnie odpowiedzialności i różne typy relacji pomiędzy pracownikami tego samego zespołu. Jakość środka informacyjnego zależy ponadto od zdolności realizowania pomiędzy członkami redakcji współpracy prawdziwej, szczerej i pełnej entuzjazmu. Trzeba tu podkreślić, że autorytet tworzących wspólnotę ma swoje osadzenie w ich przygotowaniu, doświadczeniu i zdolnościach, dziś nie zdobywa się już autorytetu mocą pełnionego tylko urzędu. Ponadto przyjaźń i wzajemne zaufanie wewnątrz zespołu redakcyjnego gwarantują skuteczność pracy i osiągnięcie zamierzonych rezultatów[81]. Z tego też powodu nie powinny istnieć funkcje o małym znaczeniu, ani też o charakterze dyktatorskim. Wszystkie stanowiska, począwszy od dyrektora, a skończywszy na spikerze radiowym czy telewizyjnym, są ważne. Warto zdać sobie sprawę, że zasadniczo efekt końcowy dziennika czy programu informacyjnego jest owocem pracy całego zespołu, a nie tylko kilku wybranych jego członków.

Odpowiedzialność jest znaczącą kwestią w pracy dziennikarskiej i niesie ze sobą konsekwencje prawne. Jeśli osoba lub instytucja czuje się obrażona, np. tekstem dziennikarskim, może wnieść skargę o zniesławienie. Dyrektor dziennika ponosi obiektywną odpowiedzialność prawną za jego treść. Ponadto mówi się także o odpowiedzialności moralnej. Kto podejmuje zawód dziennikarski, musi wiedzieć, że istnieją zasady moralne, które są częścią deontologii zawodowej, np.

[78] Por. G.G. López, *Informazione e disinformazione. Il metodo nel giornalismo*, Armando Editore, Roma 1999,s. 148, tenże, *Principios operativos de la documentación periodística*, Editorial Dossat, Madrid 1989, s. 72 i ns.

[79] Por. F. Lever, P.C. Rivoltella, A. Zanacchi, *Etica della comunicazione in genere*, dz.cyt., s. 455.

[80] Tamże.

[81] Por. L. Brajnovic, dz.cyt., s. 281–288.

przekazuje się newsy o najważniejszych wydarzeniach i nie pomija się ich milczeniem z powodów politycznych[82].

Naukowiec amerykański Edmund Lambeth zamiast terminu *odpowiedzialność* proponuje stosowanie innego terminu *stewardship*, który zawiera idee zarządzania, kierowania i administrowania zaufania. Termin ten opisuje złożone zobowiązanie, odpowiedzialność społeczną, które to dziennikarz podejmuje w demokracji konstytucjonalnej. Przez pojęcie *stewardship* rozumie się odpowiedzialność osoby w zorganizowaniu własnego życia i w administrowaniu własnych dóbr z uwzględnieniem prawa innych. W tym sensie, kto pracuje w środkach komunikacji masowej znajduje się w pozycji uprzywilejowanej, by kontrolować funkcjonowanie mechanizmów socjalnych i przyczyniać się do zarządzania nimi. Kwestia odpowiedzialności nie jest tylko odizolowanym zagadnieniem moralnym, ale fundamentem, na którym opiera się system etyczny dziennikarstwa, osadzając go w kontekście zobowiązania społecznego, z którym związana jest perspektywa innych zasad i wartości[83].

3. PODSTAWOWE CELE KONCEPCJI INTEGRALNEJ: SPOŁECZEŃSTWO DOBRZE POINFORMOWANE I ODNIESIENIE DO ETYKI DZIENNIKARSKIEJ

Jednym z założeń koncepcji integralnej dziennikarstwa jest to, aby odbiorca został dobrze poinformowany o tym, co dzieje się w świecie. Formacja uniwersytecka oferuje studentom pogłębione studium na temat redakcji dziennikarskiej, to znaczy pomaga poprawnie formułować newsy, zapoznaje przyszłych dziennikarzy z techniką pisania tekstów, co może im być pomocne w jak najlepszym wypełnieniu misji informowania społeczeństwa. Tej zdolności nie może zabraknąć, ale jednocześnie nie jest ona wystarczająca, aby zagwarantować, że tekst formalnie dobrze napisany, przekaże właściwą interpretację faktów.

Innymi słowami, sama tylko znajomość, jak pisać notatkę, nie zapewnia, że społeczeństwo zostanie dobrze poinformowane. Jeśli nie ma jasnego i wyraźnego odniesienia do etyki profesjonalnej, zasady techniczne jak opisać fakt, mogą stać się „zewnętrzna formą" poprawności dziennikarskiej, a w rzeczywistości brak jest chęci, by wypełnić odpowiednio misję.

To dobrze, że wydziały dziennikarstwa zwykle umieszczają w swoich programach materię zwaną „dziennikarstwo", ale tylko niektóre uczelnie proponują poszerzone studium nad etyką zawodową, tzn. deontologię dziennikarską.

---

[82] Por. A. Fazio, *Lo studente giornalista. Guida per fare giornalismo a scuola*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2006, s. 71–72.

[83] Por. E. Lambeth, *Committed Journalism: An Ethic for the Profession*, Indiana University Press, Indianapolis 1986, s. 36–42; A. Papuzzi, *Professione giornalista. Tecniche e regole di un mestiere*, Manuali Donzelli, Roma 2003, s. 249.

Ma rację González Gitano, kiedy mówi, że podejmując na serio temat dziennikarstwa, trzeba ponownie zapytać się o zagadnienie wolności i etykę, która jest niczym innym niż regułą wewnętrznej wolności. A wolność jest powiązana nieuchronnie z prawdą o człowieku. Wolność, prawda i etyka to trzy główne punkty odniesienia jakiejkolwiek działalności ludzkiej: jeśli jedną usuniemy, pozostałe znikają. Bez etyki misja zawodowa załamuje się pod ciężarem racji utylitarystycznej czy „technicznej", a pracujący zawodowo staje się najemnikiem potężnych władców. Bez wolności przepisy zawodowe stają się celem samym w sobie a odpowiedzialność osobista zanika z powodu *routine* struktur, które ograniczają pracującego zawodowo, a jego samego i misję mu powierzoną sprowadzają do pewnego rodzaju getta zawodowego, a to w konsekwencji doprowadza do jego alienacji, poczucia izolacji od społeczeństwa i utraty własnej tożsamości. Bez prawdy dziennikarstwo traci rację swojego istnienia[84].

JOURNALIST AND INFORMATION – AN INTEGRAL MODEL OF THE JOURNALISTIC FORMATION

Summary

This article tries to show that the mission of journalists is to inform the society well, by interpreting events properly, and an essential factor in the performance of that task is the journalist's permanent reference to ethics. These objectives are filled by the integral model of journalism. The characteristics of that concept refer to the necessary intellectual and moral qualities, which a journalist should have, such as their sensitivity to the truth, the search for autonomy, creativity in informational texts, and appropriate language and writing style. In his article, the author also indicates other concepts: objective journalism, interpretive journalism, new journalism and citizen journalism.

Słowa kluczowe: informacja, dziennikarz, etyka dziennikarska

[84] Por. N.G. Gaitano, *„Giornalismo ed etica della prima persona". Conferenza nella Giornata di studio sul Messaggio di Benedetto XVI per la XLII Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali*, Pontificia Università Lateranense, 22 IV 2008. Pro manuscripto.

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

WALDEMAR LINKE CP
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

KRZYŻ UCZNIA

„Krzyż" jest pojęciem, które funkcjonuje na wielu płaszczyznach, od historycznej po metaforyczną, przyjmując na każdym z tych poziomów inne znaczenie[1]. Dlatego poprawne zrozumienie konkretnego użycia tego słowa wymaga przede wszystkim odniesienia go do właściwego poziomu znaczeniowego, czyli określenia dystansu między historycznym i konkretnym jego znaczeniem a tym, z którym mamy do czynienia. Poza tym trzeba też określić, w jakim kierunku dystans ten się wytworzył. Dość powszechną praktyką jest traktowanie wypowiedzi Jezusa o krzyżu w kontekście naśladowania jako przenośnego użycia terminu „krzyż". Przyczynił się do tego niewątpliwie artykuł Johanna Schneidera w *TheologischesWörterbuch zum Neue Testament*[2]. Jednak to nie on stworzył u Synoptyków podstawy takiego rozumienia wyrażenia „wziąć swój krzyż", skorzystał bowiem z prac wcześniejszych, w których na plan pierwszy wysuwano świecki (polityczny) charakter i zelockie pochodzenie wyrażenia[3]. Było to związane z polityczną, czy wręcz rewolucyjną interpretacją osoby Jezusa, która miała wyjaśnić Jego śmierć w kategoriach oderwanych od interpretacji teologicznej. Sam Schneider zdystansował się jednak od takiej politycznej interpretacji, mówiąc o „obrazie kogoś, kto zerwał z własnym życiem albo powiedział *nie* swemu

[1] S. Kobielus, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2000, s. 252–255 (cała książka, zgodnie z tytułem, jest cennym opracowaniem tego zagadnienia); B. Szczepańska, „Problem przekładu i interpretacji, czyli o Jezusowym »Kto nie bierze swego krzyża«", w: *W świecie słów i znaczeń. Księga pamiątkowa dedykowana profesorowi Bogusławowi Krei*, red. J. Mackiewicz, E. Rogowska, Gdańsk 2001, s. 297–307; J.R.W. Scott, *The Cross of Christ*, Dovners Grove 2006, s. 26–31.

[2] J. Schneider, σταυρός, κτλ., TWNT, t. 7, s. 572–580, zwł. s. 578–579.

[3] A. Fridrichsen, *Sich selbst verleugen*, „Coniectana Neotestamentica" 2 (1936), s. 1–3; H. v. Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen 1936, s. 59. Opinię tę podjął M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr*, Leiden [2] 1976(1951), s. 266, przyp. 2.

ja”[4]. Takie ujęcie bardziej odpowiadało tym, którzy Jezusowe nauczanie o potrzebie wzięcia krzyża wiązali z interpretacyjnym wysiłkiem podjętym przez wspólnotę popaschalną, by odczytać sens nauczania Jezusa w kontekście Jego Paschy[5]. Martin Hengel zwrócił uwagę na indywidualny charakter Jezusowego wezwania do naśladowania w tekstach mówiących o wzięciu krzyża[6]. Był to dla niego jeden z argumentów na hellenistyczne i popaschalne pochodzenie motywu naśladowania w Mk. Dał w ten sposób szerszy kontekst takiej interpretacji w tekstach, które mówią o krzyżu, jaki podjąć powinni uczniowie Jezusa. Takie podejście utrwaliło się wśród egzegetów jako dogmat nie wymagający dowodzenia[7]. Rozumowaniu temu zdają się sekundować Jezusowe zapowiedzi ukrzyżowania, które są obecne w Mt 20, 19; 23, 34; 26, 2. Są one bowiem w sposób widoczny popaschalną projekcją wydarzenia ukrzyżowania na zapowiedzi Jezusowej śmierci[8]. Jednakże musimy postawić sobie pytanie natury zasadniczej: czy krzyż nie funkcjonował

[4] J. Schneider, σταυρος…, s. 579. Przenośne rozumienie pojęcia „krzyż” jako stanu zniewolenia duszy przez namiętności obecne jest także w literaturze filozoficznej i wywodzi się od Platona: „każda rozkosz i udręka jak gwoździami przybija ją [duszę] i przytwierdza do ciała, czyniąc ją cielesną” (*Phaed*. 83d). Z modyfikacjami pojawia się ono u łacińskojęzycznych stoików (Seneka, *Vita beata* 19, 3 – utożsamienie krzyża z pożądliwością; Cyceon, *Fin*. 5, 84 – krzyż jako symbol cierpienia). Nie ma jednak raczej związku z użyciem słowa „krzyż” w Ewangeliach.

[5] A.F. Loisy uważał, że logion o krzyżu w Mk 8, 34 i par. ma znaczenie tylko w odniesieniu do śmierci Jezusa i dla kogoś, kto znał okoliczności śmierci Jezusa (tenże, *Les évangiles sinoptiques*, t. 1, Paris 1907, s. 895). Dał więc podstawę interpretacji tych słów jako popaschalnego komentarza wspólnoty.

[6] M. Hengel, *Sequela e carisma*. *Studio esegetico e di storia delle religioni su Mt 8,21 s. e la chiamata di Gesù* (SB 90), Brescia 1990, s. 106, przyp. 85.

[7] H. Langkammer powoływał się na powszechną zgodę badaczy: „Wielu uczonych tekst Mk [8, 34 – *W.L.*] wyjaśnia w świetle Mt [11, 29 – *W.L.*] uważając, iż dopiero po ukrzyżowaniu Jezusa mogła być mowa o krzyżu” (tenże, *Ewangelia według św. Marka*. *Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* [PŚNT 3, cz. 2], Poznań–Warszawa 1977, s. 215. M. Rosik stwierdza po prostu: „Termin ‘krzyż’ (gr. *stauros*) występuje w Ewangelii Łukaszowej cztery razy, z czego dwa razy w znaczeniu dosłownym (Łk 23, 26.53) i dwa razy w znaczeniu przenośnym (Łk 9, 23; 14, 27)”; (tenże, *Ewangelia Łukasza a świat grecko-helleński*. *Perspektywa literacka i ideologiczna*, Wrocław 2009, s. 189). Nieco dalej dodaje: „U Łukasza na cztery wystąpienia terminu ‘krzyż’ dwa mają znaczenie symboliczne” (tamże, s. 191).

[8] J. Homerski zdaje się zakładać historyczny charakter zapowiedzi męki i zmartwychwstania Jezusa (tenże, *Ewangelia według św. Mateusza*. *Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* [PŚNT 3, cz. 1], Poznań–Warszawa 1979, s. 280). Za popaschalnym charakterem tej perykopy zdaje się opowiadać większość komentatorów, por. np. W.F. Albright, C.S. Mann, *Matthew* (AB 26), New York i in. 1971, s. 239–240; J. Radermakers, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, t. 2, Bruxelles 1974, s. 264; A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza 1–13*(NKB NT 1, cz. 1), Częstochowa 2008, s. 291. Na temat Jezusowych zapowiedzi męki zob. A. Feuillet, *Les trois prophéties de la passion et de la resurrection des évangiles sinoptiques*, RThom 67 (1967), s. 533–561 i 68 (1968), s. 41–78; M. Bastin, *L'annonce de la Passion et de les critères de l'historicité*, RSR 50 (1976), s. 289–329 i 51 (1977), s. 187–213; J. Schaberg, *Daniel 7,12 and the Newe Testament Passion–Resurrection Predictions*, NTS 31 (1985), s. 208–222; W.R. Farmer, *The Passion Prediction Passages and the Synoptic Problem*, NTS 36 (1990), s. 558–570.

w wyobraźni zbiorowej ogółu mieszkańców Palestyny[9] (a nie tylko zelotów) jako konkretna sytuacja, która może się przydarzyć? Gdyby tak rzeczywiście było, jakże kara ukrzyżowania mogłaby się wówczas pojawić jako jedyna opcja w czasie rzymskiego procesu Jezusa i to ze strony Jego rodaków? Czemu nie domagali się dla Jezusa kary ukamienowania[10], typowej dla przestępstw o charakterze religijnym? Krzyż był więc elementem spontanicznie nasuwającym się wtedy, gdy mowa była o zgładzeniu człowieka. Nie można więc traktować

a priori tekstów o krzyżu uczniów Jezusa jako symbolicznych, przenośnych, metaforycznych (w każdym razie niedosłownych) i popaschalnych.

Omówimy teraz trzy grupy tekstów, z których dwie występują u wszystkich trzech synoptyków (teksty o zaparciu się siebie: Mt 16, 24; Mk 8, 34; Łk 9, 23 i o Szymonie z Cyreny: Mt 27, 32; Mk 15, 21; Łk 23, 26) oraz jedną, która występuje tylko w dwóch Ewangeliach (teksty o godnym pójściu za Jezusem: Mt 10, 38; Łk 14, 27). Analiza tych tekstów ma nas zbliżyć do lepszego zrozumienia, jakie mogły być ich dzieje oraz jakie znaczenie miały dla pierwotnego Kościoła. Ostatecznie zaś chcemy dojść do wniosków teologicznych, mianowicie odpowiedzieć na pytanie o to, czy Jezus Chrystus skierował do swych uczniów wezwanie, którego treść odnosi się wyłącznie do ogólnikowo rozumianej odwagi zmierzenia się z trudnościami życia, czy też do zmierzenia się ze śmiercią zadaną w sposób okrutny. Nie jest to tylko problem teologicznomoralny[11], ale też chrystologiczny. Chodzi bowiem o to, czy Jezus występuje jedynie jako nauczyciel radykalnej moralności, czy też jako ktoś, kto ma prawo (albo przynajmniej rości je sobie) do zażądania czyjegoś życia. Dotykamy więc pytania o treść samoobjawienia Jezusowego i jego interpretację, jakiej dokonali synoptycy. Pytanie to wpisuje się w szeroki program poszukiwania teologicznej prawdy o Jezusie, która opiera się na historii, nie przeciwstawiając sobie z założenia Jezusa historii i Chrystusa wiary.

[9] R. Pindel, *Krzyż w Biblii – od narzędzia kary i znaku hańby do narzędzia zbawienia i sposobu naśladowania Chrystusa*, w: *Teologia krzyża. Materiały z sympozjum, które odbyło się 5 maja 1994 w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów w Krakowie*, red. Z. Kijas, Kraków 1994, s. 26–12, zwł. s. 21.

[10] W starożytnym Izraelu ukamienowanie było stosowane w przypadku złamania przepisów szabatowych (Lb 15, 32–36) i bluźnierstwa (Kpł 24, 15–16). Obydwa te przestępstwa zarzucano Jezusowi.

[11] Jak zdaje się go rozumieć np. H. Muszyński, *Etos biblijny*, w: *Studia z biblistyki*, t. 2, red. J. Łach, Warszawa 1980, s. 9–63, zwł. s. 58–61.

Teksty o zaparciu się siebie

Mt 16, 24	**Mk 8, 34**	**Łk 9, 23**
Wówczas Jezus powiedział swoim uczniom: jeśli ktoś chce za Mną pójść, niech wyrzeknie się samego siebie, niech weźmie swój krzyż i niech Mnie naśladuje	I zawoławszy tłum z uczniami swymi jeśli ktoś chce Mnie naśladować, niech wyrzeknie się samego siebie, niech weźmie swój krzyż i niech Mnie naśladuje	Rzekł zaś do wszystkich jeśli ktoś chce za Mną chodzić, niech wyrzeknie się samego siebie, niech weźmie swój krzyż każdego dnia i niech Mnie naśladuje

Teksty te bywają rozumiane jako negatywne ujęcie tego samego warunku naśladowania Jezusa, który znajdujemy w materiale z Q[12]. Dlatego klasyfikowane są jako materiał mądrościowy[13], wtórny względem Q. J. Schneider stwierdza wprost, że Mk 8, 34 to popaschalna przeróbka logionu „podnieście jarzmo moje na was" (ἄρατετὸνζυγόνμουἐφ'ὑμᾶς, Mt 11, 29a)[14]. Inni upatrują w nim obecności refleksji popaschalnej nad tekstami Starego Testamentu (Ez 9, 4nn; Ps 34, 20)[15], przedmarkowej katechezy wywodzącej się z tradycji kościelnej[16]. Powszechność przekonania, że jest to materiał popaschalny, nie ma jednak innego uzasadnienia jak tylko założenie hermeneutyczne, iż o wydarzeniu paschalnym Jezus z Nazaretu nie wiedział, dopóki się ono nie wydarzyło. Wstępnym założeniem tej tezy jest model chrystologiczny, w którym samoobjawienie się Jezusa nie mogło być historycznym faktem, a wyłącznie projekcją wydarzenia paschalnego, jakiej dokonali uczniowie z perspektywy swego doświadczenia. Stało się tak, ponieważ odwołując się do śmierci Jezusa jako podstawy Jego historyczności, uznano jednocześnie, że „dla uczniów Jezusa [krzyż] stał się w pełni rozpoznawalnym znakiem dopiero po Jego zmartwychwstaniu"[17]. Stanowisko to przyswoili sobie z pewnym opóźnieniem, ale z wielkim przekonaniem (jako wyraz ekumenicznej i postępo-

[12] J. Schneider, σταυρός…, s. 578; R. Pesch, *Il vangelo di Marco* (CTNT 2), t. 2, Brescia 1982, s. 96–97.

[13] K. Berger, *Zu den sogenannten Sätzen Heiligen Rechts*, NTS 17 (1970–1971), s. 10–40; R. Pesch, *Il vangelo di Marco*…, s. 99.

[14] J. Schneider, σταυρός…, s. 578; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*…, s. 215; T.M. Dąbek, *Kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie swój krzyż i niech Mnie naśladuje* (Mk 8, 34)", w: *Agnus et sponsa. Prace ofiarowane o. prof. Augustynowi Jakowskiemu OSB*, red. T.M. Dąbek, T. Jelonek, Kraków 1993, s. 33–46, zwł. s. 34–35.

[15] R. Schnackenburg, *L'évangile selon Marc*…, s. 27–28; J. Ernst, Il Vangelo secondo Marco, t. 2, Brescia 1991, s. 401; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*…, s. 215.

[16] R. Pesch, *Il vangelo di Marco*…, s. 101; J. Gnilka, *Marco*, Assisi 1991, s. 459.

[17] W. Depo, *Chrystus kerygmatyczny w nauce Martina Kählera (1835–1912)*, Warszawa 2010, s. 73. Przykładem projektu syntezy teologicznej opartej na założeniu, iż w odniesieniu do Jezusa mamy tylko materiał będący wynikiem interpretacji popaschalnej dokonanej we wspólnocie, której dziełem jest Q, może być A. Weiss, *Teologia Nowego Testamentu* (MT 68), Kraków 2011, s. 39–41.

wej postawy) teologowie katoliccy[18]. Można jednak powiedzieć, że teologia fundamentalna powraca do postawy zaufania do wypowiedzi, w których ewangeliczny Jezus mówi o swej śmierci i swym zmartwychwstaniu[19].

Różnice między wersjami tego logionu na poziomie redakcyjnym zaczynają się od określenia grupy, do której kolekcja logionów o naśladowaniu była skierowana. Mateusz zawęża tę grupę do uczniów, Łukasz rozszerza ją do „wszystkich", co jest ewidentnym uproszczeniem redakcyjnym. Uznanie słów „wraz z uczniami" w wersji Marka za wstawkę redakcyjną[20] jest zabiegiem dość arbitralnym, opiera się bowiem na analogii z Mk 4, 10, która jest raczej wątpliwa[21]. Ojciec Marie-Joseph Lagrange zastanawiał się raczej, jak uzasadnić Markową wzmiankę o tłumie, która różni go od Mt 16, 24, za to pasuje do Łk 9, 23[22]. Zdawać się może, że założenie wtórnego charakteru Mk 8, 34 ma niektórym egzegetom posłużyć przeniesieniu treści nauczania w późny kontekst nauczania we wspólnocie chrześcijańskiej zainteresowanej przede wszystkim tym, co ma wymiar ogólnoetyczny[23]. Sens taki mieć może z całą pewnością wezwanie do wyrzeczenia się samego siebie[24]. Jeśli jednak chodzi o wzięcie/podniesienie swego krzyża, to nie można mu nadać takiego sensu, bowiem poza konkretnym kontekstem historycznym i kulturowym, słowa te mogły być bez znaczenia. Semicki charakter składni tego zdania[25] pozwala nam powiązać je z kontekstem palestyńskim i z wydarzeniami, które tam zachodziły. Był to czas względnego spokoju[26],

[18] W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 115–119; J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii* (MT 25), Kraków 1999, s. 68–71; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, t. 1, Warszawa 2005, s. 235–472, zwł. s. 276. Właśnie dlatego„apologetyka zachodnia w swoich najbardziej klasycznych ujęciach i podręcznikach zazwyczaj nie odwoływała się do krzyża" (H. Seweryniak, *Krzyż jako motyw i znak wiarygodności chrześcijańskiej*, „Studia Paradyskie" 8 [1998], s. 243–263, zwł. s. 244).

[19] Zwrot ten jest w dużej mierze zasługą Geralda O'Collinsa, por. M. Skierkowski, *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna Geralda O'Collinsa*, Warszawa 2002, s. 140–141; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna* (Biblioteka Więzi 258), Warszawa 2010, s. 386–388.

[20] R. Schnackenburg, *L'évangile selon Marc*, t. 2, Paris 1973, s. 25–26; R. Pesch, *Il vangelo di Marco*…, s. 101; J. Ernst, *Il Vangelo secondo Marco*…, s. 400.

[21] A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza 14–28* (NKB NT t. 1, cz. 2), Częstochowa 2008, s. 141.

[22] M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, Paris 1947, s. 220–221.

[23] R. Schnackenburg, *L'évangile selon Marc*…, s. 26.

[24] M.L. Skinner, *Dyeing Self, Bearing a Cross, and Following Jesus: Unpacking the Imperatives of Mark 8:34*, „Word and World" 23 (2003) nr 3, s. 321–331.

[25] R. Pesch, *Il vangelo di Marco*…, s. 99; J. Ernst, *Il Vangelo secondo Marco*…, s. 400.

[26] Ogólne stwierdzenia, jak np.: „ich [Rzymian – *W.L.*] rządy, jak uważają współcześni historycy, cechowały się raczej oporem i bezładem, aniżeli pokojem, a samo społeczeństwo Judei pozostawło wewnętrznie podzielone i trwale skonfliktowane" (M. Byra, *Powstanie w Judei 66–74 n.e.* [Seria Bitwy/Taktyka 34], Zabrze 2011, s. 14) jest raczej powierzchowna. Obraz znacznie spokojniejszych relacji rzymsko-żydowskich w interesującym nas okresie przedstawia S.J.D. Cohen, M. Satlow, *Dominacja rzymska. Powstanie żydowskie i zburzenie drugiej świątyni*, w: *Starożytny*

ostry konflikt z Rzymianami był bowiem dopiero kwestią przyszłości. Środowisko galilejskie, przedstawiane czasem jako tygiel polityczny i społeczny, nie było raczej tak niespokojne, jak by tego chcieli zwolennicy politycznej przyczyny śmierci Jezusa[27]. Jednak ten kontekst był naznaczony koszmarem krzyża, ciągle obecnego w życiu szarpanego konfliktami politycznymi kraju[28].

Cechą charakterystyczną Mk 8, 34 jest inkluzja, jaką tworzy pojawiający się dwukrotnie czasownik „naśladować". Jej występowanie nie jest jedynie efektem literackim, formalnym, ale ma wpływ na znaczenie całej wypowiedzi Jezusa. W tym sformułowaniu dwa człony: zaparcie się siebie i wzięcie własnego krzyża są komplementarnymi wyrażeniami uszczegółowiającymi znaczenie wyrażenia ogólniejszego: „naśladować Jezusa". Idei tej zdają się nie dostrzegać pozostali dwaj synoptycy, którzy przez zamianę pierwszego „naśladować" na czasownik ruchu powodują, że naśladowanie Jezusa staje się jeszcze jednym z warunków pójścia lub chodzenia za Jezusem. Ma to zasadniczy wpływ nie tylko na kształt, ale też i na sens słów Jezusa. Możemy powiedzieć, że Mk 8, 34 to logion o naśladowaniu, natomiast Mt 16, 24 i Łk 9, 23 to logion o chodzeniu za Jezusem. Jeśli czasownikowi użytemu przez Marka przypiszemy przede wszystkim walor znaczeniowy związany z ruchem („chodzić po czyich śladach"), różnica nie jest zbyt ostra, lecz jeśli podkreślimy w znaczeniu tego czasownika aspekt mimetyczny, wówczas różnica ta staje się bardzo wyraźna[29]. Układ i sens tej wypowiedzi, jaki znajdujemy w Mk 8, 34, uznać należy za bardziej pierwotny, niż teksty paralelne, będące wyraźnie rezultatem chęci uniknięcia powtórzenia.

Mateusz przenosi w 16, 24 akcent na osobę Jezusa, poświęcając Markową wzmiankę tłumu[30]. Imię Jezusa pojawia się w Mt dość często (procentowo różnica względem Marka nie jest duża, ale tekst Mateusza jest znacznie dłuższy, natomiast względem Łukasza różnica jest zauważalna także we wskaźnikach procentowych)[31]. Nie dziwi zatem, że Mateusz jest osamotniony w swym wyborze. Relacja bezpośrednia Jezus – uczniowie jest wyróżnikiem Mateusza wśród Synoptyków (występuje 23 razy przy 6 w Mk i braku w Łk). Możemy więc powiedzieć, że jest to zmiana redakcyjna w duchu Mt. W wersji Łukaszowej nie tylko dodatek „co dnia", ale także forma czasownika (czas teraźniejszy zamiast aorystu u Mt)

Izrael. Od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian, red. H. Shanks, Warszawa 2007, s. 398.

[27] G. Jossa, *La condanna del Messia. Problemi storici della ricerca su Gesù* (SB 164), Brescia 2010, s. 141–142.

[28] M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*…, s. 221–222; M. Hengel, *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix* (LD 105), Paris 1981, s. 106–108 itd H. Sławiński, *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża*, Warszawa 1997, s. 30–31.

[29] Zdaje się jej nie dostrzegać np. M. Careiradas Neves, *„Weź swój krzyż i naśladuj Mnie". Współczesny sens ascezy*, ComP 13 (1993) nr 5 (77), s. 15–19, zwł. s, 15–16.

[30] M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu*, Paris 1948, s. 332.

[31] Mt – 152 razy, co stanowi 0,829% słów w księdze; Mk – 82, 0,725%; Łk – 88, 0,425%.

wskazuje na ciągły charakter naśladowania. Ale ma to wzór w Mk i świadczy o tym, że Łk korzystał tu bezpośrednio z Mk.

U Mk 10, 21, w opowiadaniu o bogatym młodzieńcu, można znaleźć, jako jeden z wariantów tekstu, dodatek „wziąwszy krzyż" (ἄραςτὸνσταυρόν). Bruce M. Metzger uważa ten tekst za zwykłą glosę dopisaną na podstawie Mk 8,34 do bizantyjskiej wersji tekstu opartej na tradycji reprezentowanej przez Kodeks Aleksandryjski[32]. Jest to wizja znacznie uproszczona, jeśli porównać ją z materiałem przytoczonym choćby w wydaniu krytycznym Constantina von Tichendorfa[33], co daje podstawę do stwierdzenia, że „znaczna liczba ważnych rękopisów" opowiada się za ta wersją[34].

Czasownik „zaprzeć się" (ἀρνέομαι)[35] tylko raz w Septuagincie (Rdz 18, 15) występuje w tekście mającym odpowiednik hebrajski (czasownik כחש w *piel*). Ta praktyka jest jednak dość szeroko udokumetowana w przekładzie Akwili (Kpł 5, 21; Ps 65[66], 3; 80[81], 16; Prz 30, 9; Iz 59, 13). Można więc powiedzieć, że w tłumaczeniu tekstu biblijnego z hebrajskiego na grecki wyrażenie to rozumiane jako wyparcie się, zanegowanie czegoś lub relacji z kimś jest stale obecne. W Mdr 12, 27; 16, 16 ten akt dotyczy Boga, podczas gdy w Mdr 17, 10 chodzi o powietrze, które nieuchronnie otacza człowieka z każdej strony. W 4 Mch 8, 7 przedmiotem aktu zaparcia się jest obyczaj ojczysty, a w 10, 15 relacje z rodakami. Do zaparcia się Boga nawiązuje logion Mt 10, 33; Łk 12, 9. Łk 8, 45 jest własnym tekstem Łk, który ma podkreślić boską wiedzę Jezusa, której przeciwstawiony jest brak naturalnych źródeł poznania (nikt nie przyznał się do czynu, o który pyta Jezus). W opowiadaniach o zaparciu się Piotra czasownik ten występuje dość często (Mt 26, 70.72; Mk 14, 68.70; Łk 22, 57; J 13, 38; 18, 25.27). Także w innych tekstach Nowego Testamentu odnosi się do zaparcia się Jezusa (Dz 3, 1.14; 2 Tm 2, 12.13; 2 P 2, 1; 1 J 2, 2.23; Jud 1, 4; Ap 2, 13; 3, 8).Tylko Łk 9, 23 używa tego czasownika jako określenie stosunku ucznia do samego siebie w kontekście wzięcia krzyża[36]. W Mk 8, 34 i par. występuje natomiast czasownik złożony (ἀπαρνέομαι), który w Iz 31, 7 tłumaczy formę *qal* czasownika מאס, niepoświadczony w innych przekładach greckich Starego Testamentu. W literaturze pozabiblijnej występuje on dość często w tekstach, które cieszyły się poczytnością[37].

[32] B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart [4]1994, s. 89.

[33] C. Tischendorf, *Novum Testamentum Grecae*, t. 1, Lipisea[8] 1869, s. 323.

[34] J. Schneider, σταυρός…, s. 578.

[35] B.J. Niewczas, *Wezwanie do naśladowania Chrystusa według Mt 16,24 i tekstów paralelnych*, w: *Studia z biblistyki*, t. 2…, s. 194–230, zwł. s. 197–200; P. Kasiłowski, *Postępowanie za Jezusem w Ewangelii według św. Marka*, w: *„Przybliżyło się królestwo Boże". Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2008, s. 205–228, zwł. s. 213.

[36] Poza tym czasownik występuje jeszcze w J 1, 20; Dz 4, 16; 7, 35; 1 Tm 5, 8; 2 Tm 3, 5; Tyt 1, 16; 2, 12; Hbr 11, 24.

[37] H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, s. 225.

Dziwi jego mała popularność w Nowym Testamencie, jego użycie bowiem ograniczone jest do Markowo-Mateuszowej wersji logionu (Mk 8, 34; Mt 16, 24) oraz do motywu zaparcia się Piotra w opowiadaniach pasyjnych (Mk 14, 30.31.72; Mt 26, 34.35; Łk 22, 34.61). Wyjątek pod względem użycia tego czasownika stanowi Łk, bowiem w 9, 23 (logion o zaparciu się siebie) użyty jest czasownik prosty, a złożona jego forma pojawia się w Łk 12, 9 jako synonim formy prostej, co można uznać za zabieg mający na celu wyłącznie korektę stylistyczną[38]. Jak wspomnieliśmy, prosta i złożona forma czasownika przeplatają się w opowiadaniach synoptycznych o zaparciu się Piotra. Charakterystyczne jest jednak to, że użycie formy złożonej wiąże omawiany logion z epizodem zaparcia się Piotra, szerzej zaś – z narracjami pasyjnymi w Mk i Mt, chociaż prosta forma czasownika byłaby (jak uznał to Łukasz) stosowniejsza. Jest to ślad redakcyjnego szukania związków między logionem a narracjami pasyjnymi, co odróżnić należy od jego popaschalnego pochodzenia[39].

Nie trzeba odwoływać się do żadnego innego kontekstu poza własnym nauczaniem Jezusa, aby zrozumieć wezwanie do odwrócenia się od własnych spraw i interesów, by wybrać pójście za Nim. Powołanie uczniów, które jest według synoptyków jednym z pierwszych aktów realizacji misji Jezusa, następuje po Jego wystąpieniu z orędziem o konieczności nawrócenia[40]. Według Ewangelii św. Jana Jezus nie powołuje uczniów, ale idą oni za Nim (J 1, 35–51). Możemy więc temat pójścia za Jezusem uznać za charakterystyczny dla synoptyków. Pozostawienie rodziny, warsztatu pracy i mienia jest warunkiem tego pójścia (Mt 4, 18–22; Mk 1, 16–20; Łk 5, 1–11). To, co zostawili apostołowie, w opowiadaniu Mt i Mk przedstawione jest konkretnie: sieci (Mt 4, 20; Mk 1, 18), łódź i ojciec (Mt 4, 22; Mk 1, 20), podczas gdy Łk operuje kategorią zbiorczą, mówi bowiem, iż uczniowie „zostawili wszystko" (Łk 5, 11). Uczniowie mają świadomość, że zostawili wszystko (Mt 19, 27; Mk 10, 28). Brak tego zdania u Łukasza może być spowodowany zamiarem przedstawienia retuszowanego obrazu uczniów Jezusa, którzy nie zdradzają zainteresowania rekompensatą za swą rezygnację, a efektem tego opuszczenia jest przeniesienie stwierdzenia, że zostawili wszystko, do sceny powołania ich. Specyficznym kontrapunktem idei zostawienia wszystkiego jest stwierdzenie, że uczniowie „wszyscy zostawili" Jezusa i uciekli (Mt 26, 56; Mk 14, 50). Łukasz znowu pomija to stwierdzenie, za to pisze o Piotrze, który choć „z daleka", ale poszedł za Jezusem (Łk 22, 54). Można więc powiedzieć, że idea radykalnej rezygnacji w imię wyboru Jezusa, jest mocno zakorzeniona

[38] A. Paciorek uważa różnorodność czasowników za cechę pierwotnej wersji Q (tenże, *Q – Ewangelia Galilejska*, Lublin 2001, s. 316, przyp. 170. Idziemy jednak za rekonstrukcją zawartą w J.M. Robinson, P. Hoffmann, J.S. Kloppeborg, *The Sayings Gospel Q in Greek and English*, Minneapolis 2002, s. 118.

[39] P. Kasiłowski, *Postępowanie za Jezusem*…, s. 214.

[40] W. Linke, *Pierwsze nauczanie Jezusa o królestwie Bożym w Ewangelii Marka a kształtowanie się tradycji synoptycznej*, WST 19 (2006), s. 185–194, zwł. s. 186–187.

w tradycji synoptycznej, choć przez Łk poddana cenzurze, jako zbyt negatywnie przedstawiająca uczniów, którzy nie zawsze byli w stanie sprostać temu wymaganiu. Nic nie stoi więc na przeszkodzie, aby uznać ten wymóg postawiony przez Mistrza, za konstytuujący relację między Nim a tymi, których powołał. Wzięcie krzyża, funkcjonujące w Mt 16, 24 i par., byłoby więc jedyną częścią logionu, której odmawia się historycznego prawdopodobieństwa. Nie jest to natomiast konieczne, skoro uznajemy krzyż za formę śmierci, której nikt nie zadawał sobie sam, która przychodziła spoza wewnętrznego świata skazańca jako konsekwencja jego wyborów związanych z wiernością wobec prawa Bożego, tożsamości narodowej i tradycji religijnej[41]. Wybór drogi zagrożonej śmiercią na krzyżu nie jest czymś szczególnie charakterystycznym dla środowiska zelotów, jak chciał M. Hengel, ale raczej czymś, co mogło spotkać konsekwentnego w swych przekonaniach Żyda. W dziełach Flawiusza znajdują się nieliczne, ale znaczące wzmianki pozwalające na określenie, kim byli krzyżowani Żydzi. Pierwsze jego dzieło, *O wojnie żydowskiej*, mówi o czynie „którego nikt przedtem nie popełnił", bowiem na biczowanie i karę ukrzyżowania skazał „mężów rycerskiego stanu", Żydów mających rzymskie obywatelstwo (inaczej nie mieliby „godności rzymskiej")[42]. Wydarzenie to miało miejsce za czasów Gessiusa Florusa (był prokuratorem Judei w latach 64–66 po Chr.). W końcowej fazie wojny, podczas oblężenia Jerozolimy, dochodziło natomiast do licznych przypadków ukrzyżowania uciekinierów z głodującego na skutek działań wojennych miasta. Byli to ludzie niskiego stanu („biedota z ludu"[43]). Nie byli to jednak bojownicy, co historyk żydowski stwierdza wyraźnie, bowiem odróżnia uciekinierów od „rozbójników", z których sprawą ci uciekinierzy się nie utożsamiali[44]. W czasie, gdy Lucjusz Bassus oblegał Macheront (72 r. po Chr.), o mało nie doszło do ukrzyżowania jednego z obrońców, imieniem Eleazar, który został porwany. Młodzieniec ten należał do „znakomitego i bardzo rozgałęzionego rodu"[45], a więc obrońcy poddali twierdzę, by nie dopuścić do jego ukrzyżowania. Ten zaś błagał, „aby nie dali mu zginąć tak haniebną śmiercią"[46]. W *Starożytnościach żydowskich* Józef Flawiusz wspomina wcześniejszą sytuację związaną z zajęciem Jerozolimy przez Warusa po śmierci Heroda Wielkiego (4 r. przed Chr.). Rzymski dowódca i polityk ukrzyżował 2000 Żydów, co było wynikiem poszukiwania sprawców buntu przeciw

[41] „Nieco inaczej patrzyli na ukrzyżowanie mieszkańcy Judei, gdzie często stosowano tę karę przeciw powstańcom, walczącym z rzymskim okupantem. Dla prawdziwych Izraelitów ukrzyżowany był często bohaterem cierpiącym za wolność", T.M. Dąbek, *Kto chce pójść za Mną*…, s. 37.

[42] Józef Flawiusz, *BellJ* 2 (15)308.

[43] Tamże, 5(11)447.

[44] Tamże, 448.

[45] Tamże, 7(6)204.

[46] Tamże, 202.

rządom dynastii herodiańskiej[47]. Można więc powiedzieć, że kara krzyżowania nawet w warunkach wojennych nie była stosowana do obywateli o wysokim statusie społecznym. Stosowano ją tylko wtedy, gdy chciano posłużyć się metodami terroru społecznego. Wobec ludzi biednych, którzy nie popełnili przestępstw przeciw państwu, stosowano ją bez wahań i ograniczeń. Znamy jednak dwa przypadki, w których doszło do masowego krzyżowania ludzi wyższego stanu, którym nie można było zarzucić przynależności do zbrojnych band, nawet o charakterze politycznym.

Można więc powiedzieć, że wzięcie krzyża (odniesienie do zwykłej procedury wykonania wyroku śmierci przez ukrzyżowanie) nie było perspektywą, z którą liczyć się musieli tylko członkowie terrorystycznych grup zelockich czy sympatycy tego ruchu. Jezusowe słowa skierowane do uczniów, w których zaparcie się siebie stoi obok wzięcia krzyża, wskazują na potrzebę zdolności zdystansowania się do perspektywy egoistycznej, nastawionej na własne korzyści i liczenia się z niebezpieczeństwem cierpienia, śmierci i utraty czci.

Teksty o godnym pójściu za Jezusem

Mt 10, 38	**Łk 14, 27**
A kto nie bierze swego krzyża i idzie po moich śladach, nie jest Mnie godzien	Każdy kto nie niesie własnego krzyża i idzie za Mną, nie może być moim uczniem

Przynależność tego logionu do zbioru Q uważa się za rzecz pewną[48], a jego pochodzenie od Jezusa – za bardzo prawdopodobne[49]. Stanowi on część pierwotnej i zachowanej kolekcji logionów określających warunki naśladowania: ten, który mówi o wzięciu krzyża, związany jest bardzo ściśle z innym, o konieczności zerwania (znienawidzenia) ze swymi najbliższymi (Mt 10, 37; Łk 14, 27). Jest to widoczne w budowie obydwu tych wypowiedzi, zwłaszcza w zakończeniu. Obydwie kończą się tą samą formułą, jednak każdy z Ewangelistów ma własną formę zakończenia: o ile Mt posługuje się frazą „nie jest Mnie godzien", to Łk kończy obydwa logia „nie może być moim uczniem". Dawniej prawie jednogło-

[47] Józef Flawiusz, *Ant* 17(10)295. Inscenizacja ukrzyżowania przywódcy bandy zbójeckiej, które w Rzymie w celu zastraszenia swych wrogów zorganizował Kaligula w 40 r. po Chr. (tamże, 19[1]94) nie wpływa na nasze rozumienie badanej kwestii, choć znamy tożsamość ukrzyżowanego. Obszerny wybór tekstów zaprezentowany przez G. Vermesa (tenże, *Autentyczna Ewangelia Jezusa*, Kraków 2009, s. 380) przynosi teksty, które nie zawsze są związane z materiałem ewangelicznym, jaki omawia autor w przywoływanej części swej pracy, pomija natomiast epizody znaczące (np. groźba ukrzyżowania Eleazara).

[48] J. Schneider, σταυρός…, s. 578; A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*…, t. 1, s. 446.

[49] J.A. Fitzmyer, *Luke*…, s. 1061.

śnie przyjmowano, że bardziej pierwotna jest wersja Mateuszowa[50]. Dziś jednak nie brak opinii, że bliższy formy pierwotnej jest tekst Łk 14, 27[51]. Musimy zauważyć, że formuła Mateuszowa nie pojawia się poza tymi dwoma logionami, podczas gdy zakończenie użyte przez Łukasza jest obecne jeszcze w Łk 14, 33, a więc na zakończenie Łukaszowej wersji kolekcji logiów o naśladowaniu Jezusa i kondycji ucznia. Zakończenie to ma charakter redakcyjny, nie ma bowiem paralelnego teksu w Mt ani w Mk. Można więc powiedzieć, że jeśli chodzi o formułę kończącą całą mowę Jezusa, rozbudowaną przez Łk przez dodanie obrazów ilustrujących potrzebę roztropności u uczniów (Łk 14, 28–32), ma ona za zadanie nadanie tej całostce literackiej spójności, którą osłabia pomieszanie materiału pochodzącego z różnych źródeł i mającego różnorodny charakter literacki[52]. Ważkim argumentem w dyskusji jest też uznawanie przez zwolenników redakcyjnej genezy zakończenia logionu Mt 10, 38, tekstu Mt za lepiej zachowującego oryginalną wersję Q 14, 27, niż Łk 14, 27 w innych częściach wersetu[53].

Jeśli chodzi o Mateuszowe użycie słowa „godny", niesłusznie uważanego za redakcyjny dodatek, to można zauważyć, że jako takie może występować w Mt 10, 11.13, co mogło być efektem związku Q 10, 7 z Mt 10, 10. Przysłowiowe sformułowanie „godzien jest robotnik swojej zapłaty" jest nieobecne w Mk 6, 8–11, poświadczone jest natomiast w 1 Tm 5, 18; Did 13, 1[54]. Czy te dwa teksty nie są echem użycia tego przysłowia w Q 10, 7? Pytanie musi pozostać bez odpowiedzi, nie mamy bowiem danych do sformułowania żadnej hipotezy, która wyszłaby poza sferę teoretycznego prawdopodobieństwa i domysłów.

Znaczenie słowa „godny" jako „gościnny" w Mt 10, 11, oparte na paraleli z Łk 10, 8[55], to pomysł dość ryzykowny, słownikowo nie poświadczony. Nie ma podstaw, aby termin ten w Mt 10, 11.13 tłumaczyć inaczej niż w Mt 10, 10. Można natomiast powiedzieć, że Mt stosuje przymiotnik „godny" rzadziej niż Łk, który

[50] E. Dinkler, *Jesus Wort vom Kreutztragen*, w: *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* (BZNW 21), Berlin 1954, s. 110–129, zwł. s. 112, przyp. 6. Wniosek ten odnosił się do całej grupy tekstów z Mk 8, 34 i par. włącznie. Zdaje się, że obecność słowa „godny" w Q 14, 27 zakłada też W.E. Arnal, *Jesus and the VillageScribes. GalileanConflicts and the Setting of Q*, Minneapolis 2001, s. 175.

[51] J.A. Fitzmyer, *Luke*…, s. 1064; K. Romaniuk, *Co to jest źródło Q?*, Warszawa 1983, s. 130; A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*…, s. 342; J.M. Robinson, P. Hoffmann, J.S. Kloppeborg, *The Sayings Gospel Q*…, s. 136–137.

[52] F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*…, s. 258–260. Szerszy kontekst kompozycji tego fragmentu przedstawia R. Meynet, *Czy czytaliście św. Łukasza? Przewodnik, który prowadzi do spotkania*, Kraków 1998, s. 169–172.

[53] A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*…, s. 342; J.M. Robinson, P. Hoffmann, J.S. Kloppeborg, *The Sayings Gospel Q*…, s. 136.

[54] A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*…, s. 287.

[55] A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*…, t. 1, s. 422.

też częściej stosuje ten wyraz w materiale własnym[56]. Łukaszowe użycie przymiotnika „godny" ma dość często znaczenie sądowy („zasługujący na coś" – karę lub nagrodę). W wersecie Łk 10, 6, paralelnym do Mt 10, 11, pojawia się dość nietypowe wyrażenie „syn pokoju", dla którego nie znajdujemy analogii w żadnym innym tekście[57]. Można uznać je za semityzm lub septuagintyzm[58], świadczący o oryginalności tej wersji tekstu, a w wersji Mateusza za efekt usunięcia tego semityzmu[59], wciąż pamiętając, że w Septuagincie, Nowym Testamencie czy Biblii Hebrajskiej nie ma takiego wyrażenia. Jeśli więc użycie septuagintyzmów uznamy za cechę stylu redakcyjnego Łukasza, to właśnie taki charakter tego wyrażenia nie może być gwarancją autentyczności tekstu w jego wersji Łukaszowej. Można też spojrzeć na Łk 10, 6 jako na tekst przeredagowany przez Łukasza, aby uniknąć dość często powtarzającego się we własnym materiale Łukasza słowa „godny", natomiast Mateuszowe użycie tego słowa za oryginalne. Podobna byłaby sytuacja w Mt 10, 37–38 (par. Łk 14, 26–27), gdzie też użycie przymiotnika „godny" uznajemy za pierwotną formę tekstu.

Słowo „godny" w Mt 10, 37, 38 ma wydźwięk eschatologiczny, który jest obecny w pochodzącym ze Źródła mów Pańskich Q 3, 8. Być godnym Jezusa, to mieć udział w królestwie Boga[60], podobnie jak wyrażenie przysłówkowe „kroczyć/chodzić godnie" (Ef 4, 1; Kol 1, 10; 1 Tes 2, 12) oraz wyrażenia z innymi czasownikami (Rz 16, 2; Flp 1, 27; 3 J 1, 6) określają postępowanie godne Boga i zgodne z Jego wolą. Eschatologiczny wydźwięk przymiotnika „godny" jest też widoczny w Ap 3, 4; 4, 11; 5, 2.4.9.12[61]. Jeśli chodzi o Ap 16, 6, to ten eschatologiczny charakter dotyczy tego, co jest przeciwieństwem królestwa Bożego. Podjęcie kwestii przyjęcia krzyża i naśladowania z nim Jezusa w kontekście eschatologicznym nie wymaga innego kontekstu niż zapowiedzi prześladowań eschatologicznych, które nie są traktowane jako popaschalne (np. Mk 13, 24–25)[62].

Te dwa teksty paralelne są różnie usytuowane w odnośnych Ewangeliach względem wcześniej omówionego logionu o konieczności podjęcia swego krzyża i pójścia za Jezusem (Mt 16, 24; Mk 8, 34; Łk 9, 23). Logion Mateuszowy o godnym pójściu za Jezusem występuje przed omówionym wyżej,

---

[56] Mt posługuje się tym przymiotnikiem w 3,8 (par. Łk 3, 8), 10,10 (par. Łk 10, 7) i w 10, 11.13.37.38; 22, 8. Łk, poza dwoma wymienionymi miejscami wspólnymi z Mt ma jeszcze 7, 4; 12, 48; 15, 19.21; 23, 15; 23, 41. Poza tym należy też wspomnieć, że Dz posługują się nim 7 razy: Dz 13, 25 (por. J 1, 27); 13, 46; 23, 29; 25, 11.25; 26, 20.31.

[57] W. Klassen, '*A Child of Peace' (Luke 10, 6) in First Century Context*, NTS 27 (1980–1981), s. 488–506.

[58] J.A. Fitzmyer, *Luke*…, s. 115–116.

[59] Tamże, s. 848; A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*…, s. 287.

[60] Zob. G. Vermes, *Autentyczna Ewangelia Jezusa*…, s. 301–304.

[61] W. Linke, *Jerozolima jako miejsce i uczestnik sądu Bożego w Apokalipsie według św. Jana* (RSB 18), Warszawa 2005, s. 147.

[62] J. Gnilka, *Marco*…, s. 684; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*…, s. 294.

natomiast u Łukasza kolejność ta jest odwrotna. Ma to wpływ na retoryczny wydźwięk każdej z tych narracji[63]. Jeśli chodzi o Mateuszową narrację, to ważna pozostaje uwaga, iż „do tej pory Jezus nie mówił jeszcze o swojej męce”[64]. Czy zmusza to nas do przyjęcia jako jedynie koniecznego wniosku, że sens słów Jezusa nie odnosi się do Jego śmierci i musi być rozumiany wyłącznie metaforycznie, to zupełnie inna sprawa. Musielibyśmy bowiem wykazać najpierw, że metafora taka istotnie mogła funkcjonować. Jak stwierdziliśmy powyżej, nie jest to wcale oczywiste. Gotowość na męczeństwo, poniesienie śmierci za królestwo Boże to elementy przepowiadania Jezusa, które stanowiły istotny składnik Jego orędzia, świadomość bowiem konfliktu między Jego nauką i jej praktykowaniem z jednej strony, a prawidłami życia społecznego – z drugiej, obecne są w nauczaniu Jezusa.

Teksty o Szymonie

Mt 27, 32	**Mk 15, 21**	**Łk 23, 26**
Wychodząc zaś znaleźli człowieka Cyrenejczyka imieniem Szymon. Tego przymusili, aby podjął Jego krzyż.	I przymusili przechodzącego pewnego Szymona z Cyreny *[przymusili]* idącego z pola, ojca Aleksandra i Rufusa, aby podjął Jego krzyż.	A gdy Go wyprowadzili, schwytawszy Szymona, pewnego Cyrenejczyka, idącego z pola. Nałożyli na niego krzyż, aby niósł za Jezusem.

Już Salomon Reinach dostrzegł, że między ewangeliczną relacją o Szymonie z Cyreny a Mk 8, 34 i par. istnieją pokrewieństwa literackie[65]. Była to dla francuskiego archeologa przesłanka, by postać tę uznać za niehistoryczną, a zaistniałą w twórczej wyobraźni chrześcijan jedynie jako ilustracja Jezusowego nauczania o wzięciu krzyża przez Jego uczniów[66]. Stanowisko to zostało jednak podważone przez badaczy tekstu biblijnego[67]. Epizod z udziałem Szymona Cyrenejczyka jest elementem synoptycznego opowiadania o męce Jezusa.

Wspólnie z Mk tekst Łk zawiera wzmiankę o polu, z którego szedł Szymon, a opuszcza ją Mt. Tylko Mk podaje imiona synów Szymona. Zdaje się, że wersję pierwotną najlepiej oddaje Mk 15, 21, Mt i Łk są zaś przeróbkami redakcyjnymi, które mają na celu uczynienie informacji o Szymonie lżejszą, bardziej zrozumiałą dla czytelnika, który nie wie, o jakich konkretnych osobach mówi tekst Mk 15, 21.

[63] G.A. Kennedy, *Nuovo Testamento e criticaretorica* (SB 151), Brescia 2006, s. 15–16.

[64] M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu*…, s. 213.

[65] Uwagę na podobieństwa literackie, lecz bez podważania historyczności epizodu, zwraca D. Senior, *La passione di Gesù nel vangelo di Marco*, Milano 1988, s. 117.

[66] S. Reinach, *Simon de Cyrène*, w: *Cultes*, *mythes et religions*, t. 4, Paris 1912, s. 181–188, zwł. s. 183–184.

[67] J. Gnilka, *Marco*…, s. 874–875, 881.

Problem literackich zależności między opowiadaniami o Szymonie z Cyreny musi jednak być dziś postrzegany w kontekście archeologicznego świadectwa istnienia postaci, o której pisał Marek[68]. Markowa relacja ma też wszelkie dane, by uważać ją za historyczną. O chrześcijanach związanych ze Szczepanem, którzy pochodzili m.in. z Cyreny[69], mówią Dzieje Apostolskie (Dz 11, 20), Rufusa zaś wspomina Rz 16, 13[70]. Nie oznacza to koniecznie, że wiemy, o kim mówi tekst ewangeliczny, trudno jednak zakładać, że pojawienie się tych imion jest kwestią czystego przypadku, czy też nie ma w tym konkretnego celu[71].

Mateuszowa relacja o drodze krzyżowej ogranicza się w zasadzie do wzmianki o Szymonie[72]. Opuszczenie informacji o synach Jezusowego pomocnika wskazuje na to, że dla adresatów tego opowiadania i wersji Łukaszowej był on postacią anonimową. Dlaczego Mt pominął informację o powrocie Szymona z pola, jest mniej oczywiste. Zwracanie uwagi na „szczególną wrażliwość hebrajską" Mateusza[73] nie jest bardzo przekonujące, gdyż nie chodzi tu o czas, w którym chodzenie czy praca byłyby zabronione[74], wydarzenia te bowiem nie rozgrywają się „w dzień świąteczny"[75]. Należy więc przyjąć, że przeważyły względy literackie: chęć uczynienia opowiadania bardziej płynnym i zrozumiałym.

J 19, 17 wyklucza fakt udziału Szymona z Cyreny w niesieniu krzyża Jezusowego[76]. Nacisk na to, że sam skazaniec musiał nieść krzyż na miejsce kaźni, był typowy dla autorów skłonnych w wersji Janowej widzieć historyczną relację

---

[68] T. Powers, *Treasures in the Storeroom*, BAR 29 (2003) nr 4, s. 46–51.

[69] Wyjaśnienie, że przydomek Szymona mógł być związany z falą emigrantów, jaka za panowania Polomeusza Sotera (306–285 przed Chr.) napłynęła do Palestyny (J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*…, s. 349–350) zdaje się nieco naciągane. Na poparcie twierdzenia, że Szymon przybył ze świąteczną pielgrzymką (D. Senior, *La passione di Gesù nel vangelo di Marco*…, s. 117) brak dowodów. R.E. Brown, zwraca uwagę, że koptyjska literatura apokryficzna (*Assumptio Virginis* i *Acta Petri et Andrei*) wiąże Szymona z miastem Kyrenia leżącym na północym wybrzeżu Cypru (tenże, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, New York i in. 1994, s. 916). Najrozsądniej przyjąć, że związek Szymona z Cyreną i jego obecność w Jerozolimie to fakty jego osobistej historii, dla których trudno znaleźć wyjaśnienie w faktach przedstawionych przez ówczesną historiografię.

[70] M.-J. Lagrange starał się zgromadzić dokumentację biblijną dotyczącą Szymona i jego synów (tenże, *L'évangile selon Saint Marc*…, s. 425). Jest ona jednak dość nieprzekonująca. Współcześnie bardziej krytyczną próbę znajdujemy w R.E. Brown, *The Death of the Messiah*…, s. 916.

[71] Tak też zdaje się myśleć R. Pesch, *Il vangelo di Marco*…, s. 699, ale zaufanie do jego poglądów podkopuje wyraźna skłonność do szukania zgody między chronologią wydarzeń paschalnych u Synoptyków i u Jana.

[72] M.-J. Lagrange, *L'évangile selon Saint Matthieu*…, s. 526.

[73] Pogląd ten referuje D. Senior, *La passione di Gesù nel vangelo di Matteo*, Milano 1990, s. 125.

[74] Inaczej R. Bartnicki, *Ewangeliczne opisy Męki* (Biblioteka Słowa Krzyża 1), Warszawa 2011, s. 180.

[75] Tamże. Podobnie A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*…, s. 652.

[76] R.E. Brown, *The Death of the Messiah*…, s. 916–917.

przeczącą literackiej fikcji synoptyków opartej na legendarnych przekazach chrześcijańskiej tradycji[77]. Nie można jednak powiedzieć, że między jednomyślnymi synoptykami a Janem istnieje wyraźna opozycja pozbawiona elementów ciągłości. Janowe ujęcie przygotowuje Łukasz, który minimalizuje znaczenie tego epizodu. Jego relacja o wymuszonej pomocy Szymona nie wnosi wiele do naszej wiedzy o szczegółach opowiadania, a raczej jest powierzchowną relacją źródła, o którym Łukasz wiedział, że zostało wcześniej wykorzystane w sposób bardziej szczegółowy. Opuszczenie przez Łk epizodów związanych z cierpieniami zadawanymi Jezusowi przed drogą na Golgotę daje podstawę do przedstawienia roli Szymona jako drugorzędnej[78]. Gdyby jednak tylko taka myśl przyświecała Łukaszowi, mógł opuścić wzmiankę o Szymonie, tak jak opuścił epizody związane z dręczeniem Jezusa przez żołnierzy[79]. Warto zauważyć, że na skutek tego zabiegu redakcyjnego zmieniła się grupa, która przymusiła Szymona do dźwigania krzyża. O ile u Mt i Mk są to żołnierze rzymscy, to u Łk muszą to być Żydzi, gramatycznie Łk 23, 26 jest kontynuacją zaimka z wersetu poprzedniego, który wskazuje na Żydów domagających się śmierci Jezusa (ww. 23–24).

Zachowanie tego motywu nawet u Łukasza, który zagubił jego kontekst (dręczenie Jezusa przez żołnierzy[80]), można zinterpretować tylko jako realizację zamiaru przedstawienia Szymona jako modelu naśladowcy Jezusa[81] w związku z tekstami łączącymi naśladowanie Jezusa z krzyżem[82]. Szymon bowiem z krzyżem idzie „za Jezusem", por. Łk 9, 23. Wyjaśnia to w pewnym sensie użycie w Łk 9, 23 formuły wprowadzającej „do wszystkich", a w 14, 27 słowa „uczeń". Ponadto jako jedyny z synoptyków Łukasz opuszcza słowo „przymusili" na określenie sposobu, w jaki Szymon został włączony w dźwiganie krzyża. Czasownik użyty przez Łukasza („nałożyli") odwraca uwagę czytelnika od postawy (niechętnej) Szymona wobec faktu dźwigania przez niego krzyża, za to pozwala patrzeć

[77] R. Pesch za bardzo chyba ufa J. Blinzlerowi (tenże, *Il processo di Gesù*[BCR 6], Brescia 1966, s. 360, przyp. 16) twierdząc, że niesienie krzyża (dokładnie – *patibulum*) przez skazańca było regułą (R. Pesch, *Il vangelo di Marco*…, s. 697). Takie przekonanie wyraził wcześniej S. Reinach, *Simone de Cyrène*…, s. 184. Badacz ten dość odważnie stawiał nie dające się zweryfikować hipotezy, jak np. istnienie wielu wersji tekstu Mk (tamże, s. 185).

[78] B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 2, *La passione e la morte* (SB 115), s. 38–39.

[79] J.A. Fitzmyer, *Luke*, t. 2 (AB 28), New York 1964, s. 1497; J. Słupczyński, *Żołnierze w opisie autorów natchnionych Nowego Testamentu*, w: *Verbo Domini servire. Opuscula Joanni Cantio Pytel septuagenario dedicata* (Opuscula dedicata 2), red. F. Lenort, T. Siuda, Poznań 2000, s. 153–175, zwł. 156.

[80] W. Bösen, *Ostani dzień Jezusa z Nazaretu*, Wrocław i in. 2002, s. 291.

[81] G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas*, t. 2, Gütersloh–Würzburg 1977, s. 481. Wyciąganie takiego wniosku w stosunku do Mk 15, 21 (por. E. Schweizer, *Il Vangelo secondo Marco* [NT 1], Brescia 1971, s. 363; R. Schnackenburg, *L'évangile selon Marc*…, s. 312.) wydaje się pozbawione podstaw; H. Sławiński, *Naśladowanie Chrystusa ukrzyżowanego według Synoptyków*, „Studia Włocławskie" 2 (1999), s. 253–265, zwł. s. 254.

[82] B. Prete, *La passione e la morte di Gesù*…, s. 40.

na niego jako na wykonawcę Jezusowych poleceń dotyczących dźwigania krzyża za Nim. Tak więc związek między Jezusowym nauczaniem o naśladowaniu Go poprzez wzięcie krzyża a postacią Szymona jako wzorowego ucznia Jezusa powstał na poziomie redakcji Łk[83]. Nie jest to element tak charakterystyczny dla Mk i Mt. Oni dwaj przekazali historyczną tradycję, jaka należała do pierwotnej relacji o okolicznościach śmierci Jezusa.

WNIOSKI

Jezus nauczał tych, którzy poszli za Nim, że pójście to musi zawierać radykalną formę zerwania z egoizmem oraz przewartościowania relacji z najbliższą rodziną. Realizacja tych nakazów prowadzi do wzięcia własnego krzyża: narzędzia strasznej kary, która w okupowanej ojczyźnie mogła dotknąć każdego, nie tylko zelockich bojowników. Ten przedmiot związany z bolesną i poniżającą karą był obecny w zbiorowym doświadczeniu na tyle mocno, że jego wspomnienie mogło być zrozumiałe dla uczniów, którzy nie przeżyli jeszcze doświadczenia paschalnego. Funkcjonowało ono w kontekście eschatologicznych nastrojów, jakie charakteryzowały czasy Jezusa oraz Jego własne nauczanie. Krzyż, o którym mówił Jezus swym uczniom, to realny scenariusz, jaki nie tylko Jezus, ale także Ci, którzy za Nim poszli, musieli zakładać w swym życiu.

Mówiąc do swych uczniów o krzyżu, Jezus występował wobec nich jako ktoś, kto pretenduje do zajęcia w ich systemie wartości najwyższego miejsca. Takie ukazanie siebie jako kogoś, kto może wymagać wybrania własnej osoby nawet w konfrontacji z najbliższymi krewnymi, a nawet z własnym życiem tego, kto ma dokonać wyboru, jest pośrednim, ale jednoznacznym przedstawieniem się jako Panem życia, którym jest Bóg.

Szymon z Cyreny, konkretny i realnie istniejący człowiek, pojawił się na kartach Nowego Testamentu jako uczestnik wydarzeń związanych ze śmiercią Jezusa. Przez Łukasza został on przedstawiony jako idealny uczeń Jezusa, który zrealizował nakaz wzięcia krzyża. Cel ten osiągnął Łukasz, przeredagowując wersję Marka.

DISCIPLE'S CROSS

Summary

Cross in the Jesus' preaching in commonly interpreted neither as a symbol or as post-Eastern projection produced by Christian community. Similarly the figure of Jesus' helper, Simon of Cyrene, is frequently interpreted as symbolic one, as the dramatic repetition of Jesus' indications for his

[83] D. Senior, *La passione di Gesù nel vangelo di Luca*, Milano 1992, s. 118–119.

disciples. In this study we try to explain the possibility of real (not symbolic) meaning of the disciple's cross in the Gospels.

We present the texts about cross and disciples divided into three groups: Matt 16, 24 (par. Mark 8, 34; Luke 9, 23), Matt 10, 38 (par. Luke 14, 27), Matt 27, 32 (par. Mc 15, 21; Luke 23, 26). Our analysis of these texts offers the possibility of understanding the preaching of Jesus as eschatological self-revelation of the Lord of Life.

In the pericope about Simon we see the historical narrative with relevant information about the members of primitive Christian community presented by Marc. In Luke's version we recognize the literary rearrangement of this fact in the compatibility with the Jesus' teaching about disciple's cross.

Słowa kluczowe: Ewangelie synoptyczne, krzyż, uczniowie, naśladowanie

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

KS. DOMINIK LUBIŃSKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

ŁAD MORALNY W ŚWIECIE MEDIÓW W NAUCZANIU BENEDYKTA XVI

1. WSTĘP

Świat mediów należy do szeroko rozumianej kultury współczesnej. Globalizacja poszerzyła możliwości wzajemnego komunikowania się, przekazu informacji. Środki społecznego przekazu nie są już tylko swoistymi technikami i narzędziami porozumiewania się, ale stanowią najskuteczniejszą formę przekazu informacji o świecie i człowieku tworząc kulture masową. Kościół dostrzega konieczność ich wykorzystania w dziele przekazu Ewangelii, promocji kultury oraz dowartościowania ich w wypełnianiu misji, wynikającą z wybranej drogi życia. Niezwykle inspirującą rolę odgrywa w tej materii nauczanie papieża Benedykta XVI. Zarówno w dziedzinie wychowawczej, kulturalnej oraz politycznej – prasa, radio, telewizja, internet – urosły bowiem do rangi najbardziej wpływowych środków władzy, które kształtują świadomość ludzi na dany temat. Świat środków przekazu jest dla wielu pierwszym i głównym przewodnikiem w zachowaniach, a dzięki konwergencji mediów i współpracy między sobą kreuje się indywidualne odniesienia do podejmowanych spraw, prezentując szerokie *spectrum* życiowych ofert. W tym kontekście nasuwa się pytanie: jak powinien wyglądać porządek moralny w świecie mediów w nauczaniu Benedykta XVI?

Aby udzielić odpowiedzi na to pytanie, zostaną omówione następujące kwestie:
– środki społecznego komunikowania darem Boga;
– etos dziennikarski;
– znaczenie wartości moralnych w procesie przetwarzania informacji;
– kształtowanie postaw społeczno-moralnych.

2. ŚRODKI SPOŁECZNEGO KOMUNIKOWANIA DAREM BOGA

Benedykt XVI podkreśla, że media są kolejnym ważnym aeropagiem kultury, a nawet „dziedzińcem pogan”[1]. Papież odnosi się do mediów pozytywnie, ale krytycznie, widząc w nich wielką szansę rozwoju kultury godnej człowieka oraz narzędzie ewangelizacji, które wpisują się w nową kulturę, jak również globalny system komunikacji. Te wytwory ludzkiego geniuszu są darami Boga, znakami czasu oraz środkami komunikacji, które mają wpływ na tworzenie nowej kultury i wpisują się w historię ludzkiej komunikacji, od wieży Babel, symbolu przerwania komunikacji, do Pięćdziesiątnicy, przywróconej nowej komunikacji, dzięki łasce Ducha Świętego zesłanego przez Syna (por. Rdz 11, 4–8; Dz 2, 5–11; Mt 28, 19–20). Wzorem przekazu społecznego jest relacja między Bogiem-Ojcem, Synem-Jezusem i każdym człowiekiem. Dlatego Bóg najpełniej przemówił do ludzkości poprzez swojego Syna, przekazując mu orędzie miłości (por. Hbr 1, 2). Papież podkreśla ten fakt, gdy pisze: *W Chrystusie bowiem Bóg objawił się nam jako Logos*, *który przemawia i domaga się od nas odpowiedzi*, *nawiązując relację*, *która stanowi fundament naszej tożsamości i godności istot ludzkich*, *kochanych jako dzieci jednego Ojca*[2]. Jezus jest doskonałym wzorcem komunikacji we wszelkich wymiarach poprzez utożsamienie się podmiotu przekazu z odbiorcami. Stąd też media są dobrem, a każde dobro pochodzi od Boga. Nie można dzisiaj zaprzeczyć, że media mają ogromne znaczenie w historii dziejów ludzkości poprzez ułatwianie i wzbogacanie przekazu informacji między ludźmi. Ponadto przezwyciężają izolację między nimi oraz niwelują poczucie samotności.

3. ETOS DZIENNIKARSKI

Antropologia mediów, ze względu na prawdę o człowieku, sugeruje wzięcie odpowiedzialności twórców i odbiorców mediów, nie za niemożność obiektywizmu w prezentowaniu i odbiorze informacji, ale za kształtowanie poczucia zgodności przekazywanych treści z rzeczywistością, wieloaspektowość źródeł przekazu i rzetelność według prawego sumienia. Według Papieża kluczowym problemem w pedagogii do krytycznej analizy mediów odgrywa uświadomienie sobie

[1] „Dziedziniec pogan” to inicjatywa Benedykta XVI stworzenia przestrzeni dialogu i spotkania kultury laickiej z wartościami ewangelicznymi. Sam o tym pisze w następujących słowach: *Uważam*, *że Kościół powinien równie ż dzisiaj otworzyć swego rodzaju „dziedziniec pogan”*, *gdzie będą mogli w jakiś sposób zbliżyć się do Boga ludzie*, *którzy Go nie znają*, *zanim znajdą drogę do Jego tajemnicy*, *której służy życie wewnętrzne Kościoła*. Zob. Benedykt XVI, *Jesteśmy przyjaciółmi tych*, *którzy znają Boga*, *i tych*, *którzy Go jeszcze nie znają*, Przemówienie do Kurii Rzymskiej, Rzym, 21 XII 2009, OsRomPol 31 (2010) nr 2, s. 41.

[2] Benedykt XVI, *Nowe i kreatywne języki*, *pozwalające prowadzić dialog ze wszystkimi*, Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady Kultury, Rzym, 13 XI 2010, OsRomPol 32 (2011) nr 1, s. 27.

powinności etycznej oraz porządku moralnego wszystkich odpowiedzialnych za kształtowanie opinii oraz przekaz informacji, a także odbiorców. Benedykt XVI pisze o tym, gdy stwierdza: *Kiedy przekaz zostaje oderwany od zasad etycznych i wymyka się kontroli społecznej*, *przestają się dla niego liczyć centralne miejsce i nienaruszalna godność człowieka*, *a z tym łączy się niebezpieczeństwo*, *że będzie wywierać negatywny wpływ na jego sumienie*, *na jego wybory*, *a w ostatecznym rozrachunku warunkować wolność i samo życie osób*[3]. Chodzi zatem o formację sumienia zarówno do recepcji rzeczywistości medialnej, własciwy jej użytek dla dobra wspólnego zgodnego ze standardami rzetelności i obiektywizmem.

Media powinny zatem być wolne od *lobbingu* politycznego i biznesowego, a jedynym kryterium ich istnienia winien pozostawać przekaz prawdziwych informacji i relacji, bez selektywności wyznaczonej przez wpływowe gremia oraz ośrodki decydentów. Często ekspansja interesów komercyjnych bogatych grup polityczno-gospodarczych sprawia, że publiczne, a tym bardziej prywatne środki przekazu, realizują politykę przekazu informacji według decyzji władzy tych mediów, uniformizując myślenie, mówienie i zachowanie człowieka, nie zważając na wymogi przekazu obiektywnej prawdy. To prowadzi do zaniku samodzielności myślenia, utrudnia podejmowanie samodzielnych, świadomych i odpowiedzialnych decyzji. Często tendencyjne dystrybuowanie informacji przez wpływowe media powiększa dysproporcję na rynku medialnym, nie wyrównywuje szans do korzystania z niej oraz ogranicza prawo do równego dostępu wielu innym podmiotom. Ponadto media jako środki społeczne nie mogą stanowić monopolu na przedstwianie jedynie słusznej „wizji człowieka" posługującej się często ideologią własnego interesu.

Zdaniem Papieża, to brak bojaźni Pana i pokory wobec prawdy sprawia, że twórcy mediów dokonują manipulacji prawdą, a w ten sposób służą ideologii pozoru na użytek zysku, a nie w charakterze służebnym prawdzie (por. Syr 1, 14). W wyniku pojmowania świata jako globalnej informacyjnej wioski dokonuje się przepływ wytworów mediów z jednego kręgu kulturowego do innego, form sztuki oraz wartości uosabianych z nimi. Benedykt XVI stwierdza: *Media są jak gdyby wielkim «okrągłym stołem»*, *sprzyjającym dialogowi*, *istnieją w nich jednak pewne tendencje tworzące swoistą monokulturę*, *która tłumi zdolności twórcze*, *spłyca idee bardziej subtelne i złożone*, *nie docenia specyfiki odmiennych kultur oraz szczególnego charakteru wiary religijnej*[4]. Wpływ komercjalizacji i pragnienie zysku generuje nacisk i wpływ na treść społecznej formy przekazu i dlatego np. reklama zamiast służyć jakości przekazywanej treści czy produktowi służy zaspo-

[3] Benedykt XVI, *Szukanie prawdy*, *by się nią dzielić*, Rzym, 24 I 2008, OsRomPol 29 (2008) nr 3, s. 9. Por. KKK 2493–2495; *Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli „Inter mirfica" Soboru Watykańskiego II*, nr 4 (dalej skrót IM).

[4] Benedykt XVI, *Środki przekazu: sieć komunikacji*, *jedności i współpracy*, Rzym, 24 I 2006, OsRomPol 27 (2006) nr 4, s. 5. Por. także: DCS 30; J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tł. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 87; *Patrzeć na Chrystusa*, tł. J Merecki, Kraków 2005, s. 79.

kajaniu bądź to sztucznych rozbudzonych potrzeb odbiorców, bądź umacnianiu kultury konsumpcyjnej, w myśl której postęp i rozwój człowieka jest uzależniony od gromadzenia dóbr, ich konsumowania i kolekcji przyjemnych wrażeń. Dlatego zarówno równy dostęp do mediów, jak również właściwe zarządzanie nimi dla całej ludzkość stają się priorytetem w świecie medialnym[5].

Troska Kościoła o świat mediów wyraża się w akcentowaniu w swoim nauczaniu, by w sposób merytoryczny i profesjonalny nie tylko wykonywać swoją pracę – społeczną specyfikę mediów, ich siłę i oddziaływanie – ale zadbać o duchową formację twórców oraz odbiorców tych środków społecznego komunikowania. Stąd słuszne staje się zdanie Benedykta XVI: *Ważnym zadaniem pasterzy Kościoła*, *obok troski o fachowe przygotowanie pracowników mass mediów*, *jest przede wszystkim ich formacja duchowa*, *ludzka i etyczna*[6]. Kościół dysponuje Bożym doświadczeniem i mądrością oraz pozwala wybrać to, co pożyteczne dla integralnie rozumianego człowieczeństwa, a jego nauka może stać się asumptem do krytycznej analizy mediów, w imię prawdy o człowieku, jego powołaniu i prawdziwej kulturze.

4. ZNACZENIE WARTOŚCI MORALNYCH W PROCESIE PRZETWARZANIA INFORMACJI

Należy podkreślić, że media stwarzają ponadto możliwość zdobywania informacji, mogą edukować i uczyć przekazu interaktywnego, choć oczywiście nie zastąpią kontaktu interpersonalnego. Ostateczną wartość każdego przekazu stanowi jego prawdziwość i dobro. Media, jeśli są dobrze wykorzystane, oddają nieocenioną przysługę kulturze życia promującej wartości szacunku i miłości. Celem i ich zadaniem jest służba człowiekowi, wspólnocie, w jakiej się znajduje i prawdzie o nim, obronie godności przed instrumentalizacją własnych partykularnych korzyści. Benedykt XVI podkreśla: *Mogą one* (media) *natomiast i powinny przyczyniać się do rozpowszechniania prawdy o człowieku*, *broniąc jej przed tymi*, *którzy próbują ją negować bądź niszczyć. Można nawet powiedzieć*, *że poszukiwanie i ukazywanie prawdy o człowieku stanowią najwyższe powołanie społecznego przekazu*[7].

---

[5] Zob. Benedykt XVI, *Szukanie prawdy*…, s. 9.

[6] Benedykt XVI, *Misja Kościoła w dziedzinie wychowania*, Przemówienie do I grupy biskupów, Rzym, 26 XI 2005, OsRomPol 27 (2006) nr 2, s. 30. O potrzebie formacji duchowej ludzi mediów, por. także KKK 2492.

[7] Benedykt XVI, *Szukanie prawdy*…, s. 9. Por. tenże, *Odpowiedzialność za wychowanie dzieci i młodzieży*, Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej rady ds. Środków Społecznego Przekazu, Rzym, 9 III 2007, OsRomPol 28 (2007) nr 6, s. 27; *Dzięki wam wielu ludzi czuje się bliżej Boga i Kościoła*, Przemówienie z okazji 25-lecia Watykańskiego Ośrodka Telewizyjnego, Rzym, 18 XII 2008, OsRomPol 30 (2009) nr 2, s. 16; *Nowe technologie*, *nowe relacje.*

Miarą etyczną należy objąć nie tylko samą treść komunikatu, ale sam proces przekazu, to znaczy, w jaki sposób dokonuje się komunikacja, by uniknąć sytuacji przekazu „taniej sensacji" bądź pozoru rzeczywistości. W tym kontekście troski o etykę technologii przekazu informacji uwagę zwraca nauczanie Benedykta XVI, który pisze o personalistycznym i teologicznym źródle przekazu, który jest czynnikiem wspólnototwórczym: *W przekazie* (także dzięki środkom masowego przekazu) *osoba się ujawnia*, *powstają autentyczne stosunki i wspólnota*, *ludzkie stworzenia mogą dojrzewać do wiedzy mądrości i miłości. Jednakże przekaz nie jest po prostu wytworem czystego przypadku bądź naszych ludzkich zdolności: w świetle biblijnego przesłania odzwierciedla on nasz udział w stwórczej*, *komunikatywnej i jednoczącej trynitarnej Miłości*, *którą jest Ojciec*, *Syn i Duch Święty*[8].

Przykładem zagrożenia płynącego z nieumiejętnej lub tendencyjnej „obróbki" informacji w mediach jest niejednokrotnie prezentowana w nich specyficzna wizja Kościoła. Często sprzecznym opiniom na temat wiary i Kościoła oraz procesowi ekstrapolacji negatywnych przypadków, np. w życiu duchownych, przypisuje się wartość normatywną i rozpowszechnia się przekonanie, że nauczanie Kościoła i *mores* jego członków są ze sobą w zupełności sprzeczne. Ponadto sugeruje się, że Kościół powinien wypowiadać się tylko na temat tych problemów, które opinia publiczna uważa za ważne i stosowne, w takim duchu, jakim jej odpowiada.

Dla Papieża duch tolerancji w mediach poglądów i opinii nie oznacza zrezygnowania z obowiązujących norm moralnych, w szczególności przekazu prawdziwej informacji zgodnej z rzeczywistością. W wyniku traktowania polityki jako „świeckiej religii" dominuje przekonanie, często lansowane w liberalnych mediach, że chrześcijaństwo nade wszystko w swej zorganizowanej, instytucjonalnej formie, czyli Kościół, jest zagrożeniem pluralizmu i demokracji, a głos Magisterium w żaden sposób nie przystaje do kulturowo przyjętych trendów i opinii. Nie dziwi fakt, że wiara chrześcijańska jest rugowana z życia publicznego w świecie mediów, które tak pojmują chrześcijaństwo, oskarżają go o wstecznictwo i brak postępu. Kościół według nich w debacie publicznej pokazuje się jako ten, który stawia na inercje, to znaczy przypomina o zakazach Boga i wyraża nadzieje, że Bóg nie pozwoli mu zniknąć oraz utwierdza własne pozycje polityczne. Papież przeciwstawiał się tym niebezpiecznym tendencjom jeszcze jako J. Ratzinger, kiedy pisał: *Gdy chcemy to wszystko* (przekaz wiary Kościoła) *uczynić maksymal-*

Trzeba rozpowszechniać kulturę szacunku, *dialogu i przyjaźni*, Rzym, 24 I 2009, OsRomPol 30 (2009) nr 3, s. 6.

[8] Benedykt XVI, *Podsycajcie zamiłowanie do prawdy*, Przemówienie do uczestników kongresu wydziału medialnych uczelni katolickich, Rzym, 23 V 2008, OsRomPol 29 (2008) nr 7–8, s. 10. O pozytywnej wartości mediów por. także: CV 73; J. Ratzinger, *Patrzeć na Chrystusa*…, s. 78; KKK 2493, 2495; Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium Katolickiej Nauki Społecznej*, Kielce 2005, s. 271.

nie dostępny dla opinii publicznej, *dochodzi*, *by tak rzec*, *do wykrzywienia proporcji. Musimy się zastanowić*, *jak utrzymać właściwe proporcje między wewnątrzkościelnym głoszeniem treści naszej wspólnej wiary a zwracaniem się do świata*, *które jest skazane tylko na cząstkowy odbiór*[9].

Kościół dąży do dialogu i współpracy z mediami i sam poddaje się ich ocenie, szukając dobra człowieka w perspektywie transcendentnej. Ludzie mediów na podstawie uświadomionej sobie godności i odpowiedzialności jako uczestnicy wydarzeń, o których informują, nie tylko mają rzetelnie informować, ale są zobowiązani do zachowania etyki dziennikarskiej. Muszą pamiętać, że ich przekaz staje się soczewką globalnej recepcji danego wydarzenia, wpływa na losy i bieg historii. Kościół pomaga natomiast w rozświetlaniu trudnych spraw ludzkiej egzystencji i promuje szlachetne dobro, które daje światło i nadzieje. W aspekcie rozwoju cyfrowej rzeczywistości Papież pisze: *Głoszenie Ewangelii za pośrednictwem nowych środków przekazu oznacza nie tylko wprowadzanie treści wyraźnie religijnych na forum różnych mediów*, *ale także konsekwentne dawanie świadectwa*, *we własnym profilu cyfrowym i przez sposób komunikowania*, *o wyborach*, *preferencjach*, *opiniach*, *które są głęboko spójne z Ewangelią*, *nawet wtedy kiedy nie mówi się o niej w sposób wyraźny*[10]. Kryterium nowinkarstwa, zadowalające niezdrową ciekawość odbiorców oraz brak szacunku dla praw człowieka do ochrony życia prywatnego, powinno być obce pracy dziennikarzy. Strategie przekazu informacji do rzeszy ludzi, uczestnicząc w globalnej kulturze, także rozrywki, publicystyce, twórczości artystycznej, wychowaniu, winny opierać się na wrażliwości, zaufaniu i solidarności, które budują prawdziwy ład społeczno-moralny i postęp w dziedzinie sprawiedliwości.

5. KSZTAŁTOWANIE POSTAW SPOŁECZNO-MORALNYCH

Według Papieża świat środków przekazu uczynił ziemię „mniejszą", to znaczy pokonał czas, przestrzeń oraz umożliwił kontakt z innymi kulturami, tworząc globalną światową wioskę. Media odgrywają potężną rolę w promocji kultury praw człowieka, ponieważ kształtują postawy i wrażliwość opini publicznej. Jako potężna i wszechobecna siła mają wpływ także na tworzenie i przekazywanie kultury. Benedykt XVI zaznacza: *Nie można bagatelizować wielkiego wpływu*, *jaki wywierają na ludzki umysł nowe słownictwo oraz obrazy upowszechniane z*

[9] J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół Katolicki na przełomie tysiącleci*, Z kardynałem Josephem Ratzingerem (Benedyktem XVI) rozmawia Peter Seewald, tł. G. Sowiński, Kraków 2005, s. 148. Por. także OA 41.

[10] Benedykt XVI, *Nowe technologie komunikacyjne i głoszenie Ewangelii*, na 45. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Rzym, 24 I 2011, OsRomPol 32 (2011) nr 3, s. 9.

wielką łatwością w społeczeństwie zwłaszcza przez media elektroniczne[11]. Rozwój społeczeństwa informatycznego stał się prawdziwą rewolucją kulturową, która służy społeczeństwu poprzez poznawanie faktów, przekaz informacji, rozwój dialogu i demokracji oraz może budzić sumienia, przekazując pozytywne wartości: wolności, sprawiedliwości, solidarności i pokoju. Środki przekazu mają niepodważalną wartość i mogą oddać przysługę kulturze życia i rozwoju. Pisze o tym Papież: *Media mogą skutecznie pomagać w pogłębianiu jedności rodziny ludzkiej oraz etosu społeczeństw*, *gdy stają się narzędziami promocji powszechnego udziału we wspólnym poszukiwaniu tego*, *co słuszne*[12]. Należy jednak pamiętać, że mogą się stać także zagrożeniem ładu społecznego, gdy dopuszczają się łamania praw człowieka za pomocą przemocy propagandowej. Media niewątpliwie wpisały się w kulturę masową i zrodziły nowe sposoby myślenia, odczuwania, spędzania wolnego czasu. Ale nieumiejętne ich wykorzystanie może przyczynić się do manipulacji sumień, a w ten sposób obrócić się przeciwko zamierzeniom Stwórcy[13].

Benedykt XVI zdaje sobie sprawę z istnienia „religii medialnej", która coraz bardziej chce zaspokajać, w specyficzny sposób, psychologiczne i transcendentne potrzeby człowieka. Media aspirują bowiem do rangi najbardziej wpływowej instancji wychowawczej i ośrodka szeroko rozumianej władzy. Dochodzi do tego, że w wyniku manipulacji przekaz medialny przyczynia się do dezorientacji wielu ludzi, którzy w sposób krytyczny, racjonalny nie potrafią odróżnić tego, co jest faktem, a co subiektywną opinią komentatora. Ponadto w wyniku tabloidyzacji obecnej kultury, kolekcjonowaniu wrażeń współczesnego człowieka, media zamiast informować, dostarczają uczuć związanych z wzruszeniem, zabawą bądź „tanią sensacją". Benedykt XVI zauważa: *Można zaobserwować na przykład*, *że w przypadku pewnych wydarzeń media są wykorzystywane nie po to*, *by we właściwy sposób informować*, *lecz by „kreować"*[14].

Ponadto, media w ten sposób mogą kreować nierealne, niemożliwe do zaspokojenia potrzeby u odbiorców, co skutkuje nieroztropnym niezadowoleniem np. z warunków bytowych oraz uczuciami niepokoju, niedosytu nigdy nie zaspokajanego. Papież konstatuje: *dopiero wtedy media mogą stanowić ważną pomoc do pogłębienia komunii rodziny ludzkiej oraz etosu społeczeństw*, *gdy stają się na-*

---

[11] Benedykt XVI, *Środki przekazu*…, s. 5. Zob. tenże, *Odpowiedzialność za wychowanie dzieci*…, s. 27. O wpływie mediów na upadek dyktatur i sprzeciwie wobec złego *status quo* w państwach. Por. |J. Ratzinger: *Sól ziemi*..., s. 109; *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tł. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 84. Rolę mediów podkreślają także dokumenty Kościoła: KPK 747, 822; IM 1.

[12] CV 73.

[13] Zob. Benedykt XVI, *Szukanie prawdy*…, s. 9; Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium Katolickiej Nauki Społecznej*…, s. 367. O niebezpieczeństwie bezkrytycznego podejścia do mediów, zob. NMI 55.

[14] Benedykt XVI, *Szukanie* prawdy…, s. 9. Zob. tenże, *Podsycajcie zamiłowanie do prawdy*…, s. 9. O zadaniach mediów, zob.: KKK 2496, 2499; Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w środkach społecznego przekazu*, Rzym, 4 VI 2000, OsRomPol 22 (2001) nr 4, s. 48.

rzędziami promocji powszechnego uczestnictwa we wspólnym poszukiwaniu tego, co jest słuszne[15].

Prezentacja wiadomości ma swoje społeczne zadanie, zbliżania i jednoczenia ludzi do siebie, a dzięki wzajemnemu zrozumieniu powinna budować ład społeczno-moralny w państwie. Ten przekaz ma coś w sobie ze stwórczego działania Boga. Bóg przekazuje iskrę swojej mocy człowiekowi, by ten, mając świadomość źródła tych twórczych natchnień, mógł go zrozumieć oraz cel tego daru, który otrzymał dla wspólnoty ludzkiej. Te doświadczenia i nauka mogą być katalizatorem dla dominującej kultury informacji, która stała się nagromadzeniem materiału oraz kolekcją faktów według subiektywnie dobranych kryteriów, a nie obiektywnej wiadomości[16].

Należy podkreślić, że chrześcijanie nie mogą ignorować rzeczywistości mediów, choć powinni patrzeć na nie z nadzieją i wykorzystywać je w promocji Ewangelii Jezusa. Jest to zachęta skierowana nie tylko do Kościoła hierarchicznego, ale wszystkich ludzi dobrej woli. Obecność Kościoła w mediach jest stałym aspektem inkulturacji oraz realizacją nakazu głoszenia Ewangelii, a nie zewnętrznym dodatkiem do jego funkcjonowania (por. Mt 10, 7; 1 Kor 9, 16)[17]. Wychowanie do krytycznej recepcji mediów winno stanowić stały element duszpasterskiej troski Kościoła oraz być realizacją wymogu strzeżenia wolności i rzetelnej informacji[18]. *Potrzebni są prawdziwi świadkowie Jezusa Chrystusa, przede wszystkim w środowiskach ludzkich, gdzie milczenie wiary jest głębsze: wśród polityków, intelektualistów, pracowników środków przekazu, którzy wyznają i promują kulturę monolityczną, lekceważąc religijny i kon-*

[15] CV 73. O niebezpiecznym wpływie gospodarczych i politycznych ośrodków decyzyjnych por. T. Ślipko, *Ekologia*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 173.

[16] Benedykt XVI: *Szerzyć Ewangelię i kształtować sumienia*, Przemówienie do członków i współpracowników Towarzystwa św. Pawła, Rzym, 1 X 2005, OsRomPol 26 (2005) nr 11–12, s. 30; *Nowe technologie mogą pomagać w krzewieniu poszanowania godności i wartości osoby ludzkiej*, Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, Rzym, 29 X 2009, OsRomPol 31 (2010) nr 2, s. 24. Por. także Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w środkach społecznego przekazu*…, s. 49.

[17] Por. KPK 747; 822.

[18] Zob. Benedykt XVI: *Apostolstwo przez środki społecznego przekazu*, Przemówienie do pracowników katolickiego dziennika „Avenire", telewizji Sat2000, radia inBlu i agencji Sir, Rzym, 2 VI 2006, OsRomPol 27 (2006) nr 9–10, s. 39*; Jesteśmy uczniami i misjonarzami Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, Sesja inauguracyjna V Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów, Aparecida, 13 V 2007, OsRomPol 28 (2007) nr 9, s. 39; *„Tak" dla życia, „tak" dla miłości i „tak" dla pragnień obecnych w sercu nas wszystkich*, Spotkanie z biskupami, Waszyngton, 16 IV 2008, OsRomPol 29 (2008) nr 5, s. 42; *Nowe technologie mogą pomagać*…, s. 25. Należy także zaznaczyć pozytywne, ale krytyczne podejście J. Ratzingera do mediów. Pisze: *Zjawiska, jakim są mass media, nie można oceniać ani po prostu negatywnie, ani po prostu pozytywnie właśnie w tej sprzeczności są one znakiem naszego czasu rozstrzygającym o jego losie, którego siła będzie oddziaływać w najróżniejszych kierunkach*, tenże, *Czas przemian w Europie*…, s. 85.

templacyjny wymiar życia[19]. Ma to się odbywać poprzez formowanie krytycznego sumienia odróżniającego rzetelną informację od hegemoni ideologii, hedonizmu, które przyciągają umysły i je sobie podporządkowują. Chodzi także o dogłębne poznanie funkcjonowania mediów masowych, ich celów, wewnętrznej struktury i rodzajów działania. Benedykt XVI uwrażliwia w tej kwestii: *Konieczne jest coraz lepsze zrozumienie perspektyw i odpowiedzialności wynikającej z ich rozwoju i wiążącej się z wpływem, jaki niewątpliwie wywierają na sumienia i mentalność poszczególnych ludzi, jak również na kształtowanie opinii publicznej*[20].

6. ZAKOŃCZENIE

Podsumowując, zdaniem Papieża, media tworzą kulturę masową, dlatego powinny mieć bardziej wpływ na jednoczenie ludzi i formację do kultury bycia, niż manipulować przekazem. Dzięki temu postawa życzliwości i uznania dla ludzi pracujących na tym areopagu kultury staje się punktem wyjścia dialogu i ludzkiego rozwoju w służbie prawdy i możliwości nowej ewangelizacji. Zarówno równomierny dostęp do środków przekazu, nieuzależniony od władzy politycznej, pozycji społecznej i bogactwa, jak również wpływ na treści w nich przekazywane (wierność prawdzie) powinien stać się priorytetem tych, którzy kształtują politykę medialną każdego państwa w duchu sprawiedliwości i solidarności.

Rzeczywistość społeczna, w której człowiek egzystuje, zmienia się nieustannie, ponieważ z jednej strony człowiek wzrasta w swojej świadomości siebie oraz otaczającego świata, a z drugiej ewolucja nauki, techniki i świata mediów wymaga od niego bystrości umysłu i wspaniałomyślności w osiąganiu dobra indywidualnego i społecznego. Należy zauważyć, że ład moralny w przestrzeni medialnej sprzyja budowie kultury życia. Wynika to z faktu, że działalność i twórczość człowieka wymyka się z kategorii, które w sposób ścisły i definitywny opisałyby całe jego zaangażowanie w życiu społecznym. To bowiem osoby decydują o jakości życia społecznego i jego strukturach, które mają charakter służebny, dlatego urzeczywistnienie ładu moralnego w obszarze środków społecznego komunikowania zależy od odpowiedzialnych wyborów jednostek na podstawie wskazań prawego sumienia. Dlatego powiązanie porządku moralnego z etosem człowieka i dziennikarską kompetencją zawodową ma sprzyjać realizacji powołania człowieka do osiągnięcia szczęścia w aspekcie doczesnym, a dla wierzących w wiecznym.

---

[19] Benedykt XVI, Benedykt XVI, *Pasterze są odpowiedzialni za otwarcie Kościoła na działanie Ducha Świętego*, Spotkanie z biskupami Portugalii, Fatima, 13 V 2010, OsRomPol 31 (2010) nr 7, s. 25.

[20] Benedykt XVI, *Dziękuję za ważną służbę dla dobra społeczeństwa*, Spotkanie z dziennikarzami w auli Pawła VI, Rzym, 23 IV 2005, OsRomPol 26 (2005) nr 6, s. 9.

BASIC MORAL ORDER IN MASS MEDIA ACCORDING TO THE TEACHING OF BENEDICT XVI

Summary

Article present basic moral order in mass media. Media education towards the culture of being rests on an integral link between professional journalism development and culture together with sensitivity to values. Transmission of journalism knowledge about should be linked with the mode of openness to the truth about reality and should shape ethics-oriented sensitivity. Development of media science should be in accord with development of moral life, so that fruits of science be good for men and the ethos and culture of life be reinforced. This also concerns the media, whose task is to pass the truth about reality without tendencies which shape public opinion but have no justification in the facts.

Słowa kluczowe: porządek moralny, mass-media, nauczanie Benedykt XVI

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

KS. WOJCIECH OSIAL
Uniwersytet Salezjański, Rzym
Wyższe Seminarium Duchowne, Łowicz
Wyższe Seminarium Duchowne Księży Pallotynów, Ołtarzew

CHRZEŚCIJAŃSKIE INSPIRACJE W PEDAGOGICE – REFLEKSJA NAD WARTOŚCIĄ WYCHOWANIA RELIGIJNEGO NA PRZYKŁADZIE PEDAGOGII BŁ. MARCELINY DAROWSKIEJ (1827–1911)

WPROWADZENIE

W wymiarze pedagogicznym chrześcijaństwo można postrzegać jako pewien system wychowania człowieka opartego na zawartych w nim ideach, wartościach i normach postępowania. Podejmowane działania wychowawcze bazują na wartościach religijnych i mają na celu doprowadzenie człowieka do dojrzałości osobowej i religijnej. Chrześcijaństwo od początku swojego istnienia formułuje własne poglądy wychowawcze i ustanawia instytucje mające na celu ich realizację. Wychowanie chrześcijańskie aż po czasy współczesne było podstawą całego systemu wychowania w Europie[1]. Chociaż pedagogia od zawsze była wpisana w rozwój chrześcijaństwa, to jednak dopiero w XIX w. ta bogata myśl wychowawcza stała się przedmiotem naukowych refleksji pedagogicznych. Edukacja religijna stała się dyscypliną naukową[2]. Wychowanie religijne stanowi dzisiaj ważną dziedzinę wychowania. Opracowania z zakresu teorii i historii pedagogiki umieszczają edukację religijną pośród nurtów współczesnej myśli pedagogicznej[3]. W ramach nurtu wychowania religijnego wymienia się dzisiaj trzy podstawowe dyscypliny naukowe: pedagogikę chrześcijańską, pedagogikę religii (religijną) i katechetykę. Pedagogika chrześcijańska to „naukowy system wychowania oparty na podstawowych źródłach chrześcijaństwa, do których należy przede wszystkim Objawie-

[1] Zob. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 2001, s. 94.
[2] Zob. *Elementy pedagogiki religijnej*, red. B. Milerski, Warszawa 1998; *Pedagogika*, t. I, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Warszawa 2010, s. 265–271.
[3] Zob. *Pedagogika*, t. I…, s. 261–277; B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków 2004, s. 77–89.

nie Boże, zawarte w Piśmie Świętym, oraz na tradycji wychowawczej poszczególnych wyznań chrześcijańskich. Wychodząc z Objawienia, filozofii i teologii chrześcijańskiej oraz z dorobku nauk pedagogicznych, psychologicznych i socjologicznych, pedagogika chrześcijańska zajmuje się podstawami i zasadami chrześcijańskiego wychowania. Prowadzi nie tylko do poznania i przyjęcia tych zasad, ale przede wszystkim chce doprowadzić do otwarcia człowieka na Boże działanie zbawcze"[4]. Obok pedagogiki chrześcijańskiej istnieje pedagogika religii, która jako dyscyplina naukowa sytuuje się na pograniczu pedagogiki i teologii, zajmuje się analizą potencjału wychowawczego poszczególnych religii i sposobami wykorzystania go w różnych środowiskach wychowawczych. Trzecią dyscypliną jest katechetyka, rozumiana najczęściej jako teologicznie zorientowana refleksja nad teorią religijnego procesu nauczania i uczenia się, nad katechezą Kościoła i wychowaniem chrześcijańskim[5]. Wymienione dyscypliny są ze sobą ściśle powiązane zarówno w odniesieniu do źródeł, historii rozwoju, jak i przedmiotu zainteresowania. Trudno jest całkowicie oddzielić treści jednej dyscypliny od drugiej.

1. GŁÓWNE ZAŁOŻENIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO NURTU WYCHOWANIA

System wychowania chrześcijańskiego należy uważać za ważny element formacji człowieka zawierający w sobie wiele treści o dużym znaczeniu wychowawczym. Wychowawczy potencjał wychowania chrześcijańskiego jest szeroko omawiany i uzasadniany[6]. W wychowaniu chrześcijańskim można wyróżnić za-

[4] J. Bagrowicz, *Pedagogika chrześcijańska – pedagogika religii (religijna) – katechetyka. Podobieństwa i różnice*, w: *Abyśmy podtrzymywali nadzieję*, red. P. Tomasik, Warszawa 2005, s. 29.

[5] Zob. tamże, s. 36–46; R. Chałupniak, *„Wychowanie religijne" czy „wychowanie chrześcijańskie"?*, w: *Wychowanie religijne u progu trzeciego tysiąclecia*, red. R. Chałupniak, J. Kostorz, Opole 2001, s. 226–240; A. Kiciński, *Katechetyka a pedagogika religijna*, w: *Katechetyka i katecheza u progu XXI wieku*, red. A. Kiciński, Poznań 2007, s. 147–165; tamże, K. Misiaszek, *Katechetyka – katecheza – pedagogika religii. Refleksje na kanwie dialogu między katechetyką a pedagogiką religii*…, s. 166–186.

[6] Warto przywołać kilka niedawnych i bardzo ciekawych refleksji środowiska europejskiego, np. B. Hill, *Values Education and Religious Education: rivalry or synergy?*, „Journal of Religious Education" 56(2008)3, s. 2–9; B. Roebben, *School, Religion and diversity. A west-european perspective on religious identity formation*, „Journal of Religious Education" 55 (2007)3, s. 39–45; H. Schluss, *Education and Religion in times of secularization: problems and possibilities within the german situation*, „Religious Education" 104 (2009)1, s. 64–83; A. Toniolo, *La missione educativa della Chiesa nel contesto culturale odierno*, „Catechesi" 80 (2010–2011)4, s. 13–30; Z. Trenti, *Educare alla fede. Saggio di pedagogia religiosa*, Roma 2000; B. Zweigle, *Religionspädagogik angesichts interreligiöser Herausforderungen*, „Zeitschrift für Pedagogik und Teologie" 60 (2008)2, s. 104–18. Cennym źródłem refleksji są polskie opracowania. Zob. J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Toruń 2000; W. Cichosz, *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, Gdańsk 2001; S. Dziekoński, *Rozwój wychowawczej myśli Kościoła na przestrzeni ostatnich wieków*, Warszawa 2004; G. Groppo, *Wychowanie chrześcijańskie*, w: *Słownik katechetyczny*, red.

sadniczo dwie podstawowe płaszczyzny dialogu czy spotkania wychowawczego: wertykalną i horyzontalną. W wymiarze wertykalnym człowiek wchodzi w dialog z Bogiem, słucha Go i odpowiada wiarą na otrzymane Słowo. W ten sposób wychowanie dokonuje się w nieustannym odniesieniu do Boga. Druga płaszczyzna jest dialogiem horyzontalnym pomiędzy wychowankiem i wychowawcą. Wychowawca, opierając się na treściach religijnych i pedagogicznych pomaga wychowankowi wzrastać w wierze i we własnym człowieczeństwie. Należy zauważyć ścisłą relację wychowania chrześcijańskiego z wychowaniem ludzkim, świeckim czy laickim. Chociaż te dwa rodzaje wychowania różnią się w pewnych swoich cechach, to jednak nie mogą być sobie ani przeciwstawiane, ani od siebie separowane. Wychowanie chrześcijańskie obejmuje w swoim zakresie sferę nie tylko religijną, ale odnosi się do całego człowieka we wszystkich jego wymiarach. Formacja chrześcijańska jest formacją ku pełni człowieczeństwa, w której wartości religijne łączone są z wartościami ogólnoludzkimi. Wychowanie chrześcijańskie w swoich założeniach filozoficznych i teologicznych znajduje swoje odbicie w nurtach refleksji personalistycznej (E. Mounier, J. Maritain, R. Guardini, M. Scheler) i egzystencjalnej (K. Jaspers, M. Buber, G. Marcel).

Formacja chrześcijańska bazuje na wartościach ogólnoludzkich, które odczytywane są w ścisłym odniesieniu do Boga. W chrześcijaństwie mamy do czynienia „z faktem Wcielenia Boga w naturę ludzką, złączenia wartości boskich i ludzkich. Mamy tu nie tyle przekaz pewnych teorii, lecz o wiele bardziej «Osobę – Jezusa Chrystusa». W miejsce zaś jakiegoś systemu wartości mamy w Nim (w Chrystusie) «personalny symbol wartości» […]. Chrześcijanie przyjmują więc «wartości ogólnoludzkie», ale poszukują ich jeszcze większej głębi, ich pełni i integralności, poszukują sensu przekraczającego ten, który zdolny jest nadać im człowiek”[7]. Wychowanie chrześcijańskie jest nie tylko procesem wzrastania w wierze, ale jest także procesem równoczesnego wzrastania w dojrzałości ludzkiej. Pierwszym składnikiem wychowania chrześcijańskiego jest jego wymiar ludzki. Wychowanie chrześcijańskie ma na celu doprowadzenie do dojrzałości ludzkiej. Jest to proces dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej. Optyka wiary staje się w ten sposób prawdziwym programem życia i ma funkcję integrującą całą osobowość człowieka. Ma ona wartość formacyjną i wychowawczą, gdyż wpływa na dojrzałość osoby[8].

Wykorzystując antropologię teologiczną, bardzo mocno akcentuje się podmiotowość człowieka, która wyraża się przede wszystkim w podkreślaniu jego szczególnej godności, jaką otrzymał od Boga w akcie stworzenia. Człowiek jest osobą,

J. Gevaert, K. Misiaszek, Warszawa 2007, s. 981–984; *Pedagogika wiary*, red. A. Hajduk, J. Mółka, Kraków 2007, s. 27–246; R. Rybicki, *Wprowadzenie do pedagogiki chrześcijańskiej*, Częstochowa 1997; *Wychowanie religijne u progu trzeciego tysiąclecia*, red. R. Chałupniak, J. Kostorz, Opole 2001.

[7] M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej*, Lublin 2001, s. 395.

[8] Zob. G. Groppo, *Educazione cristiana*, w: *Dizionario di scienze dell'educazione*, red. J.M. Prellezo, Torino 1997, s. 349–351.

rodzi się jako osoba, która ma swoją godność. Prawda ta wynika z samego aktu stworzenia człowieka. Biblijna Księga Rodzaju mówi o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1, 26–27). Tego rodzaju założenie stanowi podstawę i fundament wychowania człowieka. Dzięki swojej godności człowiek wchodzi w dialog z Bogiem, jest przez Niego chciany i w żaden sposób nie można go sprowadzić do roli przedmiotu. Człowiek jako osoba ma swoją godność i jest wezwany do wzrastania ku pełni człowieczeństwa. W każdym uczniu czy wychowanku widzi się nade wszystko człowieka, który jako wolny i jako świadomy podmiot jest wezwany do dojrzałości. Wychowanie staje się procesem prowadzącym do odkrywania w sobie człowieka i stawania się w pełni człowiekiem. Można mówić o pewnym „uczłowieczeniu" człowieka. Sobór Watykański II w *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim* poucza, że prawdziwe wychowanie zawsze „zdąża do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie do dobra społeczności, których człowiek jest członkiem i w których obowiązkach, gdy dorośnie, będzie brał udział"[9]. J. Maritain zauważa, że „nie ma nic ważniejszego dla każdego z nas i nic trudniejszego, jak stać się człowiekiem. W ten sposób zasadnicze zadanie wychowania polega przede wszystkim na pomocy w dynamicznym rozwoju, przez który człowiek kształtuje się, by być człowiekiem"[10].

W wychowaniu chrześcijańskim człowiek postrzegany jest jako istota słaba i grzeszna, która potrzebuje pomocy i formacji. Człowiek nie jest sam sobie wystarczalny, dlatego też oczekuje wsparcia ze strony drugiego człowieka i Boga. Chociaż ostateczne i pełne zrealizowanie się postrzegane jest w optyce eschatologicznej, to jednak człowiek wezwany jest do dojrzałości już w czasie swojego życia doczesnego. Antropologia teologiczna implikuje więc postulat edukacji. Niedoskonałość człowieka sama z siebie nie jest w stanie przekształcić się w dojrzałość osobową. Wiara w możliwości człowieka łączy się tutaj z pewnym pesymizmem antropologicznym. Z dużym dystansem pedagogika religijna odnosi się do tych koncepcji, które pomijają słabości natury ludzkiej, akcentując mocno naturalne predyspozycje i siły do samowystarczalności i autoformacji (naturalizm pedagogiczny, antypedagogika). Nie deprecjonując w żaden sposób indywidualności i podmiotowości człowieka, podkreśla się dużą wagę wspólnoty wychowawczej i tradycji. Duże znaczenie przypisuje się czynnikom natury eklezjalnej i społeczno-kulturowej. Pedagogia chrześcijańska bardzo mocno akcentuje wymiar duchowy życia człowieka. Odrzuca się koncepcje redukcjonistyczne postrzegające często życie ludzkie w wymiarze materialnym czy scjentystycznym. W ten sposób zostaje dowartościowany wymiar moralny, duchowy, estetyczny i religijny życia ludzkiego. Przywołując się na J. Bagrownicza, można powiedzieć, że „u podstaw chrześci-

[9] Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim Gravissimum educationis*, (dalej cyt. DWCH), nr 1, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 471–505.

[10] J. Maritain, *Od filozofii człowieka do filozofii wychowania*, w: *Człowiek – wychowanie – kultura. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Kraków 1993, s. 61.

jańskiego systemu wychowawczego leży personalistyczna koncepcja człowieka, podkreślająca wyjątkową godność człowieka, jego podmiotowość i odpowiedzialność za świadomie podejmowane czyny. Koncepcja ta pogłębiona jest przez perspektywę teologiczną. Wychowanie człowieka, jako istoty skazanej na nieskończoność i ustawiczne stawanie się, otwiera się z konieczności na perspektywę religijną. Dlatego też w pedagogice chrześcijańskiej ważne są prawdy stanowiące o teologicznej wizji człowieka. Należą do nich takie prawdy, jak prawda o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże, o odkupieniu człowieka, gdy utracił on łaskę Bożą, czyli stan nadprzyrodzonej szczęśliwości"[11].

Nie sposób pominąć tutaj jakże ważnej idei formacji nowego człowieka ku jego doskonałości w Chrystusie. Jest to wizja nowego człowieka, który dąży do naśladowania Chrystusa. *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim* poucza, że chodzi o prowadzenie życia „wedle nowego człowieka w sprawiedliwości i świętości prawdy (Ef 4, 22–24)"[12]. Wychowanie chrześcijańskie jest ukierunkowane na pełny rozwój człowieka. J. Bagrowicz stwierdza, że religia „pełni ważną funkcję humanizujacą, sprzyja rozwojowi człowieka. Pedagogika chrześcijańska podkreśla, że obok realizacji naturalnych celów wychowania człowieka, którym edukacja religijna ma służyć, istotne jest w jej ujęciu stwierdzenie, że celem wychowania chrześcijańskiego jest współdziałanie człowieka z łaską Bożą w celu formowania doskonałego chrześcijanina jako człowieka nadprzyrodzonego, naśladującego Chrystusa"[13]. Przykładem pedagogii mocno opartej na tym dążeniu do wychowania nowego człowieka naśladującego Chrystusa jest koncepcja formacji religijnej według zasad katechumenatu opracowana przez F. Blachnickiego. Według tej koncepcji katechumenat stanowi zasadniczą drogę dojrzewania chrześcijańskiego i polega na rodzeniu się nowego człowieka. Opierając się na źródłach Nowego Testamentu, zwłaszcza na Listach św. Pawła, stwierdza się, że w procesie dojrzewania chodzi o „odrodzenie się z wysoka", „odrodzenie z Ducha Świętego", „ponowne stworzenie", „wskrzeszenie z martwych w Jezusie Chrystusie"[14].

Tak rozumiana koncepcja wychowania chrześcijańskiego ukazuje jego ogromny potencjał wychowawczy, bazujący na fundamencie wartości prawd religijnych. Całościowo pojęte wychowanie nie może pominąć sfery religijnej życia człowieka[15]. Niezwykle ważne są tutaj wspominane źródła teologiczne, które tworzy religia objawiona w Jezusie Chrystusie, wymagająca posłuszeństwa wiary wobec głoszonych prawd religijnych. Wyznawane prawdy stanowią podstawowe i najważniejsze źródła myśli wychowawczej. Wartość religii można odczytywać na różnych płaszczyznach i w różnych aspektach. Religia chrześcijańska pozy-

[11] J. Bagrowicz, *Pedagogika chrześcijańska*…, s. 31–32.

[12] DWCH, nr 2.

[13] J. Bagrowicz, *Pedagogika chrześcijańska*…, s. 32.

[14] Zob. F. Blachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie? Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, red. D. Franków, Kraków 2009[4], s. 16.

[15] Zob. G. Hansemann, *Wychowanie religijne*, Warszawa 1988, s. 16

tywnie oddziałuje na rozwój człowieka zarówno w wymiarze religijnym, jak i osobowo-ludzkim. Ma ona silny wymiar egzystencjalny, pozwalający człowiekowi odnaleźć właściwy sens życia regulujący jego postawę względem drugiego człowieka i stworzonego świata. Religia odpowiada na najważniejsze pytania egzystencjalne człowieka i nadaje im sens. Zaspokajając potrzebę sensu życia i potrzebę transcendencji, odpowiada w ten sposób za jedną z najważniejszych potrzeb życia człowieka. W wymiarze kształtowania osobowości wychowanie religijne buduje i utrwala system wartości, który bazuje na źródłach zarówno objawionych, jak i tych pochodzących z poznania naturalnego. Podstawy religijne pozwalają wyzwalać się z postaw relatywizmu i subiektywizmu. Wartości religii zauważają się w kontekstach wprowadzenia w życie społeczne i kulturowe. Niektórzy uczeni zauważają, że wychowanie religijne ma silny wpływ na kształtowanie postaw prospołecznych. Postawy prospołeczne są silniejsze u ludzi religijnych w stosunku do ludzi pozbawionych tego rodzaju wychowania[16]. Stwierdza się także, że ludzie religijni mniej są narażeni na choroby psychosomatyczne, skuteczniej poddają się leczeniu, łatwiej zachowują umiar w używaniu alkoholu i papierosów, łatwiej im odrzucać narkotyki, rzadziej są karani[17]. Duże znaczenie wychowawcze mają procesy socjalizacji religijnej w środowisku rodziny, parafii i szkoły[18].

Wychowawcze oddziaływanie religii chrześcijańskiej, bazujące na powyższych założeniach, widać dobrze na płaszczyźnie katechezy szkolnej, czy też w różnorodnych systemach pedagogii chrześcijańskiej. W dwudziestolecie powrotu katechezy do szkoły, biskupi w Polsce stwierdzają, że „katecheza, będąc nośnikiem podstawowych i uniwersalnych wartości, wzbogaca cały proces wychowawczy człowieka. Wbrew niekiedy bardzo krzywdzącym opiniom i fałszywym założeniom, nauczanie religii w szkole niesie ze sobą istotne walory wychowawcze. Nie da się w pełni wychować człowieka bez uwzględnienia także jego sfery religijnej. Zostało to już zauważone w instrukcji wprowadzającej naukę religii w szkole: «Otwarcie się na religię oraz na chrześcijańskie wartości etyczne będzie istotnym wzbogaceniem tego procesu i przyczyni się do ukształtowania właściwych postaw młodego pokolenia Polaków»"[19]. Dowodem dużej wartości wychowania chrześcijańskiego są również różnego rodzaju koncepcje pedagogiczne opracowane w Kościele przez wielu wybitnych pedagogów i wychowawców. Jako przykład warto przywołać myśl wychowawczą błogosławionej siostry

[16] Zob. C.D. Batson i inni, *Religious Prosocial Motivation: is it Altriustic or Egoistic*, „Journal of Personality and Social Psychology (1989) nr 57, cyt. za M. Łobocki, *Teoria wychowania w zarysie*, Kraków 2009[6], s. 288.

[17] A. Reinders, *Kinder brauchen Gott. Wie man Kindern Vertrauen in das Leben schenkt*, München 2001, s. 11 nn, cyt. za M. Łobocki, *Teoria wychowania*…, s. 288.

[18] Zob. J. Bagrowicz, *Środowiska wychowania religijnego*, w: *Wychowanie religijne*…, s. 145–178.

[19] *List Episkopatu Polski z okazji 20. rocznicy powrotu katechezy do szkoły „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8, 32)*, „Katecheta" 54 (2010)9, s. 5.

Marceliny Darowskiej (1827–1911), współzałożycielki Zgromadzenia Sióstr Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. W bieżącym roku upływa sto lat od jej śmierci, dlatego też przybliżenie jej myśli pedagogicznej wydaje się szczególnie cenne i uzasadnione.

2. ZAŁOŻENIA I AKTUALNOŚĆ PEDAGOGII BŁ. MARCELINY DAROWSKIEJ

2.1. Misja Zgromadzenia Sióstr Niepokalanek

Pedagogia błogosławionej siostry Marceliny Darowskiej jawi się wciąż aktualna w wychowawczych wyzwaniach naszych czasów. Stworzyła system wychowawczy, który zakładał pracę pedagogiczną jedynie z dziewczętami. Został on przejęty przez Zakon Sióstr Niepokalanek, który według słów M. Darowskiej podjął misję „odrodzenia polskiej rodziny przez ukształtowanie i wychowanie kobiety". Zasługi Marceliny Darowskiej porównywać można z rolą ks. Stanisława Konarskiego w oświeceniowym reformowaniu kolegiów męskich[20]. Po dzień dzisiejszy wychowawcza myśl błogosławionej siostry Darowskiej realizowana jest przez siostry niepokalanki w polskich szkołach i przedszkolach w Szymanowie, Warszawie, Wałbrzychu, Nowym Sączu, Jarosławiu, Łomiankach i w Bursztynie k. Nowej Białej. W. Okoń stwierdza, że „zasługą zgromadzenia jest wykształcenie zastępów nauczycielek oraz tysięcy wychowanków w licznych, stale się rozbudowujących szkołach"[21].

2.2. Główne założenia i metody pracy w koncepcji wychowawczej bł. Marceliny Darowskiej

Podstawowymi źródłami poznania myśli pedagogicznej bł. Marceliny Darowskiej są liczne teksty i zapiski z czasów jej działalności wychowawczej. Należy wskazać m.in. na tekst *O naukach i wychowaniu w zakładzie zgromadzenia naszego* z 1863 r., *Kartki* z własnymi przemyśleniami i zapiskami (Cz. I z 1872 r. i Cz. II z 1877 r.), *Pamiętniki* z lat 1870–1903, XII rozdział reguły zakonnej z 1872 r. *O uczeniu i wychowywaniu*, listy, konferencje, rekolekcje, i autoryzowany przez M. Darowską tekst *Pedagogika Jałowiecka* z 1911 r.[22].

[20] Zob. J. Rokoszny, *System wychowawczy M. Darowskiej*, Radom 1928, cyt. za S. Grażyna od Wszechpośrednictwa NMP, *Wychowanie to dzieło miłości. System pedagogiczny bł. Marceliny Darowskiej*, Szymanów 1997, s. 13.

[21] Zob. W. Okoń, *Darowska, Marcelina*, w: *Nowy słownik pedagogiczny*, wyd. 10, Warszawa 2007, s. 72.

[22] Szerzej na temat źródeł zob. *Wychowanie to dzieło miłości*…, s. 49–96; 163.

System wychowawczy bazuje na prawdzie, że „wychowanie to dzieło miłości”[23]. Prawda ta jest niejako klamrą spinającą wszystkie działania wychowawcze. Od wychowawcy wymaga się postawy całkowitego poświęcenia dla dziecka. Źródłem tego poświęcenia się i oddania dziełu wychowania jest Bóg. Siostra Marcelina Darowska pisze: „My nie rachujemy – nie szukamy dla siebie korzyści z dzieci, ale dzieci kochamy, to jest: poświęcamy się ich dobru. Więc i tu miłość podstawą stosunku”[24]. Ta postawa miłości ma swój fundament w przekonaniu, że u podstaw wychowania jest relacja z Bogiem. Słowa bł. Marceliny Darowskiej są bardzo wymowne: „Uszanujcie misję waszą! Umiłujcie w niej Boga i Oblubieńca – Pana i Brata waszego i z Nim połączeni w pracy wam powierzonej – dajcie Mu przez siebie działać, przez siebie błogosławić, a przez Niego kochajcie”[25]. Bóg jest najważniejszym punktem odniesienia i punktem docelowym działań wychowawczych. Wychowanie „nie stanowi celu samo w sobie, ale jest to z jednej strony proces poszukiwania drogi do Boga – ostatecznego celu człowieka, z drugiej – konsekwentnej realizacji wymagań, jakie pociąga za sobą konkretny wybór”[26].

Główne podstawy własnej pedagogiki siostra M. Darowska wyraziła w formie czterech zasad pedagogicznych. Odnajdujemy je w zapiskach, tzw. *Kartkach*, w XII rozdziale części pierwszej[27]. Pierwsza zasada brzmi: „Bóg wszystkim – wszystko przez Boga. On celem – wszystko, co nam przez Niego podane, to droga do nieba”[28]. Zasada wskazuje, że najważniejszym punktem odniesienia do wszelkich działań wychowawczych są wartości i zasady chrześcijańskie. Wszystkie dary i uzdolnienia człowieka są drogą do Boga. Nauczyciel musi poznać tę indywidualną drogę ucznia do Boga i nadawać jej właściwy kierunek. Siostra Marcelina Darowska bardzo mocno akcentuje rolę nauki religii. Stwierdza: „podstawą całego wychowania i kształcenia powierzonych nam dzieci będzie nauka religii – i w całym zawodzie nauczycielskim Sióstr – Bóg będzie wszystkim: wszystkim w nich, aby jako wszystko mógł być przez nie podanym i drugim”[29]. W religii dostrzega się źródło wszelkich wartości i zasad wychowawczych.

Zasada druga brzmi: „Bóg nas stworzył Polakami”[30]. Odnajdujemy tutaj jakże ważny patriotyczny wymiar formacji człowieka. Należy wychowywać w duchu

---

[23] Zob. tamże.

[24] M. Darowska, *Kartki*, cz. I., rozdz. XII, 1872 r. *O stosunku z dziećmi, które wychowujemy*, cyt. za *Wychowanie to dzieło miłości*…, s. 63.

[25] Tamże, s. 63.

[26] S. Wawrzyna od Ducha Świętego, Wiesława Chwedoruk, *Myśli o wychowaniu, Szymanów 1982–1986*, w: *Wychowanie to dzieło miłości*…, s. 159.

[27] M. Darowska, *Kartki*, cz. I., rozdz. XII, 1872 r. *O stosunku z dziećmi, które wychowujemy…*, s. 61–69.

[28] Tamże, s. 63.

[29] M. Darowska, *Reguła. Rozdz. XVII. „O uczeniu i wychowaniu”,* w: *Wychowanie to dzieło miłości*…, s. 69.

[30] M. Darowska, *Kartki*, cz. I., rozdz. XII, 1872 r. *O stosunku z dziećmi, które wychowujemy…*, s. 63.

miłości Ojczyzny, kształtować tożsamość narodową, uczyć identyfikowania się z chrześcijańskimi i humanistycznymi korzeniami tradycji narodowej. Siostra Marcelina Darowska mocno podkreśla znaczenie wiary dla losów narodu polskiego. Patriotyzm wiąże z religijnością i wiernością „wierze ojców". Wiara ojców i Kościół są „podwaliną i duchem" narodu. Wierność Bogu jest wiernością Ojczyźnie, gdyż życie w łasce jest błogosławieństwem dla narodu. Czytamy: „dziatki wiedzieć mają, że każde z nich cząstką narodu, że kto cnotliwy i wierny łasce – ten ściąga błogosławieństwo Boże na cały kraj, służy Ojczyźnie, i wiernym jej synem i córką"[31].

Trzecia zasada to „wierność obowiązkom stanu, miejsca swego"[32]. Zakłada się, że każdy człowiek w danym dla siebie stanie i miejscu winien przyjąć wynikające z nich powinności, obowiązki i zadania. Nie musi to być wezwanie do rzeczy wielkich, gdyż powierzona misja jest równie wartościowa w rzeczach mniejszych. Kto jest wierny małym rzeczom, ten nie przyniesie zawodu w rzeczach wielkich. Należy stawiać bardzo konkretne wymagania i wzywać do sumiennego wypełniania własnych obowiązków.

Wreszcie czwarta i zarazem ostania zasada podkreśla prawdę, że należy „nauczyć dzieci myśleć"[33]. Chodzi o wychowywanie człowieka, który myśli, wydaje przemyślane osądy, świadomie kształtuje własne życie. Myślenie odnosi się również do samej wiedzy. Należy dążyć, aby uczennice miały kontakt z różnorodnymi naukami, poznawały nowości naukowe, rozwijały się intelektualnie.

Obok wymienionych zasad wychowawczych w systemie pedagogii bł. Marceliny Darowskiej można wskazać na pewne kierunki i metody działania wychowawczego. Dotyczą one postawy i działania wychowawcy. System wychowania odnosi się nie tylko do dzieci i młodzieży, ale ma na uwadze przede wszystkim mądre działanie nauczyciela. Siostra Wiesława Chwedoruk stwierdza, że cała myśl wychowawcza bł. Marceliny Darowskiej „opiera się przede wszystkim na rzetelnej i głębokiej formacji wychowawcy, obejmującej jego stronę intelektualną, moralną, emocjonalną i duchową. Myślę, że jest to bardzo istotne założenie, a szczególnego znaczenia nabiera w obecnej rzeczywistości, gdy – zresztą całkiem słusznie – szukając nowych metod wychowania i starając się o ich atrakcyjność, wielu pedagogów zdaje się zapominać, że skuteczność ich oddziaływania zależy przede wszystkim od postawy i osobowości wychowawcy. To nie system sam w sobie wychowuje, ale bardzo konkretni ludzie. […]. Punktem wyjścia do pracy z dziećmi i młodzieżą musi być silne poczucie tożsamości wychowawcy. Powinien on znać swoje miejsce w życiu i wiedzieć, kim jest jako człowiek, ponieważ prowadzi ku temu, czym sam żyje"[34]. Takie spojrzenie na wychowawcę musi prowadzić do przekonania, że jego praca jest przede wszystkim powoła-

[31] Tamże, s. 64.
[32] Tamże.
[33] Tamże.
[34] S. Wawrzyna od Ducha Świętego, Wiesława Chwedoruk, dz.cyt., s. 159.

niem. Siostra Marcelina Darowska „nie traktowała nigdy wychowania jako pracy zawodowej, lecz jako powołanie zawierające w sobie jakąś tajemnicę wiadomą tylko Bogu”[35]. Nauczyciel musi pomagać wychowankowi iść do Boga i konsekwentnie realizować wymagania związane z tak wybraną drogą. W tym celu winien odznaczać się silnym poczuciem tożsamości, gdyż jako człowiek wierzący musi prowadzić do wartości, którymi powinien sam żyć.

Siostra Grażyna od Wszechpośrednictwa NMP dostrzega cztery dominanty czy płaszczyzny oddziaływania wychowawczego[36]. Pierwsza z nich mówi o wychowaniu w duchu prawdy i zaufania. Prawda jest zasadniczą kategorią wychowania. Sposobem życia w prawdzie jest umiejętność obiektywnego sądzenia i osądzania własnych czynów. Wychowanek musi nauczyć się obiektywnie oceniać własne czyny. Należy uczyć i wychowywać do prawdy w relacjach z Bogiem, z samym sobą i z drugim człowiekiem. Tego typu droga uzdrawiania relacji rodzi trzy cnoty drogi wychowawczej: wiarę (prawda z Bogiem), pokorę (prawda z sobą) i uczciwość (prawda z drugim człowiekiem). Zasada życia w prawdzie dotyczy nie tyko wychowanka, ale i nauczyciela. Wychowawca musi żyć w prawdzie, być świadkiem głoszonych wartości, unikać fałszu i dwulicowości. Atmosfera prawdy rodzić będzie ducha wzajemnego zaufania i rodzinności, tak bardzo potrzebnego w relacjach wychowawczych. Zaufanie postrzegane jest jako fundamentalna zasada wychowania. To zaufanie „opiera się nie tyle na osobistych więzach i dyskrecji (chociaż i te są bardzo ważne), ale na stosunku dziecka do całego świata wartości reprezentowanego przez wychowawcę. Ten właśnie świat wartości konsekwentnie realizowany sprawia, że wychowawca staje się wiarygodnym przewodnikiem, dającym poczucie bezpieczeństwa”[37].

Druga płaszczyzna działania odnosi się do zasady indywidualizacji i „długomyślności”. W procesie wychowania niezwykle ważna jest indywidualizacja nakładająca konieczność dostosowania poczynań pedagogicznych do indywidualnych cech ucznia, jego charakteru, okresu rozwoju, zalet i wad. Dlatego też wychowanie nie może być masowe, aby nie zatracić owego indywidualnego podejścia do ucznia. Postuluje się nauczanie i wychowywanie w małych grupach. Konieczna jest cierpliwość i dalekowzroczność, co zostało nazwane „długomyślnością”. Chodzi o to, aby cierpliwie służyć wychowankowi i nie oczekiwać natychmiastowych owoców. Jest to prawda, która winna stawać się źródłem siły i zapału każdego wychowawcy. Pozwala ona pokonywać wszelkie załamania i niepowodzenia, które bardzo często zniechęcają nauczycieli oczekujących na prawie natychmiastowe rezultaty własnej pracy. Cnota cierpliwości staje się w ten sposób niezbędna u każdego wychowawcy. Rzeczywistość szkoły pokazuje często, że w

[35] Tamże, s. 159.

[36] Zob. *Wychowanie to dzieło miłości*…, s. 16–25; tenże, *System pedagogiczny bł. Matki Marceliny Darowskiej*, wyd. II, Szymanów 2007, s. 14–23.

[37] S. Wawrzyna od Ducha Świętego, Wiesława Chwedoruk, dz.cyt., s. 160.

procesie wychowania owoce najczęściej widzi się dopiero po latach. Cierpliwość nie oznacza też tolerancji zła, ale w duchu prawdy należy je nazywać po imieniu i skutecznie eliminować.

Trzecią cechą pedagogii siostry Marceliny Darowskiej jest zasada czystości intencji i bezinteresowności. Ma się na uwadze nie tylko bezinteresowność materialną, ale dużo bardziej bezinteresowność psychiczną i nade wszystko bezinteresowność serca. Bezinteresowność serca prowadzi do czystości uczuć i czystości intencji. W pracy z dziećmi nie powinno się szukać własnej satysfakcji i zaspokajania własnych ambicji, ale dobra wychowanka. To jest droga do zyskania zaufania dziecka. Siostra Marcelina Darowska pisze: „trzeba, aby dziatki widziały w nas najlepszych swoich przyjaciół i jako takich – na nas polegały i nam ufały. Tak zaś będzie, gdy nie dostrzegą w nas chociażby najlżejszego cienia interesu osobistego, a widzieć jeno będą: troskę o ich dobro. Nie dostrzegą zaś interesu, gdy go wcale nie będzie […]. Szacunek najlepszym przewodnikiem do ufności – do serca, ufność zaś i serce dzieci pozyskawszy – jest się już w połowie drogi pracy z nimi”[38].

Wreszcie czwarta zasada mówi o pierwszorzędności wychowania nad nauczaniem. Nauczanie ma służebną rolę względem wychowania. Wychowanie musi być nauczające, a nauczanie wychowujące. Nie oznacza to deprecjonowania nauczania, gdyż wykształcenie umysłowe również jest należycie dowartościowane. W szkołach prowadzonych przez Zgromadzenie wykładano różne dziedziny, a poziom wiedzy był wysoki. Stosowano nowe metody, uczono języków obcych. Dziewczęta na koniec edukacji miały wykłady z pedagogiki, aby przyszłe matki wiedziały, jak wychowywać własne dzieci. To wielka mądrość siostry Marceliny Darowskiej tak bardzo potrzebna w pedagogicznym przygotowaniu dzisiejszych rodziców.

2.2. Aktualność pedagogiki bł. Marceliny Darowskiej

Pedagogika bł. Marceliny Darowskiej zasługuje na ciągłe odkrywanie i pogłębianie obecnych w niej zasad i założeń wychowawczych. Jest to system wychowawczy oparty na źródłach chrześcijańskich, w którym można dostrzec wiele treści wciąż aktualnych we współczesnych poszukiwaniach pedagogicznych i oświatowych. Na pierwsze przywołanie zasługuje postrzeganie dzieła wychowania poprzez pryzmat miłości. Założenie, że wychowanie jest dziełem miłości, musi być wciąż przywoływane, czasem na nowo odkrywane, gdyż dzisiaj prawda ta nie jest dostatecznie zauważalna. Można tutaj przywołać refleksję K. Misiaszka, który stwierdza, że we współczesnych publikacjach pedagogicznych i dokumentach programowych reformy oświaty temat miłości wychowawczej prawie nie istnieje. Z rozgoryczeniem autor stwierdza, że „pozostaje wierzyć w mądrość nauczycieli, którzy z praktyki wychowawczej pewnie już wiedzą, że bez umiło-

[38] M. Darowska, *Kartki*, cz. I., rozdz. XII, 1872 r. *O stosunku z dziećmi, które wychowujemy*…, s. 65.

wania wychowanka, podobnie jak i swego zawodu, w wychowaniu nie osiągnie się zbyt wiele, a czasami wręcz nic. Czy jednak zdołają się przeciwstawić narastającej w wychowaniu, także szkolnym, niebezpiecznej tendencji do deprecjonowania w niej miłości oraz jej wychowawczych i rozwojowych funkcji?"[39]. Można, a nawet trzeba przywołać również inną myśl tego samego autora, według której „nie można wychować pełnego człowieka, pełnej osoby ludzkiej, bez miłości. Stąd pedagodzy powinni wręcz prześcigać się, by pisać dzieła poświęcone wychowaniu w miłości, przez miłość, do miłości. Pewnie brzmi to jak utopia albo marzenie, ale – z drugiej strony – to one właśnie, marzenia i utopie, niejednokrotnie dodawały ducha nauczycielom i wychowawcom, to marzenia kryły w sobie najbardziej szlachetne i najczystsze pokłady woli, służby innym ludziom. A edukacji i wychowania bez ducha służby trudno jest sobie wyobrazić"[40]. Pedagogiczna wizja wychowania jako dzieła miłości jest więc szczególnie ważna i potrzebna naszym czasom. Czyż w tym kontekście nie należy wracać do nauki siostry Marceliny Darowskiej, która pisze, że „my nie rachujemy – nie szukamy dla siebie korzyści z dzieci, ale dzieci kochamy, to jest: poświęcamy się ich dobru"?[41].

Należy dostrzec głębokie przekonanie o wychowawczym celu szkoły, która nie może być tylko „kuźnią wiedzy", ale miejscem integralnego rozwoju i wychowania ucznia. Szkoła musi być miejscem nie tylko przekazu wiedzy, ale środowiskiem formacji człowieka. Nie wolno zapomnieć o wychowawczej misji szkoły. Postulat nauczania, które musi mieć charakter wychowujący, jest wciąż niezwykle aktualny. Siostra Marcelina Darowska w piśmie *O naukach i wychowaniu* pisze: „nie chodzi o samą naukę i wiedzę dla dziewczynek w Zgromadzeniu się kształcących. Chodzi przede wszystkim o zasady, o pojęcia, o cnoty"[42].

Następną ważną cechą jest rozumienie wychowania jako procesu wychowawczego, w którym zaangażowani są wszyscy zarówno wychowawcy, jak i wychowankowie. Zachodzi relacja ścisłej zależności i wzajemnego ubogacania pomiędzy wychowawcą i wychowankiem. Strony wzajemnie na siebie wpływają i oddziałują, co prowadzi do stworzenia szczególnego klimatu wychowawczego. Jest niezwykle ważna konieczność współpracy i jedności całego środowiska wychowawczego. Siostra Wiesława Chwedoruk stwierdza, że jest to kwestia bardzo ważna dzisiaj, kiedy „preferuje się liberalizm i wręcz wybujały indywidualizm, podając w wątpliwość sens jedności, uważając ją niemal za zagrożenie dla twórczego rozwoju człowieka i jego samorealizacji. Język matki Marceliny nie zna tego ostatniego pojęcia, a wszystkie jej działania mają na celu wychowanie człowieka nie do samorealizacji, lecz do dojrzałej ofiarności. Zaskakujące wyczu-

[39] K. Misiaszek, *O miłości wychowawczej*, „Katecheta" 54 (2010) 4, s. 6.

[40] Tamże, s. 4.

[41] M. Darowska, *Kartki*, cz. I., rozdz. XII, 1872 r. *O stosunku z dziećmi, które wychowujemy*…, s. 63.

[42] M. Darowska, *O naukach i wychowaniu w zakładzie Zgromadzenia naszego*, w: *Wychowanie to dzieło miłości*…, s. 50.

cie tego problemu miały np. uczennice szkoły jarosławskiej. W prawie wszystkich listach do matki piszą przede wszystkim o swoich relacjach koleżeńskich w świetle wzajemnej odpowiedzialności"[43].

Kolejnym ważnym założeniem jest prawda o podmiotowości ucznia. Uczeń nigdy nie może mieć znaczenia przedmiotowego, gdyż jest osobą, ma swoją godność ludzką i został powołany do wzrastania w człowieczeństwie. Tę fundamentalną prawdę pedagogiki chrześcijańskiej siostra Marcelina Darowska bardzo głęboko przyjęła i realizowała. W wychowanku na drodze procesu indywidualizacji należy odkrywać wszystkie jego dary i możliwości w celu pełnego rozwoju osobowego i religijnego. W wychowywaniu nie należy stosować siły i przemocy, ale trzeba tłumaczyć i przekonywać. W *Kartkach* czytamy: „nie prowadzić dzieci despotycznie, siłą władzy, przemocą, ale zdobyć posłuszeństwo ich sobie szacunkiem, wiarą, ufnością […]. Dlatego nie trzeba nic im narzucać, nie wytłumaczywszy, nie doprowadziwszy do uznania, nie zrozumiawszy się z nimi, nie przekonawszy ich"[44].

Nie sposób pominąć wartości budowania całego procesu wychowania na prawdzie i zaufaniu. Tylko prawda daje właściwy rozwój i kierunek wychowania. Odrzucenie prawdy w celu uniknięcia konfliktów czy trudności jest drogą donikąd. Nie ma rezygnacji z prawdy w imię miłości, gdyż prawdziwa miłość wymaga właśnie prawdy. Prawda uzdrawia relacje wychowawcze i tworzy atmosferę zaufania. Dzisiaj wydaje się, że tego rodzaju twierdzenia nie zawsze znajdują potwierdzenie w praktyce, szczególnie w postawach rodziców względem dzieci.

Na podkreślenie zasługuje otwartość na kształcenie o charakterze innowacyjnym, wykorzystujące nowe metody i środki. Proces nauczania jest rezygnacją z uczenia się na pamięć i jest ukierunkowany na pragmatyczne przygotowanie ucznia. Uczeń zdobywa wiedzę, która ma mu być użyteczna w życiu osobistym i społecznym. Odchodzi się od encyklopedyzmu i uczenia metodą „paznokciową" („zapamiętać stąd-dotąd") i wybiera się metodologię korzystania ze źródeł i kształcenia umiejętności wykorzystania nabytej wiedzy w życiu. Siostra Marcelina Darowska powtarzała, że należy „nauczyć dzieci myśleć". Chodzi o wychowywanie człowieka, który myśli, wydaje przemyślane osądy, świadomie kształtuje własne życie.

Wreszcie warto zauważyć patriotyczny wymiar wychowania. Stwierdzenie Marceliny Darowskiej, że „Bóg nas stworzył Polakami", przypomina nam prawdę o konieczności zachowania naszej narodowej tożsamości. W okresie procesu jednoczenia się Europy edukacja obywatelska i patriotyczna jest bardzo potrzebna. Chodzi o wyzwania wychowania patriotycznego w sytuacji politycznej, która jest odmienna od czasów poprzednich. Ta odmienność wiąże się z procesem integracji europejskiej. W obliczu otwierania się granic i silnych ruchów migracyjnych,

[43] S. Wawrzyna od Ducha Świętego, Wiesława Chwedoruk, dz.cyt., s. 161.

[44] M. Darowska, *Kartki*, cz. I., rozdz. XII, 1872 r. *O stosunku z dziećmi, które wychowujemy*…, s. 67.

często w celach zarobkowych, z jednej strony nie wolno zatracić identyfikacji ludzi młodych z własnym narodem i państwem, z drugiej zaś strony jest ważne, aby jednoczącą się Europę traktować jako ojczyznę wielu ojczyzn, która nie niszczy odrębności narodowej i państwowej[45]. Dzisiaj mocno podkreśla się wyzwanie zachowania własnej tożsamości. Spowodowane jest to zjawiskiem osłabienia czy niszczenia bogactwa narodowych kultur oraz braku szacunku dla dziedzictwa narodowego. Benedykt XVI w nauczaniu skierowanym do polskich biskupów podczas wizyty *ad limina Apostolorum* w 2005 r. stwierdza, że „jednym z ważnych zadań, które zrodził proces integracji europejskiej, jest odważna troska o zachowanie tożsamości katolickiej i narodowej Polaków"[46]. Ważnym elementem edukacji patriotycznej jest płaszczyzna wiedzy o narodzie, która daje podstawę do formowania postaw patriotycznych[47].

2.4. Zasady wychowawcze siostry Marceliny Darowskiej w praktyce

Wychowawcza myśl siostry Marceliny Darowskiej znajduje swoją konkretną realizację w szkołach prowadzonych przez siostry niepokalanki. Przykładem może być program wychowawczy realizowany przez gimnazjum i liceum w Szymanowie[48]. Jego zasady stanowią wierne odbicie założeń i wskazań siostry Marceliny Darowskiej. Celem wychowania jest wszechstronny i integralny rozwój dziewcząt. Na pierwszym miejscu znajduje się wychowanie religijne w myśl zasady „Bóg wszystkim – wszystko przez Boga". Dokonuje się ono w wyniku różnorodnych praktyk religijnych takich, jak msza święta (rozpoczęcie i zakończenie roku szkolnego, spotkania opłatkowe, studniówka, bal gimnazjalny, egzamin gimnazjalny i egzaminy maturalne), codzienna modlitwa przed zajęciami, czuwania modlitewne, uczestnictwo w ruchach religijnych (Oaza, Ruch Czystych Serc). Z wychowaniem religijnym łączy się troska o właściwe wychowanie moralne. Jest to bardzo ważna cecha wychowania, zasługująca na szczególne podkreślenie w kontekście dzisiejszych wielu kontrowersyjnych i moralnie negatywnych postaw młodzieży. Duży nacisk kładzie się na świadomą odpowiedzialność za siebie i swoje otoczenie. Źródeł wszelkich wartości upatruje się w Bogu i dąży się, aby dziewczęta nauczyły się poprawnie myśleć w swoich decyzjach i zachowaniach. Chodzi o rozsądne i mądre wartościowanie, ocenianie sytuacji i kreowanie własnej drogi życiowej. Kolejną troską jest wychowanie społeczne. Kształtuje się wrażliwość na potrzeby drugiego człowieka, chociażby przez udział w akcjach

[45] Zob. M. Łobocki, *Teoria wychowania w zarysie*…, s. 276–277.

[46] Benedykt XVI, *Przemówienia wygłoszone z okazji wizyty ad limina Apostolorum w roku 2005*, Poznań 2005, s. 23.

[47] Zob. H. Skorowski, *O potrzebie edukacji patriotycznej*, w: *Wychowanie do patriotyzmu*, red. W. Janiga, Przemyśl–Rzeszów 2006, s. 341.

[48] Zob. http://www.szymanow.edu.pl/o-nas/program-wychowawczy/ (dostęp 12.05.2011).

charytatywnych czy wizytach mających na celu wsparcie materialne i duchowe ludzi potrzebujących (wyjazdy do Domu Opieki Społecznej, Domu Dziecka, Domu Poprawczego). Wrażliwość na drugiego człowieka kształtowana jest także przez wzajemną pomoc w nauce i w wielu trudnych sytuacjach życia. Ponadto wychowanie społeczne dokonuje się przez udział dziewcząt w organizacji codziennego życia (uczennice rozpisują dyżury na porządki, organizują pomoc w refektarzu, dyżury w szatni itp.).

Wreszcie dużą uwagę przypisuje się współpracy z rodzicami. Bardzo słuszne jest przekonanie, że jedynie poprzez dobry kontakt z nimi i wzajemne wsparcie i zaufanie praca wychowawcza może przynieść trwałe efekty. W tym celu, oprócz tradycyjnych zebrań szkolnych, organizowane są dla rodziców prelekcje o tematyce wychowawczej. Jest to cenna inicjatywa godna naśladowania szczególnie w kontekście wciąż aktualnego tematu trudności wychowawczych w rodzinie i w szkole. Spotkania tego rodzaju cieszą się dużą popularnością wśród samych rodziców, gdyż pomagają im poszukiwać skutecznych strategii pokonywania różnych trudności wychowawczych. W pedagogicznego punktu widzenia rodzice nigdy przecież nie otrzymali żadnej formacji. Są zgodnie uznawani przez wszystkich za pierwszych i najważniejszych wychowawców, natomiast jakże często pomija się kwestię udzielania im przynajmniej podstawowych informacji pedagogicznych. Ich praca wychowawcza opiera się jedynie na intuicjach rodzicielskich, doświadczeniu życia i szczątkowej wiedzy przekazanej im przez media czy nauczyciela. Czytanie literatury o tematyce wychowawczej jest wśród nich także znikome. Dlatego też z należnym szacunkiem i tęsknotą należy pochylić się nad decyzją siostry Marceliny Darowskiej, która wprowadziła swego czasu obowiązek, aby dziewczęta kończące szkoły miały wykłady z pedagogiki. Przyszłe matki zdobywały w ten sposób wiedzę, jak postępować w przyszłości względem swoich własnych dzieci[49].

ZAKOŃCZENIE

System wychowawczy bł. siostry Marceliny Darowskiej stanowi dużą wartość w bogatym bukiecie polskiej myśli pedagogicznej. Jest on oparty na źródłach chrześcijańskich i można postrzegać go jako „antropologiczną, personalistyczną pedagogikę prawdy, zaufania i współpracy”[50]. System ten wyprzedził swoją epokę, stawiając się w opozycji do XIX-wiecznego sytemu nakazowo-represyjnego. Wykazuje wiele cech ważnych w dzisiejszej refleksji nad wychowaniem młodego człowieka. Dlatego też „dziś, kiedy poszukując dróg dla reformy polskiej oświaty, sięga się do – z pewnością do wartościowych i pożytecznych – wzorców szkół i rozwiązań edukacyjnych na Zachodzie, warto przypomnieć, że mamy przecież

[49] S. Grażyna od Wszechpośrednictwa NMP, dz.cyt., s. 22.
[50] Zob. tamże, s. 27.

rodzimą myśl pedagogiczną, której założenia, aż uderzają swą uniwersalnością i adekwatnością do potrzeb współczesnego społeczeństwa”[51]. Można powiedzieć, że pedagogia siostry Marceliny Darowskiej „zaskakuje nowoczesnością i zbieżnością z najbardziej istotnymi tendencjami rozwojowymi szkoły. Myśl ta – rodzima i wyrastająca ze zrozumienia najgłębszych potrzeb polskiego narodu – uderza swą uniwersalnością i ponadczasowością; może – i powinna! stać się kierunkowskazem w dobie poszukiwań i przeobrażeń kształtu współczesnej edukacji”[52].

CHRISTIAN INSPIRATIONS IN PEDAGOGY – A REFLECTION ON THE VALUE OF RELIGIOUS EDUCATION BASED ON THE EXAMPLE OF THE BLESSED MARCELINA DAROWSKA'S PEDAGOGY

Summary

The article entitled “Christian Inspirations in Pedagogy – A Reflection on the Value of Religious Education Based on the Example of the Blessed Marcelina Darowska's Pedagogy” is an attempt to describe the significance and the meaning of the Christian education in the whole process of education of the human being. The author proves that the religious education is very important for maturity of the human personality and for the whole development of man in all dimensions of his life. The significance of the Christian education is presented on the base of sister Marcelina Darowska's idea of pedagogy. This analysis has two parts: the first one describes the most important assumptions of the Christian pedagogy. The second part is the analysis of the pedagogical system of Marcelina Darowska. Her motto was “educations is the work of love” and all other rules arise from this basic truth. Next, the author presents the main thesis of this pedagogical system and its principles: (1) God is the most important point of reference for the education; (2) education to patriotic conduct of the pupils; (3) fidelity to duties of your own place; (4) formation towards to independent thinking. Next, the author describes the value of this pedagogy for our times. The following features are also underlined: reference to God in the educational process; education based on references to God; the priority of the education in its entirety versus intellectual formation itself; respecting of the pupils' subjectivity; education based on truth and confidence. The article concludes with the thought that the pedagogy of Marcelina Darowska is universal, timeless and can be a precious indicator for further research in today's education.

Słowa kluczowe: bł. Marcelina Darowska, pedagogika religijna, wartości, wychowanie, wychowanie chrześcijańskie

[51] Tamże, s. 11.

[52] W. Skowron, *Znaczenie systemu M. Darowskiej dla współczesnej szkoły polskiej*, Szymanów 1988, cyt. za S. Grażyna od Wszechpośrednictwa NMP, dz.cyt., s. 29–30.

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

KS. ANDRZEJ PERZYŃSKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

GRZECH PIERWORODNY W SFERZE RELACJI

WPROWADZENIE

W ramach relacji Stworzyciel–stworzenie, w ramach opisu stworzenia jako wolnego i pełnego miłości aktu Boga, Biblia opowiada nam o grzechu. Człowiek umieszczony w środowisku Bożej miłości, ma wolność popełniania grzechu. Pismo Święte mówi nam o grzechu Adama i Ewy w tonie wyraźnie dramatycznym, przedstawiając to nie jako zwykły błąd, ale jako wydarzenie dotykające samej istoty człowieka. Dlatego jest to wydarzenie tragiczne.

Już samo rozumienie grzechu jest dla człowieka czymś trudnym. Jeśli podejdziemy do tematu z perspektywy systemów rozumowań jasnych, logicznych, to grzech wyda się nam „błędem w systemie". Jeśli zaś system wydaje się nie do ogarnięcia, to w konsekwencji ryzykujemy popadniecie w sidła fatalizmu. Jeśli przeciwnie – system wydaje się zdolny do wchłonięcia kwestii grzechu, łatwo popaść w intelektualistyczny optymizm, zgodnie z którym, uważając się za zdolnych do wyjaśnienia grzechu, myślimy nawet, że możemy go wyeliminować.

W ramach tradycji teologicznej byliśmy świadkami różnych prób zrozumienia grzechu i rozmaitych podejść do problemów z tym związanych. Wystarczy wspomnieć o Augustynie, który jako pierwszy nazwał grzech Adama „grzechem pierworodnym", o św. Anzelmie i rozwoju jego myśli na temat usprawiedliwienia, o dyskusji o predestynacji podczas debaty z protestantami, o Soborze Trydenckim, który był wielkim momentem w refleksji nad łaską, aż po rozróżnienia między grzechem pierworodnym (jako pojęciem teologicznym wskazującym sytuację, w jakiej rodzi się człowiek, naznaczoną niezdolnością do kochania), grzechem dającym początek, zapoczątkowującym (grzechem Adama) a grzechem pochodnym (popełnianym przez każdego z nas, związanym z grzechem Adama). Zasadnicza trudność tu napotykana polega na tym, by nie traktować grzechu w sposób wyizolowany. Grzech nie jest czymś samym w sobie, ale jest rzeczywistością dotyczącą osoby. To nie grzech zdobywa osobę, ale osoba grzeszy.

W ADAMIE WSZYSCY ZGRZESZYLI

Kościół twierdzi, że grzech istnieje, że dotyczy wolności człowieka i że jest pewna grzeszność, w której uczestniczy cały rodzaj ludzki. Kościół nie umieszcza jednak kwestii grzechu jedynie w ramach stworzenia, ponieważ uważa, że na relację stworzenie–odkupienie nie należy patrzeć wyłącznie w kategorii przyczyna–skutek. Zgodnie z tradycją sam grzech nie może stanowić punktu odróżniającego ani dla kolejnych etapów stworzenia, ani odkupienia. Grzech dotyczy relacji. W związku z tym zrozumienie grzechu i grzeszności dokonuje się w sferze relacji. Dlatego sferę, w której należy rozumieć grzech, stanowi Boża miłość.

Jak mamy rozumieć słowa św. Pawła, według których z powodu jednego człowieka grzech opanował świat i wszyscy zgrzeszyliśmy (por. Rz 5, 12)? Ojcowie często używali terminu „grzeszna natura człowieka" czy „zepsuta natura", ale jak już wspominaliśmy, wyrażenie „zepsuta natura" nie powinno być rozumiane w sposób niejako mechaniczny, podobnie jak stosowane przez Ojców Kościoła pojęcie „natury" nie może być rozumiane w sensie dzisiejszym. Właśnie z pogłębionych studiów nad rozumieniem „natury" u Ojców wynika, że wielu z nich używało tego wyrażenia jako określenia „wszystkich ludzi", „ogółu ludzi". Jako że w tym widzieli kategorię wskazującą wspólny ludziom element, dlatego w ten sposób podkreślali szkody wyrządzone naturze ludzkiej przez grzech. Tego wyrażenia nie należy rozumieć w tym sensie, że grzech ma stanowić naturę człowieka. Z drugiej strony, osoba będąca podmiotem grzeszącym, grzeszy właśnie w swej naturze. W tym sensie możemy mówić o wynaturzeniu miłości w grzesznym czynie człowieka.

Stwierdzenie św. Pawła, ukazujące bezpośrednią relację między prawdami, że w Adamie wszyscy umieramy, a w Chrystusie wszyscy otrzymujemy życie (por. 1 Kor 15, 22), pozwala dostrzec także pewną możliwą „współczesność" Adama i Chrystusa: Adam jest człowiekiem stworzenia, my zostaliśmy stworzeni z Adamem w Chrystusie. Jesteśmy stworzeniem adamitycznym; i podczas gdy z nim doświadczamy całej tragedii wolności, w Chrystusie mamy otwartą całą świętość wolności. W Adamie uczestniczymy w dobrowolnym buncie, czyli zastąpieniu Boga sobą. W Chrystusie dosięga nas łaska bycia dziećmi w sposób wolny, łaska życia całym błogosławieństwem wynikającym z faktu, że jesteśmy stworzeniami. Adam i Chrystus nie są dwiema zasadami antagonistycznymi. Jest bowiem Chrystus, nowy Adam, i jest w Nim stary Adam. W Adamie człowiek przeżywa relację z Bogiem i stworzeniem; w nim przyswajamy sobie stworzenie, tak jak czynił on, gdy Bóg przedstawiał mu je przed oczami. W świetle Chrystusa, nowego Adama, dane jest nam nowe światło, w którym patrzymy na stworzenie, i nowy jest też sposób, w jaki je sobie przyswajamy.

GRZECH PIERWORODNY DOTYCZY MIŁOŚCI

Rozważając kwestie historii teologii dotyczącej grzechu, a zwłaszcza uwzględniając relację w Adamie i w Chrystusie, można dostrzec, że grzech jest wydarzeniem w sferze miłości. Dlatego burzy relacyjność człowieka. Jeśli człowiek jako stworzenie utworzony jest z miłości, a wymiarem stanowiącym jej fundament jest wolność, wówczas istnieje stała możliwość wynaturzenia wolności i miłości. Możliwość grzechu należy zatem do kondycji bycia stworzeniem. Stworzenie, uczestnicząc w miłości, a zatem w wolności, w Adamie doświadcza i spełnia swoją wolność w sensie wynaturzenia. Bóg, stwarzając osobę, przeżywa swoją kenozę Stworzyciela, jako że daje stworzeniu możliwość życia swoją prawdą w pełni, to jest w wolnej miłości ze Stwórcą. Wolność osoby polega także na możliwości odrzucenia relacji synowskiej ze swym Stwórcą, który poza samą miłością nie ma innej możliwości „zdobycia" przyjaźni stworzenia. Jednak miłość Stwórcy nie może przymusić osoby do powrotu do Niego. Może po prostu objawić się jej, bez pewności, że osoba stworzona odpowie i przyjmie. Na tym polega dramat Stworzyciela. Osoba stworzona może żyć relacją dziecięctwa ze Stwórcą jedynie w takim stopniu, w jakim została „zdobyta na nowo" przez Jego miłość. Dlatego człowiek doświadcza w Adamie stworzoności jako wynaturzenia, a w Chrystusie jako błogosławieństwa, ponieważ w Chrystusie kenoza Boga podbija i dosięga człowieka miłością do tego stopnia, że może on w sposób wolny przylgnąć do swego Stwórcy i Pana. Kenoza polega właśnie na tym, że jedynie miłością Bóg i może „zdobyć" człowieka. Ten bowiem, jako że został stworzony, istnieje w wolności, nie może zostać przymuszony. Jeśli człowiek zostałby doprowadzony do Boga siłą, nie byłby już osobą stworzoną w miłości i dla miłości.

Grzech mieści się w sferze „ryzyka" związanego ze stworzeniem. Jeśli stworzenie świata nie byłoby osobowym aktem miłości, ale rzeczywistością praw mechanicznych, a zatem zrozumiałych konceptualnie, wówczas grzech oznaczałby albo bankructwo stworzenia, albo możliwość antysystemu, alternatywę zasady zła. W tym przypadku mogą pojawiać się następujące pytania: czy Bóg był źródłem grzechu, czy nie On jest przyczyną włączenia stworzenia w zło? Bóg tworzy świat nie według logiki przyczynowej, choć w ramach określonej myśli filozoficzno-teologicznej, logika ta może nam pomóc w przenikaniu misterium stworzenia. Bóg stwarza zgodnie z pewnym aktem osobowym, zgodnie z aktem miłości pełnej wolności. Chodzi tu o miłość kenotyczną, o upokorzenie: tworząc osobę ludzką na swój obraz, umieszcza ją w sferze miłości, zatem w wolności, z możliwością, że nie stanie się ona zgodna z miłością. I tak grzech mieści się w sferze miłości. Dlatego wciąż istnieje możliwość „przewrotnego stawania się", możliwość wykorzystana przez Adama, w której uczestniczą wszyscy ludzie. Właśnie z powodu swego uczestnictwa w grzechu, dokonanego w Adamie, człowiek doświadcza możliwości grzeszenia jako drogi pozornie nieomal bardziej „odpowiadającej jego naturze" niż życie i doświadczanie dziecięctwa w Chrystu-

sie. Człowiek stary, to jest człowiek uczestniczący w stworzoności grzechu, jest tak zakorzeniony w swej egoistycznej mentalności, że logika i mentalność Człowieka nowego, Chrystusa, jawi mu się jako obca. Jest to skutkiem tego wygnania, które nastąpiło wraz z grzechem pierworodnym. Człowiek adamityczny, zamiast wejść w Chrystusa, znajduje się na Jego antypodach. Sferą, w jakiej powinniśmy rozumieć grzech i myśleć o nim, jest środowisko miłości. Ta relacyjność została wynaturzona, zepsuta i z powodu tego wydarzenia człowiek łatwo żyje nieprawdą o sobie.

OD OSOBY DO PRZEDMIOTU

W opowieści o grzechu pierworodnym pokusa popycha człowieka do przesunięcia uwagi z Boga na drzewo – to jest z osoby na przedmiot – i skupienia się na przedmiocie. Wcześniej człowiek rozmawiał z Bogiem i mówił do Boga. Potem zaczyna on pertraktować z pokusą, by skończyć na pragnieniu przedmiotu, którym jest drzewo; jakby to w nim było jego zbawienie. Ontologicznym rozmówcą człowieka nie jest już absolutna zasada agapiczna, ale rzeczywistość przedmiotu. Człowiek staje się tym, co kontempluje. Staje się takim, jakim jest jego zasadniczy rozmówca. Ponieważ jest on rzeczywistością dialogiczną, nie może zaniedbać dialogu, ale wszystko zależy od tego, kim w tym dialogu jest jego rozmówca. Jeśli jest nim przedmiot, człowiek coraz bardziej będzie stawał się przedmiotem. Będzie postrzegał siebie jako przedmiot i będzie wchodził w relacje z innymi, traktując ich jak przedmioty. Więcej: uzna ich za swoje przedmioty, za przedmioty należące do niego. Każdy grzech popełniony po grzechu pierworodnym będzie kolejnym krokiem w tej depersonalizującej reifikacji człowieka.

Najbardziej katastrofalnym wymiarem tego wynaturzenia, przejścia od osoby do przedmiotu, jest fakt, że sam Bóg staje się dla człowieka przedmiotem. Rozmowa między wężem a Ewą jest obrazem pewnej quasi-teologii. Ewa rozmawia o Bogu, zamiast rozmawiać z Nim i mówić do Niego. Człowiek będzie myślał o Bogu i mówił o Bogu, ale bez Boga. Nie będzie miał relacyjnej więzi ze „znanym", ale znać będzie Boga w sposób izolowany, to jest bez Niego, jakby był On przedmiotem, na którego fundamencie człowiek może wypracować jakiś system pojęciowy. To skupienie się człowieka na przedmiocie, na stworzeniu, bez dostrzeżenia w nim Stworzyciela, otworzy drogę do afirmacji indywidualizmu i subiektywizmu.

Drzewo znajduje się pośrodku ogrodu, w centrum, jak wszystko to, co jest bardzo cenne. Zajmuje ono miejsce centralne podobnie jak – w wykładni Ojców – jak serce w człowieku. Drzewo nie jest zatem sercem raju, ponieważ sercem raju jest relacja z Bogiem. Widzieliśmy już, że dopóki człowiek liczył się z przykazaniem Bożym, dopóty relacja była żywa i we właściwej hierarchii prawdy i miłości.

Tekst mówi: „niewiasta spostrzegła, że drzewo to ma owoce dobre do jedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy" (Rdz 3, 6). Jest tu zatem powiedziane, że Ewa uznaje drzewo za: dobre, piękne i prawdziwe. Są to dokładnie trzy atrybuty Bytu absolutnego. Dając posłuch wężowi, Ewa zmienia swoje widzenie rzeczywistości. Przedtem jej zmysły fizyczne, zewnętrzne, kontaktowały się ze swym „wewnętrznym bliźniakiem", to jest ze zmysłami duchowymi – jak je nazywają Ojcowie – których siedzibą jest serce, miejsce przebywania ducha Bożego w człowieku. Zmysły jako część aparatu poznawczego działają bowiem tak, że zmysły zewnętrzne – oko, ucho, zmysł smaku itd. – odbierają wrażenia i przesyłają komunikaty do swych bliźniąt w sercu, do wewnętrznego oka i ucha. Bliźniak znajdujący się we wnętrzu jest tym, który otwiera się na świat Ducha, dlatego odczytuje znaczenie duchowe wrażenia przysłanego przez jego bliźniaka zewnętrznego. To, co postrzega zmysł zewnętrzny, zmysł wewnętrzny przyjmuje jako przekaz i treść dotyczącą Boga i ścisłej komunii z Nim.

Po tym jak rozmowa z wężem wzbudziła w Ewie podejrzenie, kontakt z sercem zostaje zerwany i zmysły zewnętrzne, pozbawione zmysłu wewnętrznego, przestają przypominać o Bogu – teraz przypominają jedynie to, co przedstawiła pokusa. Kiedy kwestionowane jest słowo Boga, zmienia się też rzeczywistość, wszystko odczytywane jest w kluczu zewnętrzności. Wierzy się w to, co się widzi, zamiast w to, co w sercu mówi Bóg. Ewa postrzega teraz świat jedynie za pomocą zmysłów zewnętrznych i nadaje atrybuty boskiego absolutu rzeczy, drzewu, stawiając je na miejscu Boga. Kiedy wychodzi się poza sferę miłości ze Stwórcą, świat jawi się jedynie w funkcji samotnego „ja", wskutek czego objawia się jako przedmiot, którego człowiek musi używać, aby osiągnąć stan obiecany podczas kuszenia. Nad człowiekiem zaczyna ciążyć logika ilości: posiadać, aby istnieć, posiadać więcej, by istnieć „więcej".

Ewa, gubiąc się pośród pragnień tego, co piękne, dobre i prawdziwe, staje się istotą „spalającą się" w przedmiotach, od których oczekuje takich absolutnych atrybutów. Człowiek myśli już praktycznie tylko o sobie. Może łatwo rozumować w taki sposób, by całkiem wykluczyć relację międzyosobową, ponieważ podporządkowuje ją światu zadowolenia pochodzącego od przedmiotów – jako że inni także postrzegani są jako przedmiot służący zaspokajaniu pragnień „ja".

Jak mogę potrzebować Boga, jeśli wszystko, co On ma, z łatwością odnajduję w przedmiocie, który biorę bez potrzeby angażowania się w relację? Jest nieprawdą twierdzenie, że można uzyskać życie od czegoś innego niż relacja. Owoc drzewa mógłby być dobry, ale nie ma w sobie życia wiecznego. Warto w tym miejscu nawiązać do spotkania Jezusa z Samarytanką (J 4, 1–30). W kontekście postępowania Ewy przywołajmy słowa wypowiedziane przez Jezusa do kobiety: „Każdy, kto pije tę wodą, znów będzie pragnął. Kto zaś będzie pił wodę, którą Ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki, lecz woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem tryskającym ku życiu wiecznemu" (J 4, 13–14). Zbawienie będzie

bowiem polegać właśnie na odkryciu, że nawet wtedy gdy wszystkie przedmioty ulegną zniszczeniu, „ja" żyje dzięki relacji trwającej wiecznie.

Pokusą człowieka jest stać się jak Bóg w sferze atrybutów, ale nie w istnieniu. Człowiek chce przywłaszczyć określenia Boże, ale brakuje mu istoty, spoistości i rzeczowości. Dopóki człowiek znajduje się w stanie relacji z Bogiem, dopóty uczestniczy także w tym, co rzeczowe i istotne, a wszystkie przymioty Boże w jakiś sposób należą do niego. Tymczasem kiedy człowiek przypisuje sobie Boże przymioty, wówczas ma to dwie tragiczne konsekwencje. Pierwszą z nich jest i d o l a t r i a. Człowiek zastępuje Boga przedmiotami i uważa, że przekażą mu one to, co jest typowo Boże, w czym już – jako obraz Boży – uczestniczył, ale od czego się odłączył. Teraz idole czynią podobnymi sobie tych, którzy je adorują. Człowiek staje się w ten sposób coraz bardziej przedmiotem, który adoruje i od którego oczekuje zbawienia. Tu widzimy drugą tragiczną konsekwencję: ludzkie osobowe „ja" g u b i s i ę p o ś r ó d m n o g o ś c i p r z e d m i o t ó w i w nich się spala bezpowrotnie w prawdziwie nihilistycznej ofierze.

Pociąga to za sobą także sytuacje konfliktu: więcej ludzi pragnie tego samego przedmiotu. Co więcej: cała ludzkość pragnie wszystkiego, co stworzone. W tym kontekście zasada idolatryczna i zasada autoafirmacji w sposób nieunikniony przemieniają się w zasadę konkurencji i wojny. Człowiek-bogobójca staje człowiekiem-bratobójcą; wszystko to z powodu chęci posiadania przedmiotów, rzeczy, idei. Jakąkolwiek rzeczywistość człowiek postawi na miejsce Boga, jest ona czymś, co się wyczerpuje. A zatem zawiera w sobie pewną groźbę, ponieważ wcześniej czy później pozostawi człowieka samego. Skoro źródłem życia nie jest już relacja, człowiek szukać będzie zbawienia w posiadaniu coraz większej liczby rzeczy. W tym tkwi oszustwo pokusy. Człowiek żyjący w okresie po grzechu pierworodnym ciągle doświadcza oszustwa. Stale posiada rzeczy i stale jest w nich grzebany. A jednak nadal pragnie i myśli, iż pewnego dnia rzeczy przekażą mu boskość, uczynią go podobnym Bogu. Człowiek stale grzeszy, powtarzając czyn pierwszego człowieka. Grzeszy, mając nadzieję nabyć magiczny owoc, który uczyni go podobnym Bogu.

Nie znaczy to, że ludzkie pragnienia miały by być zawsze „cielesne" w powszechnym znaczeniu tego słowa. Innego uważa się za przedmiot służący naszemu zadowoleniu nie tylko wtedy, gdy jawnie się go nadużywa, ale także wtedy, gdy inny staje się środkiem zaspokojenia szlachetnych pragnień dobra, piękna i prawdy. Można bowiem znaleźć ludzi włączonych jak przedmioty do jakiegoś systemu etycznego, epistemologicznego czy estetycznego. Co więcej: największe wynaturzenie polega na włączeniu człowieka jako przedmiotu użytecznego w pewnej wizji religijnej.

Ewa dokonuje fatalnego kroku w płaszczyźnie ludzkiej kultury: zrywa zakazany owoc, dając początek kulturze przedmiotu, kulturze materialistycznej, kulturze autoafirmacji i przemocy. Kiedy relacja z Bogiem, stanowiąca serce raju, za-

miast być przeżywana w sposób osobowy, staje się obiektem poznania poza sferą miłości i relacją z przedmiotem, wówczas przynosi śmierć.

ZERWANIE RELACJI CZŁOWIEK – CZŁOWIEK

Stworzenie, oderwawszy się od Boga, będąc łupem strachu przed śmiercią, latoroślą odciętą od krzewu winnego, jest przywiązane do siebie; aby ratować siebie, jest gotowe wykluczyć innego. Zazdrość, jaką Ewa pod wpływem sugestii węża odczuwa w stosunku do Boga, w pełni utwierdzi się w jej dzieciach. To pewien rodzaj zazdrości, zawiści, przeszkadza Kainowi w odczytywaniu znaków. Człowiek naznaczony grzechem nie może już poznawać w sposób właściwy, nie może już chcieć prawdy, nie może przeżywać piękna, będącego wcieleniem miłości. Zazdrość, znajdująca się u początków aktu bogobójstwa, określi potem postawy bratobójcze.

W Piśmie czytamy, że „Abel był pasterzem trzód, a Kain uprawiał rolę" (Rdz 4, 2). Z opowieści wynika, że ludzkość już się rozwinęła, ma już pewną strukturę społeczną i kulturę religijną. Obaj bracia składają bowiem ofiary swemu Bogu. Jeden pierwociny z pól, drugi z bydła. „Pan wejrzał na Abla i na jego ofiarę; na Kaina zaś i na jego ofiarę nie chciał patrzeć. Smuciło to Kaina bardzo i chodził z ponurą twarzą" (Rdz 4, 5). Co rozzłościło Kaina? Już sam fakt, że Kain ulega irytacji, wskazuje na określony stan jego serca i rzuca cień na samą ofiarę. To tak jakby Bóg nie mógł być wolny w przyjmowaniu czy odrzucaniu ofiar. Widać tu było wyraźnie owoc grzechu polegającego na chęci zdominowania nawet Boga. Składa się ofiary Bogu, a potem chce się decydować, co Bóg powinien z nimi uczynić, by składający ofiarę otrzymał odpłatę. Składa się ofiarę Bogu, ale uznanie Go za osobę wolną nie jest już brane pod uwagę. Prawdziwa zasada religijna jest już zatem fałszywie pojęta, co widać w reakcji Kaina. Jeśli składa on ofiarę z sercem pełnym szacunku, jeśli dokonywałby czynności wyrażającej jego radykalne uznanie Osoby Boga, któremu składa swą ofiarę, nie złościłby się z powodu ofiar innego. Zasada religijnej czci, jak stwierdza sam Chrystus w Ewangelii, polega na uznaniu Boga i na służeniu Mu z miłością, a nie na wywieraniu na Nim nacisku w celu otrzymania nagród i zapłaty. Wyjątkowy tego przykład znajdujemy u Abrahama: zasada szacunku religijnego prowadzi go do tak wielkiego uznania Boga, że gotów jest podnieść rękę na swego syna. Bóg mówi do Kaina: „Dlaczego jesteś smutny i dlaczego twoja twarz jest ponura? Przecież gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną; jeśli zaś nie będziesz dobrze postępował, grzech leży u wrót i czyha na ciebie, a przecież ty masz nad nim panować" (Rdz 4, 6–7). Faktycznie Bóg mówi Kainowi, że u drzwi jego serca zaczyna się gnieździć grzech. Ale ten grzech jest skierowany przeciw Kainowi. Fakt, iż serce Kaina nie było gotowe na radykalne uznanie Boga, ma jako skutek to, że będzie ono również takie w stosunku do innych i samego Kaina. Jeśli serca człowieka

nie kształtuje fundamentalna relacja ze Stwórcą, jeśli nie kształtuje go ona na miarę miłości z Bogiem, nie może on doświadczać miłości, żyć nią, ponieważ brakuje mu właśnie ontologicznej pieczęci, dzięki której mógłby pojąć kategorie myślenia i działania. I tak oto człowiek zdradza siebie samego.

W dawnej sztuce malarskiej epizod dwóch braci składających ofiarę przedstawiano w sposób następujący: Abel na górze i Kain jako rolnik, w dolinie. Dym ofiary Abla wznosi się prosto ku niebu, niosąc ofiarę przed oblicze Pana. Natomiast dym ofiary Kaina rozciąga się w dole, jakby przygnieciony do ziemi. Interesujące jest duchowe znaczenie tego rodzaju wyobrażenia: Kain nie jest już zdolny rozróżniać znaków stworzenia, zatem nie potrafi tego w stosunku do znaków czasu, ale żyje tak, jakby wszystko sprzysięgło się przeciwko niemu. Człowiek zwrócony ku sobie, ze spojrzeniem skupionym na swym „ja", nie jest już w stanie odczytywać rzeczywistości i historii inaczej niż przez pryzmat lęków i podejrzeń. Każdy znak z łatwością interpretuje jako zagrożenie: widzi innego i natychmiast patrzy na niego tak, jakby ten coś przeciwko niemu knuł. Ktoś wykonuje jakiś najlepszy gest, ale ktoś inny może to wprost odczytać jako oznakę zdrady, zagrożenia. Kain interpretuje wszystko jako odrzucenie przez Pana i zaczyna sądzić Boga. Bóg jest Osobą wolną i dlatego działa w zgodzie ze swą wolnością będącą zawsze wymiarem Jego miłości. Kto nie potrafi przyjąć Go jako takiego, temu grozi niebezpieczeństwo – zacznie Boga sądzić, co będzie wyrazem pęknięcia w zasadzie miłości.

Stała trudność ludzkości to problem poznania Boga osobowego, Boga miłości, a zatem Boga wolnego. Ileż w ciągu wieków zapisano stron, by przedstawić Boga, który nie jest ani wolny, ani osobowy. Zwłaszcza epoka nowoczesności poznała wielu mistrzów myśli pełnej podejrzeń i wątpliwości. Człowiek woli wznosić pomniki podejrzeniom i wątpliwościom. W ten sposób powracamy do problemu poznania: inteligencja nieoczyszczona, niezakorzeniona w miłości, stworzy okazałe systemy pojęciowe mające na celu wyjaśnienie Boga, zamiast przedstawiać Boga wolnego, Boga miłości. Właśnie ten Bóg burzy porządek ludzkich rozumowań. Dlatego człowiekowi łatwiej jest tworzyć idole na swój użytek.

LUDZKOŚĆ ROZPROSZONA

Sytuacja, jaką widzimy po wydarzeniach opisanych w drugim i trzecim rozdziale Księgi Rodzaju, to ludzkość rozproszona: człowiek oderwany od Boga, przywiązany do siebie samego, zabija innego, zrywając także relacje międzyludzkie. Ludzkość znajduje się w sytuacji rozproszonej trzódki, z której każdy chodzi swoją ścieżką, troszcząc się o siebie: Wszyscy pobłądziliśmy jak owce, każdy z nas zwrócił się ku własnej drodze (Iz 53, 6). Przeważa kultura pełna podejrzliwości, wątpliwości, prowadząca aż do zabójstwa. Konflikty, rozpacz, przemoc staną

się widmem potomków Kaina. Historia stanie się szeregiem zabójstw. Ludzie wciąż będą wzajemnie sobie przeszkadzać w tym, by żyć, tworzyć w wolności. Także ziemia zostanie ujarzmiona z powodu tej wynaturzonej postawy człowieka, zgodnie z którą każdy będzie ją wykorzystywał do afirmowania swojej zasady grzechu. Również ona zostanie wypchnięta poza sferę prawdy o sobie i zdominuje ją grzech. Grzech uczyni ją złem, ponieważ będzie użyta, by służyć grzechowi. Ta sama kultura zapoczątkuje zatem tragiczny los stworzenia, prowadzonego ku katastrofie ekologicznej: jeśli kosmos jest wykorzystywany do umacniania zasady grzechu, wcześniej czy później nastąpi takie nadużycie ziemi, że nie będzie się ona nadawać do zamieszkania przez człowieka. To droga logiczna: jeśli człowiek używa ziemi do swych egoistycznych celów, przekształci ją na obraz swego grzechu, to jest w środowisko śmierci, jako że grzech jest śmiercią. Odkupienie dotyczyć będzie zatem nie tylko człowieka, ale także ziemi i całego stworzenia aż po jego fundamenty.

KONKLUZJA

Grzech pierworodny jest centralnym wydarzeniem ludzkiej historii, ale sam nie może być uważany za centrum stworzenia i odkupienia. Bóg w swej kenozie mógł go bowiem włączyć, uzdrowić nie dlatego, że był „zmuszony" przez człowieka, ale ponieważ jest miłością. Skoro Bóg jest miłością zatem jest wolny i jest wieczną niespodzianką. Już w samym akcie stworzenia Bóg uniżył się. Stwarzając człowieka jako osobę, wie, że jedynie miłość złączona z wolnością będzie punktem spotkania między nimi. Z drugiej strony to wolność miłości otwiera w świecie stworzenia możliwość tragedii. Jednak to właśnie wieczna miłość Boga przezwycięża tragedię w świecie stworzenia.

Wraz z grzechem pierworodnym cała ludzkość została zraniona w swym podobieństwie do Boga i uczestniczy w tragicznych skutkach grzechu. Ludzkie pokolenia rodzą się w bólach i jest to poniekąd uczestnictwo w tragedii Adama. I jeśli w pierwszym człowieku wszyscy grzeszymy, to także doświadczamy w pewien sposób odpowiedzialności za to, co się wydarzyło.

Trzeba jeszcze podkreślić jeden aspekt: grzech, choć ma pewien wymiar moralny, ma swe fundamenty w życiu duchowym. Jest on przede wszystkim pewną rzeczywistością porządku duchowego, ponieważ dotyczy świata miłości jako sfery obrazu i podobieństwa do Boga. Dlatego Kościół w ciągu wieków szuka w świecie duchowym drogi i środków zwalczania zła, to jest grzechu. Człowiek rodzi się jako grzesznik, wraz z chrztem zostaje wszczepiony w Chrystusa i w ten sposób zostaje mu otwarta droga łaski, uczestniczenia w nowym życiu w Duchu Świętym. Zgodnie zatem z chrześcijańską wizją, pierwszym wydarzeniem, jakiego człowiek doświadcza, jest fakt, że dosięga go miłosierdzie. Dlatego życie duchowe należy rozumieć jako progresywne przenikanie Ducha Świętego i miłości

do całego człowieka. Następuje to dzięki duchowej pamięci osoby starającej się zachować żywy smak miłości i miłosierdzia Bożego, by móc rozróżnić w życiu, na fundamencie tego kryterium, Jego wybory i sposoby działania. Kościół dzięki swym świętym odnalazł drogi walki duchowej, by współpracować synergistycznie z Duchem Świętym, by trwać w zakorzenieniu w Chrystusie, by strzec Jego myśli, czuć w Nim i działać w Nim. Zatem zdrowe życie moralne chrześcijanina wypływa z życia duchowego.

WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE

Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000, s. 336–360.

Ch. Schönborn, R. Spaemann, A. Gorres, *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, W drodze, Poznań 2005. Jest to spojrzenie na temat grzechu pierworodnego z punktu widzenia psychologa – A. Gorresa, filozofa – Roberta Spaemanna oraz teologa, arcybiskupa Wiednia i twórcy Katechizmu Kościoła Katolickiego – Christopha Schönborna. Książka pokazuje, że wszelka wiedza o złu, wyobcowaniu, odczytywana bez światła dogmatu o grzechu pierworodnym, pozostaje w pewnej mierze ślepa.

F.G. Brambilla, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Queriniana, Brescia 2005, s. 486–516.

K. Wencel, *Traktat o człowieku*, *Dogmatyka*, t. 5, Biblioteka Więzi, Warszawa 2007, s. 115–130.

W. Hryniewicz, *Abym nie utracił nikogo… W kręgu eschatologii nadziei*, Verbinum, Warszawa 2008.

S. Kunka, *Do kogo należy grzech pierworodny?*, „Teologia w Polsce" 3 (2009) nr 2, s. 229–243.

A. Perzyński, *Z historii problemu łaski*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2010.

ORIGINAL SIN IN THE SPHERE OF RELATIONSHIPS

Summary

This article consists of the following parts: introduction, in Adam all sinned, original sin with love, from person to object, breaking human relationship, humanity dispersed; conclusion. Appropriate understanding of the Church's teaching on original sin needs to portray this issue in the light of God's love. The doctrine of faith of original sin is based solely on Revelation. A correct understanding of it refers to the Person and the salvation of Jesus Christ, the „new Adam".

Słowa kluczowe: stworzenie, grzech pierworodny, Adam i Ewa, człowiek, osobowy Bóg, nauczanie Kościoła

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

ZDZISŁAWA PIĄTEK
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

CZYM JEST FILOZOFIA BIOLOGII I CZYM BYĆ POWINNA W ROZUMIENIU SZCZEPANA ŚLAGI?

Przedmiotem moich rozważań będzie kilka uwag na marginesie referatu ks. prof. Szczepana Ślagi[1] *What the philosophy of biology is and should be?, wygłoszonego w kwietniu 1988 r. w Dubrovniku, w ramach międzynarodowych spotkań filozofów przyrody.*

We Wstępie przedstawię zwięzłą rekonstrukcję poglądów Sz. Ślagi na temat jego rozumienia filozofii biologii, a następnie dokonam konfrontacji jego koncepcji z rozwojem tej dyscypliny po 1988 r. na przykładzie socjobiologii Edwarda Osborna Wilsona. Socjobiologię potraktuję jako przykład twórczego rozwoju filozofii biologii.

WSTĘP

Szczepan Ślaga w punkcie wyjściowym swoich rozważań zadaje pytanie, *Czy filozofia biologii jest potrzebna?* i odpowiada na nie twierdząco, zwracając uwagę na przemiany, które dokonały się w naukach biologicznych pod wpływem rozwoju biologii molekularnej. Ewolucjonizm, ufundowany na bazie biologii molekularnej, wywiera wpływ nie tylko na nowe, głębsze rozumienie biologicznych procesów życia i dostarcza nowego spojrzenia na miejsce człowieka w przyrodzie, ale także ustanawia nowe relacje nauk biologicznych z innymi naukami, a także staje się źródłem nowych technik przekształcania świata i naszego własnego organizmu. Jednakże Ślaga nie zajmuje się w swoich rozważaniach rozstrzyganiem rzeczywistych problemów powstających w skutek rozwoju nauk biologicznych,

[1] W moich rozważaniach będę się odwoływała do anglojęzycznej wersji tego referatu. Ksiądz dr Grzegorz Bugajak poinformował mnie, że jego polskojęzyczna wersja została zamieszczona w 13 tomie opracowania *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, red. M. Lubański i Sz. Ślaga, ATK, Warszawa,1991.

które dostarczyły narzędzi umożliwiających ingerencję w biologiczny poziom ewolucji i umożliwiły próbę realizacji utopijnych marzeń o ludzkim panowaniu nad życiem i śmiercią. Autor referatu podejmuje próbę określenia przedmiotu filozofii biologii, która w jego przekonaniu stanowi warunek wstępny rzetelnej dyskusji dotyczącej wszystkich problemów należących do zakresu tej dyscypliny uprawianej jako nauka o nauce. Zwraca także uwagę na to, że nie odróżnianie filozofii biologii od filozofii przyrody ożywionej prowadzi do istotnych nieporozumień. Przedmiotem moich uwag będzie przedstawienie argumentacji wskazującej na to, iż począwszy od drugiej połowy ubiegłego wieku, owe nieporozumienia stały się źródłem twórczego rozwoju filozofii przyrody i sprawiły, że po erze rozwoju fizyki następuje era rozwoju nauk biologicznych.

Analizując relacje między naukami biologicznymi a filozofią, Ślaga stwierdza, iż są one przesiąknięte problematyką filozoficzną, chociaż obecne w nich założenia filozoficzne nie zawsze są wyraźnie sformułowane. Zwraca także uwagę na sprzężenie między szybko narastającą wiedzą w dziedzinie biologii i filozofii biologii, podkreślając, że wiedza biologiczna wywiera wpływ na refleksję filozoficzną i na odwrót. To wzajemne stymulowanie rozwoju wiedzy przejawia się rozwojem refleksji filozoficznej (po stronie filozofii) i samowiedzy metodologicznej w naukach biologicznych.

Filozofia biologii w rozumieniu Ślagi jest metanauką, stanowi bowiem fragment filozofii nauk przyrodniczych i jest nauką o nauce. Filozofia biologii nie jest więc nauką przyrodniczą a przedmiotem jej badań nie jest świat przyrody ożywionej, ani też badanie mechanizmów rozwoju tego świata, lecz natura ludzkiej wiedzy o tym świecie zgromadzona w poszczególnych dyscyplinach biologicznych. Tak więc przedmiotem badania filozofii biologii są metody badania stosowane przez biologów, aparat pojęciowy wykorzystywany przez nich w trakcie wyjaśniania i uzasadniania twierdzeń oraz rezultaty tych badań formułowane jako określone hipotezy i teorie. Jego sposób rozumienia filozofii biologii jest w pewnym zakresie zbieżny z neopozytywistycznym sposobem rozumienia filozofii nauk przyrodniczych. Jak wiadomo, neopozytywiści, pragnąc oczyścić przedmiot rozważań filozoficznych od metafizyki, zaproponowali oddzielenie językowej płaszczyzny badań, czyli trybu formalnego w rozumieniu Rudolfa Carnapa[2], od płaszczyzny pozajęzykowej, nazywając ją analizą materialną (trybem materialnym) i skupili się na badaniu płaszczyzny językowej.

W ramach pojęciowych filozofii biologii Ślaga rozważa różne modele wyjaśniania procesów życiowych proponowane przez mechanicyzm, witalizm, finalizm, redukcjonizm i holizm oraz wiele innych szczegółowych hipotez wyjaśniających. Zwraca także uwagę na różne aspekty tych wyjaśnień takie, jak np. aspekt ontologiczny, epistemologiczny i metodologiczny. Na przykładzie analizy teleologii i mechanicyzmu pokazuje, że na poziomie ontologicznym teleologia jest

[2] R. Carnap, *Filozofia jako analiza języka nauki*, tłum. A. Zabłudowski, PWN, Warszawa,1969.

rozumiana jako teza o celowym przebiegu procesów życiowych, a na poziomie metodologicznym jako sposób wyjaśniania celowości. W dyskusjach filozoficznych te dwa poziomy są często nieodróżniane (mieszane), co jest źródłem wielu nieporozumień i sporów czysto werbalnych wtedy, kiedy wypowiedzi dotyczące aspektu metodologicznego są rozumiane w sensie ontologicznym. Dlatego też filozofowie przyrody obok pojęcia teleologii stosują pojęcie teleonomii. Ślaga omawia niemal wszystkie dziedziny filozofii biologii, a przedstawiając problemy, które czekają na opracowanie, odwołuje się do poglądów wybitnych przedstawicieli tej dyscypliny takich, jak M. Ruse, D. Hull, M. Beckner, L. von Bertalanffy, C. Hempel, R. Sattler i wielu innych. Nie będę jednak streszczać jego poglądów, zainteresowanych odsyłam do polskiej wersji tego referatu opublikowanego w wydawnictwie ATK, które na wstępie wymieniłam.

Ślaga nie tylko omawia określone problemy należące do dziedziny filozofii biologii, ale także wprowadza odpowiednie uzupełnienia. I tak np. omawiając specyficzne własności pojęć stosowanych w biologii, takich jak: historyczność, funkcjonalność i politypiczność, zwraca uwagę na ich czwartą własność, czyli na relacyjność tych pojęć. Relacyjność pojęć stosowanych w biologii polega na tym, że niepodobna ich zdefiniować bez odwoływania się do pojęć wyższego poziomu lub do całości, do której się odnoszą. Sądzę, że jest to dobrze uzasadniona propozycja, wyrażająca przekonanie o tym, iż redukcjonizm metodologiczny jest komplementarny z holizmem, gdyż konceptualizacja dynamicznej natury procesów biologicznych wymaga przekroczenia dysjunktywnego traktowania holizmu i redukcjonizmu.

Ślaga twierdzi, że niemal wszystkie teorie biologiczne są przesiąknięte filozofią, a to znaczy, iż mają one nieweryfikowalne założenia metafizyczne, które są konieczne po to, żeby rozwijać wiedzę biologiczną. Sądzę, że jako przykład ilustrujący tego typu wstępne założenia metafizyczne można przytoczyć założenie o jednostajności przyrody, które pozwala twierdzić, że prawa fizyki czy chemii nie zmieniają się w miarę upływu czasu. To znaczy, iż prawo grawitacji działało tak samo trzy miliardy lat temu jak obecnie, a własności wody w pierwotnym oceanie były takie same jak we współczesnych oceanach. W naukach biologicznych występują także założenia aksjologiczne dotyczące wartościowania obiektów przyrody ożywionej oraz założenia epistemologiczne dotyczące poznawalności świata, a także przekonania dotyczące jedności i granic wiedzy. Te filozoficzne założenia nie są badane przez biologów, ani też nie stają się oni filozofami dlatego, że implicite przyjmują tego typu ważkie założenia filozoficzne. Ich weryfikacja dokonuje się pośrednio zarówno poprzez sukcesy badań ufundowanych na tych założeniach, jak i poprzez różnorodne procedury interpretacyjne. Ślaga postuluje, żeby twierdzenia i hipotezy, które są zasadniczo nieweryfikowalne eliminować z nauki jako pseudoproblemy. Sądzę, że postulat Ślagi jest faktycznie realizowany w rozwoju nauk przyrodniczych. W biologii można bowiem obserwować postępujący zanik sporów między animalkulistami a owulistami, którzy – jak powszechnie wiadomo, spierali

się o to czy homunculus znajduje się w plemnikach czy w komórce jajowej, to samo dotyczy istnienia siły życiowej, flogistonu czy eteru.

Tak więc w rozumieniu Szczepana Ślagi filozofia biologii ma charakter metanaukowy, a problemy czysto poznawcze nie przynależą do biologii jako takiej ze względu na empiryczny charakter badań prowadzonych w jej obrębie. Owe filozoficzne problemy w biologii przejmuje filozofia przyrody ożywionej. Ślaga zdecydowanie opowiada się za odróżnianiem filozofii biologii od filozofii przyrody, która podobnie jak biologia bada realny świat. Problemy ontologiczne związane z badaniem sposobu istnienia oraz natury organizmów żywych należą więc do dziedziny filozofii przyrody ożywionej, rozumianej w taki sposób, jak ją rozumieli tomiści. Jednakże deklarując swoje sympatie do tomizmu, Ślaga uważa, że określenie „filozofia przyrody ożywionej" za nieodpowiednie i proponuje zastąpić je pojęciem „ biofilozofia", rozumianym jako filozofia życia. Tak rozumiana biofilozofia w istotny sposób różni się od filozofii biologii, która jako metanauka zajmuje się analizą wiedzy biologicznej oraz natury procesów poznawczych stosowanych w biologii. Biofilozofia jako filozofia dotycząca wyjaśniania fundamentalnych procesów życiowych, ma być związana z przedmiotem badań nauk biologicznych, a jej osiągnięcia poznawcze w znacznym stopniu zależą od postępu w rozwoju tych badań. Tymczasem filozofia biologii, rozumiana jako metanauka, nie jest częścią ontologii ani metafizyki, ani też filozofii Natury, gdyż te dyscypliny badają świat istniejący rzeczywiście, „rzeczywistą rzeczywistość" twierdzi Ślaga, przywołując określenie Whiteheada, natomiast filozofia biologii bada nauki biologiczne i ich stosunek do filozofii. Filozof biologii nie jest więc ontologiem ani metafizykiem, może on wprawdzie przyjmować nieweryfikowalne założenia w punkcie wyjściowym swoich rozważań lub może wyciągać filozoficzne konsekwencje ze swoich badań empirycznych i jeżeli dodatkowo jest biologiem, to jako biolog uprawia weryfikowalną naukę empiryczną. Jako czynny biolog bada fakty, czyli zjawiska życia, a jako filozof biologii dokonuje refleksji nad tymi badaniami, analizuje pojęcia i metody oraz charakter teorii wyjaśniających stosowanych przez biologów. Sądzę, że zgodnie z poglądem Ślagi, jeżeli jako filozof przyrody połączy on oba poziomy badań, to nadal uprawia biofilozofię. Myślę tak dlatego, że łatwo jest odseparować poziom analizy językowej od poziomu przedmiotowego, ale przedmiotowego poziomu analizy niepodobna uprawiać w izolacji od poziomu językowego.

CZY ODSEPAROWANIE FILOZOFII BIOLOGII OD BIOFILOZOFII JEST POTRZEBNE?

Kiedy Sczepan Ślaga wygłaszał w Dubrovniku referat na temat przedmiotu filozofii biologii upłynęło niespełna trzynaście lat od ogłoszenia przez Edwarda Osborna Wilsona jego przełomowego, dwutomowego dzieła *Socjobiologia*, *nowa*

synteza. Idee socjobiologii były jeszcze w zarodku, a ich recepcja w kręgu filozofów i przyrodników jeszcze się nie dokonała.

Przywołuję koncepcję socjobiologii dlatego, że w moim przekonaniu rozwój refleksji filozoficznej w kontekście nauk biologicznych poszedł w kierunku filozofii przyrody, czyli biofilozofii w rozumieniu Ślagi i przekroczył granice, które on wytyczył między filozofią biologii jako metanauką a biofilozofią, podejmującą rzeczywiste (czyli przedmiotowe, a nie tylko językowe) problemy dotyczące natury zjawisk w dziedzinie ewolucji życia. Na styku poszczególnych dyscyplin biologicznych i socjologii wyrosły nowe dziedziny badań przedmiotowych (a nie jedynie analiz metanaukowych), które zmierzają w kierunku filozofii przyrody. Należy do nich ekofilozofia, rozumiana jako humanizacja ekologii, która, rozważając relacje człowieka ze środowiskiem, proponuje zastąpić postawę panowania i dominowania, poszukiwaniem symbiozy, rozumianej jako harmonijna koegzystencja świata ludzkiego ze światem biosfery. Ekofilozofia nie jest metanaukową analizą języka i strategii badawczych ekologii jako nauki biologicznej, lecz próbą wykorzystania wiedzy biologicznej na temat ewolucji życia do rozwiązywania konkretnych problemów współistnienia gatunku ludzkiego ze swoim środowiskiem, czyli z biosferą. Podobnie rozwija się ewolucyjna teoria wiedzy, która nie jest jedynie metanukową analizą sposobów poznawania procesów ewolucyjnych, lecz badaniem zdolności poznawczych dokonujących się w umysłach prostych i złożonych. Przedmiotem jej badania jest ewolucja strategii poznawczych w przyrodzie ożywionej. Wielu kognitywistów, takich jak, np. John Searle czy Daniel Dennett, badając naturę procesów poznawczych przebiegających w umysłach pozaludzkich istot żywych, próbuje ją wykorzystać do wyjaśniania funkcjonowania ludzkiego, niezwykle złożonego umysłu. Jest rzeczą oczywistą, że badanie strategii poznawczych w przyrodzie ożywionej wymaga zmiany języka, którym operuje ewolucyjna teoria wiedzy, zmiany w stosunku do języka i metod badawczych tradycyjnej epistemologii. Z punktu widzenia Szczepana Ślagi, tylko te metanukowe propozycje poszerzenia pojęć takich, jak np. pojęcie umysłu, wiedzy, intencjonalności, czy też nowe metody badawcze stosowane w etologii kognitywnej należałyby do zakresu badań filozofii biologii. Natomiast badanie funkcjonowania pozaludzkich umysłów należałoby do dziedziny biofilozofii.

Ten sam proces transcendowania metodologicznej i formalnej płaszczyzny analizy procesów psychicznych, w kierunku badania rzeczywistych problemów związanych z funkcjonowaniem ludzkiej psychiki prowadzi w kierunku rozwoju psychologii ewolucyjnej. Odwrót od separowania nauki rozumianej jako badanie rzeczywistego świata, od metanauki rozumianej jako badanie wiedzy o tym świecie jest wyrażany wprost przez filozofujących przyrodników. Wybitny angielski fizyk John Ziman[3], analizując charakter poznania naukowego, stwierdza:

[3] J. Ziman, *Społeczeństwo nauki*, tłum. E. Krasińska, PIW, 1972.

> Przekonywano mnie, że naukę rozumianą jako zasób wiedzy należy bardzo dokładnie odróżnić od nauki rozumianej jako działalność naukowców i od nauki jako instytucji społecznej. Takiego właśnie rozróżnienia nie wolno wprowadzać. […] W rękach zawodowych filozofów intelektualne aspekty nauki stają się jałowym ćwiczeniem logicznym; oddając sferę osobistą psychologom, przesadnie uwydatniamy procesy twórcze i ich tajemnice kosztem racjonalności i siły krytycznej uporządkowanego rozumowania; jeśli zaś aspekty społeczne przekażemy socjologom, opiszą nam działalność badawczą jako n-osobową grę, w której punkty prestiżowe są stawkami, a atutem prawo pierwszeństwa. Problem polega na odkryciu jednolitej zasady obejmującej wszystkie aspekty nauki[4].

Taką zasadą, obejmującą wszystkie aspekty nauki– w przekonaniu Zimana – jest zasada jednomyślności racjonalnych przekonań, rozumiana jako możliwość osiągania porozumienia w sprawach prawdziwości twierdzeń naukowych dzięki powszechnie stosowanym procedurom, takim jak, np. eksperyment i akceptowane wśród uczonych zasady dyskusji naukowej oraz odniesienie do rzeczywistości pozajęzykowej. Młodzi naukowcy nie uczą się biologii z podręczników filozofii biologii zawierających metanaukowe i metodologiczne analizy wiedzy naukowej. Ziman twierdzi, że młodzi naukowcy, rozpoczynając badania:

> Opierają się na własnej inteligencji i naśladują starszych. W decydującym okresie zdobywania doktoratu przejmują od starszych członków społeczności naukowej właściwe im postawy intelektualne, techniki działania oraz konwencje społeczne[5].

Wchodząc do społeczności badaczy naukowych, nie potrzebują oni analiz metanaukowych, lecz potrzebują Mistrza lub Mistrzów, których mogliby naśladować. Ziman uważa także, że w praktyce nie tylko nie należy separować nauki od metanauki, gdyż faktycznie są one ze sobą sprzężone, ale także zasobu wiedzy nie należy rygorystycznie szufladkować bez tworzenia wspólnych przestrzeni, które często stanowią pole podejmowania nowych, twórczych inicjatyw poznawczych. Sądzę, że jako przykład realizacji tego typu syntezy nauki i metanauki można wskazać powstanie i rozwój socjobiologii.

W rozumieniu Wilsona socjobiologia ma badać biologiczne uwarunkowania zachowań społecznych w świecie zwierząt i w świecie człowieka. Żeby uzasadnić i realizować wyznaczony przedmiot badania, Wilson odwołuje się do tzw. konsiliencji wiedzy i analizuje zależność między poszczególnymi naukami, zwracając szczególną uwagę na komplementarność wiedzy humanistycznej i przyrodniczej. Wilson konstruuje swój nowatorski program socjobiologii, dokonując syntezy nauk na poziomie przedmiotowym i metanaukowym. Nie separuje tych poziomów, lecz traktuje je jako komplementarne, twierdząc, że na poziomie przedmiotowym socjologia bez biologii byłaby w podobnej sytuacji jak astronomia bez fizyki. Ważne jest nie tylko korzystanie z wiedzy biologicznej w wyjaśnianiu zjawisk społecznych, ale także zwrócenie uwagi na aspekt metodologiczny komplementarnych nauk.

---

[4] Tamże, s. 44–45.
[5] Tamże, s. 223.

> Wzajemne oddziaływanie stykających się dziedzin początkowo stwarza napięcia i pobudza twórczość, ale z biegiem czasu dziedziny te stają się w pełni komplementarne. Spójrzmy na początki biologii molekularnej. W późnych latach dziewiętnastego wieku mikroskopowe badania komórek (cytologia) oraz badania chemicznych procesów wewnątrz i zewnątrz komórki (biochemia) rozwijały się w przyspieszonym tempie. Ich wzajemne stosunki w tym okresie były skomplikowane[6].

Skomplikowana natura zależności między biochemią i cytologią wynikała nie tylko ze skomplikowanej natury procesów przebiegających w komórce (przedmiotowe odniesienie tych nauk), ale także z wzajemnych uprzedzeń cytologów i biochemików, które wynikały z ich poglądów na naturę tych nauk i na stosowane w nich metody (aspekt metanaukowy). Biochemicy sądzili, że cytologowie opisują artefakty stwarzane przez laboratoryjne metody barwienia i utrwalania komórek. Z kolei cytologowie odnosili się niezwykle sceptycznie do sformułowanej przez biochemików hipotezy, że fundamentalną podstawą procesów życiowych są enzymy.

> Na każdą wzmiankę, że komórka jest „workiem enzymów", cytologowie reagowali szyderstwem. Ogólnie rzecz biorąc, biochemicy uważali cytologów za zbyt wielkich ignorantów, aby mogli zrozumieć podstawowe procesy, podczas gdy cytologowie sądzili, że metody chemików nie nadają się do badania osobliwych struktur żywej komórki[7].

Wilson przytacza analizę zależności między poszczególnymi naukami na przykładzie biochemii i cytologii po to, żeby pokazać, w jaki sposób współdziałanie między tymi naukami doprowadziło do powstania biologii molekularnej, która w jego rozumieniu stanowi syntezę biochemii i cytologii. Zanim jednak nastąpiła synteza tych nauk, cytologia przekształciła się w nowoczesną biologię komórki, a biochemia wzbogaciła się o nowe potężne techniki badawcze umożliwiające poznanie struktury makrocząsteczek takich, jak DNA i białka, i dopiero po włączeniu zdobyczy genetyki, przekształciła się w biologię molekularną. Pragnę zwrócić uwagę na to, że Wilson w swojej analizie powstania biologii molekularnej podkreśla, iż

> Siłą napędową postępu znacznej części biologii było współzawodnictwo między różnymi perspektywami i metodami wywodzącymi się z biologii komórki i biochemii, dyscypliny i antydyscypliny[8].

Jest on także przekonany, że w ramach socjobiologii podobny cykl wzajemnego stymulowania swoich badań powtórzy biologia oraz socjologia i nauki społeczne, a rezultatem tych przemian będzie zbliżenie nauk humanistycznych do nauk przyrodniczych. Z kolei wzajemne zbliżenie tych nauk stworzy możliwość głębszego wyjaśniania doniosłych problemów nauk społecznych dzięki wykorzystaniu wiedzy z dziedziny nauk przyrodniczych. Wilson, podobnie jak wielu in-

[6] E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, tłum. B. Szacka, PIW, 1988, s. 36.
[7] Tamże, s. 36.
[8] Tamże, s. 37.

nych filozofujących przyrodników, zwraca szczególną uwagę na to, że nauki humanistyczne i społeczne, które dotychczas rozwijały się w izolacji od nauk przyrodniczych i nie korzystały z wiedzy, której te nauki dostarczają, nie mogły wykroczyć poza opis zewnętrznej postaci badanych zjawisk. W skutek wzajemnej izolacji były pozbawione możliwości głębszego wyjaśniania procesów społecznych i nie mogły udzielić merytorycznej odpowiedzi na zasadnicze pytania dotyczące natury ludzkiej.

Śledząc narodziny i rozwój socjobiologii, Wilson zwraca uwagę na to, że podobnie jak w przypadku biochemii i cytologii, współpraca pomiędzy biologami i socjologami jest pełna napięć i konfliktów. Socjologowie zarzucają biologom, że chcą zredukować socjologię do biologii i wprowadzając determinizm biologiczny do wyjaśniania zjawisk społecznych, usprawiedliwiają rasizm, a nawet seksizm i wiele innych niepożądanych zjawisk społecznych. Natomiast przyrodnicy, zarzucając socjologom, że nie znając i nie korzystając z wiedzy zgromadzonej przez nauki przyrodnicze, postulują utopijne wizje stosunków społecznych, dążą do wprowadzenia opresyjnych reform w stosunkach międzyludzkich i chcą rozstrzygać o tym, jak być powinno, czyli w jakim kierunku powinien zmierzać rozwój ludzkiego świata bez rozeznania mechanizmów funkcjonowania ludzkiego umysłu, zawartego w nim zmysłu moralnego i biologicznych korzeni natury ludzkiej. Przykładem takiego nieudanego programu zmian społecznych był według Wilsona marksizm, który próbował stworzyć nowy porządek ludzkiego świata bez znajomości natury ludzkiej i funkcjonował podobnie, jak funkcjonowałaby socjobiologia bez biologii.

Sądzę, że sedno tych przemian, które się dokonują w dziedzinie socjobiologii, polega na tym, że filozofia biologii w rozumieniu Ślagi jednoczy się z biofilozofią. Komplementarność wiedzy na płaszczyźnie przedmiotowej sprawia, że wzajemnie dopełniające się dyscypliny naukowe stymulują własny rozwój i również pod względem metodologicznym radykalnie się przeobrażają. Socjologia i jej filozoficzne problemy przeobrażają się pod wpływem nauk biologicznych. Te przeobrażenia nie polegają na tym, że dokonuje się redukcja problemów socjologicznych do problemów biologicznych, lecz dokonuje się obustronna transformacja socjologii i biologii, co widać choćby na przykładzie humanizacji ekologii. Wzajemnie dopełniające się nauki stają się coraz bardziej wyrafinowane i podejmują nowe, merytoryczne badania wielu spekulatywnych problemów filozoficznych. Mam tu na myśli np. badanie kryteriów ludzkich upodobań estetycznych przez estetykę kognitywną. To pod wpływem wiedzy o środowisku humaniści nie twierdzą ani nie poszukują już uzasadnienia twierdzenia, że powinnością gatunku ludzkiego jest podbój przyrody i niczym nieograniczone wykorzystywanie jej do zaspokojenia ludzkich celów, bez uwzględnienia interesów pozaludzkich istot żywych. Ten wyraźny zwrot zainteresowań humanistów, który następuje od drugiej połowy ubiegłego wieku nie nastąpił sam z siebie, ani też pod wpływem me-

tanaukowego namysłu nad naturą nauk humanistycznych, lecz dokonał się pod wpływem wiedzy przyrodniczej.

Podsumowując, pragnę zwrócić uwagę, że jeżeli powstanie i rozwój socjobiologii można uznać za reprezentatywny przykład obserwowanego rozwoju filozofii biologii, to zasadne wydaje się twierdzenie, iż filozofia biologii nie jest filozofią języka nauk biologicznych, lecz badaniem twierdzeń tych nauk w aspekcie przedmiotowym.

Postulat Szczepana Ślagi, dotyczący odseparowania biofilozofii odnoszącej się do rzeczywistości pozajęzykowej od filozofii biologii rozumianej jako badanie języka i metod stosowanych w naukach biologicznych, nie daje się zrealizować. Można go jednak utrzymać, jako propozycję regulatywną, która mogłaby zapobiegać sporom werbalnym obecnym we współczesnej filozofii nauki.

WHAT THE PHILOSOPHY OF NATURE IS ET SHOULD BE ACCORDING TO FR. SZCZEPAN ŚLAGA?

Summary

The paper contains some critical remarks on the position put forward by Szczepan Ślaga, who claims that the philosophy of biology may and should be separated from the philosophy of animate nature which he calls biophilosophy.

Słowa kluczowe: ks. Szczepan Ślaga, filozofia przyrody, filozofia biologii

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

WIKTOR PSKIT
Uniwersytet Łódzki
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

JĘZYKOWE KONSEKWENCJE MOTU PROPRIO *SUMMORUM PONTIFICUM*

WSTĘP

Niniejszy artykuł poświęcony jest zmianom językowym w polszczyźnie wynikającym z przywrócenia powszechnego dostępu do liturgii w rycie trydenckim na podstawie Motu proprio *Summorum Pontificum* wydanego przez Benedykta XVI w 2007 r. Po tym roku można odnotować „reaktywację" wcześniej zaadaptowanych latynizmów[1], które wyszły z użycia, oraz pojawienie się w języku polskim nowych zapożyczeń łacińskich, przy czym w obu przypadkach chodzi o wyrazy związane tematycznie z liturgią. Kontekst, w jakim można zaobserwować owe latynizmy, wskazuje, iż proces ten stanowi następstwo zainteresowania liturgią sprawowaną wg Mszału Jana XXIII z 1962 r., spadkobiercy wcześniejszego Mszału Piusa V, niejako na nowo udostępnioną dzięki regulacjom zamieszczonym w wyżej wspomnianym papieskim *Motu proprio*.

W warstwie empirycznej opracowanie skupia się na zapożyczeniach z języka łacińskiego, pojawiającym się przede wszystkim w dyskusjach na forum internetowym tradycji katolickiej (krzyz.katolicy.net) i w mniejszym stopniu na innych forach oraz blogach internetowych. Zjawisko to jest o tyle ciekawe, że przynajmniej część tych latynizmów nie jest poświadczona w słownikach języka polskiego, a zatem należałoby je potraktować jako nowe elementy leksykalne pochodzenia łacińskiego. Z drugiej strony, większość z nich opiera się na utrwalonych terminach funkcjonujących w łacińskich tekstach liturgicznych, co może stanowić argument podważający ich innowacyjny charakter.

[1] Latynizm definiuje się jako wyraz zwrot lub konstrukcję składniową wywodzącą się z łaciny bądź wzorowaną na łacinie (www.sjp.pl; *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, red. K. Polański, Wrocław 1993, s. 616).

Zapożyczenia, o których tu mowa, podlegają interesującym procesom adaptacyjnym na poziomie morfologicznym. Ponadto w dyskusjach, prowadzonych na wspomnianym forum, można także odnotować występowanie neologizmów opartych na tychże latynizmach.

Warto również zwrócić uwagę na kontekst historyczny i socjologiczny oraz na przyczynę pojawienia się omawianych zapożyczeń. Mimo swego ograniczonego zasięgu, zjawisko to wskazuje, że łacina nadal może stanowić źródło nowego słownictwa w polszczyźnie.

TŁO JĘZYKOWO-HISTORYCZNE

Jak wskazują opracowania poświęcone historii języka polskiego (Klemensiewicz 1974, Rospond 1973, Rybicka 1976, Długosz-Kurczabowa i Dubisz 1999), łacina jest językiem, którego wpływ na polszczyznę obejmuje najdłuższy okres, począwszy od X w. po czasy współczesne. Zwraca się uwagę na elitarność łaciny jako nieodłączny aspekt polsko-łacińskich kontaktów językowych. W różnych okresach zmieniał się zakres tych kontaktów, jak również ich natężenie.

W pierwszej fazie, od X do XV w., czyli w tzw. okresie staropolskim, użycie łaciny, a co za tym idzie także jej wpływ na polszczyznę, występuje w sferach: sakralno-liturgicznej, administracyjnej oraz literackiej. W dużej mierze wiąże się to z początkami, a później rozwojem, chrześcijaństwa na ziemiach polskich. Nie sposób pominąć także roli Kościoła w szkolnictwie, które w owym okresie było właściwie wyłącznie kościelne (szkoły przykatedralne, a od XIII w. także parafialne), co z kolei wynikało z tego, iż ówczesną elitę intelektualną stanowili duchowni. W języku łacińskim powstają wówczas opisy historyczne (kroniki Galla Anonima, Wincentego Kadłubka i Jana Długosza), teksty hagiograficzne oraz traktaty i kazania (Dubisz 2007, 3–5).

Zakres użycia łaciny zwiększa się, przede wszystkim w sensie wzrostu liczby jej użytkowników, w okresie średniopolskim (XVI–XVIII w.). Łacina pozostaje językiem elitarnym, lecz jej znajomość jest swego rodzaju wymogiem stawianym już nie tylko duchownym, ale również reprezentantom szlachty. Zatem jej elitarność intelektualna rozszerza się na sferę społeczno-polityczną. Okres ten to jednak też pomniejszanie roli łaciny w niektórych sferach, a nawet jej stopniowe usuwanie. Choć łacina pozostaje językiem dominującym w katolicyzmie, to wraz z reformacją język polski wkracza do liturgii. Ponadto po 1560 r. łacina traci swój status podstawowego języka urzędowego i jej rolę zaczyna przejmować język polski. Od połowy XVI w. polszczyzna zaczyna wypierać łacinę w dziełach literackich oraz w retoryce, w wystąpieniach w sejmie czy na sejmiku (Dubisz 2007, 5–6).

W wiekach XVII i XVIII łacina utrzymuje swój status elitarnego języka pisanego i mówionego. Niezmiennie pozostaje ona też podstawowym językiem religii rzymskokatolickiej. Język łaciński traci jednak swoją pozycję na rzecz pol-

skiego w takich dziedzinach, jak administracja, nauka, sztuka czy retoryka. Interesującym zjawiskiem, pojawiającym się w XVII w. i świadczącym o stosunkowo dobrej znajomości łaciny u szlachty, jest makaronizowanie, czyli używanie obcych elementów językowych (w tym przypadku łacińskich) w ich oryginalnej obcojęzycznej formie, czyli w postaci wtrętów bądź cytatów. Druga połowa okresu średniopolskiego (druga połowa XVII oraz XVIII w.) to pojawienie się na scenie języka francuskiego jako konkurencji wobec łaciny. Sygnalizuje ono pomniejszenie roli języka łacińskiego i nadchodzący okres dominacji języków nowożytnych (Dubisz 2007, 6).

Stopniowe zmniejszanie zakresu użycia łaciny ma swoją kontynuację w okresie nowopolskim (XIX–XXI w.). Jej funkcja języka elitarnego jest w zasadzie ograniczona do kontekstu sakralnego i liturgicznego w katolicyzmie, co jednak ulega zmianie w drugiej połowie XX w. wraz z reformą liturgiczną wprowadzającą języki narodowe jako języki celebracji. Podobnie w dziedzinie nauki łacina przestaje być narzędziem komunikacji i jej użycie sprowadza się do tworzenia terminologii naukowej. Jednakże nawet ta funkcja języka łacińskiego na gruncie nauki jest systematycznie ograniczana przez rosnący wpływ języka angielskiego.

Historia łacińskich zapożyczeń leksykalnych w języku polskim jest na tyle długa, że najwcześniejsze tego typu zapożyczenia, będące zapożyczeniami pośrednimi, pojawiają się w okresie przedpolskim (VII–X w.). Wśród przykładów można tu wymienić takie wyrazy, jak *cesarz*, *misa*, *ocet*, *osioł* (Dubisz 2007, 7). Również okres staropolski (X–XV w.) charakteryzuje się przewagą zapożyczeń pośrednich (np. *anioł*, *msza*, za pośrednictwem czeskiego, *kościół* za pośrednictwem czeskiego i staro-górno-niemieckiego, *opat* za pośrednictwem starobawarskiego) (Dubisz 2007, 8). W tym okresie zapożyczenia bezpośrednie nie są zbyt liczne, ale można je zidentyfikować na gruncie różnych dziedzin takich, jak słownictwo biblijne (np. *manna*), przyrodnicze (np. *cynamon*), administracyjne (np. *pergamin*), edukacyjne (np. *bakałarz*), prawnicze (np. *statut*), budowlane (np. *kanał*) (Dubisz 2007, 8).

Z kolei z okresem średniopolskim (XVI–XVIII w.) wiąże się wzrost liczby pożyczek bezpośrednich, a także rozszerzenie zakresu dziedzin, w których te zapożyczenia się dokonują. Jeśli chodzi o tematykę, latynizmy z tego okresu obejmują pojęcia abstrakcyjne (np. *decyzja*, *natura*, *satysfakcja*), nazwy zawodów, stanowisk i funkcji społecznych (np. *fizyk*, *kapelan*, *rektor*) oraz nazwy przedmiotów (np. *ampułka*, *kałamarz*, *tron*) (Dubisz 2007, 8).

Co istotne, epoka średniopolska to również wzmożony okres zapożyczania formantów sufiksalnych: przede wszystkim rzeczownikowych (np. *-acja*, *-ancja*, *-ita*, *-izm*/*-yzm*) i morfologicznie zaadaptowanych przymiotnikowych (np. *-al-ny*, *-icz-ny*, *-yl-ny*, *-iń-ski*/*-yń-ski*). Zapożyczone zostają także przedrostki (np. *anty-*, *de-*, *inter-*, *wice-*).

Współcześnie wpływ języka łacińskiego na słownictwo polszczyzny wydaje się ograniczony do produktywności afiksów pochodzenia łacińskiego w procesach słowotwórczych, obserwowanych głównie w terminologii naukowej.

Oczywiście, wpływ łaciny na polszczyznę nie ogranicza się do zapożyczeń leksykalnych. Jednakże, ponieważ w centrum zainteresowania niniejszego opracowania znajduje się słownictwo, elementy pochodzenia łacińskiego na innych poziomach systemu językowego polszczyzny (np. fonologia, składnia, stylistyka) nie są brane pod uwagę.

TŁO LITURGICZNO-HISTORYCZNE

Będące przedmiotem rozważań w tym artykule Motu proprio *Summorum Pontificum* w największym skrócie przywraca szerszemu gronu wiernych dostępność mszy św. w rycie trydenckim. Przez ryt trydencki rozumie się tutaj liturgię wg *Mszału rzymskiego* wydanego przez Piusa V (Bulla *Quo primum* z 1570 r.), w wyniku ustaleń Soboru Trydenckiego. Mszał ów w zasadzie nie wprowadzał nic nowego, a jedynie kodyfikował już istniejący ryt. Tym, co istotne jest natomiast uznanie tego rytu za obowiązujący w całym świecie katolickim, co wprowadziło jedność liturgiczną. Niektórym Kościołom lokalnym i zgromadzeniom zakonnym zezwolono na kontynuację użycia własnych rytów, wszakże pod warunkiem, że ryty te mogły się wykazać ponaddwustuletnią tradycją (Milcarek 2009, 71–81).

Okres od wydania Mszału Piusa V do reformy liturgicznej, zarządzonej przez Sobór Watykański II, to czas „organicznego rozwoju" liturgii katolickiej w tym sensie, że wprowadzanie do tegoż Mszału różnych poprawek nie wiązało się z dokonywaniem żadnych istotnych zmian w samym rycie (Ratzinger 1998, 131). Ostatnia wersja typiczna *Mszału rzymskiego* zostaje wydana z polecenia Jana XXIII w 1962 r. (Milcarek 2009, 159–160). Do tej właśnie wersji *Mszału rzymskiego* odnoszą się określenia „ryt trydencki", „stary ryt rzymski", „nadzwyczajna forma rytu rzymskiego" czy w języku potocznym „ryt przedsoborowy" bądź „liturgia przedsoborowa". Również Motu proprio *Summorum Pontificum* zezwala na użycie Mszału z 1962 r. We wszystkich omówionych powyżej wersjach językiem liturgii jest łacina. Stąd często utożsamia się liturgię „przedsoborową" z użyciem łaciny, a choć jest to jedna z cech odróżniających ryt trydencki od rytu zreformowanego po Soborze Watykańskim II, należy pamiętać, że nie jest to ani jedyna, ani najważniejsza różnica. W rzeczy samej, mszę w zwyczajnej formie rytu rzymskiego także można odprawiać w języku łacińskim.

Przełom w liturgii rzymskokatolickiej następuje z reformą Vaticanum II. Nie bez znaczenia jest tu fakt, że o ile soborowa Konstytucja liturgiczna *Sacrosanctum concilium* za język liturgii uznaje nadal łacinę, zezwalając jednocześnie na użycie języków narodowych w niektórych częściach mszy, to Mszał ogłoszony w

1969 r. przez Pawła VI, wprowadzający *Novus Ordo Missae*, rozszerzając swobodę użycia języków narodowych w praktyce doprowadził do eliminacji łaciny z liturgii.

Warto zwrócić uwagę na kontekst, w którym papieskie Motu proprio *Summorum Pontificum*, zostało ogłoszone, a konkretniej na losy liturgii trydenckiej w okresie po wprowadzeniu *Novus Ordo Missae*. Wprowadzenie Mszału Pawła VI powszechnie interpretowano jako równoznaczne z zakazem używania wcześniejszego rytu. Kwestia domniemanego zakazu odprawiania Mszy w rycie trydenckim budzi po dziś dzień pewne kontrowersje (Milcarek 2009, 271–274). Przykładowo pytanie o to, czy celebracja mszy św. Piusa V została zabroniona wraz z ogłoszeniem *Novus Ordo Missae* stanowiło przedmiot dociekań specjalnej komisji kardynałów powołanej przez Jana Pawła II w 1986 r. Komisja ta jednoznacznie stwierdziła, iż oficjalny zakaz nie istnieje (Milcarek 2009, 280–1). Mimo tego orzeczenia, możliwość odprawiania mszy św. w rycie trydenckim wiązała się z ogłaszaniem kolejnych indultów, a zatem, z samej definicji, zezwoleń na odstąpienie od obowiązujących w prawie kanonicznym przepisów. Chodzi tu o dosyć restrykcyjny indult z 1984 r. (list Kongregacji Kultu Bożego *Quattuor abhinc annos* (Milcarek 2009, 306–7)), dający biskupom diecezjalnym możliwość udzielania zgody na celebracje w rycie trydenckim, oraz Motu proprio *Ecclesia Dei* wydane przez Jana Pawła II w 1988 r. zachęcające biskupów do respektowania pragnienia uczestnictwa w liturgii w starym rycie wyrażanego przez wiernych przywiązanych do tradycji łacińskiej, a także ustanawiające Papieską Komisję „Ecclesia Dei", mającą podjąć współpracę ze wspólnotami tradycyjnymi. Uznaje się, że Motu proprio *Ecclesia Dei* przyczyniło się do swego rodzaju odrodzenia tradycji łacińskiej w Kościele, objawiające się choćby powstaniem wspólnot kapłańskich i zakonnych zorientowanych tradycjonalistycznie (np. Bractwo Kapłańskie św. Piotra, Bractwo św. Wincentego Ferreriusza, Instytut Chrystusa Króla Najwyższego Kapłana, klasztory benedyktyńskie w Le Barroux, opactwa Matki Bożej w Fontgombault, Randol i Triors) (Milcarek 2009, 329–336).

Tym, co odróżnia Motu proprio *Summorum Pontificum,,* ogłoszone przez Benedykta XVI w 2007 r. od wyżej wspomnianych dokumentów jest przywrócenie pełnej swobody korzystania z Mszału Jana XXIII z 1962 r., co znajduje swoje potwierdzenie w wydanej przez Papieską Komisję „Ecclesia Dei" w kwietniu 2011 r. Instrukcji *Universae Ecclesiae*. Wzrost zainteresowania liturgią w rycie trydenckim, co ciekawe, wśród osób stosunkowo młodych, znajduje swoje potwierdzenie w doniesieniach prasowych i internetowych[2].

Z językowego punktu widzenia, posoborowa reforma liturgiczna *de facto* wyparła język łaciński z liturgii rzymskokatolickiej. Skutkiem zniknięcia łaciny z

[2] http://www.radiovaticana.org/pol/Articolo.asp?c=495101 z dn. 10-06-2011; http://www.institute-christ-king.org/uploads/main/pdf/inside-the-vatican-jan07.pdf z dn. 12-06-2011.

liturgii jest ogólny upadek łaciny zarówno w wymiarze eklezjalnym[3], gdyż na co dzień łacina przestała być potrzebna duchownym i wiernym, jak i w języku „świeckim", ponieważ w sposób pośredni doprowadziło to do zniknięcia wielu łacińskich „śladów" także z mowy potocznej.

NOWE LATYNIZMY W JĘZYKU POLSKIM?

Wspomniane powyżej odrodzenie liturgii w starym rycie skutkuje także rosnącą liczbą publikacji oraz stron i blogów w Internecie poświęconych tejże liturgii. To zaś z kolei wymusza posługiwanie się łacińską terminologią, owocujące w języku polskim swego rodzaju wysypem latynizmów. Wracają do użytku wcześniej zaadaptowane, a jednocześnie nieco zapomniane, latynizmy, często poddane procesom słowotwórczym prowadzącym do powstania neologizmów, ale również pojawiają się zupełnie nowe zapożyczenia.

Na potrzeby niniejszego opracowania prześledzono część wpisów na forum dyskusyjnym „Krzyż", które zgodnie ze swym regulaminem jest „platformą spotkania i wymiany myśli pomiędzy osobami zaniepokojonymi obecnym kryzysem Kościoła, którzy chcą podejmować działania na rzecz obrony i promocji Wiary Katolickiej i Apostolskiej"[4]. Wpisy pochodzą głównie z wątku tematycznego zatytułowanego „Pytania liturgiczne błahe i trywialne", który już z racji samego swego tytułu obfituje w największą liczbę latynizmów. Co istotne, dyskutanci to w przeważającej mierze osoby świeckie, a zatem raczej nie można tu mówić o typowym profesjolekcie, czyli odmianie języka używanej przez grupę zawodową, w tym przypadku liturgistów. Być może stosowniejsze byłoby tu określenie „żargon hobbystów". Wprawdzie część uczestników dyskusji na wspomnianym forum to znawcy tematyki liturgicznej powołujący się na księgi liturgiczne i dokumenty kościelne, lecz spora liczba dyskutantów to osoby pragnące zdobyć lub poszerzyć swą wiedzę na temat liturgii, zwłaszcza rytu trydenckiego. Prześledzone dyskusje dotyczą zarówno spraw ogólnych, jak i skomplikowanych niuansów liturgicznych.

Nie sposób pominąć tu faktu, iż zaobserwowane zapożyczenia pojawiają się w Internecie, a zatem w kontekście komunikacji mającej zwykle wysoce nieformalny charakter. Język Internetu (z ang. Netspeak) zawiera cechy zarówno pisma, jak i mowy (Crystal 2001, 238). Mimo braku typowego dla mowy aspektu dźwiękowego, dyskusje na forach internetowych często wykazują się obecnością elementów językowych typowych dla mowy potocznej. Potwierdza się to przynajmniej częściowo w przypadku forum „Krzyż", na którym mimo zachowania form grzecznościowych i poważnej tematyki, można odnaleźć typowe cechy języka

[3] Kard. Francis Arinze, mówiąc o statusie łaciny, wskazał, iż znajduje się ona obecnie „w kościelnej zamrażarce"
(http://www.sanctus.pl/index.php?module=aktualnosci&id=31 z dn. 14-11-2006).

[4] http://krzyz.nazwa.pl/forum/index.php/topic,249.msg7479.html#msg7479 z dn. 16-02-2009.

internetowego takie, jak formy potoczne, skróty, anglicyzmy czy emotikony, znane też jako uśmieszki bądź buźki[5]. Pojawienie się w takiej sytuacji zapożyczeń z łaciny sprawia, iż z punktu widzenia języka dochodzi tu do swego rodzaju zderzenia, a w zasadzie współistnienia, „nowego" (wymienione wyżej elementy języka Internetu, w szczególności anglicyzmy) ze „starym" (język łaciński). Obecność łaciny sygnalizują już same nazwy działów na forum „Krzyż": „Disputatio", „Traditio" i „Novus Ordo".

Przechodząc do szczegółów, poniżej zaprezentowane są latynizmy zarówno te wcześniejsze, a tutaj „reaktywowane", jak i te noszące znamiona innowacji językowej. Dla każdego zapożyczonego wyrazu, podany jest z okresu między 6 lutego 2009 a 10 sierpnia 2011 r. Chcąc przede wszystkim zasygnalizować zaistnienie pewnej, na razie mającej marginalny zakres tendencji językowej, nie przeprowadzono żadnych pomiarów statystycznych, dotyczących choćby częstotliwości występowania poszczególnych jednostek leksykalnych. Innowacyjny charakter części spośród przedstawionych przykładów przejawia się w typowym dla nowych zapożyczeń zróżnicowaniu pisowni. Większość podanych zapożyczeń podlega też adaptacji na gruncie morfologii fleksyjnej, uwzględniając przede wszystkim takie kategorie gramatyczne, jak liczba, rodzaj i przypadek. Niektóre spośród wyrazów powstają w wyniku procesów słowotwórczych, bazujących na już zaadaptowanych w polszczyźnie zapożyczeniach łacińskich. Latynizmy, o których tu mowa, to nazwy części mszy św., nazwy modlitw oraz inne terminy liturgiczne.

(1) Introit, confiteor, gloria, tractus/traktus, offertorium, communio
… co z confiteorem kapłana i ministranta …
… chodzi o Confiteor kapłana …
… obowiązek czytania introitu …
… mówi się gloria …
… występuje po alleluja albo po tractusie …
Traktusy jako w wielu miejscach nie przystające do …
… kielich może być na offertorium przyniesiony z kredensu …
Duży nacisk położono na communio, czyli duchową wspólnotę ludzi z Bogiem …

(2) kommemoracja/komemoracja, kom(m)emorować
… kommemoracja św. Patryka i św. Jana …
… komemoracja dnia powszedniego …
… nie kommemoruje się wspomnienia św. Klemensa.
… komemorowane są dwie podobne do niej modlitwy …

(3) laudesy/Laudesy
… dokonuje się tylko w Laudesach

[5] Emotikon to złożony ze znaków tekstowych wyraz nastroju, używany przez użytkowników Internetu. Najczęściej przedstawia symboliczny ludzki grymas twarzy, obrócony o 90° w kierunku przeciwnym do wskazówek zegara, w licznych wariantach. Niektóre programy służące do komunikacji automatycznie zmieniają emotikony na ich graficzny odpowiednik (http://pl.wikipedia.org/wiki/Emotikon, z dn. 25-08-2011).

(4) ferie, ferialny
Ferie okresu wielkanocnego …
… wyjąwszy msze św. w dni ferialne …

(5) semiduplex/semidupleks
… w niedziele tak jak w semidupleksy odmawia się trzy oracje …

(6) Tridentina
W jakich kościołach w Rzymie odprawiana jest tridentina?

(7) novus/Novus (Novus Ordo Missae), novusowy, novusowiec, novusowanie
… nie nazwałbym nawet novusem.
… gdy jestem na Novusie.
novusowy ołtarz/przepis/katolik/psalm/spowiednik/ksiądz/kler
novusowe szaty liturgiczne
mix trydencko-novusowy
… dla novusowców zbyt konserwatywny, dla starusowców zbyt novusowy.
Wiele w nim novusowania …

(8) NOM, NOM-owy
Do NOM-u służę już …
NOM-owy ołtarz
NOM-owa hybryda
NOMowe rubryki

(9) postmotupropriowy
… jest też udziałem wielu tradycjonalistów, zwłaszcza tych postmotupropriowych.

(10) proprium/propria, ordinaria
Czy proprium na np. trzecią niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego …
Msza z chorałem, tzn. śpiewanym proprium i ordinarium …
… śpiewał całe proprium.
… sekwencja jest spośród propriów najmłodsza.
… ordinaria i propria z danej mszy przeznaczone dla chóru.
Zawiera propria na wszystkie niedziele i większe święta …

(11) indult/(post-)indultowy/indultowiec
… widząc sporą ilość ludzi młodych na mszach indultowych …
… którzy na Bractwo św. Piotra i ogólnie cały nurt indultowy zezwolili …
… ludzie z tzw. środowisk postindultowych nie są tym zainteresowani?
Indultowiec może mieć wątpliwości czy wolno mu stosować …
… teologicznie żaden postindultowiec nie ma nic do zarzucenia …

Innowacyjny charakter zaobserwowanego zjawiska, tj. pojawienia się nowych latynizmów w polszczyźnie, może podważać przypuszczenie, iż tego typu pożyczki leksykalne z łaciny pojawiały się w języku mówionym i pisanym duchowieństwa, a zwłaszcza liturgistów, w pierwszej połowie XX w. i w czasach wcześniejszych. Rozjaśnić te kwestie mogłoby gruntowne przebadanie polskojęzycznych tekstów prac poświęconych liturgii sprzed Soboru Watykańskiego II.

ZAKOŃCZENIE

Ciekawym, a zarazem paradoksalnym aspektem opisywanego zjawiska jest pojawienie się w akcie komunikacyjnym w kontekście nowoczesnych technologii informatycznych zapożyczeń z języka przez wielu uznanego za „martwy". Wygląda na to, że dzięki Internetowi, rozumianemu jako nowa technologia komunikacji, zmiana językowa może obrać nieoczekiwany kierunek – w opisywanym tu przypadku dochodzi do zapożyczania przez polszczyznę z pozornie „wyschniętego" źródła, jak również ponownej „aktywizacji" słowotwórczej już istniejących w języku polskim zapożyczeń łacińskich.

O ile w przypadku wielu wyrazów postrzeganych jako zapożyczenia z łaciny pojawiają się trudności z jednoznacznym wskazaniem na to czy są to bezpośrednie zapożyczenia z tego języka, czy też latynizmy, które przeszły do polszczyzny za pośrednictwem innych języków, wyżej przedstawione przykłady najnowszych pożyczek takich wątpliwości raczej nie budzą – są one wynikiem bezpośredniego zapożyczania z zasobu leksykalnego łaciny.

Dodatkowo zapożyczenia te są najprawdopodobniej – należy tutaj wziąć poprawkę z uwagi na anonimowość Internetu – używane również przez osoby w dość młodym wieku. Tutaj uwypukla się kolejny aspekt powiązań między kwestiami liturgicznymi i językowymi – pokrywa się to z doniesieniami o wzroście zainteresowania starym rytem rzymskim wśród ludzi młodych.

Podstawowym celem powyższego artykułu jest wskazanie na to, że mamy tutaj do czynienia z odbiciem zmiany pozajęzykowej w języku – nawrót do mszy w rycie trydenckim, będący jeszcze zjawiskiem peryferyjnym, znajduje swoje odzwierciedlenie w języku, lecz również ma to marginalny zasięg. Nie jest wykluczone, że oba zjawiska – to eklezjalne i to językowe – pozostaną zjawiskami o ograniczonym zakresie, a nawet że okażą się jedynie tymczasowe.

Z językoznawczego punktu widzenia, można tu mówić o powrocie do łaciny jako źródła wzbogacającego leksykę języka polskiego. Z kolei, z punktu widzenia religii katolickiej, papieskie Motu proprio *Summorum Pontificum*„„uwalniające" mszę w rycie trydenckim, może w dłuższej perspektywie przywrócić należyte miejsce łacinie w życiu Kościoła, nie tylko w warstwie deklaratywnej, lecz również w wymiarze praktycznym. Stanowiłoby to pewnego rodzaju przeciwwagę takich tendencji, jak choćby planowane przez władze oświatowe w Polsce wycofanie języka łacińskiego z listy przedmiotów maturalnych, które spotkało się już ze sprzeciwem środowisk naukowych[6].

[6] http://www.sanctus.pl/index.php?module=aktualnosci&id=2097 z dn. 24-08-2011.

BIBLIOGRAFIA

Crystal D., (2001), *Language and the Internet*, Cambridge.
Długosz-Kurczabowa K., Dubisz S., (1999), *Gramatyka historyczna języka polskiego. Słowotwórstwo*, Warszawa.
Dubisz S., (2007), *Wpływ łaciny na język polski*, „Poradnik Językowy", 05/2007, 3–13.
Klemensiewicz Z., (1974), *Historia języka polskiego*, Warszawa.
Milcarek P., (2009), *Historia Mszy. Przewodnik po dziejach liturgii rzymskiej*, Dębogóra.
Encyklopedia językoznawstwa ogólnego, red. K. Polański, Wrocław 1993.
Ratzinger J., (1998), *Moje życie. Wspomnienia z lat 1927–1977*, Częstochowa.
Rospond S., (1973), *Gramatyka historyczna języka polskiego*, Warszawa.
Rybicka H., (1976), *Losy wyrazów obcych w języku polskim*, Warszawa.
Słownik współczesnego języka polskiego, red. B. Dunaj, Warszawa 1996.
Uniwersalny słownik języka polskiego, red. S. Dubisz, t. I–IV, Warszawa 2003.
Young People Flock to the Old Mass, „Inside the Vatican", January 2007, 24–27.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

krzyz.katolicy.net
www.fidelitas.pl
www.nowyruchliturgiczny.com
www.sanctus.pl
www.sjp.pl
www.wsjp.pl

LINGUISTIC CONSEQUENCES OF MOTU PROPRIO *SUMMORUM PONTIFICUM*

Summary

This paper is concerned with language change in Polish resulting from the 'restoration' of the Tridentine Mass in the Roman Catholic Church on the basis of Motu proprio *Summorum Pontificum* issued by Benedict XVI. The change in question has to do with the appearance of new Latin lexical borrowings in Polish as well as the 'reactivation' of those earlier, but somewhat forgotten, Latinate items. Although the process is limited in scope and might have a temporary character, it is an interesting instance of the influence of extra linguistic events on language.

Słowa kluczowe: zapożyczenie, latynizm, liturgia rzymskokatolicka, forum internetowe

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

INNOCENTY MAREK RUSECKI OFM
Łódź

BERNARDYŃSKIE SZKOLNICTWO ŚREDNIE W PROWINCJI LITEWSKIEJ W LATACH NIEWOLI NARODOWEJ

WSTĘP

Najbardziej efektywną pracę na polu oświatowym i wychowawczym prowadzili bernardyni w latach niewoli narodowej na Litwie[1]. Władze Prowincji zakonnej św. Kazimierza wydały wiele specjalnych zarządzeń odnoszących się do szkół, jak i pracujących w szkolnictwie zakonników. Nauczanie w szkole nie było w tejże prowincji sporadycznym zajęciem nielicznej grupy zakonników czy pojedynczych klasztorów, ale rozwijało się dość prężnie pod okiem władz prowincjalnych. Przeprowadzając zwyczajną wizytację klasztorów, prowincjałowie wizytowali również istniejące szkoły przyklasztorne. Decydowali w sprawie otwierania nowych szkół, starali się o nauczycieli, a także o ich wykształcenie i uposażenie. Kwestie oświatowe na terenie Prowincji Litewskiej bardzo były traktowane poważnie i przywiązywano do nich duże znaczenie[2].

Na powstanie licznych szkół bernardynów w Prowincji Litewskiej podatnie wpłynął fakt, że 24 stycznia 1803 r. utworzono na terenach zabranych Wileńszczyzny instytucję na wzór Komisji Edukacji Narodowej, a mianowicie Wileński Wydział Szkolny. Kuratorem tego Wydziału został bliski współpracownik cara Aleksandra I, książę Adam Jerzy Czartoryski. Wizytatorem zaś został mianowany przez cara Tadeusz Czacki, który kierował oświatą w guberniach wydzielonych

[1] K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. 2, Lwów 1933 s. 512; K. Grudziński, *Bernardyni w służbie ojczyzny 1453–1953*, s. 12. (W posiadaniu Archiwum Prowincji Bernardynów w Krakowie – dalej: APBK rkps RGP-k-111).

[2] APBK rkps L-7 II, *Diarium actorum et scriptorum A.R.P. Stephani Jazowski… iterato ministra provincialis tempore 2-dae omnium conventuum Lithuano-Russiae provinciae visitationis anno Domini 1828 mense Januario compositum camtumque scribe*, s. 99; APBK rkps L-8, *Liber visitationum per A.R.P. Ministrum Provincialem (Provinciae) Lithuanae Ordinis Minorum Observantium absolvendarum… ab anno 1798 mense Octobrii*, s. 41.

z okręgu wileńskiego. To oni rozwinęli szkolnictwo w całym zaborze rosyjskim[3]. Tadeusz Czacki podczas zebrania duchowieństwa w diecezji łuckiej w 1803 r. wezwał księży parafialnych i zakonnych do zakładania szkółek parafialnych. Spowodowało to powstanie gęstej sieci szkół parafialnych w Łucku i Krzemieńcu. Do tej akcji włączyli się również bernardyni i powstało wówczas wiele szkół przy ich klasztorach, między innymi w Janowie, Jarmolińcach, Łucku, Żytomierzu, Zasławiu, Dubnie, Cudnowie, Warkowicach, Janowce i Kustyniu. Wszystkie te szkoły były elementarne i tylko niektóre przekształciły się w szkoły wyższego typu, z czego 5 na terenie Litwy[4].

Książę Adam J. Czartoryski swoją działalnością oświatową i administracyjną doprowadził przede wszystkim do wzmocnienia polskości na wschodnich terenach Rzeczypospolitej. Kontynuował realizację założeń Komisji Edukacji Narodowej, przepojonych duchem patriotycznym i obywatelskim. Chciał przy tym uzyskać jak największą autonomię ziem polskich pod berłem Romanowów, co w znacznej mierze osiągnął. Jednak w 1824 r. musiał ustąpić ze swojego stanowiska, a jego miejsce na stanowisku kuratora wileńskiego okręgu naukowego zajął osławiony rusyfikator Mikołaj Nowosilcow, który poprzez politykę represji szczególnie po powstaniu listopadowym doprowadził do wielkiego upadku szkolnictwa. Wtedy również zlikwidowano wiele szkół zakonnych[5].

W artykule tym przedstawiono funkcjonowanie pięciu szkół średnich w Prowincji Litewskiej bernardynów, a mianowicie w Telszach, Datnowie, Traszkunach, Mścisławiu i Bienicy. Szczególną uwagę zwrócono na programy nauczania i metody wychowawcze. Należy zaznaczyć, iż zachowały się dość liczne materiały działalności wyżej wymienionych szkół zakonnych. Bezcenne okazały się programy szkolne, które przekazują bardzo szczegółowe informacje na temat przedmiotów i wykładanych treści.

---

[3] H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. 3, Kalwaria Zebrzydowska 1992, s. 114; Ł. Kurdybacha, *Oświata w guberniach podolskiej, wołyńskiej i kijowskiej*, w: *Historia wychowania*, pod red. Ł. Kurdybacha, t. 2, Warszawa 1967, s. 143.

[4] K. Grudziński, A. Dębowski, *Działalność oświatowa*, w: *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772–1970*, cz. 3, s. 80; (J.M. Giżycki) Wołyniak, *Spis szkół średnich na Litwie i Rusi, zniszczonych przez rząd rosyjski*, w: *Polska w kulturze powszechnej*, pod red. F. Konecznego, cz. 1, Kraków 1918, s. 416; M. Wołonczewski, *Biskupstwo żmudzkie*, przeł. M. Hryniewicz, Kraków 1898, s. 149–150.

[5] H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*…, s. 114; J. Skarbek, *Kościół katolicki na ziemiach polskich pod zaborami 1773–1848*, w: *Historia Kościoła*, pod red. L.J. Rogiera, t. 4, Warszawa 1987, s. 455.

1. SZKOŁA W TELSZACH[6]

Klasztor bernardynów w Telszach na Żmudzi został ufundowany przez Pawła Sapiehę w 1624 r.[7]. Pod koniec XVIII w. znajdowało się w jego murach zakonne studium teologii moralnej, z czego należy wnioskować, iż mieszkało w tym konwencie kilku zakonników wykształconych w zakresie teologii. Nie wiadomo, czy przed 1793 r. istniało w Telszech jakieś studium. W tym bowiem roku klasztor tamtejszy podjął się dość trudnego zadania, a mianowicie prowadzenia szkoły średniej[8]. Doszło do jej utworzenia w przypadkowych okolicznościach. Otóż szkoła podwydziałowa w Kretyndze, licząca 3 klasy, założona przez biskupa Ignacego Massalskiego, podupadała i stawała się nieużyteczna. W związku z tym Komisja Edukacyjna w Wilnie podjęła uchwałę, aby szkołę przenieść do Telsz. Decyzja w tej sprawie zapadła 4 października 1793 r. Bernardyni jednak nie od razu byli przygotowani do jej prowadzenia. Musieli najpierw wybudować piętrowy budynek szkolny, gdyż nie posiadali żadnego innego, w którym można by było urządzić szkołę. Ponadto musieli zakupić szereg pomocy i przyrządów szkolnych[9]. Tego rodzaju przygotowania trwały do 1798 r., a większość wydatków zakonnicy pokryli z własnych kosztów, wsparci oczywiście ofiarnością okolicznej szlachty, żywo zainteresowanej nowo powstającą szkołą, w której pragnęli kształcić swoich synów[10]. Nauka rozpoczęła się jesienią 1797 r.[11]. Pierwszym jej

[6] Początki klasztoru bernardyńskiego w Telszach związane są z osobą Pawła Sapiehy, podkanclerzego litewskiego, oraz jego żony Katarzyny z Goławskich. Sapieha zwrócił się w 1624 r. do króla Zygmunta III z prośbą o zezwolenie na fundację klasztoru w mieście. Kiedy otrzymał jeszcze tego roku zgodę od króla i biskupa żmudzkiego Stanisława Kiszki, przystąpił do budowy murowanego klasztoru i drewnianego kościoła. Po śmierci fundatora w 1635 r., który zostawił drewniany kościół i częściowo z cegły klasztor, z pomocą finansową przyszedł bernardynom biskup żmudzki Piotr Parczewski wraz z innymi dobrodziejami. Około 1650 r. wystawiono większy i obszerniejszy kościół drewniany. Pod koniec XVII w. wzniesiono niewielki murowany klasztor. W 1702 r. z powodu pożaru spłonął kościół, który odbudowano dopiero po 46 latach. Był on również drewniany. Do budowy nowego murowanego kościoła przystąpiono w 1761 r., kiedy to dokonano poświęcenia kamienia węgielnego. Prace przy budowie trwały około 30 lat. Konsekracji nowej świątyni dokonano w 1794 r. W kościele znajdował się Cudowny Obraz Matki Bożej Loretańskiej, który cieszył się kultem zarówno w mieście, jak i okolicy. Istniały tam bractwa św. Franciszka, Świętej Anny, prowadzono III Zakon św. Franciszka. Od 1836 r. do kasaty klasztoru w 1853 r. zakonnicy prowadzili również parafię telszewską. W kościele Bernardynów odbywały się uroczystości patriotyczne związane z powstaniem listopadowym. K. Grudziński, *Telsze*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 378–390.

[7] Tamże, s. 378; M.E. Bernstein, *Telsze. Szkic z dziejów miasta i starostwa.* „Przewodnik Naukowy i Literacki", R. 30, 1902, s. 914.

[8] K. Grudziński, *Telsze*…, s. 379.

[9] Tamże, s. 380; M.E. Bernstein, *Szkoła OO. Bernardynów w Telszach. 1797–1868*, „Przewodnik Naukowy i Literacki", R. 28, 1900, s. 914; J. Bieliński, *Uniwersytet Wileński. 1579–1831*, Kraków 1893, s. 262; (J.M. Giżycki) Wołyniak, *Luźne kartki z przeszłości Telsze*, „Przegląd Powszechny", t. 37, 1893, s. 83; M.E. Bernstein, dz.cyt., s. 914.

[10] M.E. Bernstein, dz.cyt., s. 915.

przełożonym został o. Franciszek Pikiell, który miał do pomocy pięciu nauczycieli i katechetę. Uczniów w tym roku było aż 280[12].

Naukę w nowej placówce prowadzono zgodnie z przepisami i ustawami Komisji Edukacyjnej. Zachował się program nauczania z 1798 r., który nie jest w prawdzie dokładny, ale pozwala przynajmniej w ogólności zorientować się, czego uczono w poszczególnych klasach. W pierwszej klasie uczono gimnastyki, języka polskiego i łacińskiego, nauki chrześcijańskiej i moralnej, początków arytmetyki i geometrii. W klasie drugiej – gramatyki polskiej i łacińskiej, geometrii, nauki chrześcijańskiej i moralnej, łaciny na wypisach polsko-łacińskich i ogrodnictwa. W klasie trzeciej – geografii, nauki chrześcijańskiej i moralnej, arytmetyki wyższej, rolnictwa, początków prawa naturalnego (tzw. „przyrodzonego"), początków prawa politycznego i tłumaczenia wypisów. W klasie czwartej – nauki chrześcijańskiej, wymowy, historii politycznej, prawa naturalnego, prawa politycznego, prawa narodowego, geografii, geometrii teoretycznej, początków trygonometrii oraz rysunku. W klasie piątej i szóstej – fizyki ogólnej, fizyki szczegółowej, logiki, geometrii praktycznej, bryłomierstwa, algebry, historii wymowy łacińskiej na wypisach w języku łacińskim. Oprócz wymienionych przedmiotów zakonnicy uczyli także w różnych klasach języków nowożytnych, francuskiego i niemieckiego. Bernardyni, jak widać z powyższego programu, utworzyli w Telszach szkołę sześcioklasową, a więc wydziałową (powiatową), a nie podwydziałową o trzech klasach, jak np. w Kretyndze[13]. Przy końcu roku odbyła się wizytacja szkoły, którą przeprowadził Józef Kossakowski, prezes Wileńskiej Komisji Edukacyjnej. Musiała wypaść nadspodziewanie dobrze, skoro wizytator wystosował pochwałę dla nauczycieli w Telszach. Brzmiała ona następująco:

> Komisja Edukacji Publicznej, powierzając Zgromadzeniom zakonnym tak ważną dla Publiczności posługę, jaką jest wychowanie młodzieży, przekonaną była zupełnie, że zgromadzenia te ochoczo poświęcając się na trudną pracę, dołożą wszelkiej usilności, ażeby zaufaniu Jej przyzwoicie odpowiedzieli. Teraz po odbytej wizycie, gdy z raportu W.J. Xiędza Wizytatora uwidoczniona została, że w szkołach powiatowych Telszewskich, dozorowi WW Panów powierzonych, oczekiwanie chwalebną gorliwością, pilnością i pracą spełnionem zostało, czego postępek uczniów na egzaminach okazany jest dowodem, że rzecz przyzwoitą uznała oświadczyć Im prawdziwe Ukontentowanie Swoje i tym sposobem okazać wdzięczności dowód. Ukontentowanie to Komisji, które teraz WW Panom oświadcza, tym jest większe, że po przełamanych zwyczajnych roku pierwszego trudnościach, większej jeszcze na następne lata z pracy Ich spodziewa się korzyści, o czym Ich cnota, przywiązanie do powołania i miłość publicznego dobra zapewnia. Podpisany Józef Kossakowski Biskup Wileński, Komisji Edukacyjnej Prezes, 16/17 sierpnia 1798 r.[14].

Szkoła prowadzona przez bernardynów w Telszach stała na dobrym poziomie. Strona organizacyjna była bez zarzutu, co wynika z zachowanych dokumen-

[11] M. Wołonczewski, dz.cyt., s. 152.
[12] (J.M. Giżycki) Wołyniak, dz.cyt., s. 84.
[13] M.E. Bernstein, dz.cyt., s. 916.
[14] K. Grudziński, *Telsze*…, s. 380.

tów. W ciągu czterech lat zakonnicy zdążyli nie tylko wybudować budynek szkoły, skompletować podręczniki i pomoce szkolne, ale również zwerbować i odpowiednio przygotować nauczycieli. Godny odnotowania był fakt, że edukację młodzieży rozpoczęto od samego początku według ustaw i wytycznych przepisów oświatowych. W 1803 r. nastąpiły pewne zmiany w związku z przekształceniem Szkoły Głównej w Wilnie na Uniwersytet i oddaniem mu wszystkich szkół na Litwie pod opiekę[15]. Wpłynęło to również na zmianę programu szkolnego w Telszach. Prefektem szkoły był wówczas o. Marcelin Gudelowicz, który miał do pomocy pięciu zakonnych nauczycieli[16]. W tym też roku wprowadzono do szkoły nowy przedmiot pod nazwą „dzieje narodowe", co równało się historii Polski. W związku z wprowadzeniem tego przedmiotu zachowało się piękne zdanie wypowiedziane w szkole telszewskiej przez ks. Michała Bohusza, generalnego wizytatora szkół. Powiedział on do o. Gudelowicza: „Nikt nam za złe mieć nie może, że przodków historię młodzieży dzisiaj ukazujemy, by wiedzieli i znali przeszłość narodu swojego"[17]. W 1812 r., z powodu wojny, przerwano nauczanie, pomimo odezwy Józefa Kossakowskiego do nauczycieli w Telszach, aby w tych trudnych chwilach nie przerywali edukacji. Okazało się to jednak niemożliwe. W budynku szkolnym bowiem umieszczono szpital wojskowy, który mieścił się tam do października 1813 r. Zakonnicy bardzo szybko uporali się z remontem i renowacją budynku i już na początku listopada tegoż roku rozpoczęła się normalna nauka[18].

Każdy rok szkolny kończył się publicznym egzaminem, na którym zawsze był obecny przedstawiciel Komisji Edukacyjnej. Zachowane materiały z niektórych lat pozwalają odpowiedzieć na szereg istotnych pytań związanych z ówczesną działalnością szkoły. Zaliczyć do nich możemy: liczbę uczniów w poszczególnych klasach, czego uczono i wymagano, jak też ilu uczyło nauczycieli. I tak w 1817 r. w klasie pierwszej było 59 uczniów[19], którzy składali publiczny egzamin z gramatyki języka polskiego, nauki chrześcijańskiej, nauki moralnej i geografii[20]. W klasie drugiej było 29 uczniów[21], którzy składali egzaminy z gramatyki języka polskiego („gramatyki narodowej"), historii Pisma Świętego oraz nauki moralnej, geografii i arytmetyki[22]. Klasa trzecia liczyła 24 uczniów[23]. Zdawali egzamin z następujących przedmiotów: nauki moralnej, historii powszechnej,

[15] Ł. Kurdybacha, *Rozwój oświaty na Białorusi i Litwie w początkach XIX wieku*, w: *Historia wychowania*, t. 2, Warszawa 1967, s. 132.

[16] M.E. Bernstein, dz.cyt., s. 916; (J.M. Giżycki) Wołyniak, dz.cyt., s. 85.

[17] K. Grudziński, *Telsze*…, s. 380; M.E. Bernstein, dz.cyt., s. 917.

[18] M.E. Bernstein, dz.cyt., s. 918.

[19] *Dowód rocznego postępku… uczniów w szkole publicznej powiatowej telszewskiej*, *utrzymywanej przez xx. Bernardynów*, *okazany roku 1817*, Wilno 1817 s. 15. (W posiadaniu APBK).

[20] Tamże, s. 10–11.

[21] Tamże, s. 11.

[22] Tamże, s. 11–12.

[23] Tamże, s. 14.

ogrodnictwa[24], zoologii[25], matematyki (zarówno z arytmetyki i geometrii) oraz z gramatyki języka polskiego („gramatyki narodowej”)[26]. Klasa czwarta liczyła tylko 7 uczniów[27] i zdawała egzaminy z prawa naturalnego[28], fizyki ogólnej, zoologii, botaniki, geometrii[29], trygonometrii oraz wymowy[30]. Liczba uczniów w klasie piątej była nieco większa, wynosiła 12[31], zdawali oni egzaminy z prawa politycznego[32], historii rzymskiej, fizyki szczegółowej, budownictwa[33], geometrii i algebry oraz wymowy[34]. Wreszcie w szóstej i ostatniej klasie było 6 uczniów i zdawali oni z prawa ekonomicznego, prawa narodów[35], historii Rosji, Litwy i Polski, fizjologii roślin[36], logiki[37] i wymowy[38].

W sumie naukę w 1817 r. pobierało 137 uczniów. Trzeba jednak dodać jeszcze liczbę 74 uczniów ze szkoły elementarnej, przygotowujących się do klasy pierwszej. Nauczycieli było siedmiu[39]. Prefektem i nauczycielem był o. Tymoteusz Węcenowicz, który wykładał prawo i historię; o. Gedeon Dementowicz uczył fizyki; o. Jakub Narkiewicz – literatury polskiej i łacińskiej; o. Kornel Jodziewicz – gramatyki polskiej i łacińskiej, historii Nowego i Starego Testamentu oraz nauki chrześcijańskiej; o. Linus Łabanowski – nauki moralnej, geografii, arytmetyki i języka niemieckiego, o. Dydak Paździerski uczył języka hebrajskiego.

Dane te pozwalają stwierdzić, iż programy szkoły bernardyńskiej w Telszach stały na dobrym poziomie, przynajmniej w pewnym okresie swojej działalności. Świadczyć o tym może duża liczba uczniów i popularność tejże szkoły. W 1819 r. w klasie szóstej było 2 uczniów, piątej 10[40], czwartej 21, trzeciej 32[41], drugiej 38[42], pierwszej aż 50 uczniów[43]. Przygotowujących się w szkole elementarnej

[24] Tamże, s. 3–4.
[25] Tamże, s. 5.
[26] Tamże, s. 7–8.
[27] Tamże, s. 14.
[28] Tamże, s. 3.
[29] Tamże, s. 5, 7.
[30] Tamże, s. 9.
[31] Tamże, s. 3.
[32] Tamże, s. 5.
[33] Tamże, s. 8, 10.
[34] Tamże, s. 13–14.
[35] Tamże, s. 3–4.
[36] Tamże, s. 6.
[37] Tamże, s. 8.
[38] Tamże, s. 10.
[39] Tamże, s. 13, 16.
[40] *Dowód rocznego postępku… uczniów w szkole publicznej powiatowej telszewskiej*, *utrzymywanej przez xx. Bernardynów*, *okazany roku 1819*, Wilno 1819, s. 16. (W posiadaniu APBK).
[41] Tamże, s. 17.
[42] Tamże, s. 18.
[43] Tamże, s. 18–19.

było też bardzo dużo, bo 75 uczniów[44]. W roku następnym liczba uczniów zwiększyła się jeszcze bardziej. W klasie szóstej naukę pobierało 6 uczniów[45], piątej 15[46], czwartej 24[47], trzeciej 31[48], drugiej 44[49], pierwszej 32[50], a przygotowujących się do klasy pierwszej 75[51]. W tym też 1820 r. szkoła w Telszach została podniesiona do rangi gimnazjum[52]. Ten awans nie wnosił niczego nowego do programu szkolnego, a wymagania w stosunku do poprzedniego stanu znacznie wzrosły. Liczba uczniów w szkole ciągle wzrastała.

W 1821 r. w klasie szóstej uczyło się 8 uczniów, piątej 18[53], czwartej 26[54], trzeciej 40[55], drugiej 32[56] i pierwszej 32[57]. Do klasy pierwszej przygotowywało się ponad 110 uczniów[58].

Wizytujący szkołę w 1822 r. Jan Chodźko stwierdził, że pod względem czystości i karności była wprawdzie najlepsza na Żmudzi, jednak poziom naukowy nie był zadowalający[59]. Uczono zbyt powierzchownie. Język polski stał na niskim poziomie. W związku z tym szkoła stosunkowo krótko utrzymywała się na stopniu gimnazjalnym, już w 1825 r. jej ranga została obniżona do poziomu szkoły czteroklasowej z jedną klasą przygotowującą[60].

Spadek poziomu nauczania wpłynął także niekorzystnie na liczbę uczniów pobierających w szkole naukę. W 1823 r. w klasie szóstej było 7 uczniów[61], piątej 26[62], czwartej 25[63], trzeciej 52[64], drugiej 50[65] i pierwszej 47[66]. Przygotowujących się uczniów było tylko 38[67].

---

[44] Tamże, s. 19–20.

[45] *Treść nauk na publiczny egzamin w szkole publicznej telszewskiej*, *na stopniu gimnazjalnym będącej*, *utrzymywanej przez xx. Bernardynów*, Wilno 1820, s. 16. (W posiadaniu APBK).

[46] Tamże, s. 16–17.

[47] Tamże, s. 17–18.

[48] Tamże, s. 18–19.

[49] Tamże, s. 19–20.

[50] Tamże, s. 20–21.

[51] Tamże, s. 21–22.

[52] M.E. Bernstein, dz.cyt., s. 921; (J.M. Giżycki) Wołyniak, dz.cyt., s. 90.

[53] *Treść nauk na publiczny egzamin w szkole telszewskiej*, *na stopniu gimnazjalnym będącej*, *utrzymywanej przez xx. Bernardynów*, Wilno 1821, s. 15. (W posiadaniu APBK).

[54] Tamże, s. 15–16.

[55] Tamże, s. 16–17.

[56] Tamże, s. 18.

[57] Tamże, s. 19.

[58] Tamże, s. 20–21.

[59] M.E. Bernstein, dz.cyt., s. 921.

[60] K. Grudziński, *Telsze*…, s. 390.

[61] *Treść nauk na publiczny egzamin w szkole publicznej telszewskiej na stopniu gimnazjalnym będącej*, *utrzymywanej przez xx. Bernardynów*, Wilno 1823, s. 15. (W posiadaniu APBK).

[62] Tamże, s. 15–16.

[63] Tamże, s. 16.

[64] Tamże, s. 16–17.

[65] Tamże, s. 17.

Czteroklasowa szkoła zakonna w Telszach funkcjonowała w takiej formie do 1830 r., kiedy to pod wpływem próśb obywateli powiatu telszewskiego ponownie doszło do podniesienia jej rangi do szkoły sześcioklasowej z programem gimnazjalnym[68]. Był to niewątpliwie dowód dużej popularności bernardynów wśród społeczeństwa na Żmudzi. Szkoła jednak przetrwała tylko rok, to znaczy do powstania listopadowego 1830 r., w którym niektórzy uczniowie wzięli czynny udział.

Po stłumieniu powstania listopadowego bernardyni nadal prowadzili szkołę, jednak coraz bardziej traciła ona znaczenie wskutek ciągłych represji ze strony zaborcy. W 1833 r. zakonnicy jeszcze uczyli przez pewien czas, ale kiedy kierownictwo przeszło w ręce świeckiego dyrektora, wycofali się z działalności oświatowej. Wprowadzono odpowiednie, pasujące rządowi reformy. W końcu na mocy carskiego rozporządzenia szkoła w Telszach została zamieniona w 1843 r. na trzyklasową szkołę szlachecką, która była już całkowicie świecka, tylko religii uczył jeden zakonnik. Oprócz szkoły średniej istniała jeszcze szkoła elementarna, tzw. „sposobiących się", a więc ściśle związana ze średnią, która też podzieliła jej los[69].

Bernardyni prowadzili działalność oświatową w Telszach przez 40 lat. Nauczali według programów szkolnych Komisji Edukacji Narodowej[70]. Jakimi od samego początku posługiwali się podręcznikami, trudno powiedzieć. Jedynym źródłem, jednak znacznie późniejszym, jest spis sprzedanych książek szkołom przez władze oświatowe okręgu wileńskiego w latach 1814–1816[71]. W spisie tym umieszczono szkołę w Telszach, której sprzedano 336 książek, opracowanych przez członków Komisji Edukacji Narodowej. Wymienia się: *Gramatykę łacińsko-polską* Onufrego Kopczyńskiego, *Historię dla l klasy III i IV* Wincentego Skrzetuskiego, *Wymowę i poezję* Grzegorza Piramowicza, *Gramatykę niemiecką i francuską* Adolfa Kamieńskiego oraz *Logikę* Etienne Condillaca[72].

Telszyńska placówka była dla synów szlacheckich i mieszczańskich oraz chłopskich. W spisie z 1824 r. na ogólną liczbę 240 uczniów przypadało 215 synów szlacheckich, 3 mieszczan oraz 31 synów chłopskich[73]. Podsumowując działalność oświatową bernardynów w Telszach, musimy stwierdzić ogromne zaangażowanie zakonników, którzy wychowali i wykształcili na tamtych terenach kilka pokoleń Polaków.

---

[66] Tamże, s. 17–18.

[67] Tamże, s. 18.

[68] M.E. Bernstein, dz.cyt., s. 1026.

[69] K. Grudziński, A. Dębowski, *Działalność oświatowa*…, s. 85.

[70] D. Beauvois, *Szkolnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich 1803–1832*, t. 2, Lublin 1991, s. 321.

[71] Tamże, s. 303.

[72] Tamże, s. 306.

[73] Tamże, s. 262.

2. SZKOŁA W DATNOWIE[74]

Klasztor w Datnowie położony na Żmudzi, w powiecie wielońskim, w diecezji żmudzkiej, stał się przedmiotem naszego zainteresowania, ponieważ przy klasztorze tym funkcjonowała zakonna szkoła średnia. Klasztor bernardynów został ufundowany przez Jana Władysława Brzystowskiego w 1701 r.[75]. W drugiej połowie XVIII w. umieszczono tam studia zakonne[76]. Pierwsze wzmianki o istnieniu szkoły w tym miasteczku pochodzą z 1778 r.[77]. Była to wówczas szkoła parafialna, umieszczona przy furcie klasztornej. Do 1791 r. kierował nią o. Józef Lenkiewicz, który przyczynił się do rozwoju placówki i podniesienia jej na wyższy poziom. Od początku była szkołą jednoklasową. W 1782 r. były już dwie klasy. Po śmierci o. Józefa Lenkiewicza w 1791 r. kierownictwo przejął o. Celestyn Rymkiewicz. Szkoła nadal się rozwijała i już w 1795 r. miała trzy klasy, w których uczyło się 180 uczniów. Jednak system nauczania nie odpowiadał ustawom Komisji Edukacji Narodowej. Dopiero w sierpniu 1797 r. została podniesiona do rangi szkoły powiatowej o trzech klasach[78]. Wtedy też zapewne nawiązano kontakt z Komisją Edukacyjną. Wolno tak sądzić, gdyż bernardyni zreorganizowali w tym czasie dotychczasową szkołę, bardziej dostosowując ją do przepisów i ustaw Komisji Edukacyjnej. Wybudowali też jednopiętrowy budynek do celów edukacyjnych; zaangażowali takich nauczycieli, którzy byli przygotowani do zawodu, nie poprzestając na wykształceniu zakonnym. Jako przykład można podać, iż w 1800 r. w szkole datnowskiej uczyło trzech ojców, którzy zdobyli wykształcenie na Uniwersytecie w Wilnie. Szkoła dalej się rozwijała i w 1803 r. miała 6 klas. Dysponowała zasobną biblioteką i różnorodnymi przyrządami fizycznymi[79].

---

[74] Bernardyni osiedlili się w Datnowie za zgodą biskupa żmudzkiego w 1701 r. przy istniejącym tam już drewnianym kościele. W 1703 r. za sprawą Brzystowskich (właścicieli miasteczka) przystąpiono do budowy drewnianego klasztoru. Budowę murowanego i obszernego kościoła i murowanego klasztoru rozpoczęto w 1773 r., gdyż wtedy położono fundamenty pod obie budowle. Obiekty powstały około 1794 r. Bernardyni w Datnowie prowadzili zwyczajną posługę duszpasterską oraz parafię. W sposób szczególny rozwijali duszpasterstwo maryjne za sprawą słynącego łaskami obrazu Matki Boskiej, który był umieszczony w głównym ołtarzu. Prowadzono również bractwa: Paska św. Franciszka, św. Barbary. Zapewne prowadzono również III zakon św. Franciszka. Zakonnicy włączyli się również czynnie w powstanie listopadowe i powstanie styczniowe. Klasztor uległ kasacie w 1864 r. K. Grudziński, *Datnów*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 44–45, 46.

[75] N. Golichowski, *Przed nową epoką*, Kraków 1899, s. 27.

[76] M. Baliński, J. Lipiński, *Starożytna Polska pod względem historycznym, geograficznym i statystycznym*, t. 3, Warszawa 1846, s. 583.

[77] K. Grudziński, *Datnów*…, s. 46; N. Golichowski, dz.cyt., s. 27.

[78] K. Grudziński, *Datnów*…, s. 46; E. Jabłońska-Deptuła, *Zakony franciszkańskie Polsce na przełomie XVIII i XIX wieku (do 1830)*, w: *Z badań nad dziejami zakonów*, s. 176.

[79] E. Jabłońska-Deptuła, dz.cyt., s. 175–176.

Szkoła w Datnowie przeżywała swój rozkwit w latach 1814–1818, kiedy to jej prefektem był o. Hilary Szyłejkowski[80]. Zachowany plan nauczania z 1814 r. obejmuje następujące przedmioty: w klasie pierwszej – religię katolicką, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, naukę moralną, arytmetykę i gramatykę języka polskiego i łacińskiego[81]; w klasie drugiej wykładano naukę moralną, arytmetykę, gramatykę języka polskiego i łacińskiego oraz historię Nowego Testamentu[82]; W klasie trzeciej – naukę moralną, historię Asyrii, ogrodnictwo[83], zoologię, botanikę, mineralogie, geometrię, algebrę, geometrię praktyczną i gramatykę elementarną[84]. W klasie czwartej uczono prawa naturalnego („przyrodzonego")[85], historii Grecji, historii naturalnej, geometrii[86], algebry, geometrii praktycznej[87] oraz wymowy[88]. W piątej szóstej klasie – prawo polityczne, historię rzymską, prawo narodów, logikę, fizjologię[89], historię naturalną, fizykę, geometrię, geometrię praktyczną i poezję[90].

Program nauczania nie był wówczas jeszcze całkowicie zgodny z ustawami nieistniejącej już wtedy Komisji Edukacji Narodowej, które mimo przeszkód zewnętrznych usiłowano realizować. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że przepisy i ustawy byłej Komisji Edukacji Narodowej przejęła działająca na tamtejszym terenie Komisja Edukacyjna, która je prawie bez zmian realizowała. Program ten w szkole w Datnowie stale ulepszano i uzupełniano. Uczono też dwóch języków nowożytnych – francuskiego i rosyjskiego[91].

Omawiana szkoła cieszyła się dużym powodzeniem, czego potwierdzeniem była chociażby wzrastająca z roku na rok liczba uczniów. W 1814 r. już 191[92], wliczając także przygotowujących się do pierwszej klasy. W 1818 r. było 274 uczniów[93], w 1821 r. 280[94], a w 1822 aż 284 uczniów[95]. Dane te świadczą o wiel-

[80] *Dowód rocznego postępku… uczniów szkoły publicznej datnowskiej utrzymywanej przez xx. Bernardynów*, *okazany roku 1814*, Wilno 1814, s. 1. (W posiadaniu APBK).

[81] Tamże, s. 9–10.

[82] Tamże, s. 9.

[83] Tamże, s. 3, 5.

[84] Tamże, s. 7.

[85] Tamże, s. 3.

[86] Tamże, s. 4–5.

[87] Tamże, s. 6.

[88] Tamże, s. 8.

[89] Tamże, s. 4–5.

[90] Tamże, s. 7–8.

[91] Tamże, s. 11.

[92] Tamże, s. 14.

[93] *Dowód rocznego postępku… uczniów szkoły publicznej datnowskiej utrzymywanej przez xx. Bernardynów*, *okazany roku 1818*, Wilno 1818, s. 20. (W posiadaniu APBK).

[94] *Dowód rocznego postępku… uczniów szkoły publicznej datnowskiej utrzymywanej przez xx. Bernardynów*, *okazany roku 1821*, Wilno 1821, s. 26. (W posiadaniu APBK).

[95] *Dowód rocznego postępku… uczniów szkoły publicznej datnowskiej utrzymywanej przez xx. Bernardynów*, *okazany roku 1822*, Wilno 1822, s. 25. (W posiadaniu APBK).

kim zapotrzebowaniu wśród okolicznego społeczeństwa na kształcenie młodzieży w Datnowie. Uczyła się tam młodzież nie tylko pochodzenia szlacheckiego, ale również synowie mieszczan i chłopów. Według spisu uczniów guberni wileńskiej z 1824 r., który uwzględniał między innymi przynależność społeczną, na łączną liczbę 193 uczniów w szkole datnowskiej 152 było pochodzenia szlacheckiego, a 41 chłopskiego. Brakuje natomiast przedstawicieli mieszczaństwa, co tłumaczy fakt, że Datnów nie był wielkim ośrodkiem życia gospodarczego[96].

Podobnie jak w innych szkołach, każdy kończący się rok szkolny poprzedzano publicznym egzaminem z treści wykładanych przedmiotów. Zachowane materiały pozwalają ustalić wiele faktów z życia szkoły, a wśród nich treść poszczególnych przedmiotów, liczbę nauczycieli i uczniów oraz program nauczania. W 1822 r. publiczny popis odbył się 30 stycznia i obejmował wszystkie wykładane w szkole przedmioty[97]. Nauki chrześcijańskiej uczył o. Wiktor Olszewski, kapelan szkoły oraz nauczyciel arytmetyki, geografii i nauki moralnej[98]. Klasa pierwsza zdawała ogólny zarys biblijnych dziejów ludzkości oraz Żydów zawarty w Starym Testamencie: stworzenie świata, grzech pierworodny, potop, powołanie Abrahama, przymierze Boga z Izraelem. Uczniów w drugiej klasie obowiązywała znajomość Nowego Testamentu, a w szczególności wiedza o życiu, męce i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, o św. Janie Chrzcicielu, o powołaniu Apostołów. Uczniów pozostałych klas obowiązywała znajomość Modlitwy Pańskiej, Składu Apostolskiego oraz obrzędów i ceremonii Kościoła rzymsko-katolickiego. Z nauki moralnej w klasie pierwszej obowiązywały zagadnienia: potrzeby i powinności dziecka oraz wzajemne oddziaływanie między rodzicami a dziećmi. Z geografii – granice, obszar i podział terytorialny Europy, jej jeziora, góry, rzeki i liczbę państw. Szczegółowo omawiano Cesarstwo Rosyjskie i Cesarstwo Austriackie. Arytmetyka zaś dawała znajomość czterech działań na liczbach pojedynczych i złożonych[99]. W klasie drugiej z nauki moralnej podawano obowiązki i zależności zachodzące pomiędzy nauczycielem a uczniem oraz panem a sługą; z arytmetyki – działania na ułamkach prostych i dziesiętnych, pierwiastki kwadratowe i sześcienne. Lekcji wymowy i poezji udzielał o. Klodoald Chilkiewicz. W klasie trzeciej z gramatyki narodowej przerabiano tzw. składnię mowy o zdaniach pojedynczych, cząstkowych i złożonych oraz składnię zgody, rzędu i szyku; natomiast z tłumaczeń – listy Pliniusza i Cycerona. W klasie czwartej w zakresie wymowy uczniowie zaznajamiali się z różnicą między retoryką a wymową ze składem mowy, przedmiotem i związkiem z logiką, tłumaczyli zaś z języka łacińskiego m.in. Cycerona za Markiem Marcełłem. W klasie piątej w zakresie poezji poznawano jej cele i podział, mówiono ponadto o stylu poetyc-

[96] D. Beauvois, dz.cyt., t. 2, s. 262.
[97] *Dowód rocznego postępku… uczniów szkoły publicznej... okazany roku 1822*, s. 1.
[98] Tamże, s. 3.
[99] Tamże, s. 4.

kim, trenach, pieśniach, przypowieściach, o harmonii mowy polskiej, o wyborze myśli i słów. Tłumaczono zaś mowę Cycerona, który wstawiał się za królem Dejotarem. W klasie szóstej przerabiano drugą część poezji i omawiano satyrę, sielankę, poezję dramatyczną, natomiast z wymowy realizowano materiał dotyczący opisów i pochwał oraz mowy sądowej[100]. Matematykę wykładał o. Modest Gliński. Z arytmetyki w klasie trzeciej uczono podnoszenia liczb do kwadratu i sześcianu oraz wyciąganie pierwiastków, a geometria była podzielona na dwa działy, teoretyczny i praktyczny. W pierwszym omawiano naturę geometrii i jej zasady, następnie figury geometryczne i obliczanie powierzchni, a w drugiej części za pomocą prostych narzędzi starano się zastosować w praktyce zdobyte wiadomości[101]. W klasie czwartej wykładano logarytmy, z geometrii teoretycznej przerabiano własności wielokątów foremnych; odbywały się ponadto zajęcia z trygonometrii i geodezji[102]. Klasa piąta w zakresie algebry zaznajamiała się z działaniami pierwszego i drugiego stopnia. Zajmowała się też własnościami ostrosłupów, kuli i innych brył. Nowością były lekcje z budownictwa[103]. Klasa szósta musiała wykazać się znajomością logiki, jej natury i stosowania oraz znajomością rysunków topograficznych, ich naturą, potrzebą i podziałem. Fizyki uczył o. Rajmund Minejko, który był przełożonym szkoły. W klasie trzeciej odbywały się zajęcia z zakresu ogrodnictwa oraz historii naturalnej[104]. Ta druga obejmowała naukę zoologii o ssakach, płazach, rybach i owadach[105]. W klasie czwartej omawiano fizykę w zakresie ogólnym, o ruchu, oporze i tarciu, a z zoologii ptaki[106]. Klasa piąta zajmowała się elektrycznością i wszystkimi sprawami z nią związanymi[107], następnie z botaniki, traktowanej jako przedmiot wyodrębniony z historii naturalnej, zapoznawano się z systematyką Linneusza[108].

W klasie trzeciej z zakresu nauki moralnej mówiono o zasadach odnoszenia się do ludzi w różnych okolicznościach. Zwracano szczególną uwagę na negatywne aspekty relacji międzyludzkich, które mogłyby naruszyć zgodne współżycie. Zaliczono do nich: szyderstwo, zakłamanie, obłudę, obmowę, uszczypliwość, plotki oraz pychę. Podkreślano, iż współżycie powinno być oparte na skromności, łagodności i grzeczności. Wszyscy powinni ćwiczyć się w cnotach, chronić się zła i żyć według zasad Bożych. Program szkoły obejmował również prawo i historię, wykładane przez o. Brunona Kownackiego. Stosunkowo szeroko w klasie trzeciej potraktowano historię starożytną, omawiano dzieje i znaczenie Afryki Północnej,

[100] Tamże, s. 5–6.
[101] Tamże, s. 7.
[102] Tamże, s. 8.
[103] Tamże, s. 9.
[104] Tamże, s. 10–11.
[105] Tamże, s. 12.
[106] Tamże, s. 13.
[107] Tamże, s. 14
[108] Tamże, s. 15.

Egiptu i rzeki Nilu, ponadto początki monarchii asyryjskiej, jej historię, położenie i znacznie[109].

W klasie czwartej zajęcia z prawa naturalnego skupiły się wokół człowieka i sił nadprzyrodzonych, doprowadzających go do poznania Boga. Z historii koncentrowano się w tej klasie na Grecji, jej położeniu i znaczeniu historycznym[110].

W klasie piątej zajęcia z prawa politycznego podejmowały tematy dotyczące władzy, sankcji karnych oraz bezpieczeństwa narodowego. Z historii rzymskiej stosunkowo szeroko potraktowano początki Rzymian, założenie Rzymu, rządy konsulów, wojny oraz przyczyny upadku tego państwa[111].

W ostatniej, szóstej klasie, w zakresie prawa przerabiano tematykę związaną z narodem, jego własnościami i prawem do wolności oraz jego potrzebami i powinnościami. Omówiono też zasady wzajemnych stosunków między narodami. Z historii starożytnej mówiono o cesarzach rzymskich, a z historii Polski o jej początkach i panowaniu Jagiellonów; także z historii Rosji prezentowano dzieje rosyjskiej monarchii, naukę o wierze, nauce, prawie i kunsztach.

W szkole datnowskiej uczono trzech języków nowożytnych. Języka rosyjskiego uczył o. Klodoald Chilkiewicz, języka niemieckiego, podzielonego na dwa kursy, początkujący i doskonalący – o. Dydak Październiski, a języka francuskiego o. Wiktor Olszewski[112].

Program nauczania w szkole datnowskiej nie odbiegał zasadniczo od programów szkolnych ustalonych w drugiej połowie XVIII w.[113]. Z jakich podręczników wykładano, nie można dokładnie ustalić. Pewne sugestie podsuwa tabela sprzedanych książek poszczególnym szkołom okręgu wileńskiego w latach 1814–1816[114]. Wymieniony w niej Datnów zakupił 861 podręczników za 136 rubli. Jakie to były książki, także trudno ustalić. Jednak uważa się, że były to książki opracowane jeszcze za czasów Komisji Edukacji Narodowej[115]. W 1824 r. szkoła została zdegradowana przez władze do czterech klas i taka pozostała do końca istnienia[116].

Placówka datnowska wydała wielu patriotów głęboko zaangażowanych w sprawę narodową. W czasie powstania listopadowego bernardyni z Datnowa wystąpili z bronią w ręku, walcząc o niepodległość Rzeczypospolitej. Ówczesny gwardian klasztoru, o. Fidelis Możejko, zebrał oddział złożony z ochotników i starszych uczniów, z którym rozbroił i wziął do niewoli rosyjskich żołnierzy,

[109] Tamże, s. 16.
[110] Tamże, s. 17.
[111] Tamże, s. 19–20.
[112] Tamże, s. 20.
[113] D. Beauvois, dz.cyt., t. 2, s. 321.
[114] Tamże, s. 303.
[115] Tamże, s. 307.
[116] Z. Gloger, *Obraz statystyczny szkół w guberniach zachodnio-południowych cesarstwa w latach 1825–1826*, t. 4, Warszawa 1885, s. 359.

stacjonujących w Datnowie. Po upadku powstania na szkołę spadło wiele represji, które doprowadziły w 1835 r. do przeniesienia szkoły do Kiejdan[117]. Działalność oświatowa bernardynów w Datnowie została przerwana przez władze zaborcze, niemniej zakonnicy poprzez ową działalność, trwającą ponad 40 lat, zasłużyli na szacunek i uznanie. Oni bowiem pracy szkolnej oddali się całkowicie dla dobra powierzonej im młodzieży.

3. SZKOŁA W TRASZKUNACH[118]

Trzecią szkołą średnią w Prowincji Litewskiej, która rozwinęła się z elementarnej, była placówka utworzona przy klasztorze w Traszkunach. Tamtejszy klasztor został ufundowany przez Władysława Sokołowskiego w 1700 r.[119]. Tam też bernardyni mieli swoją parafię[120]. Pierwszy ślad o traszkuńskiej szkole parafialnej pochodzi z 1777 r.[121]. Szkoła ta miała wtedy 34 uczniów, z czego 19 ze stanu szlacheckiego oraz 15 mieszczan i chłopów. Trudno ustalić, kiedy szkoła ta powstała. Istnieją hipotezy opowiadające się za tym, że istniała przy klasztorze od samego początku. Wydaje się jednak, że mogła powstać równie dobrze po 1773 r., kiedy organizacją szkolnictwa na tamtym terenie zajął się biskup Ignacy Massalski[122]. Pierwsze wiadomości o szkole zachowały się z lat 1781 i 1782[123]. W 1786 r. zakonnicy zaczęli rozszerzać jej program. Miała charakter prywatny, toteż reorganizowano ją według własnych możliwości. W 1789 r. z Alwara uczono gramatyki łacińskiej, co wskazywało na szkołę dawnego typu. Naukę pobierało wtedy 50 uczniów[124]. W tym samym czasie przekształciła się w szkołę średnią a w 1797 r. została podniesiona przez władze oświatowe do poziomu szkoły po-

[117] H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*…, s. 115; K. Grudziński, *Datnów*…, s. 46; F. Wronkowski, *Pamiętniki o powstaniu Litwy i ziem ruskich*, Paryż 1833, s. 9; W. Gadon, *Statystyka Księstwa Żmudzkiego*, (b.m.w.) 1839, s. 92.

[118] Drewniany kościół na podmurowaniu i drewniany klasztor dla bernardynów w Traszkunach powstał dzięki Władysławowi Sokołowskiemu, podkomorzemu inflanckiemu, i jego żonie Annie. Początek budowli datuje się na 1698 r. Oficjalnie fundacja została przyjęta w 1700 r. W XVIII w. budowle dwukrotnie uległy pożarom, dlatego postanowiono o wymurowaniu nowego kościoła i klasztoru. Kościół został zbudowany około 1789 r. wraz z nowym klasztorem. Zakonnicy prowadzili w Traszkunach tradycyjne duszpasterstwo przy swoim kościele oraz parafię. Klasztor został skasowany w 1864 r. K. Grudziński, *Traszkuny*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 386–387.

[119] M. Baliński, J. Lipiński, dz.cyt., t. 3, s. 281.

[120] K. Kantak, dz.cyt., t. 2, s. 496.

[121] T. Wierzbowski, *Szkoły parafialne w Polsce i na Litwie*, s. 225.

[122] H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*…, s. 115; K. Grudziński, *Traszkuny*…, s. 387; W. Smoleński, dz.cyt., s. 235.

[123] T. Wierzbowski, dz.cyt., s. 226; J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych*, Wilno 1912, s. 294.

[124] K. Grudziński, *Traszkuny*…, s. 387; T. Wierzbowski, dz.cyt., s. 226.

wiatowej[125]. Do nauczania w niej przeznaczyli bernardyni dziewięciu nauczycieli, zapewniając szkole stosunkowo szybki rozwój. W 1803 r. była już sześcioklasowa, a liczba uczniów wzrosła do 210. Utrzymywali ją bernardyni własnym kosztem z pomocą okolicznej szlachty[126].

Program nauczania w szkole powiatowej w Traszkunach był identyczny jak w Datnowie i Telszech, zasadniczo nie odbiegał od programu ustalonego przez Komisję Edukacji Narodowej[127]. W 1821 r. prefektem został o. Fortunat Czerniewski[128], za którego szkoła została podniesiona do rangi gimnazjum[129]. Był to okres największego jej rozwoju. Liczba uczniów w tym czasie była wysoka, podobnie jak w poprzednich latach. W 1819 r. na ogólną liczbę 504 uczniów[130] do klasy pierwszej gimnazjalnej przygotowywało się 86[131]. W 1821 r. było 471[132], z czego 43 uczniów przygotowywało się do gimnazjum, a w 1822 – 499 oraz 48 kandydatów do klasy pierwszej[133].

Gimnazjum to cieszyło się dużą popularnością wśród okolicznej szlachty. Zaspokajało bowiem ważne zapotrzebowanie społeczne na tamtych terenach. Podobnie jak w Telszach i Datnowie szkoła w Traszkunach nie była elitarna – jak szkoły jezuickie i pijarskie – ale obok synów szlacheckich przyjmowała też, nieliczną wprawdzie, młodzież z pozostałych warstw społecznych. W sporządzonym w 1824 r. spisie uczących się, który uwzględniał pochodzenie społeczne uczniów w Traszkunach, na 471 uczniów najwięcej było pochodzenia szlacheckiego, bo aż 437, 31 chłopskiego i tylko 3 mieszczańskiego[134].

Lata od 1819–1824 były czasem największego rozwoju szkoły. Zachowane materiały źródłowe pozwalają ustalić za 1819 r. imiona i nazwiska nauczycieli wykładających w Traszkunach. Nauki moralnej, geografii i arytmetyki uczył o. Władysław Zawadzki[135]; gramatyki, wymowy i poezji o. Teodor Paszkiewicz[136]; nauki religii o. Władysław Zawadzki; gramatyki języka polskiego i łacińskiego o. Wilhelm Juszkiewicz[137]; geometrii, architektury, algebry i logiki o. Bo-

[125] K. Grudziński, A. Dębowski, *Działalność oświatowa*…, s. 83.

[126] K. Grudziński, *Traszkuny*…, s. 387; T. Wierzbowski, dz.cyt., s. 226.

[127] D. Beauvois, dz.cyt., t. 2, s. 321.

[128] *Wykład materii na publiczny egzamin nauk dawanych w szkole traszkuńskiej xx. Bernardynów*, Wilno 1821, s. 17. (W posiadaniu APBK).

[129] *Treść nauk na publiczny egzamin w szkole publicznej traszkuńskiej*, *na stopniu gimnazjalnym będącej*, *utrzymywanej przez xx. Bernardynów*, Wilno 1823, s. 1. (W posiadaniu APBK).

[130] *Treść nauk na roczny egzamin w szkole publicznej traszkuńskiej utrzymywanej przez xx. Bernardynów*, Wilno 1819, s. 24. (W posiadaniu APBK).

[131] Tamże, s. 18.

[132] *Wykład materii… (w 1821)*, s. 31.

[133] *Treść nauk… (w 1822)*, s. 5.

[134] D. Beauvois, dz.cyt., t. 2, s. 262.

[135] *Treść nauk… (w 1819)*, s. 5.

[136] Tamże, s. 6.

[137] Tamże, s. 4.

nawentura Baranowski[138]; fizyki i historii naturalnej o. Franciszek Łątkiewicz[139]; nauki moralnej, historii i prawa o. Klary Pszczółka[140]; języka rosyjskiego o. Mateusz Kierbedź[141]; języka niemieckiego o. Teodor Paszkiewicz[142] oraz języka francuskiego o. Franciszek Łątkiewicz[143].

W 1821 r. skład grona pedagogicznego uległ pewnym zmianom. Przedmiotów matematycznych uczył o. Salwator Wojtkiewicz[144]; nauki moralnej i prawa przyrodzonego, prawa politycznego i narodu oraz geografii z historią o. Fortunat Czerniewski, który był równocześnie prefektem szkoły. Był to nauczyciel z wykształceniem wyższym, z tytułem magistra filozofii[145]. Języka rosyjskiego uczył o. Julian Sómorok[146]; języka niemieckiego o. Salwator Wojtkiewicz; języka francuskiego o. Teodor Paszkiewicz, który wcześniej uczył języka niemieckiego[147].

Dalsze zmiany zaszły w 1822 r. W szkole traszkuńskiej pojawili się nowi nauczyciele. Lekcje nauki chrześcijańskiej prowadził o. Julian Moczulski[148]; gramatykę języka polskiego i łacińskiego wraz z tłumaczeniem o. Theogoniusz Kurszell; nauki matematyczne nadal wykładał o. Salwator Wojtkiewicz[149]; fizykę i historię naturalną o. Feliks Iwaszkiewicz[150]; naukę o moralności, prawo i historię o. Fortunat Czerniewski, prefekt szkoły i magister filozofii[151]; język rosyjski o. Julian Sómorok[152]; język francuski dla dwóch pierwszych klas – o. Feliks Iwaszkiewicz oraz trzy razy w tygodniu pan Józef Jankowski, magister filozofii i doktor medycyny (była to ostatnia część tzw. wakacyjna, prowadzona w dni rekreacyjne)[153]; języka niemieckiego nadal uczył o. Salwator Wojtkiewicz[154]. Ciągłe zmiany nauczycieli, jakie następowały w Traszkunach, były zapewne związane z doborem najlepszych pedagogów, o czym świadczy dalszy rozwój szkoły, która w 1822 r. osiągnęła – jak wyżej wspomniano – stopień gimnazjalny.

Trudno ustalić, z jakich uczono podręczników. Jedynym śladem jest spis podręczników sprzedanych w latach 1814–1818 poszczególnym szkołom przez

[138] Tamże, s. 8.
[139] Tamże, s. 10.
[140] Tamże, s. 13.
[141] Tamże, s. 15.
[142] Tamże, s. 16.
[143] Tamże, s. 17.
[144] *Wykład materii… (w 1821)*, s. 9.
[145] Tamże, s. 17.
[146] Tamże, s. 21.
[147] Tamże, s. 22.
[148] *Treść nauk… (w 1822)*, s. 3.
[149] Tamże, s. 7–8.
[150] Tamże, s. 10.
[151] Tamże, s. 14.
[152] Tamże, s. 16.
[153] Tamże, s. 18.
[154] Tamże, s. 17.

władze oświatowe. Traszkuny zakupiły 238 podręczników za ponad 61 rubli[155]. Były to książki opracowane w większości przez członków Komisji Edukacji Narodowej. W spisie widnieją: *Gramatyka łacińsko-polska* Onufrego Kopczyńskiego, *Wymowa i poezja* Grzegorza Piramowicza, *Powinności nauczyciela* oraz *Elementarz* Grzegorza Piramowicza, *Historia dla klasy III i IV* Jana Kajetana Skrzetuskiego i Wincentego Skrzetuskiego. Było w tym spisie także kilka książek powstałych jeszcze przed Komisją Edukacji Narodowej: *Religia chrześcijańska* Roberta Bellarmina oraz *Dzieje królów i książąt Polski* Teodora Wagi. Sprzedawano także książki obcych autorów zatwierdzone przez Komisję Edukacji: *Katechizm historyczny* Klaudiusza Fleuryego, *Algebra i geometria* Szymona L'huilliera oraz *Logikę* Etienne Condillaca[156]. Z wymienionego spisu można jedynie sądzić, że szkoła bernardyńska w Traszkunach miała w swoim księgozbiorze te podręczniki i zapewne korzystała z nich w realizacji programu szkolnego.

Ważną sprawą w działalności oświatowej w Traszkunach było nauczanie nie tylko teoretyczne, ale również poglądowe. Na szczególną uwagę zasługuje bardzo dobrze prowadzony przy szkole ogród botaniczny pod kierunkiem o. Feliksa Iwaszkiewicza, który był nauczycielem botaniki i historii naturalnej, chemii, mineralogii i fizyki[157]. On to w 1822 r. wydał katalog wszystkich uprawianych w tym ogrodzie roślin, których było 733 gatunki[158]. W ogrodzie botanicznym uprawiano kwiaty i rośliny z podziałem według programu przewidzianego dla każdej klasy. Oprócz ogrodu szkoła posiadała jeszcze dwa okazałe gabinety, fizyczny i przyrodniczy[159]. Placówka traszkuńska realizowała tym sposobem nauczanie praktyczne tak bardzo zalecane przez Komisję Edukacji Narodowej.

W 1824 r. nastąpiła reorganizacja szkolnictwa w kraju, która objęła również szkołę w Traszkunach. Zmniejszono liczbę klas do czterech[160]. Frekwencja uległa drastycznemu zmniejszeniu. W 1825 r. było już tylko 179 uczniów. Bernardyni nadal uczyli i przeznaczali do nauki w szkole siedmiu nauczycieli. Prefektem szkoły do 1828 r. był o. Feliks Iwaszkiewicz. W tymże roku prowincjał bernardynów litewskich rozpoczął starania, by szkołę podnieść ponownie na stopień gimnazjalny. Wiemy, że w tej sprawie napisał do władz Uniwersytetu Wileńskiego. W wyniku starań gimnazjum w Traszkunach zatwierdzono 5 stycznia 1829 r.[161]. Bernardyni zobowiązali się utrzymać gimnazjum własnym kosztem. Dalsza nauka i praca

[155] D. Beauvois, dz.cyt., t. 2 s. 303.
[156] Tamże, s. 151.
[157] W. Murawiec, *Iwaszkiewicz Feliks*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, s. 180–181.
[158] K. Grudziński, *Traszkuny*…, s. 387; W. Murawiec, *Iwaszkiewicz Feliks*…, s. 181.
[159] K. Grudziński, A. Dębowski, *Działalność oświatowa*…, s. 85.
[160] Z. Gloger, dz.cyt., t. 4, s. 357.
[161] APBK rkps L-7 II, *Diarium actorum et scriptorum*, s. 52.

oświatowa trwała krótko, gdyż uniemożliwiły ją wypadki dziejowe[162]. W czasie represji popowstaniowych szkoła została znów obniżona do czteroklasowej[163].

Bernardyni zostali wtedy z niej usunięci, aczkolwiek przez jakiś czas byli tam nauczycielami. Ostatecznie w 1840 r. została przeniesiona do Poniewieża[164].

Szkoła w Traszkunach na przestrzeni około 50-letniej działalności wydała wiele pokoleń uczniów oraz wystawiła zakonnikom wspaniałą kartę ich zaangażowania i poświęcenia na polu oświatowym. Była ona wprawdzie szkołą elementarną i dopiero z czasem, małymi krokami przekształcała się w średnią. Jednak zakonnicy nie zrezygnowali później z prowadzenia także szkoły elementarnej, którą traktowali jako przygotowanie do średniej. Dopiero w 1840 r., po przeniesieniu szkoły średniej z Traszkun do Poniewieża, bernardyni zrezygnowali z prowadzenia szkoły elementarnej.

4. SZKOŁA W MŚCISŁAWIU[165] I BIENICY[166]

Kolejną szkoła średnią w omawianej prowincji zakonnej bernardynów była placówka w Mścisławiu, gdzie zakonnicy byli już od 1721 r. Po wydaleniu w 1828 r. jezuitów z tego miasteczka, wszystko, co po nich zostało przejęli bernardyni. Przejęli również obowiązek prowadzenia szkoły powiatowej[167]. Jeszcze w 1822 r., a być może już rok wcześniej reaktywowali szkołę, przeznaczając do niej sześciu nauczycieli. W 1823 r. były w niej trzy klasy i prawdopodobnie na takim poziomie poprzestano do końca jej istnienia. W roku tym prefektem szkoły był o. Ferdynand Pawłowski, który opracował program nauczania[168]. Pod względem liczebności uczniów szkoła nie należała do największych wśród równych

[162] J. Bieliński, dz.cyt., s. 264.

[163] K. Grudziński, *Traszkuny*…, s. 387.

[164] K. Grudziński, A. Dębowski, *Działalność oświatowa*…, s. 84.

[165] Fundatorami bernardynów w Mścisławie byli Jan Józef Romejko-Hurko, chorąży witebski, i jego żona Krystyna z Hołyńskich. Do fundacji tej później dołączyli jeszcze inni dobrodzieje, a zwłaszcza Krzysztof Kazimierz Wołłowicz, podkomorzy mścisławski. Wybudowali drewniany kościół i klasztor. Praca duszpasterska zakonników była podobna jak w innych klasztorach bernardyńskich. Prowadzili również duszpasterstwo dojazdowe. Był to teren, który zamieszkiwali katolicy rzymscy, ludność żydowska, unici i prawosławni. K. Grudziński, *Mścisław*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 227–228.

[166] Fundatorem drewnianego klasztoru i murowanego kościoła w Bienicy (1700) był właściciel tego miasteczka Kazimierz Kociełł, kasztelan trocki. On też zabezpieczył bernardynów odpowiednią dotację. Zakonnicy zajmowali się zwyczajną posługą duszpasterską w swoim kościele. Istniało tam również bractwo Niepokalanego Poczęcia NMP. W 1799 r. utworzono przy kościele parafię. W 1866 r. kościół przerobiono na cerkiew prawosławną, a w 1919 r. rewindykowano go jako kościół parafialny. H.E. Wyczawski, *Bienica*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 22–23.

[167] S. Załuski, *Jezuici w Polsce*, t. 5; *Jezuici w Polsce porozbiorowej*, cz. 1, Kraków 1906, s. 373.

[168] W. Murawiec, *Pawłowski Ferdynand*, w: *Słownik polskich pisarzy*…, s. 370–371.

sobie. W spisie z 1823 r. było w niej około 64 uczniów. Najwięcej, 47 w klasie pierwszej, 9 w klasie drugiej i 8 w trzeciej[169].

W 1823 r. zajęcia z nauki chrześcijańskiej dla wszystkich klas prowadził o. Tomasz Dowiatt. W klasie pierwszej przerabiano historię Starego Testamentu, w drugiej historię Nowego Testamentu[170]. W trzeciej klasie obowiązywała nauka o cnotach teologicznych, Trójcy Świętej, o wcieleniu Słowa Bożego, Zmartwychwstaniu, Wniebowstąpieniu, Duchu Świętym, Modlitwie Pańskiej, przykazaniach i sakramentach.

Z zakresu nauki moralnej, geografii i arytmetyki lekcje prowadził o. Marceli Pluszkiewicz. W klasie pierwszej z zakresu nauki moralnej przerabiano: skutki złego i dobrego postępowania, powinności dzieci względem rodziców i potrzeby dziecka; z geografii natomiast mówiono o położeniu Europy i reszty lądów, o górach, jeziorach, wyspach i rzekach, klimatach oraz szczegółowo o granicach i podziale Cesarstwa Rosyjskiego; z arytmetyki uczono czterech działań na liczbach prostych i złożonych. W klasie drugiej z nauki moralnej omawiano powinności ucznia względem nauczyciela oraz o stosunek pana do sługi; z geografii uczono o kontynentach, o ich mieszkańcach, wyspach, górach i miastach, z arytmetyki przerabiano w tej klasie działania na ułamkach[171].

Nauki o moralności i historii w klasie trzeciej uczył prefekt szkoły o. Ferdynand Pawłowski. Omawiał z nauki moralnej zasady przyzwoitego i nieprzyzwoitego zachowania się w obcowaniu z drugimi; z geografii – o kontynentach Azji i Afryce, ich miastach, górach i rzekach; z historii dzieje Persji i Egiptu[172].

Zajęcia z przedmiotów matematycznych i fizycznych w klasie tej prowadził o. Julian Bieniaszewicz. Zapoznawał on uczniów z geometrią w zakresie ogólnym; z zoologii zajmowano się zwierzętami i ich systematyką[173]; z ogrodnictwa przerabiano rodzaje ogrodów, sztuczne rozmnażanie drzew owocowych, przesadzanie roślin, najlepsze gatunki drzew, krzewów i kwiatów[174].

W dwóch pierwszych klasach gramatyki języka polskiego i łacińskiego uczył o. Edward Kołakowski. W pierwszej wskazywał uczniom podobieństwa i różnice obu gramatyk, prawidła wymowy, a także przerabiał składnię. Uczniowie tłumaczyli ponadto teksty łacińskich autorów klasycznych na język polski[175]. W klasie drugiej mówiono bardziej szczegółowo o rzeczownikach, czasownikach i ich odmianach. Uczniowie przekładali z dzieł klasycznych teksty o obowiązkach uczniów względem nauczycieli oraz sług wobec panów. W klasie trzeciej grama-

[169] *Treść nauk na publiczny egzamin w szkole publicznej mścisławskiej xx. Bernardynów*, Wilno 1823, s. 11. (W posiadaniu APBK).

[170] Tamże, s. 3.

[171] Tamże, s. 5.

[172] Tamże, s. 8.

[173] Tamże, s. 7.

[174] Tamże, s. 8.

[175] Tamże, s. 5.

tyki i języka łacińskiego uczył o. Agapiusz Wojciechowicz[176]. W dalszym ciągu nauczał składni, pisania wierszy, polecał czytanie korzystnych książek, tłumaczył teksty o życiu wodzów greckich z Korneliusza Nepota i innych autorów[177].

Oprócz wyżej wymienionych przedmiotów zakonnicy uczyli również trzech języków nowożytnych: francuskiego, niemieckiego i rosyjskiego. Języka rosyjskiego i niemieckiego uczył o. Edward Kołakowski[178], natomiast języka francuskiego o. Ferdynand Pawłowski[179].

Choć omawiana szkoła nigdy nie osiągnęła takiego stopnia jak w Telszach, Datnowie czy Traszkunach, to jednak jej trzyletni program był dobry i tylko w niewielkim stopniu odbiegał od programu tamtych szkół. Świadczy to o wielkiej wadze, jaką zakonnicy z Mścisławia przykładali do kształcenia i wychowania młodego pokolenia. Na początku 1830 r. bernardyni musieli wbrew własnej woli zakończyć działalność w tamtejszej szkole, a dwa lata później musieli opuścić Mścisław, gdyż w czasie represji popowstaniowych klasztor ten uległ kasacie[180].

Ostatnią szkołą średnią w Prowincji Litewskiej była szkoła w Bienicy. Na jej temat mamy bardzo skąpe wiadomości. Już w 1782 r. miała ona poziom szkoły średniej starego typu[181]. Z czasem ulegała stopniowej degradacji do poziomu szkoły elementarnej. Zakonnicy usiłowali utrzymać, a nawet podnieść jej poziom, dlatego przeznaczali tu na stałe dwóch nauczycieli. Tak było do 1806 r. Od tego bowiem roku pracował w niej już tylko jeden nauczyciel, a liczba uczniów była minimalna[182]. W czasie wizytacji szkoły, którą odbył w 1790 r. ks. Jakub Jaksa, wizytator generalny, szkoła była jeszcze na poziomie średnim, a uczniów było zaledwie 15. Istniała do 1835 r., nie odgrywając nigdy znaczącej roli[183]. Do tego czasu współistniała ze szkółką elementarną, gdyż od 1799 r. bernardyni objęli w Bienicy parafię, co łączyło się z obowiązkiem prowadzenia takiej szkoły. Nauczycielem był w niej niekiedy kleryk, gdyż przy klasztorze znajdowało się studium wymowy[184]. Szkoła w Bienicy funkcjonowała do 1864 r.[185].

[176] Tamże, s. 6.
[177] Tamże, s. 7.
[178] Tamże, s. 9.
[179] Tamże, s. 10.
[180] K. Grudziński, *Mścisław*…, s. 228; E. Jabłońska-Deptuła, dz.cyt., s. 175–176.
[181] T. Wierzbowski, dz.cyt., s. 201.
[182] H.E. Wyczawski, *Bienica*…, , s. 23.
[183] K. Grudziński, A. Dębowski, *Działalność oświatowa*…, s. 85.
[184] K. Wojtysiak, *Studia bernardyńskie pod zaborami do 1918*, Kalwaria Zebrzydowska 1971, s. 8. (mps w posiadaniu APBK).
[185] H.E. Wyczawski, *Bienica*…, s. 23; S. Barącz, *Pamiętnik OO. Bernardynów*, Lwów 1874, s. 328.

ZAKOŃCZENIE

Reasumując działalność bernardynów w szkolnictwie na terenie Prowincji Litewskiej, trzeba podkreślić dużą determinację i poświęcenie zakonników w formowaniu zarówno intelektualnym, wychowawczym i obywatelskim młodzieży. Zakonnicy działali głównie w szkołach diecezji wileńskiej – w Datnowie, Traszkunach i Telszech. Szkoły te dzięki ich ofiarnej pracy przekształciły się z elementarnych w szkoły średnie sześcioklasowe z programem nauczania nie odbiegającym od tych programów, które zostały ustalone przez Komisję Edukacji Narodowej. Cieszyły się one dużą popularnością, toteż frekwencja w nich była zawsze duża. Nauczanie prowadzono według wskazań Komisji Edukacyjnej, zalecającej nie tylko nauczanie teoretyczne, lecz także poglądowe. Wydane przez bernardynów programy nauczania realizowały te wskazania. Zakonnicy nie zapominali także o wychowaniu obywatelskim młodzieży, realizując je przy różnych sposobnościach. Czynili to jednak bardzo ostrożnie, szczególnie w jego wymiarze patriotycznym. Wynikiem takiego wychowania był stosunkowo liczny udział młodych w szeregach powstańczych 1830 r. Do szkół średnich zaliczały się także szkoły w Mścisławie i Bienicy. Jednak ich znaczenie było bardzo małe.

Wszystkie te szkoły w wyniku represji popowstaniowych zostały zdegradowane do elementarnych, z których sukcesywnie usuwano zakonników, co przyczyniło się w końcu do zamknięcia tak pożytecznej działalności bernardyńskich zakonników.

THE SECONDARY SCHOOLS IN THE BERNARDINES' LITHUANIAN PROVINCE DURING A 'NATIONAL BONDAGE' PERIOD

Summary

The Bernardines, as one of the Minor Brothers Order provinces, were founded in 1453 as a result of St. John Kapistran's activity in Cracow.

They focused mainly on pastoral work among low and middle social classes. Their activity was realized by celebrating Holy Masses and services, administering holy sacraments, preaching the word of God and leading the Tertiary Order for lay people, fraternities and

religious associations. The historical events, which were described as a 'national bondage', made the monks start their educational and social work in numerous Bernardine schools whose total number was close to 45. Most of those schools were elementary, only 10 were the secondary ones. This article presents the secondary schools in the Bernardines' Lithuanian Province, namely the schools in Traszkuny, Datnów, Telsze, Mścisław and Bienica. The author's aim was to show the activity of those schools with a special focus on their curricula and educational methods.

Słowa kluczowe: benedyktyni, historia polskiego szkolnictwa

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

KS. MAREK STĘPIEŃ
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

REGULAMIN STYPENDIALNY ORAZ REGUŁY ŻYCIA I DZIAŁANIA PAPIESKIEGO KOLEGIUM POLSKIEGO W RZYMIE Z DRUGIEJ POŁOWY XX W.

WSTĘP

Papież Pius IX, dekretem z 9 marca 1866 r., erygował Papieskie Kolegium Polskie w Rzymie. W tym samym roku został zatwierdzony i wydrukowany do użytku wewnętrznego Regulamin Kolegium[1]. Zadaniem tej − działającej pod patronatem papieża − instytucji było kształcenie młodych Polaków w zakresie filozofii, teologii oraz prawa kanonicznego, a także przygotowywanie ich do przyjęcia święceń kapłańskich. W 1909 r. do pierwszego Regulaminu Kolegium wprowadzono niewielkie zmiany dotyczące alumnów[2], a w końcu 1960 r. Święta Kongregacja Seminariów i Studiów Uniwersyteckich zatwierdziła nowy *Statut i Regulamin* Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie[3]. Od połowy XX w. zaprzestano przyjmowania do Kolegium kleryków przygotowujących się do przyjęcia święceń kapłańskich, wówczas biskupi polscy zaczęli kierować do Rzymu księży, którzy mieli podejmować studia specjalistyczne.

W niniejszym artykule autor chciałby przedstawić regulamin stypendialny, zawierający zasady przyznawania studentom stypendiów, wydany w końcu 1963 r. przez kard. Stefana Wyszyńskiego, a także tzw. *Reguły życia oraz działania*, wydane przez Konferencję Episkopatu Polski w 1992 r., oraz ukazać wpływ tych dokumentów na funkcjonowanie Kolegium.

---

[1] Por. *Regolamento del Pontificio Collegio Polacco. Istituto in Roma*, Roma 1866. Archiwum Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie (skrót: APKP). Archiwum I (skrót: I), sygn. 25.1.

[2] Por. *Regolamento per gli alunni del Pontificio Collegio Polacco*, Roma 1909. APKP, sygn. I 27.1.

[3] Dekret. Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus (uwierzytelniony odpis). Rzym, 12 XII 1960. Prot. Num. 493/60. APKP. Archiwum III (skrót: III), sygn. 28.2.

1. REGULAMIN STYPENDIALNY Z 1963 R.

Kardynał Stefan Wyszyński, prymas Polski 1 grudnia 1963 r. wydał *Regulamin stypendialny dla polskich kapłanów studiujących w Rzymie*. Dokument ten dotyczył księży mieszkających w Papieskim Kolegium Polskim i Papieskim Kościelnym Instytucie Polskim, korzystających ze stypendiów Ligi Katolickiej Pomocy Kościołowi w Polsce z siedzibą w Chicago[4].

Episkopat Polski ustanowił 55 stypendiów naukowych dla polskich kapłanów diecezjalnych. Ze stypendiów tych miało korzystać jednocześnie 20 kapłanów mieszkających w Kolegium i 35 zamieszkałych w Instytucie[5]. Każda diecezja w Polsce mogła wysyłać do Rzymu dwóch lub trzech stypendystów, co w dokumencie określono jako „średnią". W wyjątkowych okolicznościach, np. gdy jakaś diecezja nie wykorzystałaby przyznanych jej stypendiów, dopuszczane były odstępstwa od tej zasady[6]. Kandydatów, którzy mieli utrzymywać się ze stypendiów, ordynariusz diecezji przedstawiał do zatwierdzenia Prymasowi Polski.

W *Regulaminie* Prymas Polski zobowiązywał każdego kapłana, któremu przyznano stypendium, do podejmowania wszelkich starań, by odbyć studia specjalistyczne w Rzymie w możliwie najkrótszym czasie. Księża, którzy odbywali studnia licencjackie, mogli korzystać ze stypendium maksymalnie przez cztery lata, natomiast doktoranci, kontynuujący studia po uzyskaniu licencjatu na tym samym wydziale, mogli utrzymywać się ze stypendiów przez kolejne dwa lata. W wyjątkowych sytuacjach okresy te mogły być wydłużone o jeden rok. Z wnioskiem w tej sprawie występował do Prymasa Polski rektor Kolegium po wcześniejszym uzgodnieniu z zainteresowanym biskupem diecezjalnym. W przypadku braku postępów w nauce Prymas mógł cofnąć przyznane stypendium z końcem roku akademickiego, po uprzednim zawiadomieniu ordynariusza diecezji, z której dany kapłan był skierowany na studia[7].

W artykule 5 *Regulaminu* zastrzeżono, że pozostałe wolne miejsca (dwa w Instytucie i pięć w Kolegium), które nie były objęte stypendiami, miały pozostać do dyspozycji rektorów tych instytucji i mogły być wykorzystane do celów administracyjnych. Wszyscy księża przebywający w Instytucie i Kolegium, którzy nie korzystali ze stypendiów pochodzących ze Stanów Zjednoczonych, zobowiązani byli utrzymywać się z własnych funduszy[8].

W *Regulaminie* w sposób jednoznaczny określono i uporządkowano zasady przyznawania oraz korzystania ze stypendiów pochodzących z Ligi Katolickiej Pomocy Kościołowi w Polsce z USA. W dokumencie tym podkreślono, że kapła-

---

[4] Por. *Regulamin stypendialny dla polskich kapłanów studiujących w Rzymie*, Warszawa, 1 XII 1963. N.5450/63/P. APKP, sygn. III 28.1, 1–2.

[5] Art. 1, tamże, 1.

[6] Art. 2, tamże.

[7] Art. 3–4, tamże, 1–2.

[8] Art. 5–6, tamże, 2.

ni, którym nie przyznano stypendiów, mieli obowiązek utrzymywać się z własnych środków. Zapisane w *Regulaminie* normy z całą pewnością, przyczyniły się do lepszego funkcjonowania Kolegium oraz zapobiegły powstawaniu jakichkolwiek nieporozumień w tym zakresie.

2. REGUŁY ŻYCIA I DZIAŁANIA KOLEGIUM Z 1992 R.

W 1992 r. Episkopat Polski wydał *Reguły życia i działania dla Papieskiego Instytutu Polskiego i Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie*[9]. W liście przewodnim z 28 września 1992 r. (N. 3053/92/P.) ks. A.F. Dziuba z Sekretariatu Prymasa Polski stwierdził, że dokument został zatwierdzony przez Radę Główną Episkopatu Polski 24 września 1992 r.[10]. W Archiwum Papieskiego Kolegium Polskiego znajdują się dwie różniące się od siebie wersje tego dokumentu. Obie datowane są na 24 września 1992 r. i podpisane przez Prymasa Polski. Jak wynika z notatki rektora Kolegium, sporządzonej 15 października 1992 r., wersję ostateczną, podpisaną przez Prymasa Polski w imieniu Konferencji Episkopatu Polski i opatrzoną pieczęcią, kard. Józef Glemp osobiście przekazał do Kolegium 7 października 1992 r.[11].

Tekst dokumentu podzielono na sześć części: *Uwagi wstępne* (pkt 1–2), *Mieszkańcy* (pkt 3–6), *Zarząd* (pkt 7–16), *Formacja naukowa* (pkt 17–21), *Formacja duchowa* (pkt 22–25), *Wskazania porządkowe* (pkt 26–35), zastosowano numerację ciągłą[12]. Na wstępie podkreślono, że Reguły zostały wydane „po zapoznaniu się z dawnymi statutami, gdyż dawne przepisy statutów nie mogą sprostać nowym przejawom życia w instytucjach kościelnych, w oparciu o program nowej ewangelizacji”[13] i Adhortację Apostolską *Pastores dabo vobis*[14]. Reguły miały obowiązywać w Instytucie i Kolegium „do czasu wydania przez Kongregację Nauczania Katolickiego nowych Statutów”[15].

Przedstawiona wyżej argumentacja pozwala stwierdzić, że Reguły miały zastąpić *Statut* i *Regulamin* Kolegium zatwierdzone przez Kongregację Stolicy Apostolskiej w końcu 1960 r. W zakończeniu tych dokumentów umieszczono jednak zastrzeżenie, że w Kolegium nie mogły być wprowadzane żadne nowe

[9] *Reguły życia i działania wydane przez Episkopat Polski dla Papieskiego Instytutu Polskiego i Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie*, Warszawa, 24 IX 1992. APKP, sygn. III 28.3. Dalej skrót: Reguły.

[10] List ks. A.F. Dziuby do ks. M. Roli, Warszawa, 28 IX 1992. N.3053/92/P. APKP, sygn. III 28.3.

[11] Por. Notatka ks. M. Roli, Rzym, 15 X 1992. APKP, sygn. III 28.3.

[12] Por. *Reguły życia i działania wydane przez Episkopat Polski dla Papieskiego Instytutu Polskiego i Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie*, Warszawa, 24 IX 1992. APKP, sygn. III 28.3, 1–8.

[13] Pkt 1, tamże, 1.

[14] Tamże.

[15] Tamże.

prawa i zwyczaje, a istniejące zawieszane lub zmieniane. Z brzmienia punktów 52 i 53 wynika, że zasady te dotyczyły wszystkich norm Statutu i Regulaminu Papieskiego Kolegium Polskiego z 1960 r.[16]. W świetle powyższych ustaleń można stwierdzić, że po opublikowaniu *Reguł życia i działania, wydanych przez Episkopat Polski dla Papieskiego Instytutu Polskiego i Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie* w 1992 r. nadal obowiązywał *Statut i Regulamin* z 1960 r.

a. Zadania i zasady funkcjonowania Kolegium

W punkcie 2 *Reguł* Kolegium i Instytut zdefiniowano jako instytucje kościelne „pod najwyższym autorytetem Stolicy Apostolskiej i pod zwierzchnictwem Episkopatu Polski", w imieniu którego „występuje bezpośrednio Prymas Polski [...]"[17]. Nie ma tu mowy o kościelnej osobowości prawnej. Instytucje te miały przygotowywać duchownych do „kwalifikowanych posług w dziedzinie wiedzy kościelnej i pracy duszpasterskiej" − każda diecezja w Polsce mogła wysyłać na studia specjalistyczne do Rzymu dwóch księży studentów, zapewniając im stypendium Episkopatu. W wyjątkowych przypadkach Prymas Polski, po wysłuchaniu zdania Konferencji Episkopatu, mógł przyznać kapłanowi zakonnemu odpłatne miejsce w Kolegium albo Instytucie[18]. Natomiast w *Statucie* z 1960 r. określono Kolegium jako instytucję posiadającą kościelną osobowość prawną, mającą za zadanie przyjmowanie kandydatów z polskich diecezji w celu ich kształcenia i przygotowywania do przyjęcia święceń kapłańskich[19].

Konferencja Episkopatu Polski zobowiązała się raz w roku delegować biskupa wizytatora, który zapoznawałby się z sytuacją duchową i naukową studiujących księży oraz przedstawiał biskupom sprawozdanie z odbytej wizytacji[20]. W każdym roku akademickim księża studenci mieli wybierać spośród siebie reprezentanta, zwanego seniorem, oraz osoby pełniące funkcje ceremoniarza, kantora i bibliotekarza oraz inne − stosownie do potrzeb[21].

---

[16] Pkt 52–53, *Regulae ab alumnis Pontificii Collegii Polonorum in Urbe servandae* (uwierzytelniony odpis), Rzym, 12 XII 1960. Ad N. 3217/60/P. APKP, sygn. III 28.2, 14.

[17] Pkt 2, *Reguły życia i działania wydane przez Episkopat Polski dla Papieskiego Instytutu Polskiego i Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie*, Warszawa, 24 IX 1992. APKP, sygn. III 28.3, 1.

[18] Tamże.

[19] Pkt 2, *Statuta Pontificii Collegii Polonorum in Urbe* (uwierzytelniony odpis), Rzym, 12 XII 1960. Ad N. 3217/60/P. APKP, sygn. III 28.2, 1. Jak wynika z list alumnów Kolegium Polskiego, klerycy przygotowujący się do kapłaństwa ostatni raz zamieszkiwali w Kolegium w roku akademickim 1962/63. Por. Listy i wykazy alumnów Kolegium. 23 XI 1953, 20 X 1954, 30 X 1959, 3 XI 1960, 23 III 1962, 8 IX 1963, 29 I 1964, 17 V 1965. APKP, sygn. III 39.

[20] Pkt 14, *Reguły życia i działania wydane przez Episkopat Polski dla Papieskiego Instytutu Polskiego i Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie*,Warszawa, 24 IX 1992. APKP, sygn. III 28.3, 4.

[21] Pkt 15, tamże.

b. Zarząd i mieszkańcy

Według *Reguł* rektora Kolegium mianowała Kongregacja Nauczania Katolickiego na wniosek Prymasa Polski, który wyrażał opinię Konferencji Episkopatu. Rektor był bezpośrednim przełożonym Kolegium i na nim spoczywała odpowiedzialność za jego funkcjonowanie. Do jego obowiązków należało troszczenie się o dobro duchowe i materialne studentów oraz interesowanie się ich postępami w nauce, miał również służyć im radą i pomocą[22]. Od początku istnienia Papieskiego Kolegium Polskiego rektora mianował papież − po uprzednim przedstawieniu kandydata przez kardynała protektora. Sposób nominacji określał pierwszy *Regulamin* Kolegium w 1866 r., w którym przewidziano możliwość mianowania rektora spośród księży należących do Zgromadzenia Zmartwychwstańców, z zaznaczeniem jednak − „o ile będzie to pożyteczne”[23]. *Statut* z grudnia 1960 r. przewidywał nieco inną procedurę nominacyjną − rektora także mianował papież, jednak dopiero po uprzednim zapoznaniu się z opinią biskupów polskich, występujących za pośrednictwem Kongregacji Seminariów i Studiów Uniwersyteckich[24].

Rektor zobowiązany był rokrocznie sporządzać sprawozdanie z działalności Kolegium i przekazywać je Kongregacji Nauczania Katolickiego oraz przewodniczącemu Konferencji Episkopatu Polski. Krótkie opinie sporządzał też o każdym studencie i przekazywał je zainteresowanym biskupom diecezjalnym. Według *Reguł* nad właściwym funkcjonowaniem instytucji czuwali delegaci mianowani przez Kongregację – dwaj do spraw dyscypliny i dwaj do spraw ekonomicznych[25]. Obowiązujący w tym czasie *Statut* z 1960 r. przewidywał mianowanie przez Kongregację dwóch deputatów na sześcioletnią kadencję, z których jeden zajmował się sprawami administracyjnymi, a drugi zasadami zachowania dyscypliny w Kolegium[26]. Jednak w 1978 r. Kongregacja rozpoczęła mianowanie czterech deputatów na pięcioletnie kadencje[27]. W *Regułach* zatem zapisano normy dotyczące mianowania deputatów, które faktycznie obowiązywały już od kilkunastu lat.

---

[22] Pkt 7–8, tamże, 3.

[23] Art. 1, pkt 5, *Regolamento del Pontificio Collegio Polacco. Istituto in Roma*, Roma 1866. APKP, sygn. I 25.1, 4.

[24] Por. art. 1, pkt 5, *Regolamento del Pontificio Collegio Polacco. Istituto in Roma*, Roma 1866. APKP, sygn. I 25.1, 4; pkt 5, *Statuta Pontificii Collegii Polonorum in Urbe* (uwierzytelniony odpis), Rzym, 12 XII 1960. Ad N. 3217/60/P. APKP, sygn. III 28.2, 1.

[25] Pkt 9, 11, *Reguły życia i działania wydane przez Episkopat Polski dla Papieskiego Instytutu Polskiego i Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie*, Warszawa, 24 IX 1992. APKP, sygn. III 28.3, 3–4.

[26] Pkt 7, *Statuta Pontificii Collegii Polonorum in Urbe* (uwierzytelniony odpis), Rzym, 12 XII 1960, Ad N. 3217/60/P, APKP, sygn. III 28.2, 1–2.

[27] Por. Kopia Relazione del Pontificio Collegio Polacco per l’anno 1977–1978. Por. Kopie sprawozdań przekazywanych do Kongregacji z lat: 1979–1980, 1980–1981, 1981–1982, 1983–1984, 1984–1985, 1990–1991, 1991–1992, 1992–1993, 1993–1994, 1995–1996, 1996–1997, 1997–1998. APKP, sygn. III 20, 44.

W punkcie 10 *Reguł* stwierdzono, że „Prymas Polski w porozumieniu z Konferencją Episkopatu może powołać wicerektorów, których mianuje Stolica Apostolska”[28]. Przytoczone sformułowanie mogło jednak stwarzać problemy prawne. Obowiązujący w tym czasie *Statut Kolegium* z 1960 r. nie przewidywał funkcji wicerektora, a nakładanie przez Konferencję Episkopatu Polski na Stolicę Apostolską obowiązku mianowania wicerektora wydaje się nie mieć prawnego uzasadnienia[29]. W *Regułach* przewidziano także stanowisko prokuratora, który wspomagałby rektora i zajmował się administrowaniem spraw ekonomicznych. Nie sprecyzowano jednak, kto i w jakim trybie powoływałby i odwoływał taką osobę[30].

Biskup diecezjalny miał prawo zwracać się do Konferencji Episkopatu z wnioskiem o przyznanie stypendium na zasadach przez nią ustalonych. Miejsce zamieszkania studenta w Kolegium lub w Instytucie określał Prymas Polski, biorąc pod uwagę: życzenie biskupa, charakter studiów oraz dostępność wolnych miejsc w tych instytucjach[31]. Stypendium studenckie obejmowało tylko koszty zamieszkania i utrzymania, natomiast inne wydatki, jak opłaty za studia czy zakup książek, pokrywali studenci[32]. Przyjęte zasady zezwalały rektorom przyjmować do Kolegium i Instytutu kapłanów studentów i pracowników dykasterii rzymskich, o ile pozwalały na to warunki lokalowe[33].

c. Formacja naukowa i duchowa księży

W przepisach dotyczących formacji naukowej zobowiązano studentów do pilnego odbywania studiów na uczelniach papieskich w Rzymie[34], zgodnie z poleceniem swojego biskupa i stosowanie się do wszelkich obowiązujących przepisów. Zmiana uczelni czy kierunku studiów mogłaby nastąpić po uzyskaniu zgody biskupa macierzystej diecezji. Były to nowe zasady, gdyż dotychczas – zgodnie z *Regulaminem* z 1960 r. – zakres studiów lub jego zmiana zawsze musiały być konsultowane z rektorem Kolegium, a powtarzanie roku można było podjąć tylko

[28] Pkt 10, *Reguły życia i działania wydane przez Episkopat Polski dla Papieskiego Instytutu Polskiego i Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie*, Warszawa, 24 IX 1992. APKP, sygn. III 28.3, 3.

[29] Por. pkt 7, *Statuta Pontificii Collegii Polonorum in Urbe* (uwierzytelniony odpis), Rzym, 12 XII 1960. Ad N. 3217/60/P. APKP, sygn. III 28.2, 1–2.

[30] Pkt 12, *Reguły życia i działania wydane przez Episkopat Polski dla Papieskiego Instytutu Polskiego i Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie*, Warszawa, 24 IX 1992. APKP, sygn. III 28.3, 4.

[31] Pkt 3, tamże, 2.

[32] Pkt 4, tamże.

[33] Pkt 6, tamże, 3.

[34] Zgodnie z Regulaminem z 1960 r. alumni odbywali studia na Uniwersytecie Gregoriańskim oraz na innych uczelniach kościelnych w Rzymie. Pkt 15, *Regulae ab alumnis Pontificii Collegii Polonorum in Urbe servandae* (uwierzytelniony odpis), Rzym, 12 XII 1960. Ad N. 3217/60/P. APKP, sygn. III 28.2, 5.

po uzyskaniu jednoznacznej zgody rektora[35]. Według norm zawartych w *Regułach*, każdy student na zakończenie roku akademickiego był zobowiązany przedstawić rektorowi sprawozdanie, w którym określałby, na jakim etapie studiów aktualnie się znajduje, jakie ma plany na przyszłość i gdzie chciałby spędzić najbliższe wakacje[36].

Ważną rolę w czasie pobytu w instytucjach polskich w Rzymie odgrywała formacja duchowa. Biskupi zalecali w *Regułach*, aby kapłani studenci „rozwinęli w sobie świadomość komunii Kościoła [...] i przekazywali po powrocie do Kraju miłość do Kościoła, do Ojca Świętego i Stolicy Apostolskiej"[37]. Podkreślono, że „fundamentem kształtowania i rozwijania życia duchowego jest wspólna liturgia, [...] w szczególności Msza św. koncelebrowana i modlitwa brewiarzowa"[38].

d. Przepisy porządkowe

W przepisach porządkowych zalecano, aby księża w dziedzinie stroju duchownego i liturgicznego zachowywali normy ogólne Kościoła, a w szczególności zarządzenia Wikariatu Rzymu. Studenci mieli prawo do korzystania we wspólnej sali z prasy i odbiornika telewizyjnego. Gdyby zaś ktoś zechciał posiadać telewizor w pokoju, musiałby wcześniej uzyskać na to pisemną zgodę swojego ordynariusza. Były to nowe unormowania w stosunku do określonych w *Statucie* i *Regulaminie* z 1960 r. Według *Reguł* kapłani zobowiązani byli wracać do Kolegium przed godz. 23^{00} [39], a tylko wyjątkowych wypadkach, za zgodą rektora, mogli to uczynić później. Studenci zobowiązani byli zgłaszać rektorowi wyjazdy poza Rzym połączone z noclegami oraz angażowanie się w pracę duszpasterską w niedziele i święta[40].

Przyjmowanie świeckich gości w budynku Kolegium było możliwe, ale poza pokojami mieszkalnymi, w miejscu do tego przeznaczonym. Księża studenci mogli też zapraszać na posiłki kolegów z innych domów oraz członków najbliższej rodziny po uprzednim ustaleniu z rektorem. Wszyscy mieszkańcy mieli dokładać

[35] Pkt 16–17, , tamże, 6.

[36] Pkt 17, 18, 21, *Reguły życia i działania wydane przez Episkopat Polski dla Papieskiego Instytutu Polskiego i Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie*, Warszawa, 24 IX 1992. APKP, sygn. III 28.3, 4–5.

[37] Pkt 22, tamże, 6.

[38] Pkt 24, tamże. Por. pkt 11, *Regulae ab alumnis Pontificii Collegii Polonorum in Urbe servandae* (uwierzytelniony odpis), Rzym, 12 XII 1960. Ad N. 3217/60/P. APKP, sygn. III 28.2, 4.

[39] W Regulaminie z 1960 r. nakazywano powrót do nieszporów. Por. pkt 27, *Regulae ab alumnis Pontificii Collegii Polonorum in Urbe servandae* (uwierzytelniony odpis), Rzym, 12 XII 1960. Ad N. 3217/60/P. APKP, sygn. III 28.2, 8.

[40] Pkt 26–31, *Reguły życia i działania wydane przez Episkopat Polski dla Papieskiego Instytutu Polskiego i Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie*, Warszawa, 24 IX 1992. APKP, sygn. III 28.3, 7.

starań, aby w Kolegium panowała atmosfera wzajemnego zrozumienia, współpracy oraz poczucie „odpowiedzialności za wspólne dobro duchowe i materialne”[41]. Na końcu *Reguł* umieszczono polecenie, by podane przepisy „wprowadzić w życie z dniem 1 października 1992 r.”[42].

ZAKOŃCZENIE

Papieskie Kolegium Polskie w Rzymie, utworzone w 1866 r., otrzymało obszerny regulamin, w którym określono status prawny i zasady funkcjonowania tej instytucji. W 1909 r. do tych uregulowań wprowadzono niewielkie zmiany dotyczące alumnów. Następnymi oficjalnymi dokumentami, zawierającymi zasady działania Kolegium Polskiego, były *Statut* i *Regulamin*, zatwierdzone przez Stolicę Apostolską w końcu 1960 r. Na mocy tych dokumentów Kolegium uzyskało kościelną osobowość prawną, pozostając pod zwierzchnictwem papieża.

W *Regulaminie* z 1963 r. w sposób jednoznaczny określono zasady korzystania z funduszy stypendialnych, pochodzących z Ligi Katolickiej Pomocy Kościołowi w Polsce z USA. Stwierdzono tam, że kapłani, którzy nie uzyskali stypendiów za pośrednictwem Konferencji Episkopatu Polski, zamieszkujący w Kolegium bądź Instytucie, musieli utrzymywać się z własnych środków. Ustalone w regulaminie stypendialnym normy z całą pewnością przyczyniły się do lepszego funkcjonowania Kolegium oraz zapobiegły powstawaniu nieporozumień.

Reguły życia i działania, wydane w 1992 r. przez Episkopat Polski dla Papieskiego Instytutu Polskiego i Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie, miały obowiązywać do czasu wydania przez Kongregację Nauczania Katolickiego nowych statutów. W uwagach wstępnych podkreślono, że zostały one wydane, gdyż dawne przepisy statutów nie mogły sprostać nowym przejawom życia w instytucjach kościelnych. Mimo że *Reguły* − jak się wydaje − miały zastąpić w Kolegium *Statut* i *Regulamin* z 1960 r., to w świetle prawa kościelnego nadal obowiązywał *Statut* i *Regulamin* z 1960 r.

W *Regułach* zdefiniowano Kolegium jako instytucję kościelną znajdującą się pod najwyższym autorytetem Stolicy Apostolskiej i pod zwierzchnictwem Episkopatu Polski, w imieniu którego występował bezpośrednio Prymas Polski. Konferencja Episkopatu Polski zobowiązana była − raz w roku − delegować biskupa wizytatora, który zapoznawałby się z sytuacją duchową i naukową księży studentów oraz przedstawiałby biskupom sprawozdanie z odbytej wizytacji. W drugiej połowie XX w. do Kolegium nie kierowano już kandydatów przygotowujących się do kapłaństwa − przyjmowani byli tylko księża, których biskupi polscy wysyłali do Rzymu na studia specjalistyczne. Z biegiem lat zmieniały się też uwarun-

[41] Pkt 32–35, tamże, 8.
[42] Tamże, 8.

kowania funkcjonowania instytucji kościelnych, co uwzględniono w *Regułach* wydanych w 1992 r.

THE GRANT REGULATIONS AND THE RULES OF EVERYDAY LIFE AND ACTIVITIES OF THE POLISH PAPAL COLLEGE IN ROME IN THE SECOND PART OF THE XXTH CENTURY

Summary

The Polish Pontifical College was founded in Rome by Pope Pius IX in 1866. In the same year, the broad Regulations were introduced in which the legal status of the college was established and the rules of the functioning of this institution were determined. In 1909, the amendments to the Regulations concerning alumni were added. The next official document defining the rules of the functioning of the college was 'The Statute and the Regulation' accepted by the Holy See in the end of 1960.

In the Grant Regulations from 1963, Cardinal Stefan Wyszyński, Primate of Poland, established the rules of the distribution of the funds originating from the United States and The Catholic League Supporting the Church in Poland. The norms and the rules that the Regulations included contributed to the better functioning of the College and improved the use of the grant funds.

In the second half of the XXth century, candidates preparing for the priesthood were not directed to the College any long. The College only accepted candidates that were priests sent by the Polish Bishops to Rome to study specialist fields. Throughout the years, the conditionings of the functioning of the church institutions have changed. The new specifics of the functioning of the College were taken into consideration in the Rules and Regulations published by The Polish Episcopate for the Polish Papal College in Rome in 1992, however, the previous Regulations were still valid.

Słowa kluczowe: Konferencja Episkopatu Polski, Papieskie Kolegium Polskie w Rzymie, Regulamin stypendialny, Reguły życia i działania.

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

KS. KRZYSZTOF SZWARC
Papieski Wydział Teologiczny
Warszawa

KENOTYCZNY ZWIĄZEK ŚMIERCI CZŁOWIEKA ZE ŚMIERCIĄ CHRYSTUSA W ŚWIETLE TEOLOGII HANSA URSA VON BALTHASARA

WPROWADZENIE

Śmierć człowieka od samego początku jego dziejów była przedmiotem wielorakich dociekań, poczynając od medycyny poprzez filozofię, antropologię, psychologię aż do teologii. W codziennym doświadczeniu o śmierci wiemy tyle, że jest ona zakończeniem ludzkiego indywidualnego życia na ziemi. Ale już sama nauka, która stara się ustalić istotę śmierci, daje nam do ręki poważne argumenty, abyśmy na śmierć patrzyli jako na pewien obszar tajemnicy. Nauka pozwala nam mówić o śmierci w znaczeniu metafizycznym, z nauki czerpiemy też wiedzę o śmierci klinicznej czy o śmierci biologicznej, ale sama nauka nie jest wcale jednoznaczna choćby co do wskazania wyraźnej granicy, kiedy następuje ten moment rozstrzygający o zakończeniu życia biologicznego[1].

Dla wielu śmierć jest zamkniętą bramą życia, którą próbuje się otwierać wieloma bezużytecznymi „wytrychami" iluzji czy fantazji. Wszystko to prowadzi do zbanalizowania, skarykaturyzowania lub ośmieszenia śmierci albo przeciwnie do jej adorowania, które niweluje lęk przed jej przeżywaniem[2].

Chrześcijaństwo proponuje inne, teologiczne spojrzenie na tajemnicę śmierci. Dla chrześcijan życie we wspólnocie z Chrystusem jest rzeczywistością największą (podstawową) i wykracza ono poza dotychczasowe granice śmierci i życia. Tak w życiu, jak i w śmierci można żyć we wspólnocie z Chrystusem. W sytuacji grzechu ciężkiego, kiedy jesteśmy odcięci od źródła życia, to tak naprawdę nie żyjemy. Wtedy, z teologicznego punktu widzenia, na skutek przerwania wspólnoty łaski następuje przebywanie w śmierci. W tym sensie takie rozumienie życia i

[1] A. Santorski, *Nasze ostateczne przeznaczenie*, Warszawa 2003, s. 22nn.
[2] Por. T. Halik, *Drzewo ma jeszcze nadzieję*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2010, s. 15–41.

śmierci nie jest przeciwne tradycyjnemu rozumieniu tych zjawisk, lecz zostają przesunięte ich granice i zakres. Zostają wprowadzone nowe znaczenia, dominanty.

Teologia śmierci nie jest odmianą biologii z paroma cytatami biblijnymi. Jeżeli eschatologia ma być teologią, to teologia śmierci musi być refleksją nad tak rozumianą śmiercią, z tak rozumianymi granicami. *Ars bene moriendi* wypływa z *ars bene vivendi*. Człowiek, przybliżając się do szczęścia po śmierci, szuka szczęścia w życiu. Może odnaleźć je we wspólnocie miłości z Bogiem. W tym sensie śmierć biologiczna jako koniec doczesnego życia wprowadza jedynie zmianę w sposobie istnienia człowieka, o tyle, o ile ta zmiana zaczęła się już przed śmiercią cielesną. Człowiek jako *homo viator* należy do wspólnoty pielgrzymów – *communio viatorum* – która wskazuje nie na siebie, ale na cel, do którego zdąża. W tym sensie śmierć staje się przejściem, niczym bramą, do wspólnoty z Bogiem. „Rezygnacja" z owego celu w trakcie drogi, sprawia, że śmierć nie jawi się już jako przejście, ale jako zaryglowane na zawsze drzwi dla życia, asekuranckie zrzeczenie się odpowiedzialności, czy fantazyjna ucieczka w zaświaty.

1. *ARS BENE VIVENDI – ARS BENE MORIENDI*

Jeden z największych teologów minionego stulecia – Hans Urs von Balthasar – proponuje nam oryginalne spojrzenie na *ars bene moriendi*[3] w kluczu kategorii *kenosis*. Tajemnica śmierci człowieka[4] pozostaje w ścisłym związku z tajemnicą Życia, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa. Człowiek, przyjmując swoje własne życie i śmierć, w nich przyjmuje życie i śmierć Chrystusa i w ten sposób dokonuje się jego Pascha – przejście ze śmierci do życia, a także przemiana, której poddaje się człowiek w ciągu całego życia. Przyjęcie śmierci, ów kenotyczny rys istnienia człowieka, dokonuje się w ciągu całego jego życia na płaszczyźnie sakramentalnej i egzystencjalnej. Śmierć bowiem niesie w sobie konieczność codziennego poddawania się przeobrażającej mocy cierpienia. Kenotyczne oddanie się Boga i umieranie człowieka, które nie zamyka się jedynie do płaszczyzny biologicznej, pozostają bliskie sobie. Ów związek pozwala spojrzeć na umieranie człowieka, które choć jest wydarzeniem na wskroś osobistym i indywidualnym, w świetle tajemnicy, która uwalnia go z izolatki najgłębszej samotności, choć pozostawia go całkowicie wolnym w oddaniu siebie. Kenoza Boga uczy nas składać siebie w bezinteresownym „darze dla innych"[5], który jest jednocześnie obumieraniem „dla siebie", wywłaszczaniem siebie. Źródłem całkowitego oddania się Chrystusa braciom i siostrom jest jego całkowite oddanie się Ojcu[6], a jego pod-

[3] H.U. von Balthasar, *Tajemnica śmierci*, tłum. L. Balter, „Communio" 48 (1988) nr 6, s. 35–38.

[4] Por. T. Halik, dz.cyt., 136–147 oraz liczne miejsca tej pozycji.

[5] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 93.

[6] H.U. von Balthasar, *Crucifixus etiam pro nobis*, tłum. L. Balter, „Communio" 19 (1984) nr 1, s. 18–28.

stawa i gotowość wypływa z najgłębszej samoświadomości swego posłannictwa[7]. Chrystusowa kenoza nie jest oczywiście celem samym w sobie, tak jak nie może być celem samym w sobie kenotyczny-paschalny ruch życia człowieka. Kenoza Chrystusa staje się ożywczą zasadą historii, źródłem miłości, która przyciąga do siebie ludzkość w odkupieńczym uścisku, poprzez pokorę, uniżenie, całkowite oddanie, uległość, ufność, oparcie i posłuszeństwo woli Ojca. Poczęcie i śmierć Chrystusa – Nazaret i Golgota – nie miały w sobie nic ze stylu, który urzekałby swą perspektywą odbiorców efektownych reklam, ceniących sobie pragmatyzm i skuteczność, potwierdzoną w imponującej statystyce osiągnięć[8]. To jednak ten ofiarniczy, kenotyczny aspekt życia i śmierci odsłania pełną prawdę o przyszłości człowieka u kresów dziejów. Kenotyczny rys życia staje się „śmiertelnym" przejściem ku własnemu i pełnemu człowieczeństwu.

Dzięki spojrzeniu na kenotyczny sposób istnienia Boga zmienia się perspektywa patrzenia nie tylko na Chrystusa i Jego dzieło odkupienia, ale również na świat i na człowieka. Wszystko bowiem ma swoje źródło, początek i przyczynę w Bogu – uniżającej, ogałacającej się do ostatecznych granic Miłości. Kenoza Wewnątrztrynitarnego życia Boga staje się podstawą do kolejnych Jego kenoz, które objawiają się w świecie. Kenotyczna postawa Osób Boskich jest prawzorem „obumierania" pośrodku życia wiecznego, dlatego też staje się ona podstawą i źródłem dla życia człowieka, które zmierzając ku wieczności realizuje się jako „umieranie w doczesności".

Teolog z Bazylei wskazuje, że tajemnica człowieka nie zamyka się tylko do jakiejś statycznej formy trwania, ale jest istnieniem zarazem dynamicznym, jak i dramatycznym w jego pełnym zaangażowaniu. Dynamizm i dramatyzm egzystencji człowieka dostrzegalny jest w jego drodze życia poprzez realizację otrzymanego od Boga posłania, zmierzającego do wyznaczonego mu celu. Dynamizm odpowiedzi w różnych formach przeżywania doczesności, jak i u progu wieczności w tajemnicy śmierci posłanego ma charakter dramatycznego oddania się Bogu. W życiu i w śmierci realizuje człowiek drogę swego posłania poprzez kenotyczne uniżenie, oddanie się Bogu w ogołoceniu, w życiu i w śmierci, dzięki uczestnictwu w życiu i śmierci Chrystusa[9].

---

[7] M. Pyc, *Misja Jezusa Chrystusa w Teodramatyce Hansa Ursa von Balthasara*, „Studia Genesnensia" 14 (2000), s. 139–169.

[8] Por. J. Życiński, *Śmierć czy kenoza?*, „Tygodnik Powszechny" 3160 (2010) nr 5 z 31 I 2010 r.

[9] Por. H. de Lubac, *Świadek Chrystusa w Kościele: Hans Urs von Balthasar*, tł. L. Balter, „Communio" 8 (1988) nr 48, s. 12; S. Budzik, *Wprowadzenie. Teologia piękna, dramatu i nadziei*, w: H.U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, tł. S. Budzik, Tarnów 1998, s. 23; K.T. Wencel, *Hans Urs von Balthasar: Teologia chwały*, Kraków 2001, s. 230; Z.J. Kijas, *Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii Pawła A. Florenckiego (†1937) i Hansa Ursa von Balthasara (†1988)*, Kraków 1996, s. 153.

2. KENOZA KRZYŻA

Balthasar zauważa, że „w naszym wyjaśnieniu śmierci musimy sięgnąć nie do Adama przed jego upadkiem, lecz do Chrystusa, w którym »zbawienie« jest formą »dopełnienia« – zbawieniem przez słabość i trwogę Krzyża”[10]. Wskazuje jednocześnie, że Wcielenie dokonało się ze względu na paschę, czyli Chrystus narodził się po to, żeby umrzeć i zmartwychwstać: „nie wskutek narodzenia śmierć przyszła, lecz na odwrót. Bóg podjął narodzenie z powodu śmierci. Słowo przyjęło ciało, aby umrzeć”[11]. Krzyż zatem nie jest wydarzeniem wyizolowanym, czy wyobcowanym, ale stanowi On szczyt przedpaschalnych tajemnic[12]. Tym natomiast, co mocno łączy Wcielenie z Paschą jest kenotyczne znamię Osoby i Dzieła Jezusa Chrystusa. Pasyjność obecna jest w Jego czasowym istnieniu od samego momentu Wcielenia aż po wydarzenia Wielkiej Nocy. W całym ziemskim życiu Jezusa przyjęta przez Niego egzystencja Wcielonego ujawnia, że „bycie ciałem” prowadzi do „bycia-nie-przyjętym”, jest „byciem zmiażdżonym” ale też „byciem wywyższonym w śmierci i w zmartwychwstaniu”[13]. Balthasar wręcz wskazuje, że wszystko, co wydarza się podczas ziemskiego życia Jezusa, należy widzieć i interpretować w świetle zbliżającej się „godziny”, której Syn Boży poddaje się jako posłany i przyjmujący otrzymane posłanie. „Zbliżająca się Godzina” jest perspektywą Jego posłanego życia, które całe w absolutnym posłuszeństwie powierza i oddaje Ojcu. Celem i kresem Inkarnacji zatem jest Pascha, natomiast formą istnienia Wcielonego, który przemierza pasyjno-paschalną egzystencję posłanego, jest kenotyczne oddawanie i wydawanie siebie i swojego życia dla innych, nie tylko w wydarzeniu Krzyża, ale już od samego początku – od poczęcia. Ten Ku-Paschalny ruch istnienia Chrystusa jednocześnie odsłania najgłębsze w swej istocie powołanie człowieka jako egzystencji osoby w posłannictwie[14].

---

[10] H.U. von Balthasar, *Eschatologia w naszych czasach*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 36.

[11] H.U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001, s. 19.

[12] H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band II/2, Teil 2: *Neuer Band*, Einsideln 1969, s. 187; por. M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara*, Poznań 2002, s. 82.

[13] H.U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*…, s. 17, 19.

[14] H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II: *Osoby dramatu*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 2003, s. 143nn: Egzystencja człowieka jest istnieniem, którego nie ma on sam z siebie, jest ono istnieniem podarowanym, a jednocześnie jest to istnienie powierzone, jakby zadane. W swych antropologicznych rozważaniach rozróżnia podmiot duchowy i osobę. To rozróżnienie staje się ważne do zrozumienia człowieka jako osoby w posłannictwie, gdyż podmiot duchowy staje się osobą dopiero wówczas, gdy Bóg oznajmi mu to, kim jest dla Niego i wskaże mu cel jego istnienia, powierzając mu jego trwałe posłannictwo jako coś, co konstytuuje osobę. Posłannictwo zatem jest osobotwórcze. Zaznacza się tu szczególny związek między posłannictwem człowieka, jego misją a egzystencją, gdyż utożsamienie się z powierzoną sobie jedyną i niepowtarzalną misją, wyznacza egzystencję człowieka poprzez wolną odpowiedź na jego posłanie, która realizuje się na drodze kenotycznego oddania.

Człowiekiem również staję się po coś, w jakiś celu – aby wejść i powtórzyć paschalną drogę Chrystusa, aby wraz z Nim przyjąć swoją egzystencję w ciele pośród świata oraz zjednoczyć się z Nim w śmierci życia, tak aby wraz z Nim umrzeć i zmartwychwstać. Tu bowiem staje się możliwe zintegrowanie w człowieku tego, co w jego śmiertelnym człowieczeństwie stanowi zasadniczą trudność w przyjęciu kenotycznej egzystencji, która oddzielnie jakby szuka odpowiedzi na pytania o: „skąd", „jak", i „dokąd" człowieka. Integrowanie Wcielenia z Krzyżem pozwala zobaczyć istnienie człowieka w perspektywie szerszego projektu Boga, który wzywa człowieka w ślady Chrystusowej drogi kenozy zmierzającej przez śmierć do zmartwychwstania. Tu też ujawnia się w najwyższym stopniu najgłębsza istota powołania człowieka, którym nie jest In-karnacjonizm doczesny, ale egzystencja otwarta i gotowa na obumieranie w świecie dla świata. Owo obumieranie staje się formą kenotycznego przyjęcia i wydania, gdyż człowiek, odkrywając cel swojego powołania, wchodzi wraz z Chrystusem na drogę obumierania, aby zmartwychwstać do wspólnoty życia z Trójjedynym Bogiem[15].

Śmierć Jezusa na Krzyżu staje się dla Bazylejczyka punktem wyjścia rozważań na temat śmierci człowieka. Sama śmierć jednak nie jest dla Balthasara wydarzeniem samym w sobie, a krzyż nie prowadzi do sakralizacji śmierci samej w sobie. Krzyż Chrystusa widzi on w szerokiej perspektywie życia, w którym konanie na krzyżu jest kulminacyjnym i szczytowym momentem całkowitego oddania się, bycia-całym-dla. Jednocześnie krzyż nie jest rzeczywistością wyobcowaną z kontekstu teologicznego. Wszak dotyczy on rzeczywistości teologicznej i antropologicznej, co oznacza, że odsyła zarówno do związku z życiem i śmiercią człowieka, jak i wyrasta z fundamentu trynitarnego wydarzenia. Spojrzenie na śmierć krzyżową Chrystusa pozwala odszukać znaczenie ludzkiej śmierci w zupełnie nowym świetle. Śmierć, która oznacza nie tylko dramatyczne rozdzielenie duszy od ciała[16], ale nade wszystko jest rzeczywistością na wskroś duchową, sprowadzającą się do całkowitego zjednoczenia się z Chrystusem w ciągu całego życia przez wydawanie siebie Jemu, zadając sobie śmierć aż po kulminacyjny moment śmierci biologicznej, jest Bramą wprowadzającą człowieka do wieczności. Teolog zwraca przy tym uwagę na kilka zasadniczych elementów tak rozumianej śmierci, a nade wszystko związku śmierci ludzkiej ze śmiercią Chrystusa. Punktem wyjścia jest tu ukierunkowanie ludzkiej śmierci na rzeczywistość posłuszeństwa Syna Bożego w jego wydaniu się Ojcu przez całe ziemskie życie aż po śmierć na krzyżu, która ma charakter zastępczy i jest tajemnicą wewnątrztrynitarnego życia Bożego, z którego ostatecznie zbawienie dostaje się w nasz ludzki świat[17].

[15] H.U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*…, s. 21.

[16] Por. J. Salij, *Czym nad grube ciało duch jest szlachetniejszy?*, (rozm. A. Workowski, M. Bardel), „Znak" 644 (2009) nr 1, s. 50–63.

[17] Por. H.U. von Balthasar, *Tajemnica śmierci*…, s. 35–38.

Ze względu na trynitarzy kontekst wydarzenia krzyża, śmierć Chrystusa jako akt całkowitego posłuszeństwa ukazuje w nowym świetle śmierć człowieka. Dzięki Chrystusowi ludzka śmierć widziana jest z perspektywy nowej przyszłości, jako wejście w wieczną komunię z Trójjedynym Bogiem. A skoro tak, to na krzyż, który niejako staje się bramą wprowadzającą człowieka w tę perspektywę, nie można patrzeć inaczej jak na zbawcze działanie Trójjedynego Boga[18].

Krzyż dla Balthasara jest wydarzeniem zbawczym, gdzie najpełniej ujawnia się odrębność Osób Boskich. Powodem, dla którego nastąpiło tak wyraźne rozróżnienie poprzez oddzielenie jednych Osób od innych, jest grzech. Grzech jest rzeczywistością, którą przyjmuje na siebie Syn i skoncentrowany na Synu grzech staje się powodem, dla którego Ojciec nie może dać oparcia Synowi, gdyż Syn przyjął na siebie to, co Ojciec całkowicie odrzuca. Grzech zatem staje się wyraźnym oddzieleniem Osoby Syna od Osoby Ojca, co nie oznacza, że Syn przestaje być umiłowanym Synem swego Ojca. Syn doświadcza w sobie z jednej strony bezgraniczej Boskiej miłości Ojca, a z drugiej jego gniewu na skutek przyjętego grzechu. W tym dramatycznym napięciu Balthasar widzi prawdziwy dramat misterium śmierci, który sprowadza się do pokonania rozdziału między grzechem a wolą zbawienia. Jednorodzony, Współistotny z Ojcem i niewinny, bezgrzeszny Syn przyjmuje na siebie wraz z grzechem stan oddalenia od Ojca, który istniejącą dotąd bliskość między nimi zamienia w przepaść. To tu dokonuje się najgłębszy dramat śmierci pomiędzy miłością Boga a miejscem sprzeciwu. Ostatecznie przepaść (*hiatus*)[19] zostaje pokonana w taki sposób, że to ona znika i przepada w Synu, a nie On w niej. Tym natomiast, co pozwoliło zachować jedność Ojca i Syna w wydarzeniu krzyża, pomimo oddalenia spowodowanego przyjęciem grzechu, jest Osoba Ducha Świętego[20], który umacnia, przypieczętowuje i odnawia wieczną wymianę miłości między Ojcem i Synem[21].

Właściwym momentem, gdzie Syn wewnętrznie doświadczył śmierci, jest właśnie owo doświadczenie oddalenia od Ojca, a właściwie opuszczenia Syna przez Ojca na krzyżu. Tu dochodzi jednocześnie do „zamiany miejsc" (*Stellvertentung*) między grzesznikiem a Chrystusem. Chrystus wchodzi w stan grzesznego człowieka, doświadczając tak jak on oddalenia od Ojca i Jego Miłości. Jednocześnie Balthasar wskazuje, że „przedziwna wymiana *pro nobis*" jest możliwa przy całkowitym rozdzieleniu Boskich Osób i dokonuje się ona nie w grzesznym człowieku, lecz w samym Bogu. Dlatego skuteczność tej zamiany uwarunkowana

[18] H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, Band. I: *Prologomena*, Einsideln 1973, 119 (*Teodramatyka*, cz. I: *Prologomena*, tłum. M. Mijalska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Kraków 2005); por. I. Bokwa, *Trynitarno-eschatologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998, s. 189.

[19] H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*…, cz. I, s. 64–69.

[20] H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit II/2–2*…, s. 188.

[21] A. Paciorkowska, *Trynitarny wymiar śmierci według Hansa Ursa von Balthasara*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne Perspectiva" 4 (2005) nr 1, s. 37.

jest tajemnicą Wcielenia Bożego Syna, który „musi być prawdziwym człowiekiem, gdyż tylko wówczas może w zastępstwie wziąć wewnętrznie na siebie i cierpieć doświadczenie grzechu świata. Ale musi być również więcej niż człowiekiem, więcej niż stworzeniem, gdyż na świecie żadna istota nie może bez reszty zająć miejsca innej wolnej istoty [...]. Ukazuje się jako Ten, który jest tak żywy, iż może objawić swoje życie właśnie w śmierci, swoją trynitarną wspólność właśnie w opuszczeniu, a Jego podstawowe cechy, sprawiedliwość i miłość, ani nie zlewają się niezróżnicowane, ani nie istnieją obok siebie bez wzajemnego związku, lecz w sposób najwyższym stopniu dramatyczny ukazują się jako tworzące całość i ostatecznie jako tożsame”[22]. Bezgraniczna miłość Ojca i Syna pokonuje rozdział, sprawiając bezwzględną ich bliskość. W ten sposób grzech, który spowodował rozdzielenie, przez bezwzględne posłuszeństwo Syna, zmienia się w drogę, która prowadzi do Ojca[23].

Krzyż jest miejscem, gdzie objawia się pełnia trynitarnego daru zbawienia ofiarowanego człowiekowi. W ten dar zaangażowane są wszystkie Osoby Trójcy. Oprócz zbawczej aktywności Ojca i Syna w wydarzeniu krzyża, Balthasar dostrzega też obecność i działanie Ducha Świętego. Osoba Ducha jest dla niego gwarantem, a jednocześnie „pomostem miłości” między oddzieleniem Ojca i Syna. Podczas całego swego ziemskiego posłania Syn dysponuje Duchem, którego otrzymał od Ojca, dysponuje nim również w tajemnicy krzyża. W doświadczeniu oddzielenia od Ojca, obecność Ducha staje się ostatecznym narzędziem pojednania między Ojcem a ludźmi, którzy od wydarzeń zbawczych dokonanych w tajemnicy krzyża są synami w Synu. Duch po dokonanym dziele odkupienia jest przez Syna zwrócony Ojcu, aby w ostateczności stał się On darem udzielonym człowiekowi. Duch Święty zatem, będąc osobową miłością Ojca i Syna, jest Duchem Chrystusa i Duchem Ojca, ale również jest On przez Ojca i Syna podarowany człowiekowi, aby wskazywał mu drogę do życia wiecznego i nią prowadził go. Duch jest nie tylko gwarantem pomyślności dzieła odkupienia, ale również gwarantem jego realizacji i skuteczności. Dzięki Jego obecności ofiara Chrystusa w tajemnicy krzyża zyskała charakter nieskończonej i nieprzemijającej wartości[24].

Oderwanie Krzyża od Wcielenia, tak jak życia człowieka od jego kenotycznego rysu, jest nie tylko spłyceniem tajemnicy życia i misji Syna Bożego, ale też spłyceniem tajemnicy dramatu życia i śmierci człowieka. Każde odejście od krzyża, wypreparowanie go z jego paschalno-chrystologicznego związku, dokonuje niebezpiecznego i ryzykownego zabiegu, którego finalnym produktem staje się wyjałowione ze swego *specificum christianitatis* człowieczeństwo aż po złudzenie autosoterii[25].

---

[22] H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 221.

[23] H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, Band IV: *Das Endspiel*, Einsideln 1983, s. 236.

[24] A. Paciorkowska, *Trynitarny wymiar śmierci*…, 39; por. M. Pyc, *Chrystus Piękno-Dobro-Prawda*…, s. 85, 555.

[25] Por. J. Szymik, *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice–Ząbki 2004, *s.* 66–67.

3. „ŚMIERTELNE" ODDANIE SIĘ CZŁOWIEKA W ŻYCIU

Każdy człowiek we właściwy sobie sposób jest powołany, aby uświęcić swoją egzystencję. To dzieło życia Balthasar określa jako posłannictwo powierzone przez *słowo Dawcy istnienia*. Każde posłanie pociąga za sobą świadome zaangażowanie w wypełnieniu tego, do czego człowiek jest posłany. Spełnienie swego posłannictwa przez zaangażowanie urzeczywistnia się na drodze kenozy, która oznacza ogołocenia siebie, przez całkowite oddanie siebie dziełu, którego się podejmuję. Od tego oddania się dziełu z własnej woli, a jednocześnie rezygnacji z siebie, zależy w dużej mierze powodzenie powierzonej misji[26].

Każdy człowiek jest obdarowany swoim własnym powołaniem i choć droga realizacji powierzonej mu życiowej misji przybiera wielorakie formy, to sposób jej realizacji sprowadza się do wprowadzenia w czyn przeżywanej wiary na miarę własnych możliwości w przestrzeni własnego życia i powołania. Rozciąga się ona między ofiarnym, całkowitym oddaniem siebie Bogu w modlitwie, a zgodą na rozporządzanie własnym życiem w jego codzienności[27].

Odpowiedź człowieka na życiowe zawołanie Boga sprowadza się zatem do pracy nad kształtem chrześcijańskiej egzystencji, pośród której człowiek realizuje swoje specyficzne indywidualne powołanie życiowe, osobiście powierzone mu posłanie. Praca ta obejmuje zarówno zakres wewnętrzny, jak i zewnętrzny jego życia i sprowadza się do nieustannego zharmonizowania jego wewnętrznego usposobienia, gotowości i zaangażowania z jego aktualizacją w zewnętrznych przejawach jego życia. Zawsze dokonuje się to przez przyjęcie posłania i oddania siebie temu posłaniu, co pociąga za sobą ruch kenotycznego ogołocenia, które w praktyce oznacza wewnętrzne, duchowe obumieranie dla siebie, w sobie, dla własnej woli, aby dać miejsce ujawniającej się i chcącej rozporządzać człowiekiem woli Bożej, która prowadzi człowieka w stronę powierzonego mu życiowego celu.

Początek pracy nad własną chrześcijańska egzystencją, w której człowiek realizuje własne specyficzne powołanie, dokonuje się w przestrzeni duchowej, na modlitwie i kontemplacji, która na pierwszy rzut oka wydaje się czymś niezwykle statycznym i biernym. Ale to tu właśnie dochodzi do ujawnienia się żądania Boga wobec egzystencji człowieka i powzięcia w akcie wiary odpowiedzialności, bez żadnych kalkulacji i wyrachowania za to, co człowiekowi zostało ujawnione[28]. Tu najpierw ma miejsce „ogołocenie całego życia i oddanie go Bogu do dyspozycji"[29].

---

[26] H.U. von Balthasar, *Tajemnica śmierci*…, s. 36.

[27] H.U. von Balthasar, *Kim jest laik?*, tłum. F. Mickiewicz, „Communio" 7 (1987) nr 39, s. 38; tenże, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowa, Paryż 1976, s. 123; tenże, *W pełni wiary*…, s. 460.

[28] H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*…, 459; tenże, *Duch chrześcijański*…, s. 137; tenże, *Kim jest chrześcijanin?*, tłum. M. Wycisk, Paryż 1971, s. 69–70.

[29] H.U. von Balthasar, *Wieńczysz rok darami swej dobroci*, tłum. M. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 1991, s. 237.

Modlitwa i kontemplacja, jak zauważa Balthasar, jest drogą codziennej uporczywej walki, szkołą własnego obumierania, przez które człowiek staje się mało ważny dla siebie, a przez to może oddać się innym, przybliżając się do świętości[30].

Kenotyczne oddanie się człowieka jest formą szczególnego rodzaju zaangażowania się człowieka bez reszty w powierzone mu posłanie, życiową misję. Im większe ogołocenie, im pełniejsza kenoza, wyzbycie się siebie i swojej własności, tym większa skuteczność i płodność w realizacji posłania. Balthasar w sposób szczególny zwraca uwagę na ten istotny element kenozy. Płodność, wynikająca z kenotycznego oddania się człowieka do dyspozycji Bogu w życiowym posłaniu przez rezygnację z siebie i swoich pragnień, zamierzeń i planów, ujawnia rzeczywistość o wiele szerszą i bogatszą niż cel, który człowiek sam sobie stawia w życiu lub odczytuje go, dochodząc do niego poprzez wydajność swoich ludzkich wysiłków, upatrując w tej wydajności osiągnięcia sukcesu własnych intencji i zamierzeń. Sfera aktywnego kształtowania siebie i świata nie spoczywa zatem w pierwszym rzędzie na własnym działaniu człowieka, ale na uległości Bogu, z której wypływa, wynika aktywne działanie zmierzające do realizacji powołania, a przez nie do przekształcania świata, w którym się ono wypełnia[31]. Można by wręcz owej aktywności dopatrywać się najpierw w samooddaniu się człowieka Bogu. Natomiast aktywne działanie w konkrecie życia, przez które człowiek ujawnia realizowanie powierzonej sobie misji jest jakby konsekwencją owej pierwotnej aktywności, wewnętrznej zgody wydania siebie do dyspozycji Bogu.

Teolog z Bazylei wskazuje na egzystencję Jezusa Chrystusa jako wzór owej kenotycznej płodności, który sam pozwala Ojcu niejako siebie „zaplanować; dał się zużyć i nadużyć dla zbawienia świata tak gruntownie, że sam w żaden sposób nie mógł siebie tak użyć”[32]. Balthasar zwraca jednocześnie uwagę na fakt, że owocność owej płodność wynikającej z kenotycznego oddania się Bogu, zależy tak od anonimowości oddania się, jak i od trwałości owego oddania. Anonimowość staje się zasadą płodności, gdyż człowiek w oddaniu się Bogu nie tylko pomija siebie, ale staje się wręcz w tym oddaniu kimś milczącym, zapominając o sobie samym, co nie oznacza oczywiście deprecjonowania własnego „ja”. Milczące stają się własne zamierzenia człowieka w jego wolnym i posłusznym oddaniu się Bogu, które ustępują miejsca zamierzeniom Boga wobec niego[33].

Owocna płodność powierzonego życiowego posłania zależy też od trwałości milczącego oddania się człowieka do dyspozycji Bogu. Balthasar dostrzega tu wagę decyzji człowieka podjętej raz na zawsze. Bezwarunkowe, całkowite i bez-

[30] H.U. von Balthasar, *Duchowość Elżbiety z Dijon*, tłum. J. Adamska, w: *Błogosławiona Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej*, red. J. Adamska, Kraków 1987, s. 200–202; tenże, *W pełni wiary*…, s. 462.

[31] H.U. von Balthasar, *Życie oddane Bogu. Sens życia według rad ewangelicznych w dzisiejszych czasach*, tłum. A. Niklewicz, „Znak” 24 (1972) nr 219, s. 1165–1166.

[32] H.U. von Balthasar, s. 1166.

[33] H.U. von Balthasar, *Wieńczysz rok darami*…, s. 231; tenże, *Duch chrześcijański*…, s. 74, 137.

powrotne oddanie się Bogu, staje się wręcz ustaloną formą życia człowieka. Nieodwracalny i ostateczny charakter decyzji człowieka możliwy staje się przez ciągłe posłuszeństwo, które jest formą ofiarnego oddania się Bogu przez obumieranie dla samego siebie. To z kolei wprowadza człowieka w szczególny rodzaj wspólnoty z Bogiem, gdzie przez ofiarę posłusznego wydawania siebie Bogu, człowiek uczestniczy w trynitarnej jedności Ojca i Syna w Duchu Świętym. Trwałe zachowanie i utrzymanie owej wspólnoty wynikającej z posłuszeństwa Bogu, staje się możliwe w wyniku czujnej postawy w życiu wierzącego. Czujność bowiem usposabia człowieka w jego gotowości wypełnienia zamierzeń Boga względem niego. Postawa czujności jest zatem jakąś formą stałej dyspozycyjności człowieka wobec Boga i Jego zamierzeń. Tu wyraźna staje się też konieczność modlitwy, która jawi się jako stałe i wewnętrzne kształtowanie życiowej czujności zachowania wspólnoty z Bogiem, przez budzenie gotowości do oddawania się Mu do dyspozycji w konkrecie życiowego posłania[34].

Dopiero takie oddanie wprowadza człowieka na drogę autentycznej miłości, która upodabnia jego zdolność kochania do miłości Boga i daje mu udział w życiu Trójcy. Miłość bowiem Boga realizuje się na drodze kenotycznego oddania Osób Boskich sobie. Oddanie to kształtuje w nim obraz i podobieństwo Boga. „Chrześcijańskie działanie jest zaistniałym dzięki łasce włączeniem w czyn Boga, jest »współkochaniem« z Bogiem [...]. Miłość oznacza tu owo bezwarunkowe zaangażowanie, które implikuje (wtedy, kiedy było to konieczne) także śmierć [...][35].

Balthasar istotę owego zaangażowania się we 'współkochanie' z Bogiem przez oddanie siebie, gotowe aż na śmierć, omawia na podstawie dwóch szczególnych form kenotycznej egzystencji człowieka, która realizuje swoje wyjątkowe powołanie w życiu doczesnym – małżeństwa i życia zakonnego. W małżeństwie dostrzega on wyraz kenotycznego wywłaszczenia się na rzecz bliźniego poprzez spotkanie osób, które dopuszczają się wzajemnie do udziału w swojej wolności. Nie oznacza to, że któreś z małżonków ma jakieś szczególne prawo do rozporządzania współmałżonkiem, ale gotowość do wzajemnej bezinteresownej posługi miłości. Istota tej miłości sprowadza sie najpierw do obustronnej otwartości na siebie, wyrażającej się w przyjęciu siebie nawzajem, a następnie do pozbawienia samego siebie jakichś cech, zalet, majątku, po to, aby darować siebie drugiej osobie. W szczególny sposób uwidacznia się to w samym akcie seksualnym małżonków: „mąż, właśnie w akcie seksualnym, jest całkowitym kochającym oddaniem się, które zarazem łączy się z oddaniem kobiety i wzbogaca ją. Żona pozwala się ubogacić i nie ogranicza wewnętrznie danej jej miłości"[36]. Istotę miłości małżeńskiej widzi w wyłączności oddania siebie nawzajem, które tworzy

[34] H.U. von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?...*, s. 72, 73; tenże, *Duch chrześcijański…*, s. 116, 141, 146; tenże, *Duchowość Elżbiety z Dijon…*, s. 243.

[35] H.U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 1997, s. 91; por. tenże, *Kim jest chrześcijanin?...*, s. 72.

[36] H.U. von Balthasar, *W pełni wiary…*, s. 154.

wspólnotę. Jednocześnie Teolog podkreśla, że źródłem owej miłości jest miłość Boga w Chrystusie. Z tego całkowitego i bezwarunkowego oddania się sobie małżonkowie czerpią siłę i moc do wzajemnej łączności w oddawaniu siebie sobie. Jednocześnie Bazylejczyk podkreśla związek między miłością Boga i miłością ludzką: „Syn Boży, który stał się człowiekiem i ciałem, rozpoznaje od wewnątrz dzieło swego Ojca oraz wykańcza je poprzez całkowite oddanie siebie samego, nie tylko swoich sił duchowych, ale właśnie cielesnych, nie tylko dla jednego człowieka, ale dla wszystkich. Bo czymże jest Jezus – Eucharystia? Czyż ona to coś innego niż niekończący się akt owocnego oddania się nam całego Ciała Chrystusa, podczas gdy człowiek w akcie małżeńskim może się dać tylko w sposób cząstkowy, i fizycznie, i czasowo? Akt płciowy kończy się, a serce ludzkie rzadko tak się oddaje, jak wyraża to akt fizyczny: zupełnie aż do zatracenia siebie w miłości, która 'nie szuka swego', ani rozkoszy, ani korzyści dla siebie samej"[37].

Życie zakonne natomiast Balthasar postrzega jako doskonalszą formę chrześcijańskiej egzystencji, która realizuje się w postawie posłusznego i ofiarnego przyjęcia wezwania do ścisłego współdziałania z Chrystusem. Życie według rad ewangelicznych w myśl Teologa to nic innego jak dyspozycyjne oddanie się Chrystusowi poprzez uczestnictwo w Jego oddaniu się Kościołowi[38]. Istotą tego oddania jest gotowość do całkowitego i bezwarunkowego oddania się do dyspozycji Bogu[39], które realizuje na drodze sakramentalnej, przez Chrzest i Eucharystię, akt wyzbycia się siebie w wierze i przylgnięcie do Boga[40]. Tu tak samo, jak i w małżeńskiej drodze realizacji powołania, istotną formą życia powołanego staje się trwały i nieodwracalny charakter tego życia i realizuje się nie w wyniku przymusu, ale możności, którą Teolog nazywa chrystologiczną powinnością[41], gdyż domaga się od powołanego radykalizmu w formie jego egzystencji. Ów radykalizm, który staje się drogą kenotycznego oddania powołanego, ujawnia się w takim naśladowaniu Chrystusa, które przez opuszczanie, wyzucie się ze wszystkiego, prowadzi go przez Krzyż do Zmartwychwstania. W zewnętrznym wyrazie form uwidacznia się to również w posłuszeństwie, regule życia przez podporządkowanie się Duchowi Świętemu i przełożonym oraz ich działaniu pod natchnieniem Ducha. Będąc tak zakorzenionym w Chrystusie, realizuje on drogę bezwarunkowego umierania w doczesności dla świata[42].

Niezależnie od realizacji drogi powołania, człowiek w odpowiedzi Bogu na posłanie, jakim został obdarowany, odpowiada bezinteresowną służbą przez wy-

[37] Tamże, s. 154–155.

[38] H.U. von Balthasar, *Życie oddane Bogu*…, s. 1164.

[39] Tamże, s. 1170.

[40] H.U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*…, s. 104; tenże, *Kim jest chrześcijanin?*..., s. 79; tenże, *Życie oddane Bogu*…, s. 1167.

[41] H.U. von Balthasar, *Czym są świeccy w Kościele?*, tłum. K. Czulak, „Communio" 1 (1981) nr 6, s. 10.

[42] Tamże, s. 9.

rzeczenie, cierpienie czy obumieranie, które przybiera formę wychodzenia od siebie, aby znaleźć drogę ku innym i stać się dla nich egzystencją posłanego przez ofiarowanie siebie. Ten kenotyczny ruch życia człowiek pokonuje najpierw w relacji do Boga, a następnie uwidacznia go we wspólnocie ze swoimi braćmi i siostrami. Kenoza oddanego życia Bogu i ludziom dokonuje się najpierw w wewnętrznej przestrzeni życia, skąd we wspólnocie z Chrystusem naśladuje pokorną postać Jego miłości w zewnętrznych formach życia[43]. Zawsze jest to indywidualny i wolny wybór człowieka, który Balthasar nazywa wolnością o charakterze służby, gdzie człowiek doświadcza pewnego paradoksu podczas doczesnej egzystencji[44]. W swoim posłaniu staje się osobą świadomą siebie i swojej misji, a jednocześnie w posłaniu odczytuje nakaz Chrystusa polegający na konieczności służenia wobec innych. Ów nakaz z kolei nie jest dla niego przymusem, ograniczającym jego wolność, ale dziełem Boga, płynącym z Jego łaski[45]. Zgoda na posłuszne włączenie się w służbę Chrystusowego współdziałania jest jednocześnie uwolnieniem własnej egzystencji człowieka od pokusy pozostawienia swojego życia zamkniętego jedynie dla siebie i w sobie[46].

Egzystencja osoby w posłannictwie to życie chrześcijanina, który nie może ukryć swej identyfikacji z przekazaną mu misją życiową. Motywem zarówno posłania człowieka przez Boga, jak i przyjęcia posłania przez człowieka jest miłość, która wzywa posłanego do szczególnej odpowiedzialności nie tylko za swoje życie i posłanie, ale również do odpowiedzialności za świat i ludzi, pośród których jego misja się spełnia[47]. Tu działanie człowieka, które jest konsekwencją najpierw jego wewnętrznej kenozy, ujawnia się w pominięciu-siebie-samego aż do zapomnienia-o-sobie-samym[48]. Kenotyczny charakter chrześcijańskiego życia posłanego, sprowadza się do całkowitego i dobrowolnego zjednoczenia się z miłującym Chrystusem, uniżonym przez wolne i posłuszne oddanie siebie, aż do wypełnienia przykazania miłości w kontekście Krzyża[49], gdzie ujawnia się najpełniej istota i misja człowieka: być-dla, być-z, być-odpowiedzią i być-do-dyspozycji[50].

Wezwanie człowieka na drogę naśladowania Chrystusa w jego osobistym powołaniu jest wezwaniem go do powtórzenia paschalnej drogi Chrystusa – przez Krzyż do Zmartwychwstania. Jest to droga kenozy polegająca na trudnym podporządkowaniu się woli Boga w ciągu całego życia człowieka. Przyzwolenie Bogu

---

[43] H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*…, s. 170.

[44] H.U. von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?*..., s. 78.

[45] H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*..., s. 170; tenże, *Kim jest chrześcijanin?*..., s. 80.

[46] H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*…, s. 124; por. S. Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda*, *H.U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997, s. 205.

[47] Por. S. Budzik, *Dramat odkupienia*…, s. 205; W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 61.

[48] H.U. von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, tłum. A. Klub, Kraków1997, s. 53.

[49] Tamże, s. 52.

[50] Por. H.U. von Balthasar, *Duchowość Elżbiety z Dijon*…, s. 229.

na kierowanie ludzką wolą, a w konsekwencji na spełnienie podstawowego wezwania Boga, jest zaangażowaniem człowieka w to, co najważniejsze w jego życiu, a co ostatecznie stanie się treścią jego życia wiecznego. Jest to nieustanna zgoda na umieranie w doczesności dla siebie samego, swoich słabości, zamierzeń i planów, aby mogła rodzić się w nim zdolność do życia Bożego i spełnienia w Nim własnej egzystencji osoby w posłannictwie[51].

4. KENOTYCZNE ODDANIE SIĘ CZŁOWIEKA W ŚMIERCI

Balthasar, mówiąc o śmierci człowieka, wskazuje najpierw na to, że wciąż pozostaje ona dla człowieka tajemnicą, co z jednej strony jest charakterystyczne dla istnienia zależnego od Boga, a z drugiej strony pokazuje, że jest to tajemnica pełna miłości i miłosierdzia[52], która swoje wyjaśnienie znajduje w paschalnej tajemnicy Chrystusa[53]. Jak wykazaliśmy wcześniej, Balthasar w krzyżu Chrystusa, w jego śmierci widzi zasadniczy moment, w którym Syn Boży przez zamianę miejsc bierze na siebie grzech człowieka i dzięki obecnemu w Nim darowi Ducha Świętego pokonuje rozdział, jaki przez grzech następuje pomiędzy Nim a Ojcem. Tu ma miejsce nie tylko pokonanie owego oddalenia od Ojca, ale również tego co stanowi najpoważniejsze konsekwencje owego oddalenia. Śmierć odtąd nie ma już nad człowiekiem władzy, została pokonana w śmierci Chrystusa. Owa przepaść jako niedostępność w relacji Boga i człowieka, która jest konsekwencją grzechu, przepadła w Chrystusie dzięki więzi miłości między Ojcem i Synem, którą podtrzymał Duch Święty, stając się ich milczącą bliskością w oddaleniu.

Dochodzimy zatem do tego, co otwiera przed człowiekiem zupełnie inną, bo nową perspektywę w spojrzeniu na tajemnicę śmierci. Śmierć nadal jest dla człowieka tajemnicą, ale tajemnicą, w której została pokonana stara perspektywa beznadziejności w ludzkiej egzystencji. Dzięki wydarzeniom paschalnym Chrystusa przestała być ona jedynie wydarzeniem związanym z grzechem i karą, a stała się bramą, przez którą wchodzą wierzący do życia Bożego. Klucz do przewartościowania tej tajemnicy spoczywa w misterium Krzyża Jezusa Chrystusa, który daje człowiekowi nadzieję na kontynuację, na życie, na trwałą relację z Bogiem i ludźmi. Pozwala dostrzec, że śmierć nie jest ostatecznym słowem na temat istnienia człowieka i że jej treść nie ogranicza się tylko do charakteru negatywnego czy finalnego momentu doczesnego życia. Śmierć Chrystusa staje się jakby przełomem, który prowadzi człowieka do nowego życia w Bogu. To wszystko stanowi owoc Krzyża Chrystusa, z którego człowiek żyje tylko wówczas, gdy najpierw w życiu swoim *żyje ku Krzyżowi*[54].

[51] H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*…, s. 453.
[52] H.U. von Balthasar, *Tajemnica śmierci*…, s. 35.
[53] H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*…, II/2, s. 44nn.
[54] Tamże.

Oznacza to związek życia i śmierci człowieka z tajemnicą Chrystusowego krzyża, który jest wejściem w osobową relację człowieka z Bogiem. To tu Bóg staje się kimś bliskim i osobowym, jednoczącym się i solidaryzującym z człowiekiem, dając mu rozwiązanie śmieci w tajemnicy zmartwychwstania Chrystusa. Osobowe zatem zjednoczenie człowieka z Bogiem w życiu i w śmierci jest z jednej strony zjednoczeniem zobowiązującym w posłuszeństwie wiary wobec życiowego wezwania, a z drugiej strony przez to posłuszne życiowe wydawanie się do dyspozycji Bogu, Bóg przeprowadza człowieka przez śmierć do życia.

Balthasar wskazuje przy tym na wieczną wartość ludzkiego cierpienia, które jest nierozerwalnie związane z Krzyżem Chrystusa. Krzyż bowiem ujawnia, że cierpienie nie jest tylko wspomnieniem. Tu Bóg w sposób wyraźny solidaryzuje się z człowiekiem, z jego cierpieniem, a w tajemnicy zmartwychwstania nadaje mu nowe znaczenie i sens. Choć dokonuje się ono w życiu doczesnym, to ma ono wartość dla wiecznego życia człowieka. W tajemnicy paschalnej Chrystus, podejmując dobrowolnie cierpienie, wskazuje na jego wartość zbawczą, przemieniającą życie[55]. Tym samym zaprasza człowieka do przyjęcia jego własnego cierpienia w kenotycznyej postawie. Przyjęcie bowiem cierpienia oznacza zgodę na pozbawienie niejako siebie samego. W tym życiowym ruchu towarzyszy człowiekowi lęk. I choć wydaje się on czymś kwestionującym wiarę, nadzieję i miłość, to w istocie jest działaniem, które zmierza w kierunku pominięcia-siebie-samego, do zapomnienia-o-sobie-samym[56]. W dobrowolnym bowiem przyjęciu cierpienia, i co się z tym wiąże, pokonaniu własnego lęku, człowiek wchodzi w kenotyczne ślady Chrystusa, z Nim się utożsamia – pozbawia się siebie samego, dając miejsce Bogu w sobie[57].

Kenotyczne wydanie się człowieka Bogu przez współcierpienie z Chrystusem, zawiera już w sobie jakiś przedsmak chrześcijańskiego współumierania[58]. Śmierć bowiem dotyczy najpierw całej doczesności człowieka, w której coraz ściślej jednoczy swoje życie z życiem Chrystusa przez zgodę na umieranie. Następnie w ostatnim momencie swego doczesnego życia, człowiek oddaje się Bogu ostatecznie, wchodząc w doskonałą wspólnotę życia z Nim. Oddanie w śmierci biologicznej jest konsekwencją jego ciągłego wydawania się Bogu do rozporządzania jego życiem. Kenoza bowiem ujawniająca się i w obumieraniu i w śmierci, sprowadza się w swej istocie do postawy, w której człowiek wyraża swoją zgodę na nieuchronną rzeczywistość śmierci, „niezależnie od tego, jak długa, czy krótka, łatwa czy bolesna będzie droga wiodąca nas do tego kresu”[59]. Nie da się zatem

[55] H.U. von Balthasar, *Wieńczysz rok darami*…, s. 263; tenże, *„Credo”. Medytacje o Składzie Apostolskim*, tłum. J. D. Szczurek, Kraków 1997, s. 80.

[56] H.U. von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*…, s. 53–54.

[57] I. Bokwa, dz.cyt., s. 229.

[58] H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*…, s. 128: „Śmierć jest równie zagadkowa jak samo istnienie (narodziny), a nawet jeszcze bardziej pełna tajemnic, gdyż z jednej strony radykalnie znosi to, co już zostało wprowadzone w istnienie, a z drugiej strony nie może przecież tego znieść”.

[59] H.U. von Balthasar, *Tajemnica śmierci*…, s. 35.

oddzielić w sposób wyraźny życia człowieka od jego śmierci. Razem stanowią one tajemnicę jego istnienia, które w kenotycznym oddaniu się Bogu, w posłusznej zgodzie na realizację Bożego planu względem życia człowieka, jednoczy życie ze śmiercią, prowadząc człowieka przez śmierć do życia. Związek życia i śmierci w egzystencji człowieka pozwala doświadczać mu pewnych paradoksów: jak śmierć obecna jest w życiu i jak życie ujawnia się w śmierci. „[...] Element 'śmierci' działa już uprzednio w tym, co jest najbardziej żywotne w życiu. [...] Sen uważany od zarania dziejów za 'brata śmierci', odzwierciedla ją tylko zewnętrznie, będąc w gruncie rzeczy bardziej bratem życia, które winno się właśnie odzyskiwać przez śmierć działania [...]"[60].

Przy tak rozumianej tajemnicy śmierci, trudno jest wyznaczyć jej wyraźne granice, gdyż człowiek, umierając, umiera w Chrystusie i w Nim zmartwychwstaje[61]. Sama natomiast śmierć nie sprowadza się do tragedii, rozpaczy czy beznadziei, ale jest powrotem do Życia, z którego istnienie człowieka wzięło początek. Ten powrót dokonuje się przez oddanie swego skończonego życia – Życiu Nieskończonemu, swej ograniczonej wolności – Wolności Nieograniczonej[62]. „Przez śmierć człowiek nie wraca do natury, lecz wraca do Boga: z jego wieczności się narodził i w obliczu Jego wieczności musi też stanąć ze swymi czynami dobrymi i złymi, wolny od wszelkiej 'natury' staje bezpośrednio przed Absolutem. Krańcowe ogołocenie w śmierci jest zarazem znakiem jego najwyższej godności – jego nadziei na wieczność"[63].

Tak rozumiana śmierć staje się tajemnicą przejścia do wiecznego życia Boga, które jest dla człowieka dostępne przez związanie, w wyniku posłuszeństwa, własnej śmierci i zdolności umierania ze śmiercią Chrystusa Zbawiciela, który skutkami swojej śmierci i zmartwychwstania ogarnął każde istnienie ludzkie, które przez grzech utraciło dostęp do Boga. Śmierć człowieka w swoim obiektywnym odniesieniu do życiodajnej śmierci Syna Bożego straciła swój oścień. Umieranie Chrystusa było czynem życia i miłości, dlatego stało się ono zwycięstwem na korzyść człowieka[64]. Powrót do życia jest zatem uczestnictwem w śmiertelnym przejściu Chrystusa[65], przez podporządkowanie mu posłuszeństwa i woli w zdolności kochania. Ostatecznie bowiem śmierci w sensie absolutnym, rozumianej jako grzeszne odpadnięcie od Boga na zawsze, istnienie pozbawione sensu i nadziei, pozostające w całkowitej izolacji od życia Bożego, ulega człowiek, który nie kocha. Miłość bowiem Chrystusa zawsze gotowa wydawać siebie samego dla innych jest podstawową zasadą życia i stawia wyraźne granice

[60] Tamże, s. 36.

[61] H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, Band IV…, s. 121.

[62] Tamże, s. 309.

[63] H.U. von Balthasar, *Eschatologia…*, s. 33.

[64] H.U. von Balthasar, *„Credo"…*, s. 46, 79; I. Bokwa, *Trynitarno-eschatologiczna interpretacja…*, s. 228–229.

[65] E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 1999, s. 183.

śmierci, która przeprowadza przez bramę życia, a nie przez bramę nicości (por. 1 J 3, 16). Chrystus, poddając się śmierci, wszczepił w nią zmartwychwstanie, tak że rzeczywistość umierania człowieka została włączona w proces życia wiecznego[66].

Śmierć zatem w swym wyraźnie kenotycznym rysie w łączności ze śmiercią Chrystusa oznacza wydanie swojego życia do całkowitej dyspozycji Boga, tak aby mogło ono stanowić dar dla innych, z pominięciem własnej korzyści. Umieranie dla własnych korzyści, dla siebie samego jest ofiarą życia człowieka, jego życiowym podchodzeniem pod Krzyż. Tu jednoczy swoje życie z życiem Chrystusa i swoją śmierć z Jego śmiercią, tu umiera dla siebie, a rodzi się do życia dla innych. Pozytywne spojrzenie na tajemnicę śmierci jako rzeczywistości koniecznej dla odzyskania życia w Bogu jest możliwe dzięki zażyłej relacji z Chrystusem Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym. Od tego, wskazuje Balthasar, „zależy to, czy śmierć fizyczna nas zaskoczy któregoś dania jak ktoś obcy, a nawet wrogi, czy też przeciwnie, przyjdzie jak przyjaciel znany od dawna, z którym się zaprzyjaźniliśmy wyrzekając się siebie codziennie i odsłaniając tym samym prawdziwe jego oblicze [...]. W takim autentycznie bezinteresownym zaangażowaniu realizuje się właściwe przygotowanie na śmierć (‘Każdego dnia umieram’ – 1 Kor 15, 31). Związany z tym ból oczyszcza nas nieubłagalnie z plam egoizmu kierującego nas wciąż ku sobie oraz wprowadza w stan, w którym zostaniemy zabrani sobie samym dla naszego zbawienia”[67]. Dar z własnego życia nie oznacza końca tegoż życia, ale przejście przez śmierć do samego jego centrum. W jakimś stopniu i w pewien sposób możliwe staje się to już w doczesnej egzystencji człowieka jako osoby w posłannictwie, natomiast w pełni dokona się w przejściu przez Bramę śmierci wraz z Chrystusem.

Kenotyczne znamię śmierci, Balthasar widzi w całkowitej zgodzie człowieka na nieuchronność tego wydarzenia, w posłusznym poddaniu się jej tajemnicy[68]. To śmierć ma człowieka w swoim władaniu, a nie człowiek ją – tak co do czasu jej przyjścia, jak i sposobu, w jaki się ona dokona. Posłuszne poddanie się jej tajemnicy polega zatem również na wyrzeczeniu się takiej śmierci, jakiej człowiek życzyłby sobie, jakiej by pragnął i jaką chciałby przewidzieć dla siebie[69]. Co w konkrecie oznacza, że w śmierci, jakakolwiek by ona nie była, człowiek przez jej przyjęcie zawiera całe swoje oddanie się Bogu. Kenoza w tajemnicy śmierci sprowadza się zatem do wydania siebie Bogu w tym, co w śmierci najgłębsze i najbardziej osobiste. Przez zgodę na taką śmierć, jaką wyznaczył Bóg, śmierć człowieka staje się najbardziej osobistym darem człowieka dla Boga, przez kenotyczne posłuszeństwo i zaufanie[70]. Kenoza w śmierci, która jest ogołoceniem siebie przed Bogiem, oznacza całkowite zdanie się na to, co spotyka człowieka w

[66] A. von Speyer, *Teologia śmierci*, tłum. M. Węcławski, Poznań 1999, s. 38.
[67] H.U. von Balthasar, *Tajemnica śmierci*…, s. 38.
[68] Tamże, s. 35.
[69] A. von Speyer, *Teologia śmierci*…, s. 45.
[70] Tamże, s. 44.

wydarzeniu śmierci, pomimo naturalnie pojawiającego się w nim lęku. Dla wielu rzeczywistość śmierci wydaje się bezsensem i pustką, którą pogłębić może pojawiający się wobec jej nieuchronności lęk czy strach. Chrześcijanin natomiast dzięki naśladowaniu kenotycznej drogi Chrystusa ku śmierci, może pokonać w sobie lęk, przez ufne ofiarowanie swojej trwogi umierania Bogu[71].

Balthasar wskazuje jeszcze na inny aspekt *misterium mortis*, rozumiany jako końcowy moment doczesności. Teolog podkreśla, że śmierć jest czymś osobistym i niezwykle indywidualnym przez to, że człowiek musi zmierzyć się ze śmiercią w samotności, każdy bowiem umiera samotnie[72]. Owa samotność umierania wyraża się w tym, że człowiek w momencie śmierci, która stawia go wobec Boga, nie ma już nic, czym mógłby się przed Nim zasłonić. Staje przed Bogiem, jak ktoś całkowicie odkryty[73]. Z całą prawdą o sobie staje przed Bogiem w samotności i w opuszczeniu. To doświadczenie w niezwykły sposób stwarza człowiekowi okazję do powtórzenia kenotycznej postawy Chrystusa w jego własnym umieraniu, gdzie poprzez swoją śmierć człowiek upodabnia się do śmierci Chrystusa[74].

Śmierć jako doświadczenie opuszczenia jest jakby ogołoceniem w prawdzie, gdzie człowiek staje wobec Boga, z którym prowadził dialog miłości w ciągu całego doczesnego życia i który jest dla Niego Sędzią w momencie jego śmierci[75]. Tu dokonuje się niezwykłe spotkanie prawdy na temat człowieka – tego kim jest, kim był w ciągu swojego ziemskiego życia, z prawdą Boga, która ujawnia człowiekowi kim Bóg chce, aby człowiek był, dokąd sięgają jego ludzkie możliwości i jakie były jego doczesne wysiłki. Jest to spotkanie człowieka „oko w oko" z miłością Boga[76], która staje się miarą sądu Boga. Człowiek bowiem jest „[...] w swym wnętrzu dialogiem z Bogiem: jak zaczyna w Bogu, tak też kończy, stając przed Bogiem oko w oko z Nim, i słowem odpowiadając Słowu. Bóg, który go chciał i chciał dla siebie samego, musi go przyjąć takiego, jaki, gdy nadejdzie jego koniec, do Niego powraca – całego, z ciałem i duszą. To bezpośrednie spotkanie z Pierwszym Początkiem ujawnia jednocześnie, że także każda chwila między narodzeniem i śmiercią była przeżywana nie z dala od Niego, nie w domniemanej, zamkniętej immanencji tego świata, lecz w ścisłej łączności zarówno z Bogiem, jak i ze światem"[77]. W tej godzinie największej samotności, której to-

[71] H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*…, s. 141; tenże, *Wieńczysz rok darami swej dobroci*…, s. 259; A. von Speyer, *Teologia śmierci*…, s. 10.

[72] H.U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*…, s. 136; tenże, *Duch chrześcijański*…, s. 113.

[73] H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*…, s. 132.

[74] H.U. von Balthasar, *Wieńczysz rok darami*…, s. 131.

[75] H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*…, s. 125; por. tenże, *Eschatologia*…, s. 28.

[76] H.U. von Balthasar, *Eschatologia*…, s. 98–103.

[77] Tamże, s. 34.

warzyszy osamotnionemu człowiekowi „w milczeniu" Kościół[78], otrzymuje on usprawiedliwienie wyłącznie dzięki Ukrzyżowanemu[79].

Jest to spotkanie, w którym spojrzenie Ukrzyżowanego jakby na nowo stwarza człowieka, przez to, że człowiek zwraca ku Bogu całą swoją duszę, oddając Mu do dyspozycji wszystko, co ma, całe swoje istnienie[80]. „Spełnienie życia polega na tym, że w chwili śmierci staje się ono nicością, pozostawiającą całkowicie wolne miejsce nowemu życiu"[81]. To całkowite i radykalne oddanie siebie Bogu jest wyrazem kenozy, która jednocześnie staje się warunkiem życia wiecznego w komunii z Bogiem.

Owoce kenotycznego wyniszczenia i ogołocenia się człowieka w tajemnicy jego umierania i śmierci uwidaczniają się we wspólnocie świętych. Dopiero życie tej wspólnoty ludzi zbawionych ujawnia ostateczny cel kenotycznej śmierci poszczególnych ludzi – w ogołoceniu, w opuszczeniu, w oddaniu. W ich ofierze życia i śmierci nie chodziło przecież o ofiarę śmierci samej w sobie. Tak jak człowiek żyje po coś, dokądś zmierzając, tak umiera też dla kogoś i po coś – *nikt zaś z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie: jeżeli bowiem żyjemy*, *żyjemy dla Pana; jeżeli zaś umieramy*, *umieramy dla Pana. I w życiu więc i w śmierci należymy do Pana* (Rz 14, 7–8). Społeczność zbawionych to wspólnota życia, w której nikt nie jest świętym sam dla siebie samego, ale dokonuje się w niej nieustanna wymiana obdzielania się nawzajem, oddawania się do rozporządzania, wyrzekania się własnego celu, aby wypełniły się cele Boga, na wzór kenotycznego istnienia Osób w Trójcy[82]. Tu „każdy żyje dzięki innym, ale również udziela innym ze swego. [...] Wszyscy razem myślą o wielkim wspólnym zadaniu zleconym przez Pana, o Królestwie Bożym, które powinno być wznoszone i rozwijane między ludźmi"[83].

5. PODSUMOWANIE

Balthasar za pomocą kategorii *kenosis* podejmuje próbę teologicznego wyjaśnienia, czym jest ludzkie *umieranie*. „Rodzenie się i umieranie to dwa ściśle ze sobą powiązane, wzajemnie się wyjaśniające i inicjujące procesy"[84]. Człowiek jako „duchowa osoba w śmierci powierza się w ręce Boga". Teolog bowiem istnienie człowieka widzi jako podarowane, a jednocześnie zadane. Jego życie od samego początku zmierza w kierunku śmierci, gdyż nie egzystuje on inaczej jak

[78] H.U. von Balthasar, *Catolica*…, s. 50.
[79] H.U. von Balthasar, *Wieńczysz rok darami*…, s. 260.
[80] A. von Speyer, *Teologia śmierci*…, s. 10.
[81] A. von Speyer, *Lumina*, tłum. J. Koźbiał, Kraków 1998, s. 39.
[82] H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*…, s. 72.
[83] H.U. von Balthasar, *Wieńczysz rok darami*…, s. 232; por. tenże, *Duch chrześcijański*…, s. 72, 214.
[84] H.U. von Balthasar, *Eschatologia*…, s. 32.

tylko w sposób śmiertelny[85]. Jednocześnie śmiertelny sposób istnienia człowieka, przybiera kenotyczny rys drogi, na której wchodzi on w ślady paschalnej drogi Chrystusa. Kenotyczne istnienie człowieka staje więc przed człowiekiem jako zadanie życiowe, które upodabnia go i przybliża do Boga. Ograniczony ze swej natury i grzeszny człowiek, przez dzieło zbawienia Trójjedynego Boga został uzdolniony do życia wiecznego[86]. Tu zaznacza się związek życia doczesnego i wiecznego, gdzie śmierć odgrywa znaczącą rolę zarówno dla doczesności, jak i wieczności człowieka. „Życie wieczne nie jest kontynuacją życia doczesnego, ono nie zaczyna się po śmierci; ono stoi w poprzek niego, jest objawioną stroną całości, która chwilowo dostępna jest przez zasłonę"[87].

„Umieranie w życiu", jak i „oddanie się w śmierci" są drogą człowieka do wiecznej komunii z Trójjedynym Bogiem. Śmierć zatem nie jest rzeczywistością, która ogranicza się jedynie do procesów biologicznych, ale obejmuje ona szeroką perspektywę istnienia człowieka zawołanego przez Boga. Przez dobrowolną zgodę na własną kenozę życia, w którym człowiek obumiera dla siebie, oraz kenozę śmierci, w której przyjmuje swój skończony sposób istnienia w doczesności i nieuchronność owego wydarzenia, wchodzi w dialog miłości z Bogiem. W ten sposób *ars bene vivendi* staje się *ars bene moriendi* w jego życiu i w śmierci. Dzięki obecności Boga w świecie, która jest obecnością wiecznej miłości Boga rozlanej na zewnątrz poza Niego, doczesność zawiera się w wieczności i na nią jest ukierunkowana. Tak samo życie zawiera się (wyłania się z) w śmierci, poprzez jej kenotyczne znamię. Sensem istnienia człowieka bowiem jest wiekuista miłość Boga.

Wydarzenie kenozy jako ruchu Boskiej miłości zmieniło zakres znaczeniowy śmierci i dokonało jej przewartościowania. Śmierć nie jest końcem, ale przejściem, niejako wejściem do wspólnoty Bożego życia, przez dobrowolną zgodę i wydanie siebie do całkowitego rozporządzania sobą woli Bożej. Cała ludzka egzystencja jako posłanej osoby jest ukierunkowana na pełnię miłości, która jest wieczna. Człowiek, który został powołany do wiecznej szczęśliwości, jest prowadzony do niej przez miłość w którą wierzy, by w wieczności stać się miłującym „oglądaniem" miłości[88]. Droga, którą się przybliża do tej pełni, jest drogą kenozy. Człowiek, napotykając na rozmaite przeszkody i bariery, zajmuje wobec nich odpowiednią postawę przez ofiarne i wolne oddanie siebie Bogu zarówno w życiu, jak i w śmierci.

Ofiara bowiem kieruje człowieka ku głębi jego wnętrza, gdzie krystalizuje się nadzieja na to, że pełnię swego szczęścia będzie mógł osiągnąć dopiero w Bogu. Do owej pełni człowiek przybliża się przez ofiarę składaną Bogu z siebie zarówno w życiu, jak i w śmierci, która oznacza całkowite ukierunkowanie działań człowieka na Boga, oddanie siebie Bogu bez żadnych uwarunkowań ze strony

[85] H.U. von Balthasar, *Wieńczysz rok darami*…, s. 104.
[86] H.U. von Balthasar, *„Credo"*…, s. 46.
[87] H.U. von Balthasar, *Theodramatik IV*…, s. 456.
[88] E. Piotrowski, *Wprowadzenie*, w: H.U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*…, s. 12.

człowieka. Wymaga to oczywiście niemałych wyrzeczeń, całkowitego porzucenia egoizmu, który gnieździ się w każdym ludzkim sercu. Stąd ważny wniosek: istnienie człowieka wówczas jest autentyczne, egzystencjalnie szczere i ostatecznie spełnione, kiedy jest ofiarowane, to znaczy wychylone z całych sił ku Bogu zarówno w życiu, jak i w śmierci[89].

A KENOTIC CONNECTION OF MAN'S DEATH WITH THE DEATH OF CHRIST IN THE LIGHT OF HANS URS VON BALTHASAR'S THEOLOGY

Summary

An article tackles the issue of human death and its connection with the death of Christ in the key of the *kenosis* category, as proposed by Hans Urs von Balthasar, theologist of the past century. The theologian sees human existence as a donated and simultaneously as an assigned one. From the very beginning, a man's life heads for death, as man does not exist otherwise in a mortal way. At the same time this mortal way of human existence assumes a feature of kenotic path, wherein a man follows in the footsteps of Paschal's way of Christ. Kenotic human existence comes before man as a task in life, which makes a man similar and closer to God. Through a work of the Triune God's salvation, limited in nature and a sinful man was gifted with eternal life. Here, the relationship marked by temporal and eternal life, where death plays a significant role both for the temporal and the eternal man.

"Dying in life" and "dedication to the death" are the way of man to the eternal communion with the Triune God. Thus death is not a reality, which is only limited to biological processes, but it covers a broad perspective of human existence, being primarily called by God. Through voluntary consent to its own kenosis of life, wherein a man dies away for himself, and death of kenosis, wherein a man accepts a finite way of existence in the temporal and the inevitability of this occurrence, the man enters into a dialogue of love with God. In this way *ars bene vivendi* becomes *ars bene moriendi*. Thanks to God's presence in the world, which is a presence of eternal divine love, pouring out beyond Him, temporality is contained in the eternity and it is guided to the eternity. In the same way, life emerges from a death through its kenotic mark. The eternal divine love of God is the meaning of human existence.

An occurrence of kenosis as a movement of God's love has changed a meaningful way of death and has caused its revaluation. Death is not the end but it is a transition, somewhat like an entrance into the community life of God, through a voluntary consent and an release of man to Divine will. All of human existence as this one of a called man, is guided to the fullness of love, which is eternal. The man being called to the eternal happiness, is guided to it through love we believe that in eternity to become a loving "watching" love. The road, which approaches that fullness is the way of kenosis. When man faces different obstacles and barriers, man takes a proper attitude towards them through the sacrifice and devotion to free himself of God both in life and in death.

Słowa kluczowe: kenoza człowieka, Kenoza Chrystusa, kenoza Krzyża, śmierć człowieka, śmierć Chrystusa, Balthasar Hans Urs von

[89] Por. J. Sochoń, *Widzimy tylko znaki. O wierze chrześcijańskiej*, Kraków 2011, s. 18–19.

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

ANNA ZELLMA
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
Olsztyn

EGZYSTENCJALNY WYMIAR NAUCZANIA RELIGII W ŚWIETLE NOWYCH DOKUMENTÓW PROGRAMOWYCH

W polskiej katechetyce – począwszy od połowy XX w. aż do chwili obecnej – zauważalny jest wzrost zainteresowania zagadnieniami, które stanowią istotną część koncepcji katechezy integralnej. Obok problemów metodycznych i psychologiczno-pedagogicznych pojawiają się również kwestie merytoryczne. Katechetycy – za twórcą koncepcji katechezy integralnej w Polsce M. Majewskim – twierdzą, że „integralna koncepcja katechezy domaga się całościowego, wielostronnego i jednopłaszczyznowego ujmowania wszystkich elementów strukturalnych"[1]. W związku z tym zwracają uwagę zarówno na treści wynikające z nauczania Kościoła, z doświadczeń uczniów i przemian społeczno-kulturowych, jak też na strategie nauczania i wychowania w wierze. Za kluczowe uznają też podstawowe wymiary katechezy takie, jak np. ekumeniczny, biblijny, eklezjalny, na które składają się zagadnienia i problemy przewijające się przez całą katechezę, docierające do jej wnętrza i ustawiające ją według pewnych przyjętych założeń[2]. W analizach tych brakuje nowego namysłu nad egzystencjalnym wymiarem nauczania religii.

Egzystencjalny wymiar katechezy, w której zawiera się także nauczanie religii, został opisany po raz pierwszy w polskiej literaturze przedmiotu przez M. Majewskiego[3]. Z uwagi na fakt, że zmiany społeczne i kulturowe ostatnich lat (także ekonomiczne i religijne) wyłoniły nowe problemy egzystencjalne i nieco

[1] M. Majewski, *Wymiar egzystencjalny katechezy*, w: *Podstawowe wymiary katechezy*, Kraków 1991, s. 187. Zob. i por. stwierdzenia katechetyków np. w: E. Alberich, *Ewymiary katechezy*, w: *Słownik katechetyczny*, red. wydania włoskiego J. Gevaert, red. wydania polskiego K. Misiaszek, Warszawa 2007, s. 991–992; J. Goraj, *Chrystocentryczne ukierunkowanie katechezy integralnej*, „Horyzonty Wychowania", 3(2004) nr 5, s. 307–319; M. Kogul, *Wybrane aspekty katechezy integralnej w „Directorium Catechisticum Generale"* (1997), „Perspectiva" 2002 nr 1, s. 213–230; P. Mąkosa, *Wkład Księdza Mieczysława Majewskiego w rozwój katechetyki polskiej*, Lublin 2004, s. 53nn.

[2] J. Kostorz, *Ekumeniczny wymiar posoborowej katechezy w Polsce*, Opole 2007, s. 14nn.

[3] M. Majewski, *Wymiar egzystencjalny*…, s. 187–194.

odmienne sposoby postrzegania egzystencji człowieka, powstaje szereg pytań, na które trzeba zwrócić uwagę. Implikuje to potrzebę aktualizacji kwestii istotnych dla tego wymiaru katechezy, a tym samym analizowania egzystencjalnego wymiaru nauczania religii. Niniejsze opracowanie nie będzie jednak tak, jak sugerowałby tytuł, spójną i całościową prezentacją egzystencjalnego wymiaru nauczania religii, a raczej próbą opisania w sposób wstępny i szkicowy podstawowych kwestii związanych z tą problematyką. W związku z powyższym wywody zostaną zaprezentowane w kilku punktach. Najpierw zwróci się uwagę na pole problemowe, w którym należy sytuować egzystencjalny wymiar nauczania religii, czyli na terminy „egzystencja", „egzystencjalizm w pedagogice" i „egzystencjalizm w katechetyce i w katechezie". Następnie pokrótce opisze się genezę egzystencjalnego wymiaru nauczania religii, nawiązując m.in. do stwierdzeń Magisterium Kościoła, papieży i katechetyków. Kolejny punkt będzie zawierał syntetyczną charakterystykę problematyki egzystencjalnej w obowiązujących dokumentach programowych nauczania religii. W tym kontekście zwróci się uwagę na propozycje metodyczne, które służą realizacji egzystencjalnego ukierunkowania nauczania religii. Ostatni punkt będzie zawierał podsumowanie wraz z postulatami na potrzeby autorów nowych serii podręczników i pomocy katechetycznych oraz nauczycieli religii.

POLE PROBLEMOWE: TERMINY „EGZYSTENCJA", „EGZYSTENCJALIZM W PEDAGOGICE", „EGZYSTENCJALIZM W KATECHETYCE I W KATECHEZIE"

Właściwe rozumienie egzystencjalnego wymiaru nauczania religii wymaga najpierw odpowiedzi na pytanie: na jaki problem edukacyjny wskazuje termin „egzystencja" i wyprowadzany z niego przymiotnik „egzystencjalny"? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy odwołać się do etymologii oraz do egzystencjalizmu jako współczesnego (zapoczątkowanego około 1930 r.) kierunku filozoficznego.

Pojęcie „egzystencja" pochodzi od łacińskiego *existentialis* i oznacza dotyczący bytu oraz do *existentia*, czyli istnienie[4]. W celu pełnego ukazania etymologii tego terminu warto także odwołać się do czasownika *existere*, co znaczy wystąpić, wychodzić, zjawić się, stać się, istnieć[5]. W przywołanej etymologii na uwagę zasługuje zwłaszcza termin „istnienie". Określa on sens filozoficzny pojęcia „egzystencja". W nim zawiera się również węższe rozumienie, które wskazuje na istnienie ludzkie. Niekiedy też w filozofii pojęcie „egzystencja" jest ściśle definiowanie. W tym sensie oznacza ono „sposób bytowania (zwłaszcza autentycz-

[4] *Słownik łacińsko-polski*, oprac. K. Kumaniecki, Warszawa 1986, s. 196; A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, s. 208–209.

[5] A. Zuberbier, *Egzystencjalizm*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 145.

ny) człowieka, charakteryzujący się kwalifikacjami wyróżnianymi przez egzystencjalizm"[6]. Do istotnych cech, określających egzystencję zalicza się następujące kwalifikacje: refleksyjność, aktualność, relacyjność (sytuacyjność, uwikłanie w rzeczywistość), aksjologiczność wyrażoną w postawie wartościowania siebie i rzeczywistości[7]. Zgodnie z tym ujęciem pojęcie „egzystencja" określa sposób istnienia i bytowanie charakterystyczne dla człowieka oraz warunki jego życia[8].

W kontekście powyższych stwierdzeń na uwagę zasługuje termin „egzystencjalizm w pedagogice". Nawiązuje on do kierunku filozoficznego i literackiego, zapoczątkowanego w XIX w. przez duńskiego filozofa S.A. Kierkegaarda (1813–1855)[9]. Jako kierunek współczesnej myśli pedagogicznej rozwinął się na bazie filozofii i ontologii M. Heideggera (1889–1976)[10]. Według egzystencjalizmu przedmiotem filozofii jest indywidualna egzystencja jednostki ludzkiej, jej wolność i odpowiedzialność, nadzieja i rozpacz oraz rozumienie własnego istnienia (także lęków i zagrożeń, które wpisane są w bytowanie człowieka)[11]. Tak więc zgodnie z tym kierunkiem filozoficznym przyjmuje się, że istnienie ludzkie (jedyny konkretny zupełnie byt) nie jest z góry wyznaczone, lecz tworzone przez człowieka samego, przypadkowe, kruche, wypełnione troską i trwogą, ciążące ku śmierci, otoczone nicością[12]. Egzystencjaliści główne znaczenie nadają indywidualizmowi, wolności osobistej i wyborom, permanentnym dążeniom człowieka do przekraczania niejako samego siebie i swoich dokonań oraz wieloaspektowej refleksji nad właściwym człowiekowi sposobem bytowania[13]. Jednocześnie piętnują depersonalistyczne i antyhumanistyczne tendencje współczesnej kultury[14].

---

[6] A. Wawrzyniak, *Egzystencja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2002, s. 33.

[7] Tamże.

[8] Tamże.

[9] W tym miejscu warto dodać, że zazwyczaj egzystencjalizm dzieli się na: ateistyczny reprezentowany m.in. przez J.P. Sartre'a, A. Camusa; agnostyczny – opracowany przez M. Heideggera oraz chrześcijański – prezentowany przez G. Marcela, P. Tillicha, M. Bubera. W związku z tym poszczególni egzystencjaliści deklarują różne odniesienie do spraw religii i Boga. Egzystencjaliści związani z ruchem ateistycznym twierdzą, że przyczyną trwogi człowieka jest bezsensowność i absurdalność świata. Z kolei egzystencjaliści chrześcijańscy (np. G. Marcel) twierdzą, że człowiek odczuwa trwogę w obliczu Boga, a jednocześnie uznaje wiarę w Boga jako podstawę nadziei i odniesienia wobec świata. Twierdzą też, że chcąc odnaleźć nadzieję, człowiek powinien zwrócić się ku Bogu, zaangażować duchowo i poświęcić Mu całkowicie. Zob. więcej o tym np. w: M.M. Bogusławski, *Egzystencjalizm Sarte'a a tomizm egzyst*encjalny, „Przegląd Filozoficzny", 14(2005) nr 4, s. 231–250; J. Jusiak, *Egzystencjalizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii...*, t. 3, s. 34–45; A. Zuberbier, *Egzystencjalizm*…, s. 145–147.

[10] J. Jusiak, *Egzystencjalizm*…, s. 34nn.

[11] Tamże.

[12] Tamże, s. 34nn.

[13] A. Zuberbier, *Egzystencjalizm*…, s. 145.

[14] J. Jusiak, *Egzystencjalizm*…, s. 34nn.

W związku z powyższym, egzystencjalizm w pedagogice łączy się z dezaprobatą tendencji dążących do zniewolenia i manipulowania osobowością człowieka[15]. Ten kierunek współczesnej myśli pedagogicznej zmierza też do odkrywania indywidualności i podmiotowości człowieka oraz sensu ludzkiej egzystencji, którą – jak twierdzą pedagodzy chrześcijańscy – człowiek odnajduje w Bogu[16]. Za bardzo wymowne trzeba uznać stwierdzenia M. Nowaka, który trafnie charakteryzuje egzystencjalizm w pedagogice. Jego zdaniem w tego rodzaju poszukiwaniach pedagogicznych obok kwestii języka, pojęć i teorii, „istotne znaczenie posiada [...] koncepcja człowieka, wypracowana przez egzystencjalizm. Zgodnie z tym kierunkiem myślenia 1) człowiek jest konkretnym, indywidualnym bytem; 2) jest on istnieniem, podlegającym ustawicznemu stawaniu się i to zarówno w sensie ontologicznym, jak i etycznym; 3) wolność w znaczeniu swobodnego rozwoju należy do natury człowieka, której sens jest określany przez jego wybory, a nawet stwierdza się, że sam człowiek jest ciągłym wyborem; 4) człowiekowi przypisuje się winę w jakimś kosmicznym znaczeniu (wybór jest nieunikniony, a każdy wybór jest grzechem lub winą); 5) w osobowości ludzkiej tkwi postulat zbawienia (wyjaśniany różnorodnie, jako zbawienie przez Chrystusa lub przez historyczne istnienie i transcendencję); 6) wszyscy egzystencjaliści dostrzegają w człowieku postulat transcendencji, bądź to uznając osobową nieśmiertelność, albo jej namiastki (np. historyczne trwanie, czy istnienie w powszechnym bycie)”[17]. Zgadzając się z takim określeniem egzystencjalizmu w pedagogice należy przenieść opisane w nim idee na grunt katechetyki i katechezy. Wyznaczają one bowiem przestrzeń merytoryczną egzystencjalnego wymiaru nauczania religii. Pozwalają też wskazać na metodykę zgodną z założeniami egzystencjalizmu.

W świetle powyższych analiz podkreślenia wymagają następujące założenia: 1) ludzka osobowość, subiektywna i indywidualna jest – obok Objawienia, słowa Bożego, nauczania Magisterium Kościoła – właściwą podstawą nauczania religii; 2) w katechezie integralnej nacisk powinien być położony na realną egzystencję, włączając pokój, wybór i ludzkie sytuacje życiowe; 3) cele katechezy integralnej (w tym edukacji religijnej w szkole) powinny uwzględniać problemy egzystencjalne człowieka, a więc związane z jego bytowaniem oraz akceptację, osobową odpowiedzialność, zaangażowanie i afirmację osoby oraz powołanie do zjednoczenia z Bogiem. W tej perspektywie wciąż aktualne są stwierdzenia ks. M. Majewskiego, który, opisując egzystencjalny wymiar katechezy, zwracał uwagę na potrzebę stawiania w katechezie otwartych pytań egzystencjalnych i poszukiwania na nie odpowiedzi. Jego zdaniem tego rodzaju pytania są ściśle powiązane

[15] Tamże.

[16] Więcej o tym pisze M. Nowak, w: *Pedagogika egzystencjalizmu: jej założenia i rola w rozwoju nauk pedagogicznych*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 32 (2004) z. 2, s. 5–29.

[17] M. Nowak, *Egzystencjalizm w pedagogice*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI w.*, t. 1, red. T. Pilch, Warszawa 2003, s. 1013.

z problemami egzystencjalnymi, mieszczą się w centrum tych problemów[18]. Z kolei same „problemy egzystencjalne [...] wynikają z natury człowieka [...], powstają w spotkaniu z samym sobą, otaczającym światem, innymi ludźmi i Bogiem; historią, teraźniejszością i przyszłością [...], zawierają znamię podmiotowości. Ich nosicielem jest osoba ludzka rozwijająca się w czasie i przestrzeni. Stąd problemy egzystencjalne mają swoiste zabarwienie w różnych epokach i środowiskach". Zawsze jednak zawierają w sobie niewiadomą, prowokują do zaangażowania w poszukiwanie odpowiedzi. W związku z tym egzystencjalny wymiar katechezy implikuje otwartość na życie człowieka, jego rozwojowość i potencjalność. Oznacza to, że „katecheza egzystencjalna pozostaje w stałym bliskim kontakcie z katechizowanym, który z niej korzysta, a zarazem ją tworzy. Będąc w służbie katechizowanego, ustawicznie wychowuje go do odpowiedzialności za nią. To, co się w niej dzieje, jest równocześnie współpoznawane, współprzeżywane i współrealizowane"[19]. Stąd też egzystencjalne ukierunkowanie nauczania religii wymaga od katechetów umiejętności animowania grupy, inicjowania działań dydaktyczno-wychowawczych i stawania się dla uczniów przewodnikiem na drodze ku Bogu. Innymi słowy, katecheta jest zobowiązany do wspierania uczniów w odnajdywania odpowiedzi na pytanie „kim jestem?" oraz w odczytywaniu sensu życia w perspektywie Słowa Bożego, modlitwy, sakramentów, zawsze z wyraźnym odniesieniem do wspólnoty Kościoła. W związku z tym do priorytetowych zadań nauczyciela religii należy stymulowanie aktywności własnej uczniów oraz wychowanie ich do autorefleksji, odpowiedzialnej wolności i miłości.

GENEZA EGZYSTENCJALNEGO WYMIARU NAUCZANIA RELIGII

Egzystencjalny wymiar nauczania religii jest – w jego najbardziej ogólnym znaczeniu – jednym z istotnych elementów koncepcji katechezy integralnej, którą na gruncie polskim wypracował M. Majewski. Z analiz przedstawionych przez wspomnianego autora wynika, że na ten wymiar należy patrzeć integralnie, czyli w powiązaniu z innymi wymiarami, gdyż każdy wymiar podtrzymuje i wzmacnia tożsamość katechezy. M. Majewski, nawiązując do dokumentów Kościoła i podejmując krytyczne analizy na temat współczesnych kierunków katechetycznych (zwłaszcza kerygmatycznego), zwrócił uwagę na wielowymiarowość współczesnej katechezy[20]. Obok wymiaru biblijnego, moralnego, liturgicznego, eklezjalnego, eschatologicznego, ekumenicznego, antropologicznego, historycznego wyodrębnił wymiar egzystencjalny[21]. M. Majewski dowodził, że wymiar egzystencjal-

[18] M. Majewski, *Wymiar egzystencjalny*…, s. 191.
[19] Tamże.
[20] M. Majewski, *Katechetyka, kierunki*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. A. Szostek, B. Migut, E. Gigilewicz (i inni), t. 8, Lublin 2000, k. 1023–1024.
[21] Tamże.

ny zajmuje szczególne miejsce w koncepcji katechezy integralnej, gdyż dowartościowuje egzystencję ludzką, pytania i problemy egzystencjalne oraz pozwala na podejmowanie próby różnorakiej interpretacji ludzkiej egzystencji poprzez doświadczenie, kulturę, Objawienie i naukę Kościoła. Ponadto egzystencjalny wymiar katechezy, jak słusznie stwierdzał M. Majewski, implikuje otwarcie wspólnoty eklezjalnej na znaki czasu, do którego w sposób istotny przyczynił się Sobór Watykański II, a sam termin spopularyzował papież Jan XXIII[22]. Podkreślenia wymaga to, że również papież Paweł VI zwracał uwagę na znaki czasu, dostrzegając w nich punkt wyjścia do dialogu ze światem oraz wyzwanie do badania i wyjaśniania ich w świetle Ewangelii[23]. Uznając takie stanowisko za zasadne i istotne w procesie całościowego, permanentnego nauczania i wychowania w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych, katechetycy zaproponowali nową koncepcję nauczania i wychowania w wierze. Określili ją terminem katecheza egzystencjalna[24]. Początek tej koncepcji najwyraźniej uwidocznił się w końcu lat sześćdziesiątych i na początku siedemdziesiątych XX w. – najpierw w literaturze niemieckojęzycznej, a następnie w polskiej[25]. G. Stachel, przyjmując ponadczasowych charakter Słowa Bożego, uzasadniał potrzebę powiązania problemów ludzkich z orędziem ewangelicznym i interpretowania ich w jego świetle[26]. Proponując katechezę egzystencjalną, zakładał interpretację problemów człowieka związanych z jego bytowaniem, nawiązywaniem kontaktów społecznych, poszukiwanie odpowiedzi na pytania o sens życia i o to „czy lepiej *być*, *czy więcej mieć*”? oraz z odnajdywaniem miejsca w świecie[27]. Z kolei W. Sturm zwrócił uwagę na następujące obszary tematyczne w katechezie egzystencjalnej: pochodzenie człowieka, jego tożsamość i samourzeczywistnianie się, różne fazy historii osobowości ludzkiej (narodzenie, poszukiwanie i odnajdywanie miejsca w świecie, dążenie do ostatecznego przeznaczenia), człowiek w społeczności, kontakty międzyludzkie, normy moralne i postawy religijne[28]. Zgadzając się z takim określeniem obszaru problemów egzystencjalnych, M. Majewski słusznie stwierdzał, że same odwołanie w katechezie do problemów egzystencjalnych nie wystarczy. Potrzebne jest powiązanie ich z Jezusem Chrystusem i aktualizowanie orędzia ewangelicznego stosownie do potrzeb i możliwości rozwojowych konkretnych adresatów, żyjących w konkretnym środowisku[29]. Niewątpliwie takie postrzeganie egzystencjal-

[22] Więcej o tym pisze m.in. T. Panuś, *Główne kierunki katechetyczne XX w.*, Kraków 2001, s. 136nn; S. Pawiński, *„Znaki czasu” jako nowa kategoria teologiczna w ujęciu Soboru Watykańskiego II*, „Studia Historyczno-Teologiczne Śląska Opolskiego”, 24 (2004), s. 315–325.

[23] Zob. więcej na ten temat np. w: K. Meissner, *Zapomniana encyklika Wielkiego Papieża*, „W drodze”, 1995 nr 11, s. 69–76; T. Panuś, *Główne kierunki katechetyczne XX wieku*…, s. 136nn.

[24] Zob. więcej o tym np. w: M. Finke, *Pedagogika wiary*, Poznań 1996, s. 45–46.

[25] T. Panuś, *Główne kierunki katechetyczne XX wieku*…, s. 141nn.

[26] Cyt za: tamże.

[27] Tamże.

[28] Cyt za: M. Majewski, *Wymiar egzystencjalny...*, s. 190.

[29] Tamże, s. 190–193.

nego wymiaru katechezy (w tym także nauczania religii) – podobnie jak inne wymiary – spełnia istotną rolę w określeniu natury współczesnej katechezy integralnej. Wskazuje bowiem na najważniejsze aspekty, podstawowe założenia lekcji religii w szkole i katechezy parafialnej, pewne linie tematyczne i metodyczne oraz najważniejsze wartości przenikające cały proces katechetyczny, określające jego podstawowe założenia i ukierunkowujące katechezę perspektywicznie. Istotną zatem właściwością egzystencjalnego wymiaru jest wzmacnianie identyczności katechezy integralnej oraz decydowanie o specyfice treści, jakie są projektowane w dokumentach programowych nauczania religii.

PROBLEMATYKA EGZYSTENCJALNA W OBOWIĄZUJĄCYCH DOKUMENTACH PROGRAMOWYCH NAUCZANIA RELIGII

Dotychczasowe analizy ukazały obszar tematyczny i genezę egzystencjalnego wymiaru nauczania religii. W tym kontekście powstaje pytanie: czy i na ile oraz jakie problemy egzystencjalne są obecne w obowiązujących dokumentach programowych nauczania religii. Odpowiadając, należy zwrócić uwagę, że w 2010 r. Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski zatwierdziła nowe teksty *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*[30] i *Programu nauczania religii rzymskokatolickiej*[31].

W wyżej wymienionych dokumentach programowych odwołanie do szerokiego spectrum problemów egzystencjalnych pojawia się w każdym etapie edukacji. Jest ono dostosowane do poziomu rozwoju uczniów i osobistych doświadczeń. W edukacji religijnej dzieci w wieku przedszkolnym autorzy dokumentów, odwołując się do właściwości rozwojowych katechizowanych, proponują treści związane z pochodzeniem świata, człowieka oraz z poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie: „kim jest Bóg?”[32]. Zwracają także uwagę na potrzebę wyjaśniania codziennych doświadczeń dziecka i zadań życia wspólnotowego w świetle wiary. Wszystkie tego rodzaju działania wiążą z procesem wspierania katechizowanych w rozwijaniu umiejętności społecznych i uczestnictwa w życiu wspólnotowym[33]. Dopełniają je o stymulowanie aktywności dzieci w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania dotyczące kontaktu z Bogiem podczas modlitwy i liturgii[34]. W związku

[30] Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*. Nowe wydanie, Kraków 2010. Odtąd skrót PPK2010.

[31] Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Kraków 2010, dalej skrót PNRRZK2010.

[32] PPK2010, s. 15–25; PNRRZK, s. 11–31.

[33] PPK2010, s. 20.

[34] Tamże, s. 24–25.

z tym proponują spotkania liturgiczne w kościele[35]. Niewątpliwie tak ukierunkowana katecheza dzieci w wieku przedszkolnym ma wyraźny wymiar egzystencjalny. Zostaje ona dopełniona o kolejne działania projektowane w klasach I–III szkoły podstawowej.

W edukacji religijnej dzieci w wieku od 6. do 9. roku życia autorzy dokumentów programowych nauczania religii liczą się z określonymi właściwościami fizycznymi i psychicznymi uczniów, co świadczy o dowartościowaniu egzystencjalnego wymiaru katechezy[36]. Również projektowane w założeniach programowych otwarcie nauczycieli religii na potrzeby rozwojowe ucznia oraz postulowanie zastosowania zasady podmiotowości w toku lekcji religii świadczy o takim ukierunkowaniu katechezy[37]. W tym kontekście autorzy dokumentów programowych nauczania religii proponują zaangażowanie uczniów w poszukiwanie odpowiedzi na pytania dotyczące życia, Boga, człowieka. Cenne wydaje się również odwołanie w toku lekcji w szkole do doświadczeń uczniów oraz interpretowanie ich w świetle słowa Bożego i nauki Kościoła. Wszystko to świadczy o egzystencjalnym ukierunkowaniu szkolnej katechezy.

Pogłębienie wyżej wymienionych działań następuje w kolejnym etapie edukacji religijnej. Autorzy dokumentów programowych nauczania religii za punkt wyjścia proponowanych problemów egzystencjalnych przyjmują okres preadolescencji, w którym znajdują się uczniowie w wieku od 9. do 13 roku życia[38]. Słusznie twierdzą, że przemiany rozwojowe (fizjologiczne, emocjonalne, społeczne, psychiczne) zachodzące na tym etapie życia dorastających osób mają decydujący wpływ na stawiane przez nich pytania i poszukiwanie odpowiedzi[39]. W znacznym stopniu warunkują zachowania i postawy uczniów wobec samego siebie, drugiego człowieka, Boga, życia, wspólnoty Kościoła, o czym też pamiętają autorzy dokumentów programowych nauczania religii[40]. Dlatego proponują zaciekawienie katechizowanych otaczającym światem oraz stymulowanie refleksyjności na temat człowieka, jego natury, powinności moralnych, różnych sytuacji życiowych, wartości, społeczeństwa, wspólnoty Kościoła.

Niewątpliwie egzystencjalny wymiar nauczania religii uwidacznia się również w założeniach programowych w gimnazjum. Charakteryzując młodzież, autorzy dokumentów zwracają uwagę nie tyko na rozwój intelektualny, społeczny, seksualny, ale także na przeżywane przez gimnazjalistów konflikty, kryzysy tożsamości i wątpliwości religijne[41]. W tym kontekście słusznie stwierdzają, że do priorytetowych zadań katechety należy udzielanie młodzieży odpowiedzi na pytania natury

[35] Tamże; PNRRZK2010, s. 30–31.
[36] PPK2010, s. 26–36; PNRRZK2010, s. 33–65.
[37] PPK2010, s. 32–33; PNRRZK2010, s. 42–43, 50–51,
[38] PPK2010, s. 37–49.
[39] Tamże, s. 37–38.
[40] Tamże; PNRRZK2010, s. 67–69.
[41] PPK2010, s. 50–51.

egzystencjalnej, zwłaszcza dotyczące sensu życia i potrzeby uczenia się[42]. Zapis ten wiąże się wprost z założeniami egzystencjalnego wymiaru nauczania religii. Implikuje też działania edukacyjne związane ze wspieraniem uczniów gimnazjum w odnajdywaniu w tekstach biblijnych własnych problemów i niepewności oraz w nabywaniu umiejętności właściwej, inspirowanej słowem Bożym, interpretacji osobistych doświadczeń[43]. Ich dopełnieniem są proponowane rekolekcje ewangelizacyjne, które pozwalają spotkać osobiście Boga, odkryć Jego miłość i wejść na drogę nawrócenia serca[44].

Kontynuację wyżej opisanych założeń stanowią zapisy w dokumentach programowych do nauczania religii w szkołach ponadgimnazjalnych[45]. Na tym etapie edukacji słusznie za kluczowe uznaje się problemy młodzieży związane z kształtowaniem własnej tożsamości, z poszukiwaniem sensu życia i osobistego powołania życiowego oraz z dążeniem do zaspokojenia pragnienia prawdziwej miłości, wyzwolenia siebie od wpływów dorosłych[46]. Autorzy dokumentów programowych zwracają też uwagę na poszukiwania młodzieży związane z życiem religijnym, które zwykle prowadzą do zainteresowania się uczniów nowymi modelami religijności w ruchach pseudocharyzmatycznych i w parapsychologii[47]. Wskazują, że w nauczaniu religii należy wychodzić od różnych, często złożonych problemów i doświadczeń młodzieży liceum, technikum i szkoły zawodowej, rozświetlając je słowem Bożym[48]. Działania te słusznie autorzy dokumentów programowych proponują powiązać ze sobą oraz interpretować i rozwiązywać w świetle tekstów biblijnych i nauczania Kościoła[49]. Zwracają też uwagę na przekaz rzetelnej wiedzy na temat norm moralnych, właściwie rozumianej wolności i odpowiedzialności za własne i innych życie oraz na wspieranie młodzieży w kształtowaniu postaw, będących wyrazem dojrzałości osobowej[50]. Tak więc, podobnie jak na wcześniejszych etapach edukacji religijnej, również w szkołach ponadgimnazjalnych mocno zaakcentowane zostały złożone problemy egzystencjalne i ich ustawiczne interpretowanie w świetle słowa Bożego i nauczania Kościoła. Novum stanowi tu poszerzenie zakresu tych zagadnień, co znajduje uzasadnienie w przemianach rozwojowych młodzieży oraz w zmianach zachodzących w jej aktywności społecznej i kulturowej.

Analiza dokumentów programowych nauczania religii pozwala stwierdzić, że problemy egzystencjalne stanowią istotną część założeń merytorycznych na po-

[42] Tamże, s. 50.
[43] Tamże, s. 59; PNRRZK2010, s. 107–138.
[44] PPK2010, s. 68.
[45] PPK2010, s. 70–102; PNRRZK2010, s. 139–223.
[46] PPK2010, s. 70–72.
[47] Tamże.
[48] Tamże, s. 70–73, 79–80.
[49] Tamże; PNRRZK2010, s. 139–223.
[50] PPK2010, s. 70–80.

szczególnych etapach edukacji religijnej. Autorzy słusznie stopniują treści, dostosowując je do właściwości rozwojowych uczniów. Trafnie też zwracają uwagę na konieczność interpretacji problemów egzystencjalnych w świetle słowa Bożego i nauczania Kościoła, zawsze jednak z aktywnym udziałem uczniów.

PROPOZYCJE METODYCZNE W SŁUŻBIE EGZYSTENCJALNEGO UKIERUNKOWANIA NAUCZANIA RELIGII

Całościowy obraz egzystencjalnego wymiaru nauczania religii wymaga również odwołania do propozycji metodycznych, jakie są zapisane w analizowanych dokumentach programowych. Każde bowiem rozwiązanie metodyczne może wzmacniać założenia merytoryczne związane z ukierunkowaniem nauczania religii na problemy egzystencjalne. Spełnia też istotną rolę w przekładaniu założeń teoretycznych na praktykę życia uczniów, a tym samym wzmacnia jakość ich interpretacji w świetle orędzia ewangelicznego. Co więcej, już samo dowartościowanie ucznia i postrzeganie go jako aktywnego podmiotu w procesie nauczania i wychowania katechetycznego jest jednym z istotnych elementów konstytuujących egzystencjalny wymiar lekcji religii. W połączeniu z problemami egzystencjalnymi, interpretowanymi w świetle słowa Bożego i nauczania Kościoła, świadczy bowiem o wielostronnym ujmowaniu wszystkich elementów.

W związku z powyższym w nowych dokumentach programowych nauczania religii na każdy etapie edukacji religijnej w szkole zapisano zalecenia dotyczące metod wielostronnie aktywizujących uczniów, które stymulują aktywność własną dzieci i młodzieży. Stosownie do poziomu rozwoju intelektualnego, emocjonalnego, społecznego i religijnego, autorzy znowelizowanej podstawy programowej katechezy i nowego programu nauczania religii rzymskokatolickiej proponują zróżnicowanie rozwiązania metodyczne, które służą interpretacji osobistego doświadczenia w świetle tekstów biblijnych i nauczania Kościoła[51]. Konkretne rozwiązania metodyczne dostosowują do potrzeb rozwojowych uczniów i uwarunkowań społecznych, w jakich żyją katechizowani. Z uwagi na fakt, że katechizowani rozwijają się w swoim myśleniu i działaniu oraz przeżywają różne problemy egzystencjalne, autorzy dokumentów programowych nauczana religii proponują zróżnicowane formy, metody i środki dydaktyczne. W wieku przedszkolnym zalecają głównie uczenie się, zdobywanie nowych doświadczeń i poszukiwanie odpowiedzi na pytania nurtujące dzieci poprzez zabawę, inscenizacje, zajęcia plastyczne[52]. Wzbogacają je o propozycje pracy z obrazami i z muzyką oraz o zasto-

[51] PPK2010, s. 20–21, 32–33, 42–43, 58–59, 79–80; PNRRZK2010, s. 18–19, 26–27, 42–43, 50–51, 59–60, 77–78, 90–91, 102–103, 117–118, 126–127, 135, 149–150, 160–161, 167, 180–181, 189–190, 198, 204, 215–216.

[52] PPK2010, s. 20–21; PNRRZK2010, s. 18–19, 26–27.

sowanie zróżnicowanych środków dydaktycznych[53]. Podobnie zalecenia zapisują w klasach I–III szkoły podstawowej. Uzupełniają je o nowe propozycje metodyczne takie, jak np. drama, opowiadanie, opis, odgrywania ról, prace konstrukcyjno-praktyczne, pogadanka[54]. Wszystko to służy aktywizowaniu uczniów do poszukiwania odpowiedzi na pytania dotyczące istnienia człowieka, Boga i świata oraz wzmacnia proces uspołecznienia. Odnajdując swoje miejsce w grupie rówieśniczej i we wspólnocie Kościoła, uczeń jednocześnie nabywa umiejętność łączenia codziennej egzystencji z życiem religijnym. Stopniowo też w kolejnym etapie edukacji religijnej, a więc w klasach IV–VI szkoły podstawowej autorzy dokumentów programowych nauczania religii zalecają – obok metod podających i przeżyciowych – zastosowanie także metod poszukujących, które służą zainteresowaniu uczniów problemami związanymi z tożsamością chrześcijańską, przynależnością do Kościoła, sensem wiary[55]. Słusznie przypominają katechetom, że stosując tego rodzaju metody powinni uwzględniać możliwości uczniów[56].

Znacznie więcej propozycji metodycznych, które służą realizacji założeń egzystencjalnego wymiaru nauczania religii zawierają dokumenty programowe gimnazjum. Ze względu na rozwój intelektualny, emocjonalny, społeczny i religijny oraz na wynikające z tego nowe potrzeby, zainteresowania, problemy i pytania autorzy podstawy programowej katechezy i programu nauczania religii proponują wprowadzenie młodzieży w zasady interpretacji tekstów biblijnych oraz zastosowanie metod pracy z tekstem Pisma Świętego, fragmentami dokumentów Kościoła, tekstami liturgicznymi, dokumentami historycznymi oraz świadectwami życia Kościoła i chrześcijan[57]. Tego rodzaju sposoby pracy uczniów, połączone z zalecanymi w dokumentach programowych nauczania religii metodami dramowymi, problemowymi i poszukującymi oraz formami pracy grupowej służą wieloperspektywicznej interpretacji ludzkiej egzystencji i powiązaniu jej z osobą Jezusa Chrystusa[58]. Pobudzają też aktywność własną uczniów, skłaniając do osobistej refleksji, odnajdywania w analizowanych tekstach nie tylko własnych problemów, niepewności, ale także znaczących dla młodzieży odpowiedzi. Tym samym mogą pomóc w odkrywaniu tożsamości chrześcijańskiej. Z kolei metody dyskusyjne i problemowe nie tylko uczą wyrażania własnych opinii i argumentowania poglądów, ale także wzmacniają proces wspierania uczniów w uczeniu się odpowiedzialności za siebie, za rodzinę i za środowisko[59].

Kontynuację wyżej opisanych działań metodycznych stanowią propozycje zapisane w dokumentach programowych do nauczania religii w szkołach ponad-

[53] Tamże.
[54] PPK2010, s. 32–33; PNRRZK2010, s. 42–43, 50–51, 59–60.
[55] PPK2010, s. 42–43; PNRRZK2010, s. 77–78, 90–91, 102–103.
[56] Tamże.
[57] PPK2010, s. 58–59; PNRRZK2010, s. 117–118, 126–127, 135.
[58] Tamże.
[59] Tamże.

gimnazjalnych. Pomimo zróżnicowania adresatów w liceum, technikum i w szkole zawodowej autorzy podstawy programowej katechezy i programu nauczania religii proponują zastosowanie metod poszukujących, które służą „uwrażliwianiu osób na ich najważniejsze doświadczenia, wspomagają ich w ocenianiu w świetle Ewangelii pytań i potrzeb, jakie z nich wynikają oraz wychowaniu ich do nowego stylu życia"[60]. Takie założenie wydaje się słusznie, bo na tym etapie rozwoju młodzież – niezależnie od szkoły, w której uczy się – potrzebuje wsparcia w interpretacji problemów egzystencjalnych w świetle orędzia ewangelicznego. Do egzystencjalnego ukierunkowania nauczania religii cenne są również wskazania dotyczące zaangażowania uczniów w wykorzystanie technologii informacyjnych podczas lekcji religii (także w rozwiązywaniu problemów związanych z bytowaniem człowieka)[61]. Również zalecenia autorów dokumentów programowych nauczania religii, dotyczących dowartościowania w toku lekcji religii kreatywności młodzieży i jej różnych, także trudnych doświadczeń, zasługują na uwagę katechetów[62]. Koresponduje bowiem z założeniami egzystencjalnego wymiaru nauczania religii. Ukazuje potrzebę ukierunkowania działań edukacyjnych na stopniowe wprowadzanie młodzieży w odkrywanie, analizowanie i interpretowanie własnych doświadczeń w świetle orędzia ewangelicznego i nauczania Kościoła. Zwraca też uwagę na wspieranie młodzieży w nabywaniu umiejętności samokształcenia i znajdowania samodzielnej odpowiedzi na nurtujące problemy przez wykorzystanie tekstów biblijnych, *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, dokumentów Kościoła czy szeroko pojmowanej literatury[63]. Wśród tych zaleceń słusznie szczególne znaczenie autorzy dokumentów programowych nauczania religii przypisują działaniom metodycznym uzdalniającym młodzież szkół ponadgimnazjalnych do czytania dokumentów Kościoła i wyciągania z nich wskazań w rozwiązywaniu swoich problemów życiowych[64].

W kontekście powyższych analiz uzasadnione jest stwierdzenie, że zaproponowane w dokumentach programowych nauczania religii propozycje metodyczne służą egzystencjalnemu ukierunkowaniu lekcji religii. Wielość i zróżnicowanie metod oraz odpowiednio do nich dobranych form i środków dydaktycznych, wzbogaconych o nowoczesne technologie informatyczne, wynika z zasady wierności Bogu i człowiekowi. Nie podważa zatem zarówno doświadczeń uczniów, jak też nie pomniejsza orędzia ewangelicznego. Przeciwnie, pozwala właściwie odczytywać problemy egzystencjalne w świetle tekstów biblijnych i nauczania Kościoła. Przyczynia się też do kreatywności podmiotów uczestniczących w toku lekcji religii, a więc uczniów i na-

[60] PPK2010, s. 79. Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1999, 152.

[61] PPK2010, s. 79.

[62] Tamże, s. 79–80; PNRRZK2010, s. 149–150, 160–161, 167, 180–181, 189–190, 198, 204, 215–216.

[63] Tamże.

[64] PPK2010, s. 80.

uczyciela religii. To wszystko – jak zauważono w określaniu istotnych właściwości egzystencjalnego wymiaru nauczania religii – konstytuuje ten wymiar, gdyż pozwala na stawianie pytań i poszukiwanie odpowiedzi w powiązaniu z osobą Jezusa Chrystusa oraz na interpretowanie problemów w świetle słowa Bożego i nauczania Kościoła. W praktyce edukacyjnej właśnie dzięki takim działaniom można w pełni i właściwie realizować założenia egzystencjalnego wymiaru nauczania religii.

PODSUMOWANIE

Dokonana analiza egzystencjalnego wymiaru nauczania religii w świetle zatwierdzonych w 2010 r. dokumentów programowych nauczania religii pozwoliła na określenie aktualności i wartości edukacyjnej występującej w założeniach tego wymiaru. Ukazała zarówno współczesne rozumienie egzystencjalnego wymiaru lekcji religii, jak też potrzebę otwarcia katechetów i twórców nowych pomocy na problemy dotyczące człowieka, życia, sensu istnienia, Boga, świata. Odejście od takiej problematyki nie tylko nie pozwoliłoby na egzystencjalne ukierunkowanie nauczania religii, ale także byłoby w sprzeczności z założeniami opisanej w dokumentach Kościoła i w literaturze przedmiotu katechezy integralnej. Co więcej, podstawa programowa katechezy i program nauczania religii implikują ukierunkowanie lekcji religii na problemy egzystencjalne. Tym samym rezygnacja z problemów i pytań dotyczących bytowania człowieka i odczytywania go w świetle wiary byłaby przekreśleniem tożsamości nauczania religii. W związku z tym warto jeszcze raz przywołać stanowisko M. Majewskiego. W sposób uzasadniony autor stwierdza, że „rozwiązywanie problemów egzystencjalnych, jako problemów pochodzenia człowieka, jego natury i perspektyw ludzkich należy przede wszystkim do katechezy", trzeba także uznać za aktualne następujące słowa wspomnianego autora: „odważne podejmowanie i rozwiązywanie [problemów egzystencjalnych] wzmocni wiarę osoby, wiara zaś stanie się niezbędnym czynnikiem w ich rozwiązywaniu, które powinno mieć charakter wielostronnego naświetlania, interpretacji i ukierunkowania człowieka"[65]. Dobrze zatem stało się, że takie postrzeganie wartości edukacyjnej egzystencjalnego wymiaru nauczania religii można odnaleźć w analizowanych dokumentach programowych nauczania religii, o czym świadczą liczne odwołania do problemów związanych z ludzką egzystencją oraz proponowane rozwiązania metodyczne.

Niewątpliwie konieczne są odpowiednie pakiety edukacyjne, zawierające pomoce metodyczne dla nauczyciela religii i podręczniki dla ucznia, w których zarówno treści, jak i metodyka będą wynikały z egzystencjalnego ukierunkowania lekcji religii. To z kolei implikuje potrzebę kreatywności wśród twórców nowych serii materiałów katechetycznych. Wyrazem takiej postawy będą zapewne zarówno podejmowane

[65] M. Majewski, *Egzystencjalny wymiar*…, s. 190.

obszary tematyczne, jak też otwartość na dialog z przedstawicielami innych dziedzin wiedzy w szkole. Z tym wiąże się respektowanie zasady korelacji nauczania religii z edukacją szkolną, co nie tylko wzbogaca interpretację problemów egzystencjalnych, ale także pozwala w sposób całościowy postrzegać różnorodne kwestie związane z bytowaniem człowieka w rodzinie, grupie rówieśniczej, we wspólnocie Kościoła i w otoczeniu. Niemniej ważne są również proponowane sposoby aktywizacji uczniów, które zgodnie z egzystencjalnym wymiarem nauczania religii powinny stymulować katechizowanych do analizowania, interpretowania, negocjowania znaczenia i wyrażania osobistych poglądów na temat pytań i problemów egzystencjalnych. W związku z tym istotne wydają się prace koncepcyjne i redakcyjne nad podręcznikami do nauczania religii. Twórcy nowych materiałów katechetycznych powinni zmierzać do tego, aby zarówno uczniowie, jak i nauczyciele religii otrzymali interesujące pod względem treści i metodyki pomoce, a zarazem bogate w różnorodne, powiązane z zagadnieniami biblijnymi i z nauczaniem Kościoła, interpretacje aktualnych, często kontrowersyjnych problemów egzystencjalnych.

THE EXISTENTIAL DIMENSION OF RELIGION TEACHING IN THE CONTEXT OF NEW CURRICULA

Summary

According to the contemporary Polish catechetics, the key dimensions of catechesis are such fundamental ones as e.g. the ecumenical, the biblical, the ecclesiastical, the moral, the liturgical, the cultural and the existential ones. They determine the main topics and the ways of analyzing them during religion lessons.

This paper aims to present the existential dimension of religion teaching in the context of the Polish catechetic curricula adopted in 2010: “Core curriculum of the Catholic Church catechesis in Poland” and “Curriculum of Roman-Catholic religion teaching in nurseries and schools”. One shall begin with presenting the issue in question, i.e. the terms “existence”, “existentialism in teaching” and “existentialism in catechetics and catechesis”. Next, the origins of the existential dimension of religion teaching shall be described with references to, among other things, the statements made by the Magisterium of the Church, by Popes and by catechetic teachers. Then, one shall move on to a synthetic characteristics of the existential issues in the new curricula of religion education. In this context, one shall point to methodological suggestions, designed to provide the existential direction to religion education. The last part of the paper contains the summary and the suggestions for the authors of new series of textbooks and religion education materials as well as for religion teachers.

Słowa kluczowe: katecheza, wymiar egzystencjalny w religii

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

EMILIA ZIMNICA-KUZIOŁA
Uniwersytet Łódzki

RELIGIJNOŚĆ WSPÓŁCZESNYCH CHRZEŚCIJAN – PRÓBA TYPOLOGII

W 2009 r. przeprowadzono pisemne wywiady na temat religijności z mieszkańcami małego, 20-tysięcznego miasta (20 wywiadów), położonego w centrum Polski, i Łodzi, dużego miasta wojewódzkiego, trzeciego w kraju pod względem liczby ludności – ok. 750 tys. mieszkańców (16 wywiadów). Wśród 36 osób, które zdecydowały się poświęcić czas na wypełnienie długiej, bo 20-stronicowej ankiety, byli sami chrześcijanie (33 osoby wyznania rzymskokatolickiego i 3 osoby należące do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego), przedstawiciele różnych zawodów i różnych kategorii wykształcenia[1].

Celem badania była analiza typów religijności ludzi zamieszkujących terytorium małego miasta i dużej metropolii. Zdecydowano się przedstawić wybrane jednostki, reprezentujące różne postawy wobec dominującego liczebnie – pośród innych wyznań w Polsce – Kościoła rzymskokatolickiego (*case study*). Typologia obejmuje zatem osoby wierzące, wątpiące, indyferentne religijnie i niewierzące, choć ochrzczone i wpisane do ksiąg kościelnych. Uwzględniono osoby biorące systematycznie bądź z różną częstotliwością udział w życiu religijnym, prokościelne i nieuczęszczające na obowiązkowe katolików niedzielne msze (osoby akościelne i antykościelne), deklarujące przeżycie bliskości Boga i bez doświadczenia Jego obecności. Dla jednych wiara jest osobistym, świadomym wyborem, dla innych przejętym na drodze socjalizacji elementem tradycji, głębiej niezinternalizowanym. W sensie bardziej ogólnym, filozoficznym, można powiedzieć, że w badaniu uczestniczyli teiści, chrześcijanie próbujący nawiązać z Bogiem osobistą relację, deiści wierzący, że istnieje Bóg, ale nie ingeruje w losy świata, agnostycy – pełni wahań w kwestiach światopoglądowych – i ateiści, przekonani, że

[1] Ogółem w badaniu uczestniczyło 13 kobiet i 23 mężczyzn. Struktura wykształcenia: wyższe: 14 osób, pomaturalne: 4 osoby, średnie: 7 osób, podstawowa i zasadnicze zawodowe: 9 osób, brak danych: 2 osoby. Struktura wieku była następująca: 8 osób w przedziale 18–40 lat, 12 osób – 41–60 lat, 9 osób powyżej 60 lat, 7 osób powyżej 70 lat

świat jest dziełem przypadku, efektem procesów zachodzących w samoorganizującej się materii.

Zanim przejdę do zaprezentowania własnej typologii, spróbuję określić zakres znaczeniowy pojęć: wiara i religijność. J. Mariański pisze: „W aspekcie doktrynalnym wiara religijna jest spójnym i hierarchicznie uporządkowanym systemem pojęć, wyobrażeń i twierdzeń dotyczących Boga, człowieka i świata". I dodaje: „W ujęciach socjologicznych nie chodzi o teologiczną ocenę wiary, lecz o uchwycenie faktycznych postaw ludzi wobec wiary"[2]. Takiego zadania chciałabym się tutaj podjąć – pisząc o różnych postawach respondentów, uwzględnić obok parametru ideologicznego także inne wymiary (praktyki religijne, stosunek do instytucji Kościoła, partycypacja w życiu wspólnoty religijnej, doświadczenie religijne, rozumiane jako odczucie bliskości Boga, aspekt moralny). Będę *de facto* charakteryzowała religijność respondentów (jest to kategoria uwzględniająca wiele aspektów religijnego zaangażowania – intelektualno-wolicjonalnych, emocjonalnych i behawioralnych).

Istnieje wiele definicji religijności, pojęcie to jest bowiem „nieostre i wieloznaczne". Na potrzeby badań empirycznych różne definicje (np. H. Kubiaka, K. Koseły, I. Borowik)[3] muszą być zoperacjonalizowane poprzez zastosowanie ściśle określonych parametrów. Badacze często odwołują się do klasycznej – można rzec – koncepcji Ch.Y. Glocka i R. Starka, która w opisie jednostkowej religijności uwzględnia pięć wymiarów: ideologiczny, doświadczeniowy, rytualny, intelektualny i konsekwencyjny[4].

By zachować terminologiczną jasność, wypada jeszcze doprecyzować pojęcie postawy i wyjaśnić, jaki sens przypisuję postawie prokościelnej, akościelnej i antykościelnej. Termin „postawa" nie jest jednoznaczny, ja odwołam się do definicji sformułowanej przez W. Prężynę, według którego jest to „względnie stałe ustosunkowanie, które wyraża się w gotowości podmiotu do pozytywnych lub negatywnych reakcji intelektualno-orientacyjnych, emocjonalno-motywacyjnych oraz behawioralnych wobec przedmiotu"[5]. Jeżeli przedmiotem postawy religijnej jest Kościół, możliwa jest akceptacja jego pośredniczącej roli między człowiekiem a Bogiem, „przyjęcie depozytu dogmatycznego, rytualno-kultowego i jurydycznego" (postawa prokościelna); akościelność, przeciwnie jest odrzuceniem instytucji (zorganizowanej wspólnoty – w przypadku katolików – pod zwierzchnictwem papieża) i jej nauczania. Czasem akościelność przybiera postać antykościelną, co wiąże się z jednoznacznie krytyczną postawą wobec Kościoła, często wobec duchowieństwa na różnych stopniach hierarchii (antyklerykalizm). W moim badaniu wskaźnikiem postawy prokościelnej jest zaangażowanie w życie reli-

[2] J. Mariański, *Wiara religijna*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 447.

[3] I. Borowik, *Religijność*, w: *Leksykon*…, s. 334–335.

[4] I. Borowik, *Operacjonalizacja pojęcia religijności*, w: *Leksykon*…, s. 271–274.

[5] Cyt. za J. Baniak, *Postawa religijna*, w: *Leksykon*…, s. 304.

gijnej wspólnoty i praktyki religijne (udział z różną częstotliwością w nabożeństwach religijnych – w przypadku katolików w obowiązkowej niedzielnej mszy).

Niezmiernie trudnym zadaniem jest dokonanie typologii religijności, bo jest to sfera do końca empirycznie nieuchwytna. Każda typizacja upraszcza, nakłada szablony, schematyzuje rzeczywistość. Jednak nie jest tylko intelektualna zabawa, ma wartość heurystyczną, daje syntetyczne spojrzenie, uogólniające. Socjologowie zatem nie unikają generalizacji, choć są świadomi – nieuniknionej w opisie – symplifikacji realnego życia. Poszukując prawidłowości, typowości, tracimy z oczu to, co indywidualne i wyjątkowe. Deskryptywne ujęcie jest łatwe w przypadku spetryfikowanej, monolitycznej struktury. Ale tu mamy do czynienia ze światem przeżyć duchowych, z niepowtarzalnym bogactwem wewnętrznego świata każdej z badanych osób.

Trzeba zaznaczyć, że moja typologia ma charakter empiryczny, że istnieją realni ludzie, których wypowiedzi posłużyły do wygenerowania uogólnionych wyników. Zgodnie z dyrektywami metodologicznymi starano się zachować „wewnętrzną homogeniczność" w obrębie każdego z typów (zasada minimalnych kontrastów) i „zewnętrzną heterogeniczność" w obrębie całej typologii (zasada maksymalnych kontrastów)[6]. W tworzeniu typologii ważny jest opis przypadku, który jest najbardziej reprezentatywny dla danego typu – jest to tzw. „prototyp", „przypadek osiowy" czy „przypadek optymalny".

W opisie uwzględniłam zatem następujące typy religijności chrześcijan:

I. Religijność wewnętrzną

postawa prokościelna
postawa akościelna

II. Religijność zewnętrzną

postawa prokościelna
postawa akościelna

III. Religijność bez wiary

postawa prokościelna

Osobne miejsce poświęcam **areligijności** (postawa akościelna)

ad 1. Religijność wewnętrzna postawa prokościelna

W opisie typów wiary wykorzystam znane w literaturze przedmiotu dychotomiczne ujęcie psychologa, profesora Uniwersytetu Harvardzkiego, G.W. Allporta, który w swoich pracach z lat 50. i 60. XX w. wyróżnił religijność wewnętrzną

[6] *Społeczne przestrzenie doświadczenia. Metoda interpretacji dokumentarnej*, red. S. Krzychała, Wrocław 2004, s.92.

(*intrinsic religiosity*) i zewnętrzną (*extrinsic religiosity*). Pierwszy typ religijności dotyczy osób, które „żyją swoją religią", ma ona istotne znaczenie w ich życiu, dostarcza wzorców postępowania. Aplikując koncepcję „niewspółmiernych skal wartości" S. Ossowskiego *per analogiam*, można powiedzieć, że religia jest dla nich wartością uznawaną, odczuwaną i realizowaną[7]. Natomiast osoby o religijności zewnętrznej traktują religię instrumentalnie. Jest dla nich wartością utylitarną („zapewniającą bezpieczeństwo i pocieszenie, towarzystwo i rozrywkę, pozycję i korzystną samoocenę[8]") uznawaną, być może realizowaną, ale nie odczuwaną[9].

Religijność wewnętrzna ma charakter autoteliczny, refleksyjny. Wiąże się ona z poczuciem bliskości Boga, z rozumianym wąsko bądź szeroko doświadczeniem religijnym. Zewnętrznym jej wyrazem są praktyki religijne (w przypadku katolików udział w niedzielnej mszy świętej, modlitwa, korzystanie z sakramentów, mniej lub bardziej aktywny udział w życiu wspólnoty Kościoła lokalnego). Wiara ugruntowana, zinternalizowana, intelektualnie pogłębiona, emocjonalnie przeżywana, z reguły łączy się z akceptacją doktryny Kościoła. Osoba wierząca, prokościelna, w wyborach moralnych kieruje się Dekalogiem, czyli „zbiorem najogólniejszych prawd religijnych i norm moralnych, stanowiących podstawę etyki judaistycznej i chrześcijańskiej, ujętych w 10 tzw. Przykazaniach Bożych"[10] (postawa ortodoksyjna).

Jak wynika z wywiadów, ten ogólny schemat w praktyce jest rzadko realizowany *in extenso*. Nawet osoby określające się jako głęboko wierzące nie zawsze są ortodoksyjne i konsekwentne w swoich poglądach i wyborach etycznych. Respondenci –heterodoksi – dopuszczają zachowania niezgodne z oficjalnym nauczaniem Kościoła (akceptują np. życie w związkach niesakramentalnych, antykoncepcję). Wśród wierzących, zorientowanych prokościelnie, są osoby regularnie praktykujące, podejmujące praktyki nadobowiązkowe i mniej gorliwe. Także w kwestii ideologicznej (doktrynalnej) widoczne jest zróżnicowanie poglądów, selektywność w uznawaniu podstawowych prawd wiary.

Przejdźmy do krótkiej charakterystyki religijności wybranego respondenta, któremu przypisano postawę prokościelną. W całej próbie badawczej ten typ religijności dotyczył 17 osób z 36 (siedmiu kobiet i dziesięciu mężczyzn).

---

[7] S. Ossowski, *Konflikt niewspółmiernych skal wartości*, w: *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 1967.

[8] J. Szmyd, *Religijność i transcendencja*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz–Kraków 2002, s. 166.

[9] O dwóch typach religijności pisała m.in. H. Grzymała-Moszczyńska: *Religijność zewnętrzna i wewnętrzna – dwa sposoby funkcjonowania religii w życiu człowieka*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy" 1981, nr1 (119), s. 23–28.

[10] M. Libiszowska-Żółtkowska, *Dekalog*, w: *Leksykon*…, s. 72.

„Teista"

Pierwszy typ reprezentuje mieszkaniec małego miasta, 74-letni emerytowany nauczyciel przedmiotów ścisłych, z wyższym wykształceniem. Swoją wypowiedź rozpoczął swoistym *credo*:

> W Boga wierzę od młodych lat do chwili obecnej, a przeżyłem już prawie trzy czwarte wieku. Od sakramentu chrztu jestem Jego dzieckiem, a On moim Ojcem. Gdy byłem dzieckiem dowiedziałem się, że stworzył cały świat i ludzi, by mogli się nim cieszyć. Ludzi stworzył na swój obraz i podobieństwo, czyli jestem Jego cząstką. Przygotowując się do kolejnych sakramentów (pokuta i Eucharystia) poznałem samego Jezusa Chrystusa, a później przyjąłem Go do swego serca. Przygotowując się do tego tak ważnego wydarzenia, poznałem Jezusa bliżej. Przyjaciół można mieć dużo, ale jeśli ktoś za kogoś odda swe życie, to nie może być większej przyjaźni i miłości. Zrozumiałem, że Pan Bóg posłał swego Syna na ziemię, aby poprzez swą śmierć na krzyżu pokazał również mnie, jak bardzo mnie kocha. Dzięki Niemu, mimo błędów, jakie popełniałem i popełniam, mam szansę powrotu do Boga, mam motywację do stawania się lepszym. A wszystko po to, by ostatecznie osiągnąć zbawienie i życie wieczne w niebie.

Mężczyzna tak oto opisuje swoje wyobrażenia Boga:

> Jest to byt niematerialny, duchowy, wszechobecny, wszechogarniający, który wszystko wie, wszystko może. To dla mnie niewyobrażalne dobro, mądrość, sprawiedliwość. Jest całkiem inny niż wszystko, co nas otacza. Dlatego nigdy nie starałem się wyobrażać jak wygląda…

Jego wiara wzmocniona jest osobistym przeżyciem bliskości Boga – respondent mówi o doświadczaniu Jego obecności na co dzień:

> Przychodzi to niespodziewanie... czuję wtedy ulgę i spokój. Jestem pewny, że Bóg otacza mnie i chroni. To wspaniałe uczucie. Z Bogiem nawet przykre wydarzenia można znosić z pokorą i zrozumieniem. Ja czuję się wtedy lepszy, chcę rozwiązywać problemy, wybaczać swoim przeciwnikom. Swoim optymizmem zarażam rodzinę i znajomych. Czuję ulgę, spokój, nadzieję.

Mężczyzna wspomina też szczególne chwile, które zapisały się w jego pamięci, m.in. odczucie bliskości Boga na stole operacyjnym:

> Przed trzema miesiącami doznałem zawału serca. Kiedy w krytycznej godzinie trafiłem do szpitala, modliłem się o opiekę Pana Boga w czasie wykonywania przez lekarzy zabiegu. Przed oczami przewinął mi się film z obrazami z całego życia, ogarnął mnie błogi, niewypowiedziany spokój. Była to ta chwila bliskości Boga.

Respondent przyznaje się do zaniedbywania religijnych praktyk w przeszłości:

> To była moja wina, rzadko bywałem w kościele na mszy św. i zapominałem o codziennej modlitwie. Nie był to kryzys wiary, ale typowe lenistwo, nie zamierzam usprawiedliwiać własnej słabości. Po pewnym czasie pojawiła się obawa, czy dostanę rozgrzeszenie, kiedy na spowiedzi wyznam to grzeszne życie. Kiedyś gościłem u przyjaciół w Gdańsku. Poszedłem z nimi na rekolekcje. Mały, przytulny kościółek, jakie uwielbiam, tłum ludzi zatopionych w modlitwie. W czasie mszy podjąłem decyzję: «idę do spowiedzi, niech się dzieje, co chce». Stanąłem w długiej kolejce do konfesjonału. Była to długa spowiedź, przerywana pytaniami księdza. A potem jego cierpliwa, serdeczna lekcja. Czułem, że topnieję jak wosk... Jego ciepłe, życzliwe słowa odmieniły moje życie [...]. Dzięki temu kapłanowi znów znalazłem się bliżej Boga. Wiara pomogła mi przetrwać trudne chwile w życiu, poprawić relacje z ludźmi. Moje życie w rodzinie stało się bardziej harmonijne, spokojniejsze i radośniejsze. Wszystko wróciło na właściwe tory.

Respondent mówi o różnych sytuacjach, które umacniały jego wiarę. Takim czasem zbliżenia się do Boga było np. przygotowanie do własnego ślubu bądź wiele lat później czuwania modlitewne po zamachu na życie Papieża, i później – podczas jego agonii i odejścia.

Jako uzupełnienie charakterystyki religijności tego mężczyzny dodajmy, że wszystkie przykazania uznaje on za zdecydowanie wiążące i dodaje: *katolik nie ma prawa do spekulacji w tych sprawach.* Przyjmuje bez wahań wszystkie dogmaty, komentując *przecież są to podstawowe prawdy katolicyzmu.* Dla niego *katolik bez deklaracji wystąpienia z Kościoła związany jest z instytucją kościelną dożywotnio.* I dodaje: *Mnie Kościół zapewnia prawo do korzystania z wszystkich posług sakramentalnych*, *w razie potrzeby mogę liczyć na pomoc w trudnych chwilach.* Nie jest jednak bezkrytyczny, wylicza słabości Kościoła:

> zamieszanie niektórych księży w skandale obyczajowe i przestępstwa kryminalne. Niejasne powiązania ze służbami specjalnymi PRL. Reklamowanie własnym wizerunkiem wyrobów alkoholowych, operetkowe mundury, jakieś ordery, itp. I jeszcze toruńskie zaangażowanie w politykę i pikantne powiedzonka.

Zaznacza, że negatywne zjawiska w Kościele nie mają wpływu na jego wiarę. Zresztą miał szczęście spotkać charyzmatycznych, otwartych, tolerancyjnych księży, prowadzących działalność charytatywną, potrafiących nawiązać kontakt z wiernymi. Uważa jednak, że kapłan powinien zachowywać wobec wiernych pewien dystans, unikać fraternizacji.

Jego „prokościelność" wyraża się także stwierdzeniem, że w ocenie tego, co jest dobre, a co złe, kieruje się nauczaniem Kościoła. Za niedopuszczalne uznaje wolną miłość, zdradę małżeńską, aborcję i eutanazję. Mniej radykalny jest w kwestii życia w wolnym związku i w kwestii rozwodu. W jego ocenie dopuszczalne jest współżycie seksualne przed ślubem i stosowanie antykoncepcji, a zdając sobie sprawę z braku akceptacji Kościoła takich zachowań, dodaje: *Za to będę się smażył w piekle*, *ale trudno!*

Respondent ten regularnie praktykuje, podkreśla, że na mszy św. jest w każdą niedzielę i jest to dla niego prawdziwe religijne przeżycie.

> Modlitwy i rytuały wywodzące się z Pisma św. mają sens i głębię. Drażnią mnie natomiast niektóre pieśni, których tekst jest wyświetlany na ekranie w czasie mszy św. Nie chodzi mi o treść, ale o formę. Kiepskie rymy, nierówny rytm, często zmieniana melodia, nie sprzyjają skupieniu,

stwierdza. Narzeka też na długość kazań, jego zdaniem kaznodzieja powinien mówić krótko, syntetycznie i dobitnie. Kilka razy w roku przystępuje do spowiedzi, codziennie się modli*: Modlitwę traktuję jako bardzo osobisty kontakt z Bogiem*, *dlatego zwracam się do Niego swoimi słowami. Dotyczy to codziennej modlitwy w domu. Oczywiście odmawiam też znane modlitwy*, podkreśla. Fragmentami czyta Biblię, zależy mu na dobrej znajomości świętej księgi: *zdarza się, że*

do Pisma św. zaglądam jak do encyklopedii, dla sprawdzenia własnej wiedzy, przyznaje. Regularnie czyta też religijną prasę.

Respondent, dokonując autorefleksji nad własną religijnością, wyznaje na koniec wywiadu: *moja wiara jest ugruntowana i nic mnie do niej nie zniechęci.*

ad 1. Religijność wewnętrzna postawa akościelna

Socjologowie śledzący przemiany religijności w społeczeństwach Zachodu już od dłuższego czasu zwracają uwagę na prywatyzację religii, odchodzenie wyznawców od tradycyjnych Kościołów, indywidualizację postaw religijnych[11]. Wiara pozakościelna bywa bardzo emocjonalna. Osoby tak wierzące – tak jak św. Tomasz z Akwinu – przypisują Bogu miłość, miłosierdzie, wszechmoc itd. i wierzą w Boską opatrzność. Pragną nawiązać kontakt z Absolutem poprzez modlitwę, lekturę Pisma Świętego. Odrzucają pośrednictwo Kościoła – uznają – inaczej niż teologowie katoliccy – że jest to tylko instytucja świecka, atranscendentna, w dodatku pełna niedoskonałości. Przekonani są, że „można osiągnąć zbawienie bez sakramentów, bez Eucharystii i respektowania nauk katechizmowych".

Osoba wierząca, sytuująca się poza Kościołem, akceptuje selektywnie dogmaty wiary, w jedne powątpiewa, inne odrzuca. Cechuje ją odejście od moralnego nauczania Kościoła, nawet jeśli deklaruje wierność wybranym przykazaniom Dekalogu, interpretuje je w sposób dowolny, niezgodny ze stanowiskiem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (w tym ujęciu np. norma «nie zabijaj» nie dotyczy aborcji i eutanazji). W tej kategorii wierzących są zarówno osoby negujące katolickie obyczaje, jak też przywiązane do tradycji religijnej i celebrujące święta Bożego Narodzenia czy Wielkanocy.

„Teista, kontestator"

W mojej próbie badawczej typ religijności wewnętrznej (z postawą akościelną) przypisać można pięciu osobom (trzem kobietom i dwóm mężczyznom). Empirycznym odpowiednikiem osoby wierzącej, niezaangażowanej w życie Kościoła, można wręcz powiedzieć akościelnej i antyklerykalnej jest 50-letni mężczyzna ze średnim wykształceniem. O swojej wierze mówi tak oto:

> Zawsze byłem wierzący i nigdy nie zwątpiłem. Bóg jest dla mnie czymś niepojętym. Bo w końcu na tym polega wiara – na wierzeniu w kogoś lub w coś, czego nie widać, z kim nie mamy styczności w materialnym pojęciu. Jest azylem duchowym – kimś, do kogo można się zwrócić, wyżalić czy o coś poprosić – i autorytetem w sprawach ludzkich. Chrystus to Jego Syn. Był człowiekiem i odszedł. Ma wrócić w dniu ostatecznym. Zwracam się również do Niego i do Jego Matki. Uznaję ich świętość i modlę się do Nich. Ufam Im, nie mógłbym Ich

[11] Th. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym świecie*, Kraków 1996; *Detraditionalization*, red. P. Heelas, P. Morris, Cambridge 1996; R. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York–Evanston–London 1970.

zdradzić. Nie można być w stosunku do Nich przewrotnym, jak to czyni wielu bigotów. Nie jestem święty, ale szanuję Boga, Chrystusa i Marię. Mam nadzieje, że słowa Jezusa «Pierwsi będą ostatnimi» zostaną spełnione i że kiedyś okaże się kto tak naprawdę wierzy.

Mężczyzna opisuje chwile, kiedy doświadczył bliskości Boga:

Miałem kłopoty ze zdrowiem. Była zima, trzy lata temu.. poszedłem z żoną w wigilię na Pasterkę. W pewnym momencie odczułem nieodpartą chęć gorliwej modlitwy. Nie wiem dlaczego to się pojawiło…Uklęknąłem i zacząłem się modlić o uzdrowienie. Czułem się naprawdę dziwnie, jak nigdy dotąd w życiu. Wyczułem Kogoś obok siebie.. Po modlitwie wstałem i uczucie to przeszło równie nagle, jak się pojawiło. Ale rzecz dziwna – po jakimś czasie zacząłem się strasznie pocić, byłem jakby w lekkim transie, lekko zamroczony. Zacząłem się lekko chwiać na nogach, aż ludzie zaczęli zwracać na mnie uwagę. Twarz też mi się zmieniła – tak potem mówiła żona. Myślałem, że poceniem się pogorszę mój stan zdrowia, przecież był mróz. Ale nie.. Wróciłem do domu, a rano – o dziwo – czułem się bardzo dobrze. Choroba minęła i do dzisiaj, choć to już kilka lat, nic nie odczuwam z poprzednich dolegliwości. Umocniła się moja pewność w to, że jeżeli się bardzo chce, jeżeli się mocno wierzy i szczerze modli, Bóg wysłucha. Nie wzmocniło to mojej wiary, bo zawsze wierzyłem, ale poczułem się pewniej i czułem się wtedy wyróżniony.

Respondent ostro krytykuje księży, pisze o Polsce jako o państwie kościelnym, o *panoszeniu się kleru*, o zaangażowaniu kapłanów w politykę, o łamaniu przez nich ślubów ubóstwa i czystości. Stwierdza, że *zachowanie kleru zniechęca do religijnych praktyk* i dodaje: *Ksiądz powinien być pasterzem*, *a nie cwaniakiem*, *biznesmenem.* Zdarza mu się pójść na mszę, ale są to incydentalne sytuacje, tylko w wielkie święta, bądź z okazji rodzinnych uroczystości, takich jak ślub, czy pogrzeb. Jednocześnie uważa, że wiara może być rozwijana *bez pośrednictwa instytucji*. Modli się codziennie, czasami zwraca się do Boga swoimi słowami w ciągu dnia.

Mężczyzna ten akceptuje podstawowe dogmaty wiary katolickiej, wątpi jedynie w istnienie piekła. Wszystkie przykazania są dla niego „wiążące" i „raczej wiążące". Jednak jego interpretacja przykazań nie pokrywa się z nauką Kościoła. Dopuszcza życie w wolnym związku, antykoncepcję, eutanazję. Pod pewnymi warunkami akceptuje rozwód i aborcję. Jedynie jest przeciwny „wolnej miłości" i zdradzie małżeńskiej.

W rodzinie respondenta kultywowane są katolickie tradycje (opłatek na Boże Narodzenie, święcone na Wielkanoc, posty piątkowe i ścisłe).

ad 2. Religijność zewnętrzna postawa prokościelna

Ten typ wiary określany jest jako wiara tradycyjna (niezinternalizowana, instrumentalna, niedojrzała chwiejna, niepewna, atroficzna, pozbawiona osobistego odniesienia do Boga). Dotyczy ona osób wątpiących, a także tych, które deklarują się jako wierzące, czasem nawet głęboko wierzące, jednak ich wiara nie jest zracjonalizowana, nie jest osobiście przeżyta. „W wymiarze tradycyjnym wiara jest swoj-

skością, samo-przez-się-oczywistością. [...] jest powielaniem zastanych schematów i odziedziczonych form zachowań"[12] – pisze M. Libiszowska-Żółtkowska.

Osoba o wierze tradycyjnej nie odczuwa bezpośredniej więzi z Bogiem, jej wiara „nie rodzi się z doświadczenia *sacrum*". Wypełniając zewnętrzne praktyki religijne, identyfikuje się z grupą wyznaniową – jest to wyraz jej formalnej przynależności do Kościoła. Za tą postawą nie stoi potrzeba *sensu stricto* religijna, uczestnictwo w niedzielnej mszy św. nie jest „spotkaniem z Bogiem". Mimo intensywnego uczestnictwa w życiu religijnym, to zaangażowanie obrzędowo-kultowe nie zawsze idzie w parze z respektowaniem chrześcijańskiej moralności na co dzień.

Jeśli osoba o wierze tradycyjnej nie podlega silnym mechanizmom konformistycznym i rozluźnia swoją więź ze wspólnotą wiary, cechuje ją relatywizm dogmatyczny i moralny – kwestionuje dogmaty wiary, nie korzysta z sakramentów, które są dla niej „pustą formą", znakami „nieprzezroczystymi", nieodsyłającymi do sfery *sacrum*. W sposób indywidualny interpretuje nakazy i zakazy Kościoła. Jednak przywiązana jest do religijnej tradycji, katolickiej obyczajowości.

„Konformista"

Ten typ religijności w moim badaniu dotyczył trzech osób (dwóch kobiet i jednego mężczyzny).

Kawaler, 62-letni, ze średnim wykształceniem, deklaruje się jako wierzący, ale pełen jest wahań i niepewności, – pisze, że mimo wszystko postanowił zaufać Bogu i Kościołowi. Jego eklezjalność (rozumiana jako świadoma przynależność do wspólnoty wiernych) idzie w parze z religijnym zagubieniem. Jest agnostykiem – twierdzi, że nie ma żadnej pewności, czy Bóg jest, czy Go nie ma. W swej postawie przypomina Pascalowski zakład – „lepiej jest wierzyć, bo niewiele się traci, a wiele można zyskać". Nigdy nie odczuł bliskości Boga, ale wychowywał się w rodzinie katolickiej i regularnie uczęszczał na niedzielne msze z rodzicami. Ten obyczaj przeniósł do swojego domu, a było mu tym łatwiej, że także jego żona jest chrześcijanką. Przyznaje, że dla niego Bóg „to pojęcie czysto abstrakcyjne".

> W dzieciństwie i wczesnej młodości miałem żywą wiarę, z biegiem lat stawałem się coraz bardziej wątpiącym. Nie było szczególnego momentu, który mógłbym wskazać jako decydujący, który zachwiał moją wiarą. Raczej był to stały proces pewnych przemyśleń i lektura Starego Testamentu (przeczytałem dwa razy i wystarczy). Wątpię do tej pory, ale trwam, to znaczy nie zrywam z Kościołem, nie walczę.

Od czasu do czasu (według deklaracji 1–2 razy w miesiącu) uczestniczy w niedzielnej mszy, zaznacza, że „dostosowuje się do ogólnego zwyczaju". Respondent nie korzysta z sakramentu pokuty, Komunii, nie modli się, nie odczuwa ta-

[12] M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Kraków 2000, s. 322.

kiej potrzeby. Jego rozdarcie, niepewność widać także w tym, że na wiele pytań odpowiada po prostu: „nie wiem" bądź „nie zastanawiałem się nad tym".

Z przykazań Dekalogu tylko normy „nie zabijaj" i „nie kradnij" uznaje za zdecydowanie wiążące w swoim życiu, w przypadku pozostałych nie jest już tak pewny, zakreśla odpowiedź: „trudno powiedzieć". Także na pytanie, czy przyjmuje bez zastrzeżeń katolickie dogmaty, odpowiada: „szczerze mówiąc, nie wiem". Widać, że wiara nie ma szczególnego znaczenia w jego życiu, nie przekłada się np. na postawę wobec bliźnich. Podczas gdy zdecydowana większość respondentów jest zdania, że warto pomagać innym, bo można liczyć na pomoc z ich strony (bądź nawet nie licząc na rewanż), mężczyzna stwierdza, że *dobrze jest, gdy każdy liczy tylko na siebie.* Selektywnie przyjmuje naukę Kościoła – jego poglądy są z nią zbieżne w kwestii wolnej miłości, aborcji, zdrady małżeńskiej. Pod pewnymi warunkami uznaje antykoncepcję, rozwód i życie w wolnym związku. W pełni natomiast akceptuje przerywanie życia na prośbę pacjenta.

Respondent przywiązany jest do tradycji religijnej, ceni katolicką obyczajowość, celebruje święta, ma w domu sakralne przedmioty, krzyże, obrazy. Nie krytykuje Kościoła, nazywa go „wspólnotą wiernych", stwierdza, że tworzą go ludzie niedoskonali, grzeszni, toteż zapewnia: *nie gorszą mnie rozdmuchiwane przez gazety i telewizję afery dotyczące księży. Mam do tego duży dystans*.

ad 2. Religijność zewnętrzna postawa akościelna

Wśród respondentów zakwalifikowanych do tej kategorii byli deiści (pierwszym filozofem, którego można nazwać deistą, był Arystoteles) wierzą w Boga – Stwórcę świata, nazywają Go np. „pierwszym poruszycielem", „energią", „nieziemską siłą", ale uznają, że nie ma on charakteru osobowego, nie interesuje się światem i człowiekiem. Jest to zatem intelektualne (teoretyczne) opowiedzenie się za istnieniem Absolutu, nieangażujące emocji, nieznajdujące odzwierciedlenia w życiu jednostki, uznającej wszelkie modlitwy i rytuały za pozbawione sensu. Wiara zewnętrzna bywa też niekonsekwentna (niepewna, słaba, chwiejna, ambiwalentna, pełna wątpliwości) i dotyczy osób, które nie nawiązały więzi z Bogiem (nie modlą się, a jeśli już to rzadko, osobiście nie doświadczyły Jego bliskości), także na gruncie spekulatywnym nie rozstrzygnęły kwestii Jego istnienia. Czasem wynika to z filozoficznego agnostycyzmu, czasem z indyferentyzmu, z braku głębszej refleksji na tematy egzystencjalne. Osoba reprezentująca ten typ wiary, (akościelna) charakteryzuje się dużym dystansem wobec Kościoła (według Biblii, założonego przez Chrystusa i prowadzonego przez Ducha Świętego) odrzuca dogmaty, nie znajduje jego aprobaty koncepcja osobowego Boga, nawiązującego dialog z człowiekiem. Nie uznając pośredniczącej roli Kościoła między człowiekiem i Bogiem, nie uczestniczy w życiu religijnym.

„Obserwator"

W mojej próbie badawczej czterej mężczyźni zostali zakwalifikowani do kategorii osób o religijności zewnętrznej (o postawie akościelnej).

Wiara ma charakter dynamiczny, jest procesem, którego intensywność zmienia się pod wpływem życiowych okoliczności. Osobą, która wielokrotnie miewała – jak wynika z wywiadu – okresy zwątpienia i aktualnie przeżywa stan ambiwalencji religijnej jest 66-letni mężczyzna, emeryt, z wyższym wykształceniem. Oto fragment jego wypowiedzi:

> Zawsze byłem osobą wierzącą, ale nigdy (poza okresem dziecięcym) nie przejawiało się to w sposób bardzo gorliwy. Często miałem wątpliwości, wahania, rozterki. [...] Chrystus jest, według mnie, wzorem do naśladowania dla każdego człowieka. Jego życie pokazuje nam jak każdy (w tym oczywiście ja) powinien starać się postępować. Zastanawiam się często dlaczego tak bardzo mało osób faktycznie, a nie pozornie, postępuje według nauki Chrystusa. Minęło dwadzieścia wieków, a nauczyciele nauk Chrystusa nie potrafili wpoić nam owych zasad. Według mnie, jest to ich wielka porażka (zresztą sami nie postępowali zgodnie z tymi naukami). [...] Ja zawsze starałem się postępować uczciwie, sprawiedliwie wobec innych osób. Jednak prawie nigdy nie wychodziło mi to na dobre.

Respondent przytacza kilka zdarzeń z przeszłości, które dowodzą braku związku między „teorią" a „praktyką" w życiu chrześcijan. I konstatuje: *Można nie odmawiać modlitw, nie znać nauk Chrystusa i być „aniołem na ziemi". Można również codziennie spowiadać się i być jednocześnie chodzącym złem.* Wszystkie opisane przez niego zdarzenia – jak stwierdza – wpływały na jego wiarę, osłabiały ją, powodowały kryzysy, zwątpienia i odejścia.

Mężczyzna ten, podobnie jak I. Kant, eksponuje w religii wartości moralne, Boga postrzega jako stojącego ponad światem Prawodawcę. Zainteresowany wyłącznie etycznym wymiarem wiary, nigdy nie odczuł bliskości Boga. *Nie doznałem tej łaski, może jestem za mało wierzący, wątpiący, niezdecydowany*, ocenia. Jednak wiara przekazana przez wierzących i praktykujących rodziców trwa, wzmocniona osobistymi przemyśleniami i homiliami Jana Pawła II. *Dzięki papieżowi zacząłem częściej rozmyślać o religii i Bogu*, przyznaje. Mężczyzna wysuwa argument kosmologiczny, przemawiający za istnieniem Absolutu:

> Cały ten ład panujący w świecie (kosmosie) musiał ktoś wymyślić. A nie był to człowiek (od razu by coś spartolił). Więc musi to być ktoś inny, Ktoś, kogo trudno sobie wyobrazić, czyli Bóg. Gdybym miał wyobrażenie Boga, mógłbym czuć się mu równym.

Nie przecenia znaczenia wiary w swoim codziennym życiu, twierdzi, że nie daje mu ona poczucia bezpieczeństwa, raczej stanowi drogowskaz moralny.

Charakterystyczne, że na pytanie o wiarę w dogmaty religii katolickiej, odpowiada „nie wiem" bądź „trudno mi w to uwierzyć", zatem wątpi w nieśmiertelność duszy, w nagrodę lub karę po śmierci, w istnienie piekła itd. Natomiast niemal wszystkie przykazania są dla niego zobowiązujące w życiu codziennym (oprócz drugiego). Z wywiadu wynika, że także ten respondent nadaje im subiektywną treść, inną niż oficjalna wykładnia Kościoła, akceptuje np. życie w wolnym

związku (co według etyki katolickiej nie jest zgodne z szóstym przykazaniem), dopuszcza aborcję (według eksplikacji Kościoła jest to przekroczenie piątego przykazania). Jak większość badanych, opowiada się za wiernością małżeńską.

Jego stosunek do Kościoła jest ambiwalentny, dlatego jest zdania, że można być dobrym katolikiem bez łączności z instytucją, bez regularnego kontaktu z księżmi i współwyznawcami. Krytykuje *wyniosłość kapłanów, fundamentalizm, ich przekonanie o własnej nieomylności*. W obowiązkowej dla katolików mszy św. uczestniczy tylko w wielkie święta bądź z okazji uroczystości rodzinnych. Modli się nieregularnie: *Wtedy*, *gdy mam radości lub kłopoty, wtedy rozmawiam z Bogiem*, wyznaje. Zdaniem mężczyzny, zwolennika postawy pluralistycznej, chrześcijaństwo nie jest religią uprzywilejowaną, *wszystkie religie są równe i prowadzą do tego samego celu*, stwierdza.

ad 3. Religijność „bez wiary" postawa prokościelna

Socjologowie odnotowują, że nie wszyscy chrześcijanie partycypujący w życiu religijnym są ludźmi wierzącymi. I tak np. uczęszczanie na niedzielną mszę św. do kościoła może wynikać z pozareligijnych pobudek[13]. Niewiara (A. Potocki pisze o wierze pozornej) dotyczy osób o religijności utylitarnej, atranscendentnej, horyzontalnej. M. Libiszowska-Żółtkowska pisze o „religijności bez wiary" – „środowiskowej, kulturowej, nie zakorzenionej w osobowości"[14]. Wyznawcy „formalni", „nominalni" cenią religijną obyczajowość, katolickie tradycje świąteczne, mniej bądź bardziej regularnie uczestniczą w obowiązkowych dla katolików mszach świętych. Czasem częściowo identyfikują się z Kościołem, choć jednocześnie negują „podawane przez Kościół do wierzenia prawdy wiary". W kwestiach moralnych odwołują się do sumienia i do reguł świeckich obowiązujących w społeczeństwie.

„Wyznawca formalny"

Czterej respondenci (jedna kobieta i trzech mężczyzn), deklarujący niewiarę, a jednocześnie przywiązani do religijnej tradycji i uczestniczący w życiu religijnym parafii reprezentują postawę prokościelną. Osobą, której religijność odpowiada kategorii „niewierzący-praktykujący" jest 80-letni mężczyzna z wyższym wykształceniem. Przyznaje, że był osobą wierzącą tylko w latach dziecinnych, bo otrzymał religijne wychowanie. Ale nigdy osobiście nie odkrył Boga:

> Bóg jest dla mnie pojęciem całkowicie abstrakcyjnym, do którego nie mam żadnego odniesienia. Moja mentalność ukształtowała się na spostrzeganiu rzeczywistości materialnej, zmysłowo i intelektualnie poznawalnej. Bóg jako obiekt pozazjawiskowy nie był nigdy przedmiotem

[13] A. Potocki, *Niewierzący a praktykujący. Materiały do refleksji nad pozorną aktywnością religijną*, maszynopis.

[14] M. Libiszowska-Żołtkowska, *Wiara uczonych*...,, s. 16.

moich dociekań. Pojęcie Boga jest dla mnie symbolem pewnego obyczaju kultywowanego przez moich bliskich, który szanuję i nawet w nim, w ramach wspólnoty rodzinnej, uczestniczę.

Respondent przeżył II wojnę światową, był to okres, który przyczynił się do utraty „resztek jego wiary". W konsekwencji stwierdza, że nie potrafiłby, po wszystkich traumatycznych przeżyciach, uznać hipotezy o istnieniu miłosiernego Boga. Nie wierzy w żaden dogmat. Podkreśla, że jest osobą racjonalną i wiara nie stanowi dla niego istotnego przedmiotu refleksji.

Mężczyzna ten deklaruje, że prawie wszystkie przykazania Dekalogu są dla niego wiążące w życiu codziennym (oprócz dwu pierwszych, odnoszących się do Boga). Odrzuca wolną miłość i zdradę małżeńską. Dopuszcza natomiast życie w wolnym związku, rozwód, antykoncepcję, aborcję i eutanazję.

Prawie w każdą niedzielę respondent uczestniczy we mszy św. i jest to tylko i wyłącznie dostosowaniem się do wymagań rodziny. Życzyłby sobie, aby msze były krótsze, toteż narzeka na *gadulstwo księży podczas homilii.* Ani razu od dzieciństwa nie przystępował do Komunii św., nie korzystał z sakramentu pokuty. Nigdy się nie modli, nie widzi sensu modlitwy, co zrozumiałe w kontekście wcześniejszych deklaracji. Kultywuje religijne obyczaje, ze względu na głęboką wiarę swej żony i rodzinną tradycję. Kościół nazywa wspólnotą wiernych i podkreśla, że on również do niego należy, choć jest to przynależność tylko formalna.

ad 4. Areligijność
postawa akościelna

M. Neusch wprowadza rozróżnienie między ateizmem i niewiarą, (ateizm jako zreflektowane, uzasadnione teoretycznie negowanie istnienia Absolutu, natomiast niewiara jako styl życia, praktyczne odrzucenie Boga)[15]. Przypadek areligijności dotyczy zarówno osób, które podjęły wysiłek intelektualny, by uargumentować swoją niewiarę, jak i tych, które nigdy głębiej – nawet na własny użytek – nie roztrząsały tej egzystencjalnej kwestii. Niektórzy ludzie areligijni ostro krytykują Kościół, uważają go za instytucję niepotrzebną i szkodliwą, inni są mniej radykalni w sądach. Zdarzają się w tej grupie osoby „życzliwe" Kościołowi, doceniające jego rolę integrującą społeczeństwo. Niektórzy podkreślają także funkcję normotwórczą, ale to nie zmienia ich własnego zdecydowanego zdystansowania się wobec tej instytucji. Ateiści nie uznają żadnych dogmatów, sami ustalają, co dobre, co złe, choć instancją rozstrzygającą jest dla nich własne sumienie (czasem wskazują na rozum i prawo świeckie). Bywają konsekwentni w kwestii kultywowania pozareliginej obyczajowości – odrzucają powszechne w Polsce tradycje (dzielenie się opłatkiem z bliskimi w Wigilię, święcenie pokarmów w Wielką Sobotę).

[15] M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paryż 1980.

„Chrześcijanin – ateista"

Ten typ religijności przypisano w mej próbie badawczej trzem mężczyznom. Jeden z nich, tylko z racji chrztu i zapisów w księgach kościelnych może być uznany za chrześcijanina, to 41-letni mieszkaniec małego miasta, kawaler z zasadniczym zawodowym wykształceniem. Deklaruje, że chociaż jego rodzice byli ludźmi wierzącymi, jego nic nie jest w stanie przekonać o istnieniu Boga, gdyż, po pierwsze, *nauka wyjaśnia wszystko*, po drugie, uważa, że gdyby istniał Bóg, świat wyglądałby inaczej: *tragedie ludzkie*, *zwłaszcza dzieci*, *zachwiały moją wiarą w Boga*, *w sprawiedliwość. Trudno pogodzić się z faktem*, *mordercy*, *alkoholicy*, *bandyci cieszą się zdrowiem i długim życiem*, *a porządni ludzie i niewinne dzieci odchodzą*, *cierpią z powodu chorób*, *niby w imię testu wiary*, pisze z goryczą. Nie wierzy w żadne dogmaty, z Dekalogu tylko jedno przykazanie uznaje za wiążące w swoim życiu: dziesiąte („Nie pożądaj żadnej rzeczy bliźniego"), dwa kwalifikuje jako „raczej wiążące": piąte („Nie zabijaj") i ósme („Nie mów fałszywego świadectwa").

Respondent w swoich poglądach na kwestie moralne wyraźnie rozmija się z nauką Kościoła, dopuszcza aborcję, eutanazję, seks bez ograniczeń, rozwód, etc. Mniej liberalny jest tylko w kwestii zdrady małżeńskiej, wybiera odpowiedź „to zależy od okoliczności". Jako jeden z nielicznych uczestników badania akceptuje pomysł klonowania ludzi, uważa, że kobiety, jeżeli tylko chciałyby, też powinny być wyświęcane: *kobieta też człowiek*, *dlaczego nie może wykonywać tego zawodu?* , pyta. O celibacie mówi: *to jest bzdura*, *martwy zapis.* Jego zdaniem, Kościół jest ogólnoświatową organizacją, mającą również cele świeckie. Chociaż stwierdza, że nie zna osobiście żadnego księdza, zarzuca kapłanom *pychę*, *bufonadę*, *kłamstwa*, *nieuczciwość*.

Mężczyzna nie uczestniczy nigdy w nabożeństwach kościelnych, w niedzielnej mszy. Deklaruje, że kilka razy w roku zdarza mu się spontanicznie – swoimi słowami – zwracać do Boga, w którego istnienie nie wierzy. W jego domu (mężczyzna pozostaje w związku pozamałżeńskim) nie przestrzega się żadnych religijnych zwyczajów, nie celebruje świąt.

KONKLUZJE

W świetle wyników ankiet warto odnotować rozbieżności między samooceną religijności a społecznym postrzeganiem zaangażowania religijnego jednostki. Człowiek, który określa siebie jako osobę wierzącą, ale nie praktykuje, bywa uznawany przez otoczenie za ateistę; osoba niewierząca, ale regularnie praktykująca, może uchodzić w swoim środowisku za wzorowego katolika o głębokiej wierze.

Respondenci z miast byli krytyczni wobec księży, swą negatywną opinię budowali z reguły na podstawie medialnych przekazów. Wiele pozytywnych opinii na temat duchowieństwa pochodziło od tych badanych, którzy spotkali na swej

drodze dobrych kapłanów, wcale nierzadkie były takie i podobne temu stwierdzenia: „to był święty ksiądz, życzliwy", „z powołania", „dobry, pobożny", „rozmodlony". Jak wynika z wywiadów, świadectwo autentycznej wiary księdza (bądź osoby świeckiej), często stanowi czynnik animujący zainteresowanie religią i sprzyja zaangażowaniu religijnemu. Wiarę głęboko zinternalizowaną (wewnętrzną) nie są w stanie osłabić czynniki zewnętrzne. Jednak „chwiejnych" chrześcijan, „zewnątrzsterownych", (o religijności obojętnej, peryferyjnej według W. Prężyny) zniechęcają medialne doniesienia na temat nadużyć w Kościele.

Opracowana przeze mnie typologia religijności badanych chrześcijan jest teoretyczną siatką nałożoną na niezmiernie skomplikowaną rzeczywistość duchową. Jest to zatrzymanie w pojedynczym kadrze pulsującego i zmieniającego się obrazu przeżyć, doświadczeń, religijnych postaw współczesnych chrześcijan. W kwestii religijności nic nie jest ostateczne, nie istnieją czynniki, które w pełni determinowałyby przynależność do określonej kategorii wyznawców. Jednostka w swoim ontogenetycznym rozwoju może przechodzić od religijności zewnętrznej do wewnętrznej, od postawy prokościelnej do akościelnej, może zmieniać swe przekonania światopoglądowe, np. pogłębiając wiarę bądź przeciwnie, tracąc zainteresowanie życiem religijnym. W relacji do Boga w życiu pojedynczego człowieka mogą pojawiać się różne okresy – szczególnie w przypadku młodych ludzi o nieugruntowanym światopoglądzie, nawet wiara głęboka może przejść w niewiarę, i na odwrót, ktoś, kto wyznaje ateistyczny światopogląd, może uwierzyć. Niezmiernie ważna jest aktywność własna podmiotu, jego osobowość, predylekcje w kierunku rozwoju duchowego bądź ukierunkowanie na rzeczywistość materialną. Warto podkreślić wpływ czynników egzogennych na religijność, oddziaływanie „znaczących innych", lektur, wydarzeń stymulujących religijnie bądź przeciwnie zniechęcających do wiary, ale także czynników w skali makro: przeobrażeń społeczno-kulturowych, obyczajowych.

Typy religijności respondentów

Typ religijności/areligijność	Postawa wobec Kościoła	Kobiety	Mężczyźni	Razem
Religijność wewnętrzna	prokościelna	7	10	17
	akościelna	3	2	5
Religijność zewnętrzna	prokościelna	2	1	3
	akościelna	–	4	4
Religijność „bez wiary"	prokościelna	1	3	4
Areligijność	akościelna	–	3	3
Razem		13	23	36

BIBLIOGRAFIA

Allport G.W., *Osobowość i religia*, Warszawa 1988.

Allport G.W., *Religijność wieku młodzieńczego i Religijność wieku dojrzałego*, w: *Osobowość i religia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988.

Baniak J., *Postawa religijna*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.

Bellah R., *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York–Evanston–London 1970.

Biernacki J., *O mentalności dzisiejszych Polaków*, „Kultura i Biznes" nr 53, kwiecień–maj 2010.

Controversial New Religions, red. Lewis J.R., Petersen J.A., Oxford 2004.

Cyman S.C.J., *Iluzja szczęścia New Age a zagrożenie osoby ludzkiej*, Wrocław 2003.

Detraditionalization, red. Heelas P., Morris P., Cambridge 1996.

Doktór T., *Światopogląd „New Age"*, w: *Ruchy pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne*, red. T. Doktór, Warszawa 1996.

Duchowy rozwój człowieka: fazy życia, *osobowość*, *wiara*, *religijność*, red. Socha P., Kraków 2000.

Erikson E.H., *Dzieciństwo i społeczeństwo*, Poznań 2000.

Erikson E.H., *Tożsamość a cykl życia*, Poznań 2004.

Grzymała-Moszczyńska H., *Religijność zewnętrzna i wewnętrzna – dwa sposoby funkcjonowania religii w życiu człowieka*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy" 1981, nr 1 (119).

Hèbrard M., *Między New Age a chrześcijaństwem. Relacje dziesięciu świadków*, Warszawa 1999.

James W., *Doświadczenia religijne*, Warszawa 1958.

Lacroix M., *Ideologia New Age*, Katowice 1999.

Libiszowska-Żółtkowska M., *Dekalog*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.

Libiszowska-Żółtkowska M., *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Kraków 2000.

Luckmann Th., *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym świecie*, Kraków 1996.

Lutzer E.W., *Chrystus w dobie tolerancji i epoce „wierzących inaczej*, Warszawa1998.

Mariański J., *Wiara religijna*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.

Neusch M., *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paryż 1980.

Potocki A., *Niewierzący a praktykujący. Materiały do refleksji nad pozorną aktywnością religijną*, maszynopis.

Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987.

Schlink M. B., *New Age –z biblijnego punktu widzenia*, Lublin 1992.

Seweryniak H., *Trzy paradoksy – refleksja pastoralna*, „Wiadomości KAI", 26–31 XII, 2004.

Społeczne przestrzenie doświadczenia. Metoda interpretacji dokumentarnej, red. S. Krzychała, Wrocław 2004.

Szmyd J., *Religijność i transcendencja*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz–Kraków 2002.

Witkowski L., *Tożsamość w cyklu życia*, Kraków 2004.

Złudzenia Nowej Ery. Teologowie o New Age, red. Dec I., Oleśnica 1993.

Zwoliński A., *Tajemne niemoce*, Kraków 1994.

RELIGIOUSNESS OF CONTEMPORARY CHRISTIANS – ATTEMPT OF TYPOLOGY

Summary

The article concerns religiousness of city dwellers, their attitudes towards the Catholic Church. The author –on the basis of her own empirical research-shows different types of Christians. Research proves there is a big diversity of religiousness among Polish Christians. It shows that in structures of the Church (regarded as the community of the faithful) there are not only believers, but also religiously indifferent and non-believers, practising and non-practising, critical of the Church and sympathetic towards this institution.

Słowa kluczowe: religijność wewnętrzna, religijność zewnętrzna, typologia chrześcijan, postawa prokościelna i akościelna

R E C E N Z J E I S P R A W O Z D A N I A

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

Maciej A r k u s z y ń s k i, *Wzór życia chrześcijańskiego w objawieniach z Medjugorie (1981–2008)*, Warszawa 2009.

Ksiądz Arkuszyński podjął istotny temat objawień Matki Bożej w Medjugorie. Miliony ludzi odwiedzających to miejsce, inspirujących się jego duchowością potrzebują kompetentnej oceny tego niezwykłego fenomenu.

We współczesnej teologii istnieje chyba pewna podejrzliwość wobec objawień prywatnych i w związku z tym następuje pewne rozejście się teologii i pobożności wiernych. Być może niejeden z teologów obawia się podejmowania tematu budzącego tak wielkie emocje i spory, a u wielu wzbudzającego uśmiech politowania i zarzut naiwności. Stąd warto docenić śmiałość autora wymienionej pracy.

Badania tematu wymagały uwzględnienia różnorodnych źródeł. Autor w swojej bibliografii ujmuje publikacje w języku chorwackim, francuskim, włoskim, angielskim czy niemieckim. Obok książek i artykułów korzysta ze stron internetowych, kaset wideo, komputerowych zbiorów dokumentów. Od strony problemowej uwzględnia m.in. opisy objawień, dokumenty Magisterium Kościoła, opracowania teologów, prace z dziedziny teorii literatury, zasady interpretacji i oceny objawień prywatnych.

Spojrzenie autora na fenomen Medjugorie cechuje wieloaspektowość. Omówił historię objawień, badania nad nimi, formę literacką, treść doktrynalną, sens duchowy i moralny, owoce.

Praca napisana jest językiem komunikatywnym. Autor formułuje wyniki badań w sposób zwięzły. Dokładny spis treści charakteryzuje się przejrzystością, co ułatwia zapoznanie się z problematyką pracy.

Całą pracę podzielił autor na pięć rozdziałów. W pierwszym omówił kontekst objawień od strony historii, sytuacji politycznej i religijnej w dawnej Jugosławii, przebieg objawień, pierwsze badania naukowe nad nimi, stanowisko Kościoła, opinie teologów. Drugi rozdział poświęcony jest problemowi ustalenia treści objawień. W trzecim spotykamy się z ze znaczeniem przekazu z Medjugorie w kształtowaniu życia chrześcijańskiego. Rozdział czwarty poświęcony jest dogmatycznej wartości przekazanych treści. W piątym rozdziale autor przede wszystkim podejmuje zagadnienie modlitwy i Eucharystii.

Oczywiście przy lekturze pracy pojawiają się także pewne wątpliwości czy pytania. Odwołania do prywatnych opinii papieża Jana Pawła II wydają się moim zdaniem zbyt mało ostrożne, jeżeli chodzi o weryfikację tych opinii i ich znaczenia. W korzystaniu z materiałów zamieszczonych na stronach internetowych związanych z Medjugorie wskazany byłby chyba większy krytycyzm. Długotrwałość objawień (ponad 27 lat) zachęca do refleksji nad tym, czy i jak zmieniają się one w czasie.

Praca pobudza do głębszej refleksji nad kościelnym zakazem organizowania oficjalnych pielgrzymek do Medjugorie. Jak go rozumieć? Jaka powinna być postawa Kościoła wobec zjawisk przynoszących duchowe owoce, a nieuznanych oficjalnie przez Kościół?

Nasuwają się tutaj kolejne pytania. Kto powinien badać tego rodzaju fenomeny? Czy pojedyncza diecezja jest do tego w ogóle przygotowana? Jak uniknąć stronniczości w badaniach objawień prywatnych? Jak zbadać duchowe owoce, które często wymykają się statystyce? Czy można ocenić liczbę tych, którzy w Medjugorie odzyskali wiarę, czy też radykalnie odmienili swoje życie? Zasad-

niczo dobre, ale w pewnych kwestiach także negatywne skutki doświadczenia Medjugorie mogą być dostrzegalne dopiero po latach.

W książce widzimy wielkie serce i pasję autora, spotkania z wizjonerami, osobiste doświadczenie pielgrzyma (14). Autor potrafi docenić wkład i pomoc innych osób w powstanie pracy. Jest tutaj obecna odwaga zmierzenia się z jednym z trudnych i kontrowersyjnych tematów współczesnego chrześcijańskiego życia i myślenia. Ale równocześnie widzimy umiejętne stosowanie przez autora odpowiednich metod badawczych i właściwe posługiwanie się źródłami.

Przypomnienie prostego przekazu z Medjugorie może być pomocne każdemu chrześcijaninowi. Maryja jako miłująca Matka odpowiada na znaki czasu (270). Zwraca się do współczesnego człowieka, który przestał się modlić, zaufał sobie, pogubił się, utracił skarb wiary. Matka prowadzi do Syna. Zachęca do modlitwy serca, przygotowania do Eucharystii, zapomnianego dzisiaj postu, do pokuty, pokory.

Praca jest doktoratem obronionym na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie.

ks. Grzegorz Bachanek

Małgorzata L a s k o w s k a, *Ks. Stefan Wyszyński jako dziennikarz i redaktor (1924–1946)*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011, ss. 338.

Kapłan – dziennikarz, to zestawienie ma współcześnie licznych krytyków. Słyszymy o „mieszaniu się" Kościoła do życia publicznego, a zwłaszcza do polityki. O tym, że domeną kapłana powinny pozostać ambony, w każdym razie są nimi środki społecznego przekazu. Przykładem mogą być tutaj doświadczenia medialne o. Tadeusza Rydzyka czy ks. Marka Gancarczyka. Tymczasem – wedle nauczania Kościoła – kapłani mają obowiązek zabierania głosu w mediach (tradycyjnych i nowych), prezentowania w nich katolickiego spojrzenia na wybrane problemy. Przypomniał o tym papież Benedykt XVI w 2010 r., w skierowanym do kapłanów Orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu: „świat cyfrowy [...] otwiera wielkie perspektywy i aktualizacje dla Pawłowego wezwania: *Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!* (1 Kor 9, 16). Toteż wraz z ich rozpowszechnieniem odpowiedzialność za głoszenie nie tylko wzrasta, ale staje się coraz pilniejsza i wymaga bardziej uzasadnionego i skuteczniejszego zaangażowania [...] Któż lepiej od męża Bożego może rozwinąć i wprowadzić w życie, dzięki swym kompetencjom w zakresie nowych środków cyfrowych, duszpasterstwo, które uczyni żywym i aktualnym Boga w dzisiejszej rzeczywistości i ukaże religijną mądrość przeszłości jako bogactwo, z którego należy czerpać, aby godnie przeżywać dzień dzisiejszy i w sposób właściwy budować przyszłość?"[1].

W Polsce międzywojennej mieliśmy wielu wybitnych kapłanów – dziennikarzy o wyraźnych poglądach, odważnych i zaangażowanych wypowiedziach, celnych spostrzeżeniach i konstruktywnych rozwiązaniach trudnych kwestii społecznych i politycznych. To pewien wzorzec współczesnej działalności duchownych publicystów. Dość wspomnieć o św. Maksymilianie Marii Kolbem, „geniuszu mediów katolickich II Rzeczypospolitej" (porównanie dr Grzegorza Łęcickiego). Takim kapłanem był bł. Ignacy Kłopotowski, którego analizę twórczości dziennikarskiej przedstawił w swojej monografii ks. dr Andrzej Adamski, dyrektor Instytutu Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie[2]. Publikacja dr Małgorzaty Laskowskiej to kolejna rozprawa powstała w środowisku naukowym IEMiD UKSW, ukazująca fenomen kapłana – dziennikarza. Ksiądz Wyszyński był zaangażowany w pracę kilku redakcji czasopism regional-

[1] Benedykt XVI, Orędzie na XLIV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu *Kapłan i duszpasterstwo w świecie cyfrowym: nowe media w służbie Słowa*, 2010.

[2] A. Adamski, *Kapłan i dziennikarz. Błogosławiony ks. Ignacy Kłopotowski*, Warszawa: Wyd. Sióstr Loretanek 2008.

nych i katolickich, m.in. był redaktorem wydawanego przez diecezję włocławską „Słowa Kujawskiego". To dotąd mało znany odcinek jego życia. Dotąd koncentrowaliśmy się głównie na jego okresie prymasowskim, na apologii polskiego Kościoła przed komunizmem. Teraz przyszedł czas także na inne publikacje, m.in. dokumentujące pracę duszpasterską ks. Wyszyńskiego od czasu święceń kapłańskich w 1924 r. do otrzymania sakry biskupiej i powołaniu na urząd ordynariusza diecezji lubelskiej w1946 r.

Przed rozpoczęciem prac badawczych Małgorzata Laskowska wysłała list do osób związanych z prymasem Wyszyńskim, do jego przyjaciół, współpracowników, badaczy. *Na marginesie: to cenna wskazówka metodologiczna dla osób podejmujących podobną pracę badawczą, magistrantów, doktorantów*… Zapytała w nim: Czy można określić ks. Wyszyńskiego jako dziennikarza? Jak należy rozumieć tę jego działalność? Zgromadziła wiele inspirujących wypowiedzi, m.in. ks. prof. Czesława Bartnika, prof. Karola Klauzy, prof. Walerego Pisarka czy ks. Adama Bonieckiego. Stanowią one aneks publikacji.

W publikacji Małgorzata Laskowska prezentuje najpierw kontekst pracy publicystycznej ks. Wyszyńskiego (tło epoki, doświadczenie osobiste, wychowanie), potem analizuje podejmowaną przez niego problematykę, którą dzieli na społeczno-polityczną i moralną. W dalszej części omawia jego poglądy na temat wykorzystania mediów w ewangelizacji, zagadnienia związane z wychowawczym i antywychowawczym wpływem mediów, co czyni jej pracę bardzo aktualną i ważną również z perspektywy współczesnej teologii mediów i chrześcijańskiej edukacji medialnej.

Szerokie spektrum tematów podejmowanych przez ks. Wyszyńskiego ukazuje dobrze opracowana bibliografia jego publikacji dziennikarskich. Kilka wybranych i wymownych tytułów oddaje różnorodność tematów, które podejmował: *Rozwód a życie narodu*, *Ucieczka przed życiem. Samobójstwa*, *O szkołę dla nieletnich pracownic*, *Gdzie przyczyna. Katastrofy kolejowe*, *O kierunkach wychowania*, *Patryjniactwo czy zaślepienie* itp. Wiele z tych tytułów nadal jest aktualnych.

Publikacja ma duże walory naukowe i dydaktyczne. To rzetelna kwerenda i sumienna analiza dziennikarskiej twórczości ks. Wyszyńskiego. Mam nadzieję, że sięgną po nią wszyscy, którym bliska jest postać Prymasa Tysiąclecia, studenci dziennikarstwa, dziennikarze, a przede wszystkim kapłani, którzy poszukują nowych dróg głoszenia Ewangelii.

Piotr Drzewiecki

Relacje rodzinne i społeczne w kulturze środkowoeuropejskiej i chińskiej, pod red. Dariusza Kroka, Dariusza Klejnowskiego-Różyckiego, RWUO Opole 2011, ss. 274.

Instytut Nauk o Rodzinie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego opublikował w serii *Człowiek – Rodzina – Społeczeństwo* pracę zbiorową *Relacje rodzinne i społeczne w kulturze środkowoeuropejskiej i chińskiej*, pod red. Dariusza Kroka i Dariusza Klejnowskiego-Różyckiego.

Można założyć, iż istotną przyczyną zauważenia podjętego problemu i powstania tej publikacji jest fundamentalna zasada wszelkiej egzystencji, która już dla starożytnych myślicieli stanowiła osnowę świata. Mianowicie – wszystko, co bytuje, podlega nieustannemu ruchowi, przemianom, ciągłej dynamice rozwoju. Owe przemiany dotyczą wszelkich wymiarów i płaszczyzn życia zarówno w perspektywie indywidualnej, jednostkowej, lokalnej, jak też w przestrzeni globalnej, światowej. Obok wielu istotnych i zasadniczych spraw świata i ludzi, które niewątpliwie w sposób zasadniczy wpływają na człowieka i stoją u podłoża konstytuowania się jego osobowości i charakteru są relacje rodzinne i społeczne. Są one jednym z najistotniejszych aspektów ludzkiego życia i dotyczą, bez wyjątku, wszystkich kultur świata. To właśnie kultura jest istotnym czynnikiem, który wpływa na charakter relacji rodzinnych i społecznych. Jako duchowe i materialne dziedzictwo dorobku

społeczeństwa zawiera ona charakterystyczne wzorce i normy postępowania, a także specyficzne uwarunkowania historyczne, oddziaływujące na myślenie, emocje i zachowania członków danego społeczeństwa. Zatem relacje rodzinne i społeczne są ze sobą koniecznościowo powiązane, wzajemnie na siebie oddziałują i warunkują.

Publikacja składa się z dwóch części. Pierwsza z nich zatytułowana *Rodzina* ukazuje przede wszystkim relacje mające miejsce w rodzinie widziane na gruncie kultury środkowoeuropejskiej i chińskiej. Druga część książki *Społeczeństwo* przedstawia owe relacje osobowe w odniesieniu do społeczeństwa, a zatem do znacznie szerszego kręgu osób niż ma to miejsce w rodzinie. Owe relacje także analizowane są w kontekście wspomnianych dwóch kręgów kulturowych.

Pierwszą część publikacji otwiera artykuł Honoraty Gorgoń, która stawia fundamentalne pytanie odnośnie do zjawiska masowych migracji ze wsi do miast chińskich – czy ów fakt stanowi szansę czy może raczej zagrożenie chińskiej rodziny i społeczeństwa? Autorka analizuje skalę tego zjawiska, jego historię, charakteryzuje populację migrantów, ich strukturę wiekową, płeć, potencjalne miejsca pracy, warunki zamieszkania, opiekę medyczną i ciągły brak jej prawnego uregulowania, opiekę socjalną i dostęp do edukacji. Stwierdza, iż szansą dla migrantów jest perspektywa lepszych warunków bytowych związanych z lepszymi zarobkami, możliwość przenoszenia w warunki wsi technologii i wiedzy z miasta, co sprawia, że życie na wsi staje się łatwiejsze. Ponadto migracja robotników jest ożywczą siłą napędową gospodarki chińskiej. Migranci, zaczynając inne życie w mieście, rozwijają swoje zdolności przedsiębiorcze, mają możliwość zdobycia ciekawej pracy. Obok szans istnieją także poważne zagrożenia dla rodziny i społeczeństwa. Migracja skutkuje brakiem stałego kontaktu z rodziną, często rozpadem więzi rodzinnych, Obserwuje się brak akceptacji nowego modelu funkcjonowania rodziny przez starsze pokolenie, ciężką sytuację kobiet, które po migracji męża muszą same prowadzić gospodarstwo domowe i wychowywać dzieci. Poza tym migranci mają wielki problem z własną tożsamością, doświadczają rozdarcia między przynależnością do miasta lub wsi. W mieście ciągle czują się jako obywatele drugiej kategorii, jako „obcy", a w rodzinnej wsi są uznawani już za „miastowych". Brak świadczeń i ubezpieczeń pracowników przy ogromnym odsetku trwałych uszkodzeń ciała, spowodowanych wypadkami przy pracy. Ponadto nadmierny przepływ ludności może w przyszłości spowodować wyludnienie wsi.

Rodowici chińscy mieszkańcy miast odbierają krytycznie napływową ludność jako problem, a migrantów obwiniają za to, że miasta stają się brudne, autobusy i pociągi są coraz bardziej zatłoczone, a kontakt z biednymi migrantami na stałe wpisuje się w miejski krajobraz, zaburzając dotychczasowy ład społeczny. Chińscy migranci zatem zdani sami na siebie, narażeni na wiele zagrożeń, muszą samodzielnie wypracować swoją pozycję w miastach. I choć trudom adaptacji do nowych warunków życia nie ma końca, to są gotowi zapłacić za to wysoką cenę, bo i tak w ostatecznym rozrachunku migracja jest bardziej perspektywiczna dla nich i ich dzieci niż trwanie na wsi.

W kolejnym artykule Liliana Hawrysz omawia znaczenie więzi rodzinnych w relacjach biznesowych, zwracając szczególną uwagę na rolę pokrewieństwa w decyzjach ekonomicznych i gospodarczych. Firmy rodzinne są najstarszymi sposobami prowadzenia działalności i jednym z fundamentów gospodarczego rozwoju Chin. Jednakże zarządzanie w przedsiębiorstwach rodzinnych jest często dużo bardziej skomplikowane niż w innych formach biznesowych. Powodem jest przeplatanie się więzów rodzinnych i stosunków handlowych, które nie zawsze są zrozumiałe przez członków rodziny, szczególnie tych najstarszych i najmłodszych. Rozumienie relacji rodzinnych jest różne w działalności biznesowej w różnych kulturach, podobnie jak i sposób ich postrzegania.

Jiang Huijuan i Xu Aiping analizują etykę rodzinną i małżeńską w społeczeństwach chińskich i zachodnioeuropejskich. Na gruncie poznania obydwu kultur, autorzy dochodzą do wniosku, że różnice w etyce rodzinnej i małżeńskiej między Chinami i krajami zachodnimi zostały ukształtowane pod znacznym wpływem myśli Konfucjusza w Chinach i tradycji chrześcijańskiej na Zachodzie. Chrześcijańskie idee i wartości utworzyły podstawę zachodnich społeczeństw, podczas gdy konfucjanizm stanowi, w znacznym stopniu, etyczną bazę współczesnego społeczeństwa chińskiego.

Poszanowanie i posłuszeństwo są warunkiem koniecznym do osiągnięcia harmonijnego życia między członkami rodziny chińskiej.

W następnym artykule Dariusz Krok dokonuje analizy psychologicznej funkcjonowania systemów rodzinnych w tradycjach polskich i chińskich w perspektywie koncepcji indywidualizm – kolektywizm. Autor stwierdza, że charakterystyczną cechą rodziny jest swoisty układ więzi wewnętrznych. Zależy on od różnych czynników biologicznych, psychologicznych, społecznych, socjokulturowych będących zarówno w samej rodzinie, jak i otaczającym środowisku. Przeszłe doświadczenia są przechowywane w różnego rodzaju tradycjach, zwyczajach, rolach, zasadach i aspiracjach, które są jednocześnie czynnikami regulującymi jej stosunek do zdarzeń bieżących. Historia i przeszłość rodziny, a także kontekst specyfiki systemu rodzinnego okazuje się niezwykle istotny w codziennym życiu. Indywidualizm – kolektywizm wskazuje na rolę, jaką przypisuje się w społeczeństwie jednostce i grupie. Kultury o orientacji indywidualistycznej przedkładają dobro jednostki nad dobro grupy, natomiast w kulturach kolektywistycznych dobro grupy jest przekładane nad dobro poszczególnych jednostek. Systemy rodzinne w tradycjach polskich i chińskich cechują się wieloma różnicami, które szczególnie widoczne są w perspektywie koncepcji indywidualizm – kolektywizm i wynikają z odrębnych wzorców i norm kulturowych, społecznych i historycznych.

Kolejny artykuł recenzowanej książki to praca dwóch autorów: Marka Jarosza i Michała Wiechetka pod tytułem *Postawy rodzicielskie a poziom kompetencji społecznych*. W nim ukazane są wyniki interesujących badań dotyczących środkowoeuropejskiego kręgu kulturowego, przeprowadzonych na studentach. Celem tych badań jest przedstawienie postaw matek i ojców, które mają wskazywać na psychologiczno-społeczne sposoby funkcjonowania współczesnych relacji rodzinnych. System rodzinny jest pierwszą przestrzenią doświadczania i budowania kompetencji w życiu społecznym. Relacje, jakie zachodzą pomiędzy członkami rodziny, odciskają swoje piętno na funkcjonowaniu dzieci. Zgodnie z założeniami systemowymi, każdy rodzaj interakcji w rodzinie odgrywa ważną rolę, jednak to, co zachodzi w relacji rodzice – dziecko, odgrywa często decydującą rolę. W psychologii ten typ odniesień był najczęściej określany jako postawy rodzicielskie, które definiowano jako względnie stały sposób odnoszenia się rodziców do dziecka. Kompetencje społeczne nabywane są w trakcie treningu społecznego. W związku z tym odpowiednia jego częstość oraz jakość prowadzi do wykształcenia odpowiednich umiejętności, które pozwolą człowiekowi dobrze funkcjonować w trakcie interakcji o charakterze społecznym. Wyniki badań przeprowadzonych przez autorów artykułu wskazują na doniosłą rolę rodziny w wychowaniu młodego człowieka. Rodzina pełni nie tylko funkcję opiekuńczą i ochronną, uczestniczy również w przekazywaniu wzorców zachowań, które pozwalają odnaleźć się jednostce w świecie oraz efektywnie w nim funkcjonować.

Artykuł Janusza Burzawy *Integracyjna rola Kościoła w rodzinie i grupach rówieśniczych zdemoralizowanej młodzieży* dotyczy kultury zachodniej w bardzo specyficznym jej aspekcie, który w Chinach słabo się zarysowuje. Chodzi o integracyjną rolę Kościoła katolickiego w rodzinie i grupach rówieśniczych zdemoralizowanej młodzieży. Kościół w Europie od początku swego istnienia pełnił także funkcje wychowawcze i integracyjne, silnie wpływając na różne grupy młodzieży. W swoim artykule autor stawia tezę, że w praktyce duszpasterskiej winno się zachęcać rodziców do czynnego udziału we wspólnotach religijnych, które umacniają wartość rodziny i małżeństwa oraz rozwijają ich potencjał wychowawczy, winno się także organizować profesjonalne poradnictwo rodzinne ukierunkowane na redukcję błędów wychowawczych oraz oferować pomoc w przełamywaniu rodzicielskiej bezradności. Dzięki udziałowi w młodzieżowych grupach religijnych nieletni mogą obserwować wzorce postępowania, zgodne z katolickimi zasadami życia społecznego i angażować się w prospołeczne formy aktywności. Te formy działań stymulują pozytywny rozwój młodzieży zdemoralizowanej i konstruktywne zmiany w ich rodzinnym środowisku.

W kolejnym artykule Andrej Filipek precyzyjnie analizuje obraz katolickiej rodziny na Słowacji, wskazując na czynniki i uwarunkowania wpływające na jej obecny stan i rozwój. Natomiast Katarzyna Mazur-Kajta omawia kulturowe i historyczne warunki rodziny chińskiej, akcentując jej silne zakorze-

nienie w strukturach społecznych Chin i rolę więzów krwi. Na przestrzeni historii chińskie rodziny decydowały nie tylko o sprawach swoich członków, ale również o sprawach politycznych i ekonomicznych kraju. Pomimo procesu globalizacji chińskie rodziny nie utraciły swojego rodzinnego charakteru, lecz wciąż pozostają źródłem stabilizacji i oparcia dla swoich członków i społeczeństwa.

Dariusz Krok i Monika Murlowska w artykule *Komunikacja interpersonalna między małżonkami a poziom satysfakcji z małżeństwa* prezentują, na podstawie wyników przeprowadzonych badań empirycznych, zależność satysfakcji z małżeństwa z umiejętnością i praktykowaniem komunikacji interpersonalnej między małżonkami. W artykule wykazują, że dojrzałe wzorce komunikacji małżeńskiej mogą stać się źródłem wielu pozytywnych doświadczeń, które przekładają się na ogólny poziom zadowolenia z życia małżonków. Komunikacja w małżeństwie jest zagadnieniem kluczowym, ponieważ stosunki międzyludzkie opierają się w bardzo wielkim stopniu na stałym przepływie informacji. Jeśli jest jasny i klarowny, to szansa na rozwiązanie przejściowych problemów jest o wiele większa niż w sytuacjach nieustannych niejasności, gdy trudno zrozumieć, co stanowi przyczynę sporu i jakie efekty pragną małżonkowie uzyskać poprzez jego rozwiązanie.

Artykuł Pawła Landwójtowicza *Wybrane cechy współczesnej relacji małżeńskiej w kulturze zachodnioeuropejskiej* zamyka pierwszą część recenzowanej publikacji poświęconej rodzinie. Autor w interesującym sposób przeanalizował i zaprezentował te cechy relacji małżeńskiej, które zwiększają poczucie bezpieczeństwa, akceptacji i wzajemnego wsparcia, nadają życiu poczucie szczęścia i wyzwalają ludzką aktywność. Prawidłowa komunikacja buduje zaufanie i przyjacielskie nastawienie. Postawa życzliwości, będąca następstwem empatii, przyczynia się do usuwania niechęci, rozładowywania napięć, wpływa na podejmowanie szczerych rozmów, komunikowanie zarówno pozytywnych, jak i negatywnych uczuć.

Druga część omawianej książki nosi tytuł *Społeczeństwo*, przedstawia relacje osobowe w odniesieniu do społeczeństwa, czyli do znacznie szerszego kręgu osób niż w rodzinie. Owe relacje także analizowane są w kontekście wspomnianych dwóch kręgów kulturowych. Tę część otwiera artykuł Kornelii Polek-Duraj zatytułowany *Znaczenie warunków pracy dla aspektów jakości życia społeczeństwa*. Celem artykułu jest zaprezentowanie i określenie warunków pracy, jakości życia, korelacji między nimi w społeczeństwach zachodnich oraz etyki pracy i jej związków z realiami rozwoju ekonomicznego. Istotne w społeczeństwie jest zapewnienie dobrych warunków pracy, stwierdza autorka. Nieodpowiednie lub uciążliwe warunki pracy, takie, jak: nadmiernie ciężka praca, przesadny hałas, złe oświetlenie, nieodpowiednie wykorzystanie urządzeń, praca w godzinach nadliczbowych, brak szkoleń i słabe warunki społeczne mają negatywny wpływ na zdrowie i życie prywatne pracowników. Szkodliwe czynniki w środowisku pracy mogą wywoływać liczne negatywne konsekwencje. Do najczęściej wymienianych należą stres, wypalenie zawodowe, zmęczenie, niższa wydajność pracowników i choroby zawodowe. W wyniku wyżej wspomnianych problemów pojawia się brak pełnego zaangażowania do pracy, jak również niemożność identyfikowania się z polityką przedsiębiorstwa, co negatywnie wpływa na jakość produkcji. Wszelkie działania w dziedzinie poprawy warunków pracy i w konsekwencji jakości życia mają istotne znaczenie dla życia i zdrowia społecznego. Znaczącym elementem jest również zapewnienie równowagi między pracą i życiem, co pozytywnie wpływa na jakość życia.

Dariusz Klejnowski-Różycki w swoim artykule *Qi*, *ruach*, *pneuma jako podstawowe kategorie antropologii chińskiej i europejskiej* zwraca uwagę na znaczenie antropologii, czyli odpowiedzi na pytania: Kim jest człowiek? Jakie siły kierują człowiekiem w jego najgłębszej strukturze? Odpowiedzi na te pytania implikują zarówno wizję rodziny, jak i społeczeństwa. Autor zwraca uwagę na pierwiastek duchowy, który zarówno występuje w europejskiej, tradycyjnej wizji człowieka, wyrosłej z greckiej filozofii i judeochrześcijańskich przekonań religijnych, jak i w chińskiej kulturze, i jest energią wspólną dla całego kosmosu. Kategorią, która jest pod wieloma względami interesująca i na bazie której można budować pewną wspólną wizję świata, jest „duch". W kulturze europejskiej duch–dusza zazwyczaj kojarzona jest z tą częścią człowieka, która jest trwała, nieśmiertelna.

W kulturze chińskiej natomiast jest jednym z najbardziej przemiennych pojęć: duch przenika wszystko, wszystkiemu nadaje kierunek, ożywia, daje energię. W szczegółach te kategorie jednak różnią się. W kulturze europejskiej słowa dusza–duch są w opozycji do słów ciało–materia, czyli dusza-duch jest niecielesne i niematerialne. To jest zasadnicza różnica w stosunku do pojęcia chińskiego ducha, który niekoniecznie musi być niematerialny.

Kolejny artykuł to Jana Koniora *Misja i rola kobiety w kulturze chrześcijańskiej*, *judaistycznej*, *japońskiej i chińskiej*. Autor korzysta z całego bogactwa tekstów religijnych, które mają silny wpływ na kulturę oraz poczucie tożsamości kobiet zarówno w Europie, jak i Azji. Kobiety w Chinach, w Japonii, Korei, generalnie w Azji, nigdy nie odgrywały i nadal nie odgrywają roli pierwszoplanowej. Raczej spełniały rolę podrzędną, niezależnie od zajmowanych szczebli w karierze państwowej. Kobieta wychowana w kulturze świata chrześcijańskiego coraz bardziej odchodzi lub już odeszła, szczególnie w obszarze świata zachodniego, od tradycyjnych form życia i nakazów religijnych. Dzisiejsze kobiety mogą realizować wszelakie zainteresowania i role, jednak i tak przegrywają z mężczyznami, jeśli chodzi o zajmowane stanowiska.

Interesującym zagadnieniem badawczym jest praca Yang Yun, która przedstawia rzadko omawiany problem nominalnych małżeństw wśród chińskich homoseksualistów. Jeszcze niedawno był to temat tabu, dzisiaj w dobie demokratyzacji i zmiany wzorców kulturowych i etycznych zyskuje coraz większe spektrum zainteresowania. W Chinach jest duża populacja homoseksualna. Homoseksualiści zmuszeni przez ciśnienie prądów społecznych i kulturalnych muszą ukrywać swoją orientację seksualną i wybierać ślub z osobami heteroseksualnymi. W ostatnich latach małżeństwa nominalne wśród homoseksualistów stają się coraz bardziej popularne. Aby wytrzymać naciski zewnętrzne, kobiety i mężczyźni o orientacji homoseksualnej pomagają sobie nawzajem budować małżeństwa nominalne. Wraz z dywersyfikacją społeczeństwa chińskiego młode pokolenie staje się coraz bardziej otwarte, przez co cywilne formy życia homoseksualistów wykazują tendencję do zmian.

Autorem kolejnego artykułu zatytułowanego *Chińskie społeczeństwo w dobie modernizacji. Zarys problemów i wyzwań* jest Dominik Mierzejewski. W swojej pracy skupia się na problemach starzenia się społeczeństwa, co skutkuje wielkimi kłopotami w sferze systemu ubezpieczeń społecznych. Autor podejmuje zagadnienie rozwarstwienia społecznego, które głównie zarysowuje się między chińską wsią i miastem; rozpadu rodzin, którego powodem jest zmieniającą się struktura społeczna i wzrost zamożności. Autor sygnalizuje również, że wyzwanie, przed którym stoi chińskie społeczeństwo, to problem samobójstw. Zmiany, jakie nastąpiły w Chinach, spowodowały wzrost samobójstw wśród młodzieży. Znane z Japonii „zbiorowe samobójstwa" mogą stać się rzeczywistością w Państwie Środka. Już teraz co roku odbiera sobie życie ok. 300 tys. osób, z czego największą grupę wiekową stanowią młodzi ludzie między 15. a 34. rokiem życia. W konkluzji autor stwierdza, że nowe zjawiska kulturowe nie korelują z tradycyjnymi wartościami chińskimi, niszczą je, podważają ich sens, a przez to rodzą konflikty i wiele problemów.

Artykuł autorstwa Józefa Króla i Alicji Żak-Łukus *Wpływ nieobecności ojca w psychospołecznym rozwoju dziecka na samoocenę i agresję* ukazuje, jak nie do przecenienia jest rola pełnej rodziny w rozwoju i wychowaniu dziecka, ponieważ kształtowanie osobowości dziecka dokonuje się za sprawą zarówno matki, jak i ojca. W artykule przedstawiono zagadnienia związane z wpływem, jaki wywiera ojciec na rozwój i wychowanie dziecka, sformułowano i omówiono definicję samooceny i agresji, przedstawiono badania zależności między ojcostwem a samooceną i agresją. Autorzy stwierdzają, że dzieci, które pozbawione są w procesie wychowawczym opieki ojca, mają trudniejsze dzieciństwo, trudniej jest im zaakceptować siebie, ułożyć satysfakcjonujące relacje, wnoszą mniej konstruktywnych wzorców działania. Poziom samooceny ma decydujący wpływ na funkcjonowanie jednostki. Samoocena zaś wpływa na stosunek jednostki do napotykanych trudności, obejmuje zwłaszcza sposób reagowania na nie. Przyczynia się do subiektywnego zmniejszenia lub powiększenia występujących trudności. Ponadto samoocena wpływa na budowanie wiary w siebie i własne możliwości, dlatego jest niezwykle ważnym aspektem osobowości. Wiara w siebie łączy

się z pozytywną i wysoką oceną swoich możliwości. Natomiast brak wiary w siebie jest równoznaczny z niedocenianiem siebie. Na kształtowanie się poziomu samooceny ma wpływ wiele czynników, m.in. środowisko wychowawcze. Wiele badań wskazuje na związek samooceny z obecnością czy brakiem ojca w procesie wychowania dziecka.

Rajmund Porada jest autorem artykułu zatytułowanego *Relaks i odpoczynek w perspektywie ekoteologicznej*. Ukazuje w nim, iż ekologia inspirowana, teologiczną wizją człowieka jako Bożego stworzenia, pragnie uwrażliwić na potrzebę ochrony „wewnętrznego" środowiska człowieka, które wymaga takiej samej troski, jak zewnętrzne środowisko życia człowieka. Nie można pozostać obojętnym wobec niszczenia przez człowieka samego siebie. Ekoteologia w szczególny sposób zwraca uwagę na podstawową wartość życia i traktowanie środowiska społeczno-przyrodniczego jako wspólnego dobra. Odpoczynek winien przyczyniać się do humanizacji ludzkiego życia w wymiarze zarówno jednostkowym, jak i społecznym.

Omawianą publikację zamyka artykuł Stankomira Nicieii *Kiedy budzi się gigant: zmiana we współczesnym myśleniu zachodnim o Chinach i kulturze chińskiej*. Autor ukazuje zmiany we współczesnym myśleniu Zachodu o Chinach i kulturze chińskiej, które nastąpiły w ostatnich dekadach. Zmiany te w dużej mierze są wynikiem rewolucji informatycznej i masowego dostępu do mediów.

Celem niniejszej publikacji jest merytoryczne i możliwie szerokie naukowe spojrzenie na specyfikę relacji rodzinnych i społecznych w kulturach środkowoeuropejskiej i chińskiej. W obecnym świecie dynamicznie rozwijających się procesów globalizacyjnych wzajemne poznawanie się kultur jest koniecznym warunkiem, który umożliwia wymianę myśli i poglądów na wiele istotnych tematów. Zarówno kultura środkowoeuropejska, jak i chińska, chociaż bazują na odmiennych uwarunkowaniach historycznych i społecznych, stanowią doskonałe pole badawcze analiz socjologicznych, antropologicznych i psychologicznych. Poszukiwanie różnic, ale i podobieństw w zakresie relacji rodzinnych i społecznych, stanowi główny problem badawczy niniejszej książki. Takie ujęcie problematyki oferuje z jednej strony możliwość kompleksowego spojrzenia na system rodzinny i społeczny, a z drugiej – umożliwia precyzyjne i przejrzyste poznanie czynników warunkujących funkcjonowanie obydwóch systemów. Chociaż ta publikacja nie wyczerpująca bogactwa kulturowego i społecznego krajów Środkowej Europy i Chin, to jednak stanowi impuls do dalszego rozwijania badań naukowych w tym zakresie.

ks. Andrzej Perzyński
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

Harun Y a h y a, *L'atlas de la création*, Edition Global, Istambuł 2007.

Pisząc recenzję tej książki, z konieczności trzeba wejść w pole ogromnej, zwłaszcza w XX w. rozreklamowanej medialnie na cały świat dyskusji na temat ewolucji oraz kreacjonizmu. Często dyskusja ta polaryzuje się na dwóch biegunach: biegunie nowoczesnych nauk szczegółowych, w ramach których głosi się ateistyczną teorię ewolucji na czele z teorią K. Darwina oraz drugim przeciwstawnym biegunie wiary, gdzie utrzymuje się stanowisko kreacjonizmu, który zakłada istnienie Boga jako stwórcy i źródło istnienia świata. Istnieją oczywiście także różne stanowiska pośrednie. Autor książki, osoba wierząca, muzułmanin otwarty na wartości chrześcijańskie, osobę Jezusa i Jego nauczanie, stara się nakreślić drogę, która promuje kreacjonizm, a jednocześnie obnaża wiele słabych czy wręcz nieracjonalnych punktów ateistycznej teorii ewolucji. Przed rozpoczęciem prezentacji merytorycznych argumentów zawartych w książce wydanej w sposób zupełnie wyjątkowy, zasadnym będzie przybliżenie postaci samego Autora. Urodził się on w 1956 r. w Ankarze, ukończył Wydział Sztuk Pięknych na Mimar Sinan University i filozofię w Istanbul University. Jego liczne publikacje od 1980 r. dotyczą

takich dziedzin, jak: polityka, nauki ścisłe i przyrodnicze, religia, wiara, Islam, etc[3]. Skupiając szczególną uwagę na zagadnieniu ewolucji i kreacjonizmu, dokonuję ostrej krytyki teorii ewolucji Karola Darwina, a także ideologii komunistycznej, faszystowskiej czy nazistowskiej, które według niego mają wiele wspólnych elementów. Wielkość jego publikacji to około 55 tys. stron wraz z 40 tys. ilustracji. Większość prac została przetłumaczona na 63 różne języki i jest dostępna także na wielu stronach internetowych[4], w wielu językach. Styl jego myśli jest klarowny i logiczny, poparty wieloma ilustracjami czy filmami[5], łatwy o odbiorze i w związku z tym jego prace są przeznaczone dla wielkiej grupy odbiorców, niekoniecznie wyznawców Islamu, ale także innych religii czy ludzi niewierzących, lecz poszukujących odpowiedzi na wiele egzystencjalnych pytań. Jego odwaga badawcza i jednocześnie rozmach działań i publikacji to z jednej strony podstawa do coraz większego rosnącego uznania przez miliony jego zwolenników czy rosnącej sławy, a z drugiej motyw do tworzenia wielkiej fali krytyki przez te środowiska, które nie podzielają jego poglądów, zwłaszcza środowiska żydowskie[6] czy ateistyczne. Harun Yahya prowadzi dwie znane organizacje: *Bilim Araştırma Vakfı*, skupiającą się na zagadnieniu kreacjonizmu, oraz *Milli Değerleri Koruma Vakfı*, która zajmuje się zagadnieniami moralności.

Prezentowany obecnie *Atlas Stworzenia*, to książka, w której możemy wyróżnić trzy części: wprowadzenie do zagadnienia skamieniałości, cześć druga: prezentacja opisanych zdjęć skamieniałości odkrytych w wielu krajach pięciu kontynentów, oraz część trzecia, zawierająca argumenty za tym, że ateistyczna teoria ewolucji Darwina jest nieprawdziwa.

W pierwszej części Autor, po zdefiniowaniu skamieniałości, informuje nas, iż do naszych czasów przetrwało ich wiele milionów, często wspaniale zachowanych[7], jako dostateczny dowód na to, że organizmy te, żyjące nawet dziesiątki czy setki milionów lat temu są bardzo podobne do organizmów żyjących dzisiaj. Analizując ich wygląd, stwierdza, że nie ma wśród nich tzw. form pośrednich (np. formy pośredniej między małpą a człowiekiem lub muchą i ptakiem), ale każdy organizm został stworzony jako doskonały w ramach swego gatunku od samego początku zaistnienia. Skamieniałości odkryte dowodzą również, że wiele dziś istniejących form życia (gatunków) nam znanych istniało wówczas, z podobnym do dzisiejszego poziomu rozwoju komórek czy organów. Myśli te stanowią silny argument przeciwko teorii ewolucji rozumianej jako stopniowy naturalny (bez udziału Boga) przypadkowy proces przetwarzania materii nieożywionej w ożywioną oraz stopniowego ewoluowania organizmów żywych, gwarantując ich rozwój na poziomie komórek i organów, a nawet doprowadzając do powstawania nowych bardziej złożonych gatunków. Darwin, pomimo iż

[3] Oto kilka przetłumaczonych tytułów jego książek wydanych w j. francuskim i reklamowanych w omawianym *Atlasie*, s. 801: *Poznać Boga rozumem*, *Zniszczenia wyrządzone ludzkości poprzez teorię Darwina*, *Prawdziwe oblicze świata*, *Dla ludzi wyposażonych w umysł*, *Wieczność już się rozpoczęła*, *Cud atomu*, *Zanim zaczniecie żałować*, *Pogłębiona refleksja*, *Tajemnice naszego ciała*, *Cud stworzenia w ADN*, *Tajemnice systemu immunologicznego*, *Wieź Dobra*, *Śmierć*, *zmartwychwstanie i piekło itd*. (tłumaczenie własne).

[4] www.Jesusreviendra.com (Jezus powróci), www.Islamdenonceterrorisme.com (Islam odsłania terroryzm), www.lesmiraclesducoran.com (cuda Koranu), www.monsengesdelevolution.com (zakłamania ewolucji), www.uniondesfois.com (jedność wiar), www.preuvesdelacreation.com , dowody stworzenia świata) , www.guerresmondiales.com (wojny światowe, tłumaczenia własne).

[5] Opierając się na bogactwie jego myśli, zrealizowano wiele filmów edukacyjnych, eksponujących m.in. bogactwo treści, złożoność i nieprzypadkowość wielu form życia. Np. filmy na temat złożoności funkcji komórkowych, pracy serca układu oddechowego, nerwowego czy pracy mózgu.

http://www.harunyahya.com

[6] W internetowej encyklopedii *Wikipedia*, założonej przez środowiska żydowskie, hasło *Harun Yahya*, odnajdujemy ostrą, tendencyjną i mało merytoryczną krytykę dorobku Autora.

[7] Organizmy fauny czy flory zachowały się w formie spetryfikowanej w skałach, zamrożonej w lodowcach czy np. pokrytej bursztynem lub lawą.

obrał ten sposób wyjaśniania świata, był świadom, że brak form pośrednich w odkrywanych skamieniałościach poważnie tę teorię osłabia.

W drugiej, najbardziej obszernej części, która obejmuje ponad 500 stron, Autor prezentuje i opisuje wiele zdjęć skamieniałości znalezionych w różnych miejscach naszej planety. Są wśród nich także skamieniałości odnalezione w Polsce. Każde zdjęcie, bardzo dobrej jakości, jest zestawione ze zdjęciem organizmu, który żyje obecnie. Konkluzja porównania jest ciągle prawie taka sama: zmiany, jakie nastąpiły w danym organizmie nawet w ciągli dziesiątków milionów lat są bardzo niewielkie. A zatem dane organizmy musiały od początku zaistnienia być doskonałe, a więc stworzone. Na końcu drugiej części Harun Yahya przedstawia skamieniałości czaszek różnych ssaków w tym także człowieka i podaje kilka argumentów za tym, że człowiek nie pochodzi od małpy, ale ciągle był i jest człowiekiem:

1. Posiadamy na chwilę obecną zbyt mało skamieniałości dotyczących człowieka, aby opierać na nich tak doniosłą w skutkach i dotyczącą wszystkich ludzi teorię ewolucji, a poza tym nie znamy ani jednego przypadku, aby dana małpa rzeczywiście zamieniła się w człowieka lub żaba w skowronka.

2. Brak jest form pośrednich między małpą a człowiekiem lub formy wspólnej obu gatunkom, natomiast jest wiele różnic, które wytwarzają ogromną przepaść pomiędzy małpą a człowiekiem: chodzenie na dwóch nogach, brak sierści, możliwości intelektualne, samoświadomość, władze duchowe, religijne, obecność mowy, obecność duszy.

3. Należy zauważyć, że niegdyś było na ziemi około 6000 ras małp, a dzisiaj jest ich tylko około 120.

4. Podobnie jest z człowiekiem: pewne rasy ludzkie istnieją, a inne przestały istnieć, jak np. *neandertalczyk*, który przestał istnieć ok. 35 000 lat temu czy *Cro-magnon*, który przestał istnieć 30 000 lat temu. Istniejące między rasami nieistniejącymi fizjologiczne różnice nie dowodzą jeszcze zachodzącej między nimi ewolucji, jako że dzisiaj również mamy różne rasy ludzkie, które się bardzo różnią (np. Azjaci i Murzyni), a jednak nie możemy powiedzieć, że np. Azjata jest bardziej pierwotną formą wobec Murzyna. Podobnie wielkość czy kształt głowy nie jest wyznacznikiem doskonałości intelektualnej i nie zmienia się wraz ze wzrostem tejże doskonałości.

5. Fakt, że niektóre zwierzęta starają się naśladować człowieka, nie jest dowodem na to, że człowiek od nich pochodzi. Poza tym ich poziom naśladowania jest ciągle ograniczony: nie mówią, nie budują domów, nie chodzą do szkoły, nie wynajdują przyrządów, jak mikroskop, nie prowadzą badań naukowych.

6. Autor demaskuje również kilka prób czystej manipulacji opartej na kłamstwie, gdzie na podstawie małej odnalezionej części szkieletu człowieka starano się zbyt tendencyjnie „dobudować" brakujące części (np. człowiek z Piltdown) lub część szkieletu małpy uznać za cześć człowieka bardziej prymitywnego (Przykład Lucy skamieniałości odnalezionej w 1974 r.). Próby te zostały ostatecznie przez innych naukowców odrzucone, niemniej medialnie ciągle się do nich powraca.

W trzeciej części, najbardziej obszernej treściowo, autor prezentuje różne argumenty, cytaty czy pozycje bibliograficzne, by pokazać, że teoria ewolucji K. Darwina jest nienaukowa, a nawet szkodliwa. Tak negatywną ocenę argumentuje w następujący sposób.

Historia teorii ewolucji nie zaczyna się od Darwina, a jego propozycja rozumienia ewolucji oparta jest na filozoficznym materializmie ateistycznym, gdzie głosi się, że istoty żywe, w tym także człowiek, aby przeżyć, muszą walczyć. Zasady tej walki określa jedynie materialna natura, a w walce zwyciężają lepsi i silniejsi[8]. Ta ciągła bezwzględna rywalizacja ma być gwarantem rozwoju i postępu, jednak cena jego jest często bardzo duża. Myśli Darwina, a zwłaszcza te, które wyjaśniać miały zasady postępu ludzkości, dostały przejęte i docenione przez wielu myślicieli, jak np.

[8] Karol Darwin w swej książce *The Descent of Man*, New York, A.L. Burt Co, s. 178, pisze: „W niedalekiej przyszłości [...] cywilizowane rasy ludzkie zastąpią rasy dzikie w całym świecie" (tłum własne). Według niego, człowiek to zwierzę walczące, dlatego najlepiej doskonali się w czasie wojny gdzie silniejsi polepszają sobie byt eliminując słabszych.

K. Marksa, F. Engelsa, W. Lenina czy Mao, i stały się fundamentem wielu szkodliwych ideologii (komunizm w Europie, rasizm, faszyzm czy komunizm[9] w Chinach), ruchów społecznych, a nawet wojen. Usunięcie Boga z ludzkiej świadomości sprawiło, że człowiek utracił szacunek do drugiego człowieka, do siebie samego, a także do wielu duchowych wartości, jak sprawiedliwość, miłość, prawda czy pokora.

Harun Yahya pokazuje dalej, że współczesne nauki dotyczące ewolucji w wersji ateistycznej, opierają się na założeniach bardzo mało prawdopodobnych, a które głośno, powszechnie i na różne sposoby określane są jako jedynie prawdziwe i jedynie akceptowalne. Tych naukowców, którzy myślą inaczej ośmiesza się, a nawet blokuje możliwość ich publikacji, by pokazać ogółowi, że głoszona teoria jest bezdyskusyjnie jedyna[10]. Często dla wielu współczesnych naukowców jest niewyobrażalne, aby ich poszukiwania mogły zbliżyć ich do Boga. Gdy tymczasem, jak dalej postara się pokazać Autor albumu, tak wiele rzeczy już człowiek odkrył i zrozumiał i tak wiele ma jeszcze przed sobą do poznania, aby mógł się zachwycać bogactwem darmowych treści, których nie jest autorem, ale jedynie odbiorcą, czy nawet użytkownikiem.

Ani dobór naturalny, ani mutacje genowe nie mogą być uznane za czynniki wywołujące mechanizm ewolucji, ponieważ jak do tej pory nie stwierdzono, aby z ich powodu pojawił się jakiś nowy organ czy nowy nie istniejący wcześniej gatunek. Dobór naturalny jest ważny w doskonaleniu się danego organizmu lub jego organu, co jednak nie sprawia pojawienia się zmian genowych czy zmian wykraczających poza obszar danego gatunku.

Analiza odkrywanych skamieniałości, nawet tych bardzo starych jak np. z epoki kambryjskiej (550 milionów lat temu), pozwala dojść do wniosku, że tamtejsze organizmy były bardzo dobrze rozwinięte oraz że już wówczas było prawie tyle gatunków ile dzisiaj. A jeśli tak, to nie można zakładać, że tamten stan był wynikiem stopniowej ewolucji, ale raczej nagłego i całościowego stworzenia.

Trudno również wyobrazić sobie, rozważa Autor, że np. jakiś gad stopniowo stał się ptakiem. Wiązało by się to koniecznością pojawienia się wielu nagłych zmian, (żadnych skamieniałości form pośrednich między gadami a ptakami nie znaleziono). Jak wyobrazić sobie, że dwie kończyny danego gada nagle zamieniają się w skrzydła, wszystkie jego kości musiałyby ulec gruntownej zmianie, układ oddechowy zupełnie inny, zwłaszcza płuca, układ krwionośny i serce, nie mówiąc o wyjątkowych ptasich piórach nieobecnych u gadów, ich budowie epidemicznej i aerodynamicznym funkcjonowaniu. Specyficzne proteiny obecne w piórach są zupełnie nieobecne u gadów.

Nie da się też założyć możliwości istnienia płynnej „zamiany" jednego gatunku w drugi, poznając możliwości wyjątkowego latania much czy innych insektów. Człowiek na przykład, tak bardzo rozwinięty duchowo, cieleśnie pozostaje słabszy w wielu wymiarach w porównaniu z różnymi zwierzętami, np. nie jest w stanie otworzyć i zamknąć oczu nawet 5 razy na sekundę, a mucha może zamykać swe skrzydła aż 500 razy na sekundę. Właściwości aerodynamiczne skrzydeł insektów to zupełny wyjątek w naturze. Nie istnieje dzisiaj w dobie tak wielkiego postępu nauki, jak stwierdza angielski biolog R. Wooton, żaden sztuczny mechanizm aerodynamiczny, który by mógł konkurować ze skrzydłami insektów. Tak więc ich szczególna zdolność latania nie może być wytłumaczona jedynie chęcią dostosowania się do środowiska, jako że w tym samym środowisku inne gatunki nie były zdolne wykształcić podobnych właściwości. Nie istnieje też żadna skamieniałość pokazująca stopniowy proces rozwoju much.

Do podobnych konkluzji dochodzi Autor, rozważając, czy gady mogły być wspólnym przodkiem ssaków. Otóż trudno wyobrazić sobie, że tak różnorodne ssaki, jak: nietoperz, mamut, koń,

[9] Tylko komunizm jest odpowiedzialny za śmierć 120 mln ludzi.

[10] Zobacz: J. Wells, *Icons of evolution: Science or myth?*, Regnery Publishing, 2000. Na s. 634 Autor wymienia kilku wielkich naukowców dla których wiara była czymś fundamentalnym. Na przykład dla A. Einsteina nauka bez religii jest kulawa, a słynny fizyk Max Planc mówi, że „na drzwiach świątyni nauki jest napisane: »Tutaj musisz mieć wiarę, bez tej wartości się nie obejdziesz«".

mysz czy małpa pochodzą od jednego wspólnego przodka gada, skoro wszystkie one pojawiły się równocześnie jako różnorodne w tej samej epoce geologicznej.

Kolejnym rozważanym zagadnieniem jest powstanie i funkcjonowanie żywej komórki. Haruyn Yahya jest tutaj nie tylko przekonany, ale wręcz pewny, że w miarę poznawania czy jest żywa komórka, z czego się składa i jak funkcjonuje, człowiek nie może zakładać, iż powstała ona w sposób przypadkowy z materii nieożywionej. Dlaczego taka konkluzja: otóż substancja nieożywiona nigdy nie może nagle stać się ożywiona, takiego przypadku nikt nigdy nie zaobserwował, komórka ożywiona nie jest czymś prostym, ale czymś ogromnie złożonym, dlatego nie można zakładać, iż powstała ona samoczynnie i w dodatku przypadkowo. Złożoność komórki przerasta możliwości intelektualne i techniczne dzisiejszego człowieka, tak więc skoro on sam dzięki swej inteligencji nie może zbudować w sztuczny sposób żywej komórki to jak może zakładać, iż powstała ona bez żadnej inteligencji zewnętrznej. Darwin, żyjąc w XIX w., nie mógł znać struktury żywej komórki, tak jak to jest możliwe obecnie, wiemy, że wyobrażał ją sobie jako coś prostego. Natomiast najwięksi współcześni naukowcy, dysponując wspaniałymi mikroskopami i innymi narzędziami, są pełni zachwytu, analizując komórkę i twierdząc, że jest to na chwilę obecną najdoskonalszy mechanizm, o wiele doskonalszy od wszelkich mechanizmów wymyślonych przez ludzi[11]. Cytowany przez Autora M. Denton wyjaśnia, że aby człowiek mógł wyobrazić sobie jak funkcjonuje komórka, powinien ją powiększyć co najmniej milion razy, aby jej średnica wyniosła 20 km i osiągnęła wielkość statku kosmicznego, którym można by zasłonić wielkie miasto. W takiej perspektywie dopiero mógłby on dostrzec i przynajmniej częściowo zrozumieć, jak bardzo ta „technologia molekularna" jest złożona, precyzyjna, godna podziwu, a jednocześnie dla nas nieosiągalna[12]. Aby to wykazać, wystarczy zatrzymać uwagę na budowie choćby białek, które złożone są z różnych aminokwasów prawo- lub lewoskrętnych[13]; w jednej komórce wyróżniamy nawet setki rodzajów białek. Na przykład w jednej z najmniejszych bakterii *mikoplazma hominis H 39* odnajdujemy 600 typów białek, a w komórce ludzkiej aż 200 000 różnych białek. Jeśli chcielibyśmy utworzyć białko złożone na przykład z 500 aminokwasów 20 rodzajów to prawdopodobieństwo przypadkowego otrzymania jednego nas interesującego wyniosłoby 1 do 10^{950}. Zauważmy, że znajdujemy się dopiero na poziomie prostego białka, a w komórce znajduje się wiele złożonych białek i wiele innych elementów chemicznie różnych, jak witaminy, enzymy, kwasy itd. Jak więc zrozumieć, że ta perfekcyjna konstrukcja funkcjonuje samoczynnie i w dodatku w powiązaniu z innymi komórkami, tkankami czy organami? Jak zrozumieć początek istnienia komórki bez udziału jakiejś zewnętrznej inteligencji? A poza tym, posiadanie nawet kilku białek, czy nawet kompletnych komórek to nie jest jeszcze źródło czy fundament życia danego organizmu. Należy więc założyć, że życie jako element organizujący w sposób precyzyjny i celowy daną specyficznie materię oraz ta właśnie jego materia, w której ono może się wyrażać, musiały zaistnieć równocześnie i od razu w sposób całościowy, a nie etapowo. Skąd wzięło się życie i co więcej wiele tak bogatych różnych form życia na ziemi? Na te pytania naukowcy nie mają precyzyjnych odpowiedzi, a próby udowadniania, że może ono powstać samoczynnie z materii mineralnej spełzły na niczym. Harun Yahya wykazuje w dalszej części Albumu jeszcze wiele innych intuicji, by dotrzeć do stwierdzenia, że w naturze organizmów żywych możemy odnaleźć wiele śladów Boga. Zachwyca się on perfekcją i złożonością struktur DNA, zasadami termodynamiki i entropii, harmonią i wspaniałą współpracą wielu organizmów obecną w wielu ekosystemach. Odrzuca wprowadzaną zasadę przypadkowości w przyrodzie, mówiąc, że przypadkowość jest czymś niedoskonałym i w przypadkowości często pojawiają się błędy, niekorzystne konfiguracje, podczas gdy natura „działa" planowo i ciągle i precyzyjnie. Pokazuje

[11] Por. *Album de la création*, s. 694.

[12] Por. tamże, s. 695.

[13] Jest niewyjaśnione, dlaczego istnieją dwa typy aminokwasów lewo- i prawoskrętnych i dlaczego ta niby niewielka różnica struktury białek sprawia, że jedne nie mogą się łączyć z drugimi. Wszystkie białka organizmów żywych są złożone tylko z aminokwasów lewoskrętnych.

także, że doskonałe narządy, jakimi są oczy, uszy ludzkie są ciągle doskonalsze od urządzeń technicznych video czy audio oraz że budowa np. ucha człowieka jest inna niż budowa ucha małp.

Aby zrozumieć jak najlepiej tajemnice życia na ziemi, jego genezę i jego cel, trzeba się otworzyć na tajemnice większe niż możliwości ludzkie. Niektórzy naukowcy wolą „wierzyć" w rzeczy praktycznie nierealne, niż przyjąć rozwiązanie narzucające się w czasie poznawania świata: istnienie Boga. Haryn Yahya cytuje w tym kontekście wypowiedź wielkiego naukowca Ali Dimirsoy który jednak wybrał pierwszą możliwość: „W rzeczywistości prawdopodobieństwo uformowania się sekwencji cytochromu C jest równe zero. Znaczy to, że jeżeli życie wymaga pewnej sekwencji, to możemy powiedzieć, że przypadek taki może się zdarzyć jeden jedyny raz w całym wszechświecie. Gdyby nie, jakieś siły metafizyczne przekraczające nasze możliwości poznawcze musiałyby uczestniczyć w tym zjawisku. Możliwość taka nie mieści się jednak w polu poszukiwań nauki. Musimy więc zaakceptować pierwszą hipotezę".

Tłum. własne[14].

ks. Roman Piwowarczyk

Salezjańska Szkoła Mechaniczna w Łodzi (1922–1962). Wybór źródeł, opr. K. Kolasa, J. Wąsowicz, Łódź 2010, ss. XXV + 492.

Szkolnictwo salezjańskie w Łodzi miało swoją piękną historię. Salezjanie przybyli do Łodzi w 1922 r. z inicjatywy biskupa ordynariusza diecezji łódzkiej Wincentego Tymienieckiego na zaproszenie Towarzystwa Rzemieślniczego „Resursa", aby prowadzić szkołę rzemieślnicza. Początki tej szkoły sięgały 1900 r., kiedy to łódzki przemysłowiec Emil Geyer ufundował budynek szkoły i warsztaty. Szkołę tę prowadziło początkowo Łódzkie Chrześcijańskie Towarzystwo Dobroczynności, kształciła ona uczniów w zawodach potrzebnych miejscowemu przemysłowi.

Salezjanie objęli szkołę w momencie jej kryzysu finansowego. W późniejszych latach dokonali jej dynamicznego rozwoju. Kształcono tam młodzież nie tylko w celu nauczania zawodu, ale także zgodnie z charyzmatem zakonnym rozwijano wśród uczniów zdolności artystyczne i realizowano szereg inicjatyw duszpastersko-wychowawczych. Ten dynamiczny rozwój zahamowany został w czasie II wojny światowej. Co prawda w budynkach szkolnych znajdowały się zakłady szkoleniowe Ministerstwa Lotnictwa III Rzeszy, ale sama szkoła nie funkcjonowała. Jedynie uchroniło majątek trwały szkoły przez rabunkiem.

Po wojnie salezjanie przystąpili do odtwarzania działalności szkoły. Nowa rzeczywistość polityczna nie sprzyjała funkcjonowaniu szkół prowadzonych przez instytucje kościelnie. Jednym z kierunków walki nowej władzy z Kościołem była ateizacja szkolnictwa. Prowadzona była na kilku poziomach, począwszy od zwalniania osób zakonnych z instytucji wychowawczo-oświatowych aż do likwidacji placówek oświatowych prowadzonych przez instytucje kościelne. W prezentowanej szkole ten okres charakteryzował się licznymi kontrolami i próbami administracyjnymi i oddolnymi zakładania organizacji o charakterze komunistycznym. Epicentrum działań zmierzających do zamknięcia szkoły były kontrole i znalezienie u dyrektora szkoły książki napisanej przez amerykańskiego biskupa Fultona J. Sheena, w której wizytatorzy dopatrzyli się szkodliwych wiadomości o państwach obozu socjalistycznego. Podczas tej kontroli znaleziono także u ks. Stanisława Janika sfałszowaną legitymację Szkoły Głównej Służby Zagranicznej w Warszawie. Było to podstawą do oskarżenia i skazania przez Sąd Wojewódzki w Łodzi. Szkoła salezjańska została przejęta przez władze oświatowe w 1962 r.

[14] *Album*…, s. 743.

Publikacja ma na celu edycję źródeł o działaniu szkoły. Ukazuje jej organizację i zasady funkcjonowania, a także represje ze strony władz okupacyjnych, a po wojnie administracyjno-szkolnych i aparatu bezpieczeństwa. Z tych dokumentów widać, w jaki sposób przeprowadzono planowo akcje likwidacji tej placówki wychowawczo-oświatowej.

Prezentowane dokumenty pochodzą z różnych archiwów. Najwięcej jest z archiwum IPN z Łodzi i Warszawy, Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Pilskiej, Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Warszawskiej, Archiwum Domu Salezjańskiej przy ul. Wodnej w Łodzi, a także z Archiwum Państwowego w Łodzi i Archiwum Akt Nowych w Warszawie.

Prezentowany zbiór składa się z 150 dokumentów, który ukazuje całość zagadnień z zakresu działania szkoły. Podzielony on został chronologicznie na 3 okresy odpowiadające warunkom zewnętrznym działania szkoły. Pierwszy okres – przedwojenny – składa się z 33 dokumentów, które obrazują organizację i funkcjonowanie szkoły. Druga cześć składa się z 71 dokumentów. Obejmuje on lata okupacji hitlerowskiej i pierwsze lata działania szkoły w okresie powojennym. Z tych dokumentów widać represje władz szkolnych wobec działania tej placówki. Ostania cześć składa się z 46 dokumentów, które pokazuje proces przygotowania władzy do likwidacji szkoły. W tej części znajdują się także dokumenty dotyczące procesu księży Stanisława Janika i Marcina Massalskiego.

Z radością należy powitać publikację tych materiałów archiwalnych, które przygotowane zostały przez przedstawicieli Zgromadzenia Salezjanów i Łódzkiego Oddziału IPN. Przyczyni się ona do lepszego zrozumienia zasad funkcjonowania władzy komunistycznej i aparatu bezpieczeństwa w okresie PRL i daje możliwość przeanalizowania procesów, jakie wówczas zachodziły, a także pokazuje, jakie były metody walki z Kościołem.

ks. Mieczysław Różański

Tadeusz B ą k, *Współczesne uwarunkowania kreacji subkultur młodzieżowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2008, ss. 269.

Recenzowana książka autorstwa ks. prof. UKSW dr hab. Tadeusza Bąka, obecnie dyrektora Instytutu Socjologii UKSW, jest bardzo użyteczna, gdyż porusza problem tak bardzo aktualny. Wartość tej pracy jest duża, nie ma ona tylko charakteru teoretycznego, ale przede wszystkim zawiera opis badań własnych Autora, w środowisku niełatwym, bo wśród młodych osób – członków danych subkultur młodzieżowych. Książka ta, pośrednio wskazuje na fakt, że okres adolescencji (i poprzedzający ją okres pubertacji) dla wielu młodych ludzi może łączyć się z szeroko rozumianym buntem czy sprzeciwem (co łączy się z prezentacją niezależności) wobec danego porządku społecznego, a zarazem z chęcią zaznaczenia swojej odmienności czy wyjątkowości.

Rozdział pierwszy części pierwszej (teoretycznej) pracy porusza kwestie terminologiczne, tj. problem rozumienia pojęcia *subkultura*. Rozumienie to, jest nieco złożone. W Polsce termin „subkultura" używany jest np. w odniesieniu do grup młodzieżowych, a w przypadku „drugiego życia więziennego" stosuje się zazwyczaj pojęcie – „podkultura". Dla mnie jest to nieporozumienie, ponieważ przedrostek *sub* oznacza *pod*, a więc terminy – subkultura i podkultura należy traktować jako tożsame, jako synonimy. Dobrze się stało, że tożsamość tych terminów w recenzowanej tutaj książce została zauważona (s. 23, 26). Profesor Bąk dostrzegł również dyskusję, jaka toczy się w obrębie terminów: subkultura – kontrkultura – kultura alternatywna. Przywołuje on stanowisko Anny Wyki (s. 24–25), która uważa, że subkultura jest wstępną (1) fazą procesu, który w końcowej fazie (3) uwidacznia się w kulturze alternatywnej. Natomiast fazą pośrednią (2) tego procesu jest kontrkultura. Pierwszą fazę charakteryzuje przede wszystkim chęć odróżnienia się od reszty społeczeństwa, zwłaszcza przez wygląd zewnętrzny. Faza kontrkultury jest protestem przeciwko wartościom i zasadom funkcjonowania, wreszcie faza kultury alternatywnej to stadium najbardziej dojrzałe, gdyż

powoli zanika w niej totalna krytyka zastanego świata dorosłych i mają miejsce próby, także udane, kreowania nowych wzorców zachowań. Moim zdaniem można wyróżniać takie fazy, ale także możemy mówić o jednym, wszakże ewoluującym procesie subkultury, bez określania jego strukturalnych etapów.

Należy przypomnieć, że najpierw pojęcia *subkultura* używano w odniesieniu do grup spatologizowanych – przestępców, narkomanów, pijaków. Socjologia amerykańska zaczęła stosować ten termin w odniesieniu np. do grup etnicznych, religijnych, zawodowych, a więc do części składowych całej kultury, czyli termin ten przestał już mieć jedynie negatywny wydźwięk. W latach sześćdziesiątych XX w. rozpoczęto stosowanie tego pojęcia do zjawisk zachodzących w środowiskach młodzieżowych. W Polsce pojęcie subkultury nadal wielu osobom kojarzy się jedynie ze zjawiskami negatywnymi, a przecież można mówić np. o subkulturze artystów, gdy chcemy wskazać odmienne wzorce zachowań od spotykanych powszechnie. Profesor Bąk przywołuje m.in. typologię subkultur młodzieżowych T. Palecznego, który wyróżnia subkultury środowiskowe, wspólnotowo-ideologiczne, symboliczne.

W drugim rozdziale części pierwszej pracy – zostały zaprezentowane socjologiczne teorie powstawania subkultur: teorie transmisji kulturowej, teorie konfliktu kultur, teoria zróżnicowanych możliwości – tj. teoria struktur okazjonalnych, teoria neutralizacji (mówi się w niej m.in. o technikach neutralizacji, które osłabiają – neutralizują – moc obowiązywania normy), teoria buntu i negacji, teoria struktur organizacyjnych, teoria anomii.

W kolejnym rozdziale części pierwszej – trzecim, zostały przedstawione wybrane rodzaje subkultur młodzieżowych: hipisi, hip-hopowcy (raperzy), poppersi, rastafarianie, skinheadzi, punki, straigh edge, rockmaniacy, metalowcy, technomani.

Druga część pracy – składająca się z pięciu rozdziałów – ma charakter empiryczny, przedstawia badania własne T. Bąka, ukazujące uwarunkowania kreacji subkultur młodzieżowych. Część ta, rozpoczyna się od określenia problemów (pytań) badawczych. Następnie została ukazana procedura badawcza. W badaniach posłużono się ankietą („Młodzieżowy świat subkultury") oraz wywiadem indywidualnym pogłębionym. Badaniami objęto 484 osoby, należące do następujących subkultur: Punk (114 os.), Metal (114 os.), Skinhead (88 os.), HipHop – Blokers (112 os.), Hipis (54 os.). Jeszcze podam rozkład w przypadku płci badanych: płeć żeńska – 156 os.; płeć męska – 322 os; brak danych – 6 os.

W opisie badań własnych Autor najpierw przedstawia zagadnienie aksjologicznych uwarunkowań kreacji subkultur młodzieżowych. Analiza danych empirycznych ukazała, że pod względem deklaracji systemu wartości członkowie subkultur nie różnią się od całej populacji młodych Polaków. Dla badanej grupy uczestników subkultur najważniejsze (18,326 % wariancji) są wartości allocentryczne („miłość, wielkie uczucie", „przyjaźń", „szczęście rodzinne"), a drugie miejsce (12,859 % wariancji) zajmują wartości materialne („pieniądze", „dobrobyt, komfort życia, przyzwoita pozycja materialna"). Kolejne są – wartości prestiżowe, wartości perfekcjonistyczne i wreszcie wartości społeczne. W przypadku badanych uczestników subkultur, w jednej składowej wartości perfekcjonistyczne współwystępują z wartościami emocjonalnymi. Prawdopodobnie w tym emocjonalnym „głodzie" wartości perfekcjonistycznych można doszukiwać się jednej z przyczyn uczestnictwa w grupach subkulturowych. Z dalszych analiz wynika m.in., że przedstawiciele punków, metalowców i hipisów zdecydowanie mocniej odżegnują się w swoich wypowiedziach od wartości materialnych niż przedstawiciele hip-hopowców/blokersów, skinheadów, natomiast skinheadzi i metalowcy mocniej od pozostałych subkultur podkreślają swój pozytywny stosunek do wartości społecznych. Podejmując aksjologiczną refleksję o przystępowaniu do subkultur należy, zdaniem Autora, pamiętać szczególnie o dwóch istotnych czynnikach wpływających na kreację subkultur: chęci manifestacji własnej odrębności przez adolescentów oraz rozczarowaniu światem dorosłych.

Drugi obszar prezentowanych badań odnosi się do zagadnienia: uspołecznienie a kreacja subkultur. W zagadnieniu tym, wyszczególnione zostały trzy problemy – odpowiedzialność, tolerancja, postulowany wzór osobowy. *Odpowiedzialność* wobec danych wspólnot, grup, dla ankietowanych

jawi się jako dosyć mało ważna. Deklaracja odpowiedzialności we wszystkich badanych grupach subkulturowych była bardzo podobna, aczkolwiek niewielkie zróżnicowanie można dostrzec. Uogólniając, badane osoby niezależnie od subkulturowej przynależności deklarowały przede wszystkim swoją odpowiedzialność wobec grupy przyjaciół i wspólnoty rodzinnej, natomiast odpowiedzialność wobec wspólnoty Kościoła i grupy religijnej była deklarowana w najmniejszym stopniu. W przypadku *tolerancji*, to w znacznym stopniu jest ona deklarowana przez hipisów, punków i metalowców, a w mniejszym już stopniu przez skinheadów, hip-hopowców/blokersów. Gdy idzie o *deklarowany wzór osobowy*, to punki, metale, hipisi i hip-hopowcy/blokersi stanowią dość jednorodną populację pod tym względem – u ankietowanych przedstawicieli tych subkultur najwyższe odsetki uzyskały cnoty pokojowego współżycia, następnie cnoty „zdobiące" (dyscyplina wewnętrzna, umiejętność podporządkowania rzeczy mniej ważnych rzeczom ważniejszym), cnoty harmonizowania współżycia społecznego, a najniższe – cnoty służące organizowaniu życia zbiorowego. Odmienną charakterystykę wzoru osobowego deklarowali skinheadzi – za najważniejsze uznali oni cnoty „zdobiące", większą wagę w odniesieniu do przedstawicieli innych subkultur, przywiązywali też oni do cnót organizowania życia zbiorowego (zainteresowanie sprawami społecznymi, gotowość do poświęceń na rzecz społeczeństwa).

Trzeci obszar badań dotyczy społecznego zróżnicowania jako czynnika kreacji subkultur młodzieżowych. Po pierwsze, okazało się, że „płeć" koreluje z rodzajem podkultury. Kobiety dominują w subkulturach – Punk i Metal, a mężczyźni w subkulturach – Skinhead, Hip-hop/Blokers. Zmienna „wiek" nie koreluje istotnie statystycznie z rodzajem subkultury. W przypadku subkultur – Metal, Hip-hop/Blokers, afiliacja członków z subkulturą trwa znacznie dłużej aniżeli w przypadku pozostałych analizowanych subkultur. Prawie we wszystkich analizowanych subkulturach odsetki deklaracji w kategoriach „rodzina pełna" i „rodzina niepełna" są na zbliżonym poziomie. Wyjątek stanowi subkultura Punk, gdzie respondentów pochodzących z rodziny niepełnej było znacząco więcej niż respondentów z rodzin pełnych. Członkowie subkultury Punk najbardziej liczni są w małych miasteczkach, na wsi i w średnich miastach. *Duże miasta* zdecydowanie sprzyjają subkulturze *Skinhead*. Korelacja dodatnia została zanotowana między praktykami religijnymi a przynależnością do hipisów.

Analiza wyników badań przeprowadzona przez prof. T. Bąka, charakteryzuje się dużą dojrzałością i wnikliwością. Odnosząc się do wyników tychże badań, na podstawie własnej obserwacji uczestniczącej, chcę zaznaczyć, że ważnym czynnikiem kreacji subkultur młodzieżowych zdaje się też dążenie do szeroko rozumianej wolności. W przypadku recenzowanej pracy, na pozytywną uwagę zasługuje również bibliografia, zawierająca 141 pozycji, w tym pozycje obcojęzyczne.

ks. Waldemar Woźniak
Instytut Psychologii UKSW

SPRAWOZDANIE Z II OGÓLNOPOLSKIEJ KONFERENCJI PRAWA MAŁŻEŃSKIEGO I RODZINNEGO W OLSZTYNIE

11 maja 2011 r. w Olsztynie odbyła się II Ogólnopolska Konferencja Prawa Małżeńskiego i Rodzinnego. Organizatorem konferencji była Katedra Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Tytułem przewodnim było zagadnienie sformułowane przez organizatorów w pytanie: *Małżeństwo na całe życie?*

Konferencja zgromadziła wielu kanonistów oraz pracowników naukowych różnych środowisk akademickich, m.in. z UKSW w Warszawie, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Uniwersytetu Wrocławskiego, Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Uniwersytetu

Śląskiego w Katowicach, Uniwersytetu Łódzkiego. Przybyli także pracownicy sądów kościelnych oraz studenci prawa. Do wygłoszenia przyjęto 35 referatów.

Konferencja rozpoczęła się od mszy świętej sprawowanej w kościele akademickim. Następnie wszystkich uczestników konferencji i gości powitał ks. prof. R. Sztychmiler. Otwarcia dokonał dziekan Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Konferencja została podzielona na cztery sesje. Po każdej sesji miała miejsce dyskusja.

Tematyka II Ogólnopolskiej Konferencji Prawa Małżeńskiego i Rodzinnego oscylowała wokół pojęcia trwałości małżeństwa. Podczas pierwszej sesji zatytułowanej Trwałość małżeństwa w aspekcie socjologicznym, prelegenci przybliżyli zagadnienia trwałości małżeństwa w spotkaniu z rzeczywistością. Ukazane zostały różne formy zagrożeń nierozerwalności małżeństwa. Pani prof. Waszkiewicz z Wrocławia przedstawiła kwestie rozwodów w prawie cywilnym. Podkreślono także konieczność odpowiedniego przygotowania nupturientów do zawarcia małżeństwa. Druga sesja ukazała trwałość małżeństwa w aspekcie filozoficznym, teologicznym i społecznym. Ksiądz prof. Stawniak wskazał na nierozerwalność małżeństwa jako wyznacznik osobowego rozwoju małżonków w świętości a także rozwoju Kościoła i społeczeństwa. Kolejna sesja zdominowana przez kanonistów poświęcona była trwałości i nierozerwalności małżeństwa w prawie kanonicznym. Ksiądz prof. W. Góralski przedłożył zagadnienie nierozerwalności małżeństwa w przemówieniach Jana Pawła II do Roty Rzymskiej, a ks. prof. T. Rozkrut niejako kontynuował to zagadnienie, omawiając przemówienia Benedykta XVI. Ponadto omówiono zagadnienia teoretycznoprawne dotyczące nierozerwalności małżeństwa (ks. prof. G. Dzierżon). Praktyczne ujęcie ukazali kolejni prelegenci, omawiając pojęcie wykluczenia nierozerwalności małżeństwa. W perspektywie trwałości małżeństwa omówiono problematykę separacji małżeństwa kanonicznego. Zostały także przedstawione zagadnienia prawa procesowego, odnoszące się do tematyki konferencji. Ostatnia sesja miała na celu opisanie trwałości małżeństwa w prawie polskim i w prawie innych krajów. Nie zabrakło odniesienia do porządku prawa polskiego oraz rzymskiego a także Islamu.

Temat konferencji okazał się niezwykle interesujący. Zresztą samo sformułowanie tematu było intrygujące: Małżeństwo na całe życie? Jak zauważył jeden z uczestników konferencji, to pytanie jeszcze kilkadziesiąt lat temu uznane byłoby za prowokujące, a jednak obecnie to pytanie pozostaje aktualne. Nierozerwalność małżeństwa nie jest bowiem tylko przymiotem małżeństwa kanonicznego, ale odnosi się do każdego małżeństwa. I choć trwałość małżeństwa postrzegana jest różnie przez porządek prawa kanonicznego i cywilnego, to zamysł samych nupturientów jest ten sam: chcę małżeństwa trwałego, to jest szczęśliwego. Nierozerwalność nie jest jednak prosta. Współczesny człowiek jest pod wpływem mentalności prorozwodowej oraz innych form, które ostatecznie zmierzają do zerwania węzła małżeńskiego. Przypominanie o nierozerwalności małżeństwa staje się obowiązkiem nie tylko Kościoła, ale każdego człowieka, obywatela, członka określonej społeczności. Trwałość małżeństwa staje się także podstawową dobrobytu człowieka. Rodzina jest bowiem podstawową komórką społeczeństwa. Dlatego dziwi dysonans, jaki można zaobserwować wśród zawierających małżeństwo: chcemy małżeństwa trwałego, ale jeśli się nie ułoży, to się rozejdziemy. Obserwacja zjawisk zachodzących w społeczeństwie pozwoli na ocenę zagrożeń nierozerwalności małżeństwa. Rezultaty mogą być wykorzystane do jeszcze lepszej ochrony nierozerwalności małżeństwa, do jego trwałości. Wnioski płynące z analizowanego tematu muszą być wykorzystane, zwłaszcza w przygotowywaniu ludzi do zawarcia małżeństwa trwałego i nierozerwalnego.

Zbiór wszystkich artykułów zaprezentowanych podczas niniejszej konferencji ukazał się także drukiem. Publikacja pt. *Małżeństwo na całe życie?* pod red. R. Sztychmilera i J. Krzywkowskiej została wydana przez Zakład Poligraficzny Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

Adam Bartczak

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

PREZENTACJA PRAC DOKTORSKICH DUCHOWIEŃSTWA ARCHIDIECEZJI ŁÓDZKIEJ

STRESZCZENIE DOKTORATU *BŁĘDY WYCHOWANIA W ŚRODOWISKU RODZINY WIELKOMIEJSKIEJ W WYPOWIEDZIACH MŁODZIEŻY I RODZICÓW* **BISKUPA DRA ADAMA LEPY**

Lublin 1974. Katolicki Uniwersytet Lubelski, 375 stron.

Promotor: prof. dr hab. STEFAN KUNOWSKI, kierownik Katedry Pedagogiki, KUL

Recenzenci: ks. prof. dr hab. PIOTR PORĘBA, kierownik Katedry Pedagogiki Rodziny, KUL

prof. dr hab. STANISŁAW SIEK, kierownik Katedry Psychologii Ogólnej i Metodologii Badań, Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie (Obecnie UKSW).

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*. Ściślej, 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. Było to podyktowane okolicznością, że badanej młodzieży sugerowano wydawanie opinii na temat pedagogii rodzinnej, aby uniknąć otwartej krytyki rodziców, co byłoby naruszeniem norm etyczno-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 młodzież 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, dlatego miał charakter wywiadu środowiskowego, co dodatkowo ubogaciło informacje o rodzinie badanej młodzieży.

Dwa ostatnie rozdziały rozprawy (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 na podstawie krytycznej oceny 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 niekonse-

kwentne 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
POZNANIE METAFIZYCZNE A ARGUMENTACJA NA ISTNIENIE BOGA W UJĘCIU M.A. KRĄPCA
KS. DRA HAB. BOGDANA BAKIESA

Praca niniejsza została przygotowana pod kierunkiem biskupa Bohdana Bejze na Wydziale Filozofii Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Obroniona w maju 1976 r., jej recenzentami byli ks. prof. Kazimierz Kłusak (ATK) i ks. prof. Stanisław Kamiński (KUL).

Zagadnienie istnienia i natury Boga są współcześnie poruszane głównie na gruncie irracjonalizmu albo racjonalizmu scjentystycznego. Warto zatem prześledzić koncepcję, która nie przyjmując postulatów tego ostatniego, nie chce jednocześnie w poznaniu Boga rezygnować z racjonalności. Jej autorem jest wybitny polski tomista Mieczysław A. Krąpiec reprezentujący egzystencjalną wersję tomizmu. Dowód na istnienie Boga, skonstruowany przez Krąpca na podstawach wyznaczonych przez egzystencjalną teorię bytu, jest powtórzeniem argumentacji św. Tomasza zawartej w czwartej „drodze". Oparty jednak na przepracowanej przez Krąpca teorii transcendentaliów, teorii analogii i sprecyzowanym punkcie wyjścia filozofii bytu, uzyskał w jego interpretacji nowe oświetlenie.

Według Krąpca, aby zagwarantować poznaniu filozoficznemu realizm, należy pierwotnym doświadczeniu filozoficznym uchwycić istnienie bytu, czyli wydać sądy egzystencjalne typu „coś jest". W ten sposób gwarantujemy filozofii neutralny punkt wyjścia, ponieważ stwierdzając, że coś jest, nie przesądzamy, jakie to „coś" jest. Po drugie, od początku wprowadzamy istnienie w obrąb badań filozoficznych, których przedmiotem jest byt jako istniejący, badany w aspekcie istnienia. Dlatego problem istnienia Boga może zostać na takim gruncie prawomocnie postawiony. Analiza sądów egzystencjalnych, tzw. separacja, prowadzi do stwierdzenia, że byty składają się z dwóch elementów: istoty (treści) i istnienia. To ostatnie jest tym elementem bytu, który go urealnia (czyni rzeczywistym). Ponieważ jednak istnienie bytów jest utracane (byty są przygodne), stąd zasadne staje się pytanie o pochodzenie w bycie urealniającego go istnienia. Narzucająca

się odpowiedź, że byty wzajemnie udzielają sobie istnienia, jest nie do przyjęcia. Byty przygodne mogą na siebie oddziaływać wyłącznie treściami. Gdyby byt przygodny otrzymywał istnienie od innego bytu przygodnego, to trzeba by pytać o przyczynę istnienia tego ostatniego. I tak w nieskończoność bez uzyskania odpowiedzi o rację istnienia bytów. Pozostaje przyjąć, że ostateczną racją istnienia bytów przygodnych jest Byt, będący Czystym Istnieniem, istniejącym w samym sobie, czyli Bytem Koniecznym, w religii zwany Bogiem. Zaprzeczenie istnienia takiego Bytu pociągałoby konieczność zanegowania istnienia bytów przygodnych, co jest sprzeczne z doświadczeniem. Charakter argumentacji na istnienie Boga wskazuje, że słusznie filozofia Boga utożsamiana jest przez Krąpca z filozofią bytu (metafizyka ogólna) lub przynajmniej stanowi jej część. Krąpiec zatem nie stawia sobie zadania rozwiązania problemu istnienia Boga. Rolę filozofa widzi w wyjaśnianiu otaczającej go rzeczywistości. I dopiero w trakcie jej obiektywnego poznawania może wyłonić się potrzeba przyjęcia Bytu Koniecznego jako ostatecznie wyjaśniającego fakt istnienia bytów, które nie mają racji istnienia w sobie.

STRESZCZENIE DOKTORATU *KOŚCIELNA DZIAŁALNOŚĆ ARCYBISKUPA I PRYMASA JANA ŁASKIEGO* **KS. DRA STANISŁAWA GRADA**

Praca obroniona w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie 10 maja 1976 r. Promotorem pracy był o. prof. hab. Hieronim Eugeniusz Wyczawski.

Postać prymasa Jana Łaskiego (1456–1531) budziła zainteresowanie historyków. Żył on na przełomie dwóch epok – średniowiecza i czasów nowożytnych. Przez 7 lat (1503–1510) pełnił najwyższy urząd w państwie – kanclerza wielkiego koronnego, a następnie był prymasem Królestwa Poleskiego i arcybiskupem gnieźnieńskim przez 21 lat. Ten właśnie okres jego kierowania Kościołem w Polsce stał się tematem omawianej dysertacji. Działalność kościelna arcybiskupa Jana Łaskiego przypadała na bardzo trudne czasy. Były to ostatnie lata okresu przedreformacyjnego i pierwsze lata po wystąpieniu Marcina Lutra.

Rządy w archidiecezji obejmował nowy Prymas w atmosferze zawiści, wynikającej z jego wcześniejszej działalności politycznej na dworze monarchy polskiego. Nie od razu też zrezygnował z tej działalności, nadal wypełniał zadania zlecone mu przez króla, m.in. broniąc spraw monarchy na Soborze Lateraneńskim V czy organizując wyprawę przeciwko Turkom.

Od samego początku pontyfikatu zaangażował się w działalność zamierzającą do uporządkowania działalności Kościoła w Polsce. Pierwszym jej przejawem była reforma życia kościelnego, która zmierzała do usunięcia zaniedbań i nadużyć wśród duchowieństwa oraz podniesienie życia religijnego wśród wiernych. W tym celu zainicjował działalność synodalną.

Prymas stanął na czele polskiej delegacji udającej się na Sobór Lateraneński V i brał tam czynny udział. Wygłaszając mowy: m.in. na temat nieśmiertelności duszy ludzkiej. Oprócz tego zajmował się w Rzymie sprawami politycznymi dotyczącymi powodów obrony praw Polski przeciw roszczeniom Krzyżaków, krucjacie przeciwko Turkom, a także prawami królewskimi do obsadzania biskupstwa warmińskiego.

Po powrocie do kraju zaczął wprowadzać postanowienia soborowe i dokonywać zmian organizacyjnych w powierzonej mu archidiecezji gnieźnieńskiej. Dokonał reorganizacji archidiecezji, dzieląc archidiakonat gnieźnieński i tworząc nowy archidiakonat łowicki. Z ambicji rodowych utworzył w 1525 r. kapitułę kolegiacką w Łasku rodowym mieście. Powiększył także inne kolegiaty w archidiecezji. Utworzył prałaturę archidiakona w kolegiacie łowickiej i prałaturę kustodię w kolegiacie uniejowskiej. W celu lepszego poznania potrzeb archidiecezji nakazał przeprowadzenie jej wizytacji. Tworzył w parafiach instytucje dobroczynne i ofiarowywał fundusze na ich działalność.

Najważniejszym rysem działalności arcybiskupa Łaskiego była działalność synodalna. W czasie swojego pontyfikatu odprawił kilka synodów archidiecezjalnych i prowincjonalnych. Szczególne znaczenie miał pierwszy synod, który odbył się 10–11 maja 1512 r. Uchwalono na nim statuty normujące życie religijne w archidiecezji gnieźnieńskiej. Pierwszy synod prowincjonalny został odprawiony w 1510 r. Ten ruch synodalny był ewenementem. Dotąd żaden z prymasów nie odprawił tak wielu synodów. One także, zajmując się sprawami działalności Kościoła nie tylko dogmatycznymi i duszpasterskimi, ale także materialnymi i organizacyjnymi, przyczyniły się do podniesienia jakości działania duchowieństwa i zmniejszenia skutków działalności reformatorskiej. Szły one w kierunku podniesienia poziomu intelektualnego duchowieństwa, zakazu kumulacji beneficjów, obowiązku wizytacji diecezji itd.

Oprócz działalności duszpasterskiej Arcybiskup zajmował się sprawami materialnymi. Do uposażenia Arcybiskupstwa należały tzw. dobra stołowe, które były podstawą jego egzystencji. Jan Łaski, obejmując archidiecezję zastał jej dobra częściowo zastawione, a część z nich nie miała wytyczonych granic. Brak było także uregulowań dotyczących powinności – praw i obowiązków ludności poddańczej. I w tej dziedzinie zaczął uporządkowywać: zastawione dobra wykupił, wytyczał granice i wydawał przepisy dotyczące ludności poddanej. Dokonywał także zmian personalnych w zarządach poszczególnych dóbr. Podejmował także inwestycje w dziedzinie gospodarki rolnej, leśnej i rybnej.

Tak zarysowana działalność Prymasa Jana Łaskiego znajduje się w dysertacji doktorskiej ks. Stanisława Grada. Autor chciał ukazać tę postać z perspektywy jego działalności kościelnej – jako ordynariusza archidiecezji gnieźnieńskiej i Prymasa Polski, czyli tego, który w ówczesnym czasie stał na czele Kościoła w Polsce. Konkludując, można powiedzieć, że arcybiskup Jan Łaski był wybitnym dostojnikiem kościelnym swojej epoki, który w życiu osobistym przystawał do działań magnaterii duchownej, a sprawach duszpasterskich widział wady i zalety działania Kościoła i starał się przeprowadzić Kościół w Polsce przez burzliwe dzieje początków reformacji.

STRESZCZENIE DOKTORATU
ODPOWIEDZIALNOŚĆ INDYWIDUALNA W EZ 18 W ŚWIETLE TRADYCJI KAPŁAŃSKIEJ I DEUTERONOMICZNEJ
KS. DRA TADEUSZA JANA JACHYMA

Praca obroniona w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 22 listopada w 1977 r. Promotorem pracy był ks. prof. dr hab. Lech Stachowiak.

Zagadnienie wyszczególnione w temacie wiąże się z wątpliwością, jaką wzbudziła teza głoszona w XIX i pierwszej połowie XX w., że w czasach starożytnych było całkowicie brak indywidualizmu religijnego, a z nim indywidualnej odpowiedzialności.

Rozprawa doktorska miała za cel rozwiązanie powyższych problemów.

Za podstawę wykonania tego zadania posłużył tekst 18 rozdziału Księgi Ezechiela, najpełniej przedstawiający naukę o osobistej odpowiedzialności jednostki przed Bogiem za dokonane czyny.

Rozdział I pracy – to analiza literacka Ez 18, która doprowadziła do stwierdzeń:

– w obecnym brzmieniu tekstu da się wyróżnić dwa rodzaje literackie harmonizujące ze sobą i następujące po sobie.

– najpierw we wstępie 18, 1–4 – w wierszu 2, to maszal popularny. Prorok przytacza ogólnie powtarzane, na wygnaniu, przysłowie o zielonych winogronach.

– w 18, 5–32 daje Ezechiel pouczenie o jego niesłuszności posługując się Torą proroczą, ujętą w formie dysputy z Izraelem.

Analiza egzegetyczna – II rozdz. pracy – prezentuje pojęcia: grzesznik – sprawiedliwy, tak istotne w formularzach kultycznych i prawniczych w Izraelu.

Z przeprowadzonych badań „pojęć kluczowych" w rozdz. II – grzesznik – sprawiedliwy, a w pierwszej części rozdz. III – „życie" i „śmierć" wynika całość myśli teologicznej 18 rozdz. księgi Ezechiela.

Posługując się formułą z dawnych tradycji etycznych prorok zwraca się do indywidualnego człowieka. I ogłasza „śmierć" grzesznikowi, a „życie" sprawiedliwemu.

W nowych warunkach życia, na wygnaniu i rozproszeniu, Ezechiel promulguje drugi aspekt odpowiedzialności istniejący od początku obok kolektywnego – indywidualną odpowiedzialność.

I w tym tkwi nowość teologicznej treści Ez 18.

Rozdział IV rozprawy to szukanie Sitz im Leben tej prawdy teologicznej Biblii.

Porównanie Tory prorockiej Ez. 18 z tekstami Tradycji kapłańskiej i deuteronomicznej prowadzi do wniosku o wspólnym źródle ich powstania z chwilą zawarcia Przymierza z Jahve.

Występowanie formuł i pojęć wziętych z kultu i Prawa w Ez. 18 może być świadectwem jakiegoś ruchu wśród Izraela na wygnaniu, szukającego dla nowych warunków życia bardziej aktualnej formy zachowania Przymierza.

Wydaje się zatem, że ta nowa orientacja sprawiła, że prorok pod natchnieniem Bożym ogłasza moc obowiązującą, istniejącej od początku obok zbiorowej – zasady odpowiedzialności indywidualnej przed Bogiem.

STRESZCZENIE DOKTORATU
CHRYSTUS I DUCH ŚWIĘTY JAKO ZASADY JEDNOŚCI KOŚCIOŁA. STUDIUM EKLEZJOLOGII Y. CONGARA
KS. DRA HENRYKA JANUSA

Praca obroniona w Pontificia Università San Tommaso d'Aquino w Rzymie 6 czerwca 1972 r. Promotorem pracy był o. Benedykt Lemeer OP.

Praca składa się z trzech rozdziałów. Pierwszy opisuje pojęcie Kościoła wg Yvesa Congara, drugi jest *zatytułowany Chrystus jako zasada jedności Kościoła*, a trzeci *Duch Święty jako zasada jedności Kościoła*. W pierwszym rozdziale autor podkreśla, że wg Congara pojęcie Kościoła ma charakter dynamiczny. Kościół znajduje się w stanie drogi między dwiema paruzjami Chrystusa. Ten fakt decyduje o strukturze Kościoła, jest zwrócony ku przeszłości, czerpiąc z Chrystusa Wcielonego, a także ku eschatologii, która w stanie zaczątkowym jest już w nim obecna. I wobec tego w strukturze Kościoła objawia się pewna dwoistość. Spojrzenie ku Chrystusowi Wcielonemu określa charakter Kościoła jako zespołu środków zbawczych.

I tak mamy w Kościele aspekt instytucjonalny. Z drugiej strony zwrócenie się ku eschatologii oznacza, że Kościół stanowi już teraz antycypację stanu końcowego. Congar, rozróżniając te dwa aspekty, nie przyjmuje jednak realnej różnicy między nimi w sensie istnienia Kościoła widzialnego i niewidzialnego. Są to różne aspekty tej samej rzeczywistości, która stanowi instytucję i wspólnotę życia.

Wizja Congara struktury Kościoła określa pojęcie jego jedności. Chrystus i Duch Święty są zasadami jedności Kościoła, ponieważ są zasadami bytu Kościoła, przede wszystkim w porządku przyczynowości sprawczej – Chrystus jako założyciel i głowa, Duch Święty zaś jako najwyższa zasada działająca. Natomiast w porządku przyczynowości celowej celem Kościoła jest budowanie ciała Chrystusa. Jednak ani Chrystus, ani Duch Święty nie są zasadami Kościoła w porządku przyczynowości formalnej, tzn. Kościół nie jest jeden jednością właściwą Bogu. Congar widzi jedność Kościoła w dwóch aspektach – horyzontalnie, wg wzajemnego powiązania członków Kościoła, i wertykalnie w odniesieniu członków Kościoła do ich jedynej głowy – Chrystusa, a ostatecznie Boga.

Chrystus jest wzorem, celem i głową Kościoła. Z tego względu pozostaje on elementem zewnętrznym wobec Kościoła i powiązanie, jakie powstaje między nim a Kościołem, ma charakter zewnętrzny. Wzór sprawuje swoją przyczynowość w ten sposób, że jest naśladowany. Wobec tego Kościół otrzymuje postać rodziny z powodu podobieństwa członków. Także cel pozostaje zewnętrzny wobec działającego, jest przedmiotem, który pragnie się osiągnąć i wobec tego jedność sprawiana przez cel też ma charakter zewnętrzny. Chrystus jest także głową Kościoła w tym sensie, że ma autorytet wobec niego, stąd powstaje między nimi jedność o charakterze prawnym jako wspólnota praw i obowiązków. Inny aspekt jedności między Chrystusem i Kościołem realizuje się w jego funkcji głowy jako zasady życia. Chrystus łączy się z Kościołem nie jako osoba, ale poprzez łaskę, której jest w swym człowieczeństwie przyczyną instrumentalną. Kościół jako instytucja uczestniczy w jego charakterze narzędzia, tworząc jedno ciało, które przekazuje łaskę. Zachodzi więc identyfikacja ze sługami Kościoła w odniesieniu do działania. Ta jedność między Chrystusem a Kościołem jest tak ścisła, że tworzą razem podmiot życia lub jedną osobę. Nie zachodzi tu oczywiście unia hipostatyczna.

Duch Święty jest najwyższą zasadą jedności Kościoła, zresztą zdaniem Congara *per appropriationem*. Spełnia tę funkcję jako dusza ożywiająca i zamieszkująca, choć ta jedność z Kościołem nie jest substancjalna. Jest pierwszym źródłem życia Kościoła, tworząc w ten sposób jego osobowość mistyczną. Swoją funkcję ożywiającą spełnia w ten sposób, że wlewa dary łaski. Łaska nie jest tylko zasadą działania, ale przez nią Duch Święty mieszka w nas. I tak Kościół staje się świątynią, w której Duch Święty mieszka jako w swej własności. Kościół staje się w ten sposób społecznością ludzi, którzy żyją tym samym życiem wiary i miłości, społecznością numerycznie jedną z racji na ten sam przedmiot życia i pochodzenie z tego samego źródła. Duch Święty, ożywiając i mieszkając w Kościele, stanowi jego zasadę jedności numerycznej, tzn. społeczności osób powiązanych między sobą i z Bogiem tym samym węzłem, który wiąże także osoby boskie. Taka jest ostatecznie rzeczywistość jedności Kościoła, która stanowi tajemnicę wiary. Oczywiście mówimy tu o aspekcie jedności Kościoła, która wynika z rozważania jego boskich zasad. Nie bierzemy pod uwagę jej aspektów horyzontalnych.

STRESZCZENIE DOKTORATU *FONDEMENTS PSYCHOLOGIQUES D'UNE PEDAGOGIE RELIGIEUSE DE L'ADOLESCENT* (*PSYCHOLOGICZNE PODSTAWY RELIGIJNEJ FORMACJI MŁODZIEŃCZEGO WIEKU*) **KS. DRA ANTONIEGO JUSTA**

W 1959 r. otrzymałem stypendium z Wydziału Teologicznego Państwowego Uniwersytetu w Strasburgu. Pracę doktorską pisałem tam pod kierunkiem ks. Barbotina, profesora tegoż Wydziału. Równocześnie uczęszczałem na wykłady z psychologii rozwojowej, które zasadniczo firmował prof. Bourget, wybitny znawca tegoż przedmiotu na Wydziale Literatury. Temat mojej pracy brzmiał: *Fondements psychologiques d'une pedagogie religieuse de l'adolescent* (*Psychologiczne podstawy religijnej formacji młodzieńczego wieku*). Praca ta liczy 196 stron, obroniłem ją na tym samym Wydziale 27 lutego 1965 r.

Wiek młodzieńczy, jak wiadomo, jest okresem intensywnych przemian psychologicznych, powodujących zasadniczą emancypację z zachowań i dążeń okresu dzieciństwa. Owe zmiany nie pozostają bez wpływu na zachowania i percepcje wartości religijnych. Mogą one negatywnie bądź pozytywnie ustawiać ów wiek wobec spraw wiary religijnej.

Zasadnicze dwie części tej pracy:

1. Przeszkody i niebezpieczeństwa psychologicznych przemian, m.in. emancypacja z okresu dziecięcych zachowań religijnych, wzmożony popęd seksualny a nakazy religijne, krytycyzm młodzieńczy, także pod adresem wiary.

2. Psychologiczne przemiany mogą również stanowić pozytywne przesłanki w formacji religijnej tego wieku. I tak wzmożone poczucie swojego „ja" osobowego może ułatwić relacje z Bogiem jako tym, który nie jest jakąś bezosobową siłą kosmiczną, ale również Osobą, najdoskonalszą i najświętszą, która mnie kocha (więź i relacja Osoby do osoby). Opanowanie słabości cielesnych (seksualizm) łatwiej może być utemperowany dzięki wsparciu czynnika religijnego. Ponadto idealizm młodzieńczy, entuzjazm kult bohatera, krytyka przyziemnych dążeń dorosłych też może przyczynić się do otwarcia na wartości religijne.

Następnie intensywny rozwój uczuciowości młodego wieku (przyjaźnie młodzieńcze, uczucie miłości) pozwalają odkryć inne niż moje narcystyczne „ja" i nawiązać z nimi ubogacające relacje – również religijne. Wreszcie chęć ubogacenia swojej osobowości, ukształtowanie prawego charakteru zachęcają do relacji religijnych, które na ogół dostarczają tym wartościom solidnego fundamentu.

STRESZCZENIE DOKTORATU
τί εμοὶ καὶ σοί, γὺναι „CO MNIE I TOBIE NIEWIASTO?”
KS. DRA BOGDANA MISZTALA

W latach 1955–1960 studiowałem na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim na Wydziale Teologicznym, Sekcji Biblijnej. Pracę doktorską pisałem u o. prof. Stanisława Stysia. Tytuł pracy brzmi: τί εμοὶ καὶ σοί, γὺναι „Co mnie i tobie niewiasto?”.

Zwrot ten występuje często w Starym Testamencie, Nowym Testamencie, w języku greckim pozabiblijnym oraz języku łacińskim.

Na podstawie analizy filologicznej należy go przetłumaczyć: „Co ja i ty mamy wspólnego”? Odpowiedź brzmi: „Ja i ty nie mamy ze sobą nic wspólnego”. Ten brak wspólnoty zachodzi więc pomiędzy „ja” i „ty”, a nie pomiędzy „ja” i „ty” razem wziętych a jakąś rzeczywistością zewnętrzną.

Ten brak: wspólnoty może być całkowity lub częściowy w konkretnych okolicznościach. I tak: u Joz 22, 24 ten brak wspólnoty odnosi się w ogóle do stosunku pokoleń zajordańskich względem Jahwe, u 2 Sam 16, 10 do poglądu synów Serui i Dawida na ukaranie Szimei.

Jeżeli ten zwrot we wszystkich zachodzących przypadkach oznacza brak wspólnoty całkowitej lub częściowej, to i u J 2, 4 też oznacza brak: wspólnoty pomiędzy Jezusem a Marią. Jak należy rozumieć ten brak wspólnoty pomiędzy nimi?

Rozważając relacje pomiędzy Jezusem a Marią, należy uwzględnić ich trzy okresy. Okres życia rodzinnego Jezusa charakteryzuje się tym, że Jezus „był im (Józefowi i Marii) poddany (Łk 2, 51). Maria, kierując się zasadą życia rodzinnego w Kanie Galilejskiej zwraca się do Jezusa z prośbą, nie zdając sobie sprawy z tego, że ten okres już się skończył.

Od momentu chrztu Jezusa w Jordanie rozpoczął się okres działalności publicznej, mesjańskiej Jezusa obejmującej: nauczanie, cuda, a także całokształt działalności Jezusa. Nie należy bowiem ograniczać Jego działalności mesjańskiej wyłącznie do nauczania i czynienia cudów, ale z pewnością trzeba tu zaliczyć wszelkie podróże Jezusa po ziemi palestyńskiej (Mt 4, 23; 9, 35), troska o rzeczy konieczne do życia, jak troska o mieszkanie (Mt 8, 20), żywność (J 4, 31), podatki (Mt 17, 24–27). Życie Jezusa w tym czasie należało w całości do zakresu mesjańskiej jego działalności. Wszelki wpływ w tym czasie Marii jako Matki Jezusa na działalność jej Syna jest wykluczony. Dlatego to Jezus od chwili rozpoczęcia mesjańskiego urzędu nie był już poddany Marii. Na tym więc polega brak wspólnoty pomiędzy Jezusem, a Marią wyrażony w zwrocie: „Co ja i ty niewiasto mamy wspólnego?”.

Okres trzeci, zwany Jego godziną, obejmuje koniec życia Jezusa na ziemi wraz z męką, śmiercią, zmartwychwstaniem i uwielbieniem w niebie. Stanowi on najwyższy punkt mesjańskiego zadania Jezusa. Zakresowo obejmuje nie tylko pewien wycinek ziemskiego życia na ziemi, ale także Jego chwałę i uwielbienie w niebie.

W tym ostatnim stadium stosunek Marii do Syna odzyska swe znaczenie w sposób, jaki odpowiada naturze tego trzeciego stadium. Jezus przywróci swej Matce wspólność działania ze sobą, nie w tym znaczeniu, iż zniży się do Niej z wysokości swej działalności mesjańskiej, lecz że Ją do niej podniesie, tak jak przyzwolił na nią w jej życiu jedyny raz wyjątkowo w Kanie Galilejskiej. To wyjątkowe jednorazowe podniesienie prośby Marii w Kanie Galilejskiej do sfery mesjańskiej pozwala określić, jaki charakter będzie posiadało współuczestnictwo Marii w dziele mesjańskim w ostatnim okresie działalności mesjańskiej Jezusa. Będzie ono mianowicie miało charakter wstawiennictwa i prośby skutecznej u Jezusa.

Taka interpretacja zwrotu Jezusa: „Co ja i ty, niewiasto, mamy wspólnego? Jeszcze nie nadeszła godzina moja" dostarcza dowodu na skuteczne i stałe pośrednictwo Marii u swego Syna.

STRESZCZENIE DOKTORATU *GRADUALE DE TEMPORE* JANA ŁASKIEGO W ŚWIETLE TRADYCJI POLSKIEJ I EUROPEJSKIEJ. STUDIUM ŹRÓDŁOZNAWCZE **KS. DRA PIOTRA RYCERSKIEGO**

„*Graduale de tempore*" *Jana Łaskiego w świetle tradycji polskiej i europejskiej. Studium źródłoznawcze* jest pracą doktorską ks. mgr. Piotra Rycerskiego, napisaną pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Jerzego Pikulika. Praca została obroniona w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w 1983 r.

Przedmiotem dysertacji jest *Graduale de tempore*, przechowywane w Państwowym Archiwum Miasta Łodzi. Analizowany przez ks. Piotra Rycerskiego rękopis należy do grupy *liturgików*, jakie Prymas Jan Łaski w 1520 r. ufundował kościołowi w swoim rodzinnym. Łasku Na *Graduale* składa się dwutomowy antyfonarz oraz dwutomowy graduał, które razem stanowią unikatowy manuskrypt, którego poznanie i poddanie naukowemu badaniu przyczyniło się do lepszego poznania nie tylko dzieła, ale także epoki, w której ono *funkcjonowało*.

Podjęta przez autora próba jest tym cenniejsza, że podstawowym źródłem wiedzy o kulturze muzycznej średniowiecza są właśnie księgi liturgiczne. Podjęte studia o charakterze źródłoznawczym pozwalają m.in. ustalić cechy charaktery-

styczne epoki, zakres recepcji dorobku europejskiego i wyrosłej na jej gruncie rodzimej twórczości. Nie bez znaczenia jest poszerzenie bazy informacji o polskich źródłach średniowiecznych, które – według autora – przedstawiane są często jednostronnie, a czasem w sposób krzywdzący.

Graduale de tempore w pracy doktorskiej ks. Piotra Rycerskiego został po raz pierwszy tak szczegółowo i źródłowo opracowany. Punktem wyjścia była refleksja nad cechami zewnętrznymi źródła – jego historia, konstrukcja, potwierdzenie autentyczności i sposób przekazania treści. Następnie analizie i porównaniu poddana została zawartość kodeksu – kolejne formy liturgiczno-muzyczne oraz ich związek (lub zależność) z innymi podobnymi przekazami. Pozwoliło to stwierdzić stopień *pokrewieństwa* zapisu muzycznego *Graduale* łaskiego z podobnymi rękopisami europejskimi (także z innymi polskimi).

Problematyka podjęta w pracy została przedstawiona w kolejnych rozdziałach: pierwszy poświęcony został opisowi zewnętrznemu rękopisu; drugi analizie paleograficznej tekstu liturgicznego i notacji muzycznej; przedmiotem trzeciego rozdziału była zawartość kodeksu i jej związek z tradycją rodzimą, a by w ostatnim – czwartym – rozdziale wykazać stopień zależności melodii od innych przekazów, zawartych w manuskryptach obcych i wybranych polskich. Pracę uzupełniają dwa aneksy: pierwszy jest wykazem zawartości rękopisu *Graduale*, drugi zawiera tabelę z brakującymi miejscami *wariantowe*.

W zakończeniu dysertacji autor dochodzi do wniosku, że graduał Jana Łaskiego jest typowym kodeksem o charakterze diecezjalnym, zawierającym charakterystyczny układ: O*rdinarium missae*, *Proprium missae* oraz sekwencje. Śpiewy *Ordinarium* nie mają swoich odpowiedników w *Graduale Romanum*, poza dwiema melodiami *Gloria* i *Agnus Dei*. Natomiast zanotowane przez graduał Łaskiego melodie śpiewów należały do najbardziej popularnych w ówczesnej praktyce europejskiej. *Proprium* zgodne jest z graduałem rzymskim, podobnie jak formularz *Terribilis* (na uroczystość poświęcenia kościoła). Zamykające *Graduale de tempore* dwa formularze za zmarłych nie odbiegają od innych znanych polskich kodeksów diecezjalnych, a także od francuskiego graduału z klasztoru St. Laurent de Longré (XI/XII w.). Lista 13 sekwencji jest charakterystyczna dla podobnych kodeksów diecezjalnych.

W wyniku porównywania *Graduale de tempore* z innymi rękopisami polskimi i europejskimi, ks. Piotr Rycerski doszedł do wniosku, że graduał Jana Łaskiego najbardziej zbliżony jest do XIII-wiecznego polskiego mszału z Wrocławia, co pozwala mu na sformułowanie wniosku, że jest bardzo prawdopodobne, iż dla Polski wykonano tzw. egzemplarz wzorcowy, który został następnie przyjęty przez ówczesne diecezje (XI w.). Duży stopień *pokrewieństwa* można zauważyć także z XIII-wiecznymi kodeksami niemieckimi (z Lipska i Hevelbergu) oraz – nieco mniejszy – z kodeksami z Trewiru i Aachen, co pozwala stwierdzić związki *genetyczne* między łaskim *Graduale de tempore* a tradycją w Metz, oddziałującą nie tylko na ośrodki niemieckie, ale także na polską tradycję muzyczną.

opracował *ks. Grzegorz Kopytowski*

STRESZCZENIE DOKTORATU
FAŁSZYWI PROROCY W LISTACH JUDY I 2 PIOTRA
KS. DRA EUGENIUSZA SZEWCA

Praca doktorska pt. *Fałszywi prorocy w Listach Judy i 2 Piotra*, obroniona została przez ks. Eugeniusza Szewca 7 czerwca 1973 r., na Wydziale Teologicznym w zakresie Pisma Świętego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie. Promotorem był ks. prof. Lech R. Stachowiak, a recenzentami – ks. prof. Stanisław Grzybek z Krakowa i ks. prof. Hugolin Langkammer z Lublina.

List Judy jest dziełem oryginalnym, wykorzystanym przez Piotra autora 2 Listu. Zwalczani w tych Pismach kanonicznych nauczyciele błędu działali w latach siedemdziesiątych I w. po Chr.

W Jd 8 i 2 P 2, 10 jest mowa o tym, że zwalczani pseudoprorocy wypowiadają bluźnierstwa na „Chwały". Określenie to odnosi się do upadłych aniołów. W pismach qumrańskich jest nakaz przeklinania Beliala i wszystkich duchów należących do niego (zob. 1 QM 13, 4–5).

Jd 9 ściśle łączy się z tekstem o bluźnieniu „Chwałom". Orygenes, Klemens Aleksandryjski, Didym Ślepy i Gelazy z Kyziku przekazali wiadomość, że ten werset jest nawiązaniem do apokryfu: „Wniebowzięcie Mojżesza". W znalezionym w Qumran fragmencie, który prawdopodobnie jest brakującą częścią tego apokryfu, jest mowa o słowach wypowiedzianych przez archanioła Michała do szatana.

Podobne wnioski należy wyprowadzić z analizy przenośni nawiązujących do natury w Jd i 2 P:

a) porównanie fałszywych proroków do skał podwodnych (Jd 12 i 2 P 2, 13) można interpretować, opierając się na 1 QH 3;
b) przenośnia o „obłokach bez wody" (Jd 12 i 2 P 2, 17) – stanowi antytezę do 1 QH 3;
c) przenośnia o „drzewach jesiennych nie mających owoców, dwa razy uschłych, wykorzenionych" staje się zrozumiała w świetle tego samego Hymnu, w którym Qumrańczycy opisują siebie jako „drzewa życia, święte, wieczne, których owoce zawierają anielskie tajemnice, a korzenie są głęboko zapuszczone w twarde skały";
d) „rozhukane bałwany morskie" (Jd 13) można wyjaśnić, opierając się na 1 QH 3 i 1 QH 6, gdzie za pomocą tego obrazu Qumrańczycy wyrażają swoją dezaprobatę dla członków innych, współczesnych sobie, ugrupowań religijnych. Tymczasem Autor Jd kieruje tę przenośnię przeciw zwalczanym nauczycielom błędu twórcom tego porównania, posługując się w polemice argumentem przeciwnika;

e) ostatnie porównanie o „błądzących gwiazdach" (Jd 13) nawiązuje do 1 QM 9, 6 i CD 7, 18–19), które to teksty „gwiazdami" nazywają adeptów sekty esseńskiej. A zatem fałszywi nauczyciele nie są stałymi gwiazdami, ale błądzącymi po niebie planetami, którym, zwłaszcza literatura henochicka, zapowiada smutny koniec.

Przegląd trzech innych tekstów nowotestamentowych, traktujących o fałszywych prorokach, prowadzi do podobnego wniosku – zwalczani w nich pseudoprorocy zdradzają duże podobieństwa z ugrupowaniem esseńskim: Mt 7, 15–16, Dz 13, 6 i pseudoprorocy z 1 J.

STRESZCZENIE DOKTORATU *JEDNOŚĆ NADPRZYRODZONA KOŚCIOŁA W NAUCE ŚWIĘTEGO AUGUSTYNA* **KS. DRA KAROLA SZUMACHERA**

Praca obroniona w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie 24 maja 1976 r. Promotorem pracy był ks. dr hab. Alfons Skowronek.

Zagadnienie jedności Kościoła jest kwestią, która w historii myśli chrześcijańskiej zawsze otrzymywała poczesne miejsce. Również dziś np. w dokumentach Soboru Watykańskiego II, by wspomnieć tylko wypowiedzi oficjalne, idea wewnętrznej jedności Kościoła należy do tematu o pierwszorzędnym znaczeniu. Dokumenty te argumentację swoją opierają w przeważającej mierze na wypowiedziach Pisma Świętego i dzieł patrystyki. Z cytatów pisarzy starożytności chrześcijańskiej pierwsze miejsce w liczbie przytoczeń zajmuje św. Augustyn.

Zainteresowanie Kościołem biskupa Hippony jest bardzo wszechstronne. Prezentowana praca dotyczy wyłącznie jednego aspektu rzeczywistości Kościoła przedstawionej w jego dziełach, a mianowicie jedności nadprzyrodzonej. Jej celem jest danie odpowiedzi na pytanie, jak w nauce św. Augustyna przedstawiona jest jedność nadprzyrodzona Kościoła. Wypowiedzi traktujące o tym problemie można spotkać niemal we wszystkich jego pismach, mimo bardzo różnego ich przeznaczenia. Zrozumienie ich sensu uzależnione jest jednak od historyczno-teologicznego kontekstu, z jakiego wyrosły. Zasadnicza bowiem myśl świętego Augustyna w omawianym problemie jest kontynuacją wcześniejszych ujęć rzeczywistości Kościoła, charakterystycznego dla okresu, który określamy przedaugustyńskim. Chociaż w tym czasie na pierwszy plan wysuwa się myśl apologetyczna, to jednak idea jedności wewnętrznej Kościoła już w nim jest obecna. Wskazuje ona na łączność nadprzyrodzoną Kościoła z Chrystusem, a przedstawiona jest za pomocą obrazów czerpanych z Pisma Świętego.

Wobec niebezpieczeństwa, jakie dla jedności Kościoła stanowiła ówczesna schizma donatyzmu – stworzenie nowego doskonałego i bezgrzesznego Kościoła – biskup Hippony w całym szeregu swych pism wykazuje, że prawdziwy Kościół Chrystusowy to Kościół katolicki, a jego prawdziwość płynie ze ścisłego związku, jaki istnieje między tym Kościołem a Bogiem. Jedność Kościoła przedstawia w podwójnym aspekcie jako jedność zewnętrzną i wewnętrzną – nadprzyrodzoną. Jedność Kościoła z Chrystusem-Głową, to jedność nadprzyrodzona. Ukazuje ona Kościół jako społeczność, która w sposób szczególny jest złączona z Bogiem. Dzięki temu Kościół może spełniać postawione mu przez Założyciela zadanie prowadzenia ludzkości do zbawienia.

Biskup Hippony łączy jedność wewnętrzną Kościoła z jednością Trójcy nie bezpośrednio, lecz przez pośredniczenie Osób Syna i Ducha Świętego oraz stara się ukazać zależność jedności Kościoła od Boga. Augustyn kładzie duży nacisk na jedność Boga. Uważa to za konieczne z tego względu, iż w tym czasie istniało jeszcze pogaństwo politeistyczne. Mówi o jednym Bogu w trzech Osobach, o trzech Osobach Boskich, które są jednym Bogiem. Przy tym zawsze ilekroć mówi o Osobach podkreśla, że „jeden jest Bóg".

W troistości Osób, Osoba Boska-Słowo, Syn jest we wszystkim równy Ojcu jako jeden Bóg. Słowo przyjęło za własną drugą naturę, naturę ludzką. Osoba Słowa – Bóg w tej samej Osobie Słowa staje się człowiekiem, nie przestając być Bogiem. W swej ontologicznej jedności Słowo przez naturę ludzką łączy założoną przez siebie społeczność-Kościół z Trójcą Świętą. Istnieje przeto Jego nieustanna łączność dzięki Boskiej naturze Słowa z Trójcą Świętą, jak również istnieje nieustanna łączność tego samego Słowa w naturze ludzkiej z Kościołem. Słowo więc „pośredniczy" między Kościołem i jego jednością wewnętrzną a Trójcą Świętą i jej jednością substancjalną-Boską.

Na Osobę Ducha Świętego wskazuje Augustyn jako na tę, która nieustannie jednoczy Kościół i podtrzymuje jego jedność w istnieniu. W celu ukazania łączności między Duchem Świętym a jednością Kościoła posługuje się symbolem gołębicy.

Augustyn wskazuje na analogię, jaka istnieje między Chrystusem a Kościołem. Podobnie jak natura ludzka Chrystusa jest znakiem niewidzialnego w swej istocie Bóstwa, tak i Kościół w swych elementach zewnętrznych, dzięki łączności z Bogiem, wyraża sprawy niewidzialne, nadprzyrodzone. Jednym z takich niewidzialnych a istotnych elementów nadprzyrodzonych jest jedność wewnętrzna, dzięki której Kościół łączy się z Chrystusem Bogiem-Człowiekiem. Łączność ta prowadzi do tego, że w Kościele niewidzialne łaski udzielane są przez widzialne znaki. Jest to możliwe dzięki temu, że Chrystus złączony z Kościołem pozostaje zawsze w niezmiennej jedności Trójcy Świętej przez jedność Osoby Słowa.

Dzięki nadprzyrodzonej łączności z Chrystusem Kościół udziela ludziom dobra nadprzyrodzone za pomocą znaków zewnętrznych. W ten sposób Augustyn podkreśla charakter widzialny i niewidzialny Kościoła. Elementy widzialne stają

się wyrazem dóbr niewidzialnych – łaski. Kościół jest nie tylko społecznością duchową, lecz ma również strukturę widzialną, która także pochodzi z ustanowienia Chrystusa. Tą drogą Kościół, tak jak Chrystus, w sposób widzialny oddaje chwałę niewidzialnemu Bogu i w sposób widzialny prowadzi ludzi do niewidzialnego – nadprzyrodzonego zbawienia.

Chociaż Chrystus przedstawiony jest jako Głowa Kościoła, to jednak mimo że przynależy do całości organizmu, zachowuje odrębność w stosunku do reszty ciała ze względu na Osobę Słowa. Chrystus-Głowa jest organem nadrzędnym, któremu podlega całe pozostałe ciało-Kościół. Augustyn podkreśla jedność Głowy, co jest o tyle wymowne, że jedna głowa może łączyć się tylko z jednym ciałem jako całością. Aby to ciało-Kościół mogło istnieć musi mieć swoją jedność. Jak łączność Chrystusa-Głowy z ciałem-Kościołem jest porządku nadprzyrodzonego, tak i jedność Kościoła, dzięki której ta łączność ma miejsce, przyjmuje Augustyn jako istniejącą na tej samej płaszczyźnie. Łączność tę przedstawia w trzech ujęciach, które zawsze podkreślają jedność. Mówi o łączności Głowy z Kościołem, który powstaje z wielu ludzi. Podkreślony jest w tym ujęciu rys społeczny i organizacyjny Kościoła. Wskazuje również na łączność Głowy z ciałem, które składa się z poszczególnych członków-ludzi, Uwydatnia tu rys organiczny Kościoła (Kościół jako żywy organizm). Aby wskazać, że chodzi zawsze o tę samą rzeczywistość Kościoła choć prezentowaną w różnych ujęciach, mówi o łączności Głowy z ciałem-Kościołem. W ten sposób akcentuje, że Kościół jest społecznym ciałem Chrystusa (rys organizacyjny i organiczny).

By przedstawić prawdę o jedności, jaką tworzy Chrystus z Kościołem, Augustyn omawia również jedność rodzaju ludzkiego, z którego wyprowadza Kościół pielgrzymujący jako złożony z ludzi. Tworzą oni jedność, której zostaje udzielona jedność nadprzyrodzona i dzięki niej Kościół staje się ciałem jednej Głowy-Chrystusa.

Wszystkie wypowiedzi o jedności Głowy z ciałem łączy Augustyn w określeniu „totalny Chrystus". Realność tego organizmu „totalnego Chrystusa" może być rozpatrywana tylko w świetle wiary. Tylko wiara pozwala przyjąć tę tajemnicę, że „totalny Chrystus" to nadprzyrodzona jedność. Biskup Hippony jako argument podaje wypowiedź Chrystusa do Szawła pod murami Damaszku, gdzie podkreślona jest między innymi jedność, jaką tworzy Chrystus ze swym ciałem Kościołem. Dlatego Kościół bez Chrystusa byłby martwy, a Chrystus bez Kościoła nie byłby kompletny. Przynależenie do Kościoła, to przynależenie do Chrystusa, to trwanie w jedności „totalnego Chrystusa". Augustyn odnosi działanie Ducha Świętego do ściśle określonej społeczności, jaką jest Kościół katolicki z Chrystusem jako Głową. Aktywność trzeciej Osoby Boskiej skierowana jest do Głowy, ciała oraz organizmu, który powstaje z Chrystusa-Głowy i ciała-Kościoła.

Działanie Ducha Świętego na Kościół wyraża się w darach, z których jedne są jednością, inne tę jedność wyrażają. Za największe dobro, jakie otrzymał Kościół, biskup Hippony uważa Dar, którym jest sam Duch Święty. Działanie Ducha

Świętego sprawia i podtrzymuje jedność nadprzyrodzoną Kościoła, dzięki której może on być ciałem Chrystusa. Jak każdy dar Boży, który jest darmo danym, tak i jedność jest łaską, którą otrzymuje cały Kościół. Działanie Ducha Świętego na Kościół i w Kościele, które sprawia jedność, złączone jest z miłością. Miłość i jedność – dary Ducha Świętego łączy Augustyn nierozerwalnie z wewnętrzną rzeczywistością Kościoła. Należą one tak bardzo do Kościoła, że Kościół w swej istocie nie może sprzeniewierzyć się miłości i odwrócić się od Boga. Jest on na zawsze złączony z Bogiem dzięki działaniu Ducha Świętego. Wyrazem ekspansywnym jedności i miłości Kościoła jest „dar języków". Augustyn uważa go za szczególny znak jedności Kościoła. Stwierdza, że „sama jedność, jakby jeden, mówiła językami wszystkich narodów".

Wszystkie dary, łącznie z jednością, otrzymał Kościół ze względu na dobro wszystkich narodów, Dobro, które Kościół niesie ludzkości jest dobrem nadprzyrodzonym. Dokonuje się to pod opieką Ducha Świętego, który w ten sposób powoduje wzrost ciała Chrystusa.

Szczególna łączność Ducha Świętego i Chrystusa-Głowy z Kościołem prowadzi Augustyna do wyrażenia opinii, że działanie tych Osób Boskich jest jednym wspólnym działaniem. Duch Święty jest tym, któremu przypisuje się wcielenie Syna Bożego, czyli zaistnienie Głowy Kościoła. Duch Święty udziela Kościołowi daru jedności. Słowo w ludzkiej naturze jest Głową Kościoła, a jednocześnie zsyła na swoje ciało-Kościół obiecanego Pocieszyciela, Ducha Prawdy. Kościół więc jest podmiotem wspólnego nadprzyrodzonego działania Osoby Słowa i Osoby Ducha Świętego.

Omówienie zagadnienia jedności Kościoła w nauce św. Augustyna nie może być ograniczone tylko do tych wypowiedzi, które ukazują ideę jedności wewnętrznej, nadprzyrodzonej. Kościół jako rzeczywistość teandryczna rozwija się nie tylko wewnętrznie, lecz również zewnętrznie. Między stroną widzialną Kościoła a niewidzialną istnieje ścisłe powiązanie. Strona widzialna spełnia rolę znaku, który wskazuje na wewnętrzną rzeczywistość Kościoła, a ta wyraża się na zewnątrz przez to, co dostrzegalne. Strona widzialna składa się z wielu elementów łączonych przez jedność w jedną całość.

Elementy zewnętrzne, które wskazują na rzeczywistość wewnętrzną to: wiara wyrażona w symbolach, liturgia, sakramenty, Pismo Święte, hierarchia. Dla Augustyna szczególnym znakiem jedności nadprzyrodzonej jest Eucharystia i Piotr Apostoł. Biskup Hippony, mówi, że jemu Chrystus powierzył jedność Kościoła. On uważany jest za typ Kościoła i jego jedności – Piotr przyjął jedność i strzeże jedności Kościoła dzięki temu, że w nim w sposób szczególny mieszka Chrystus. Opieka Piotra nad Kościołem jest opieką nieustannie wyrażaną w urzędzie Biskupa Rzymskiego, który jako sukcesor Piotra jest kontynuatorem tych władz, jakie Apostoł dla dobra Kościoła otrzymał od Chrystusa. Dlatego decyzje Stolicy Apostolskiej dla Augustyna są ostateczne i nieodwołalne.

Pod dokonaniu analizy wypowiedzi dochodzę do wniosku, że w ujęciu Augustyna Kościół, mimo strony widzialnej i niewidzialnej stanowi jedność. Jednak podstawą stworzoną Kościoła jest jedność nadprzyrodzona, w której uczestniczą wszystkie członki ciała Chrystusa.

Jedność nadprzyrodzona Kościoła ukazana jest przez Augustyna w podwójnym aspekcie: jedność nadprzyrodzona, będąca darem, dzięki któremu Kościół zdolny jest połączyć się z Chrystusem-Głową, oraz jedność Kościoła, również nadprzyrodzona, w której uczestniczy Chrystus – jest to jedność „totalnego Chrystusa".

Wypowiedzi Augustyna można zreasumować w stwierdzeniu, że jest tylko jedna jedność Kościoła, jak jeden jest Chrystus. („Liczni ludzie, to jest jeden człowiek, ponieważ jest jedność; i Chrystus, jak mówimy jest jeden" Enarr. in Ps 123,1 PL 37,1640).

Sięgnięcie do wypowiedzi Augustyna dzisiaj, gdy eksponuje się egzystencjonalne wartości dogmatu, jest szczególnie ważne i przydatne. Na przykładzie omówionego zagadnienia widać, że Augustyn nie pozostaje na płaszczyźnie czysto doktrynalno-teoretycznej refleksji, lecz wiedzie ją ku ukazaniu międzyosobowych więzi ludzkości z Bogiem.

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

PRZEMÓWIENIE INAUGURACYJNE REKTORA WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W ŁODZI KS. DRA JANUSZA LEWANDOWICZA NA ROZPOCZĘCIE ROKU AKADEMICKIEGO 2011/12

8 października 2011 r.

Wasze Ekscelencje,
Wasze Magnificencje,
Dostojni Goście,
Wszyscy Szanowni Państwo,
Droga Młodzieży Akademicka,
Kochani Alumni!

W dniu uroczystej inauguracji roku akademickiego chciałbym postawić pytanie, które w sytuacji szybko zmieniających się koncepcji i programów edukacyjnych wydaje mi się szczególnie zasadne. Pytanie to brzmi: *Jakie są potrzeby edukacyjne przyszłego księdza?*

Aby na nie odpowiedzieć, konieczna jest jakaś, choćby pobieżna diagnoza współczesnego wykształcenia, z jakim wychodzi ze swojej szkoły dzisiejszy maturzysta. Obok niej należy przedstawić to, co ma być odpowiedzią na oczekiwanie ze strony potrzeb ewangelizacji. Dostrzeżona różnica winna posłużyć za podstawę do sformułowania środków i sposobów wyjścia naprzeciw współczesnym zadaniom, tym bardziej, że różnica ta wydaje się coraz większa.

Do podjęcia tego tematu skłania mnie również poczucie, że współczesna kultura edukacyjna ma charakter mechanicystyczny. Jej celem jest, jak to czytamy w założeniach programowych, nauczenie ucznia poprawnych reakcji na odbierane bodźce i dostrzegane potrzeby środowiska. Chodzi o to, aby właściwie reagować w określonych sytuacjach i umieć działać. Cel to jak najbardziej praktyczny i z pewnością może być pożyteczny.

Nieuchronnie stajemy jednak wobec kolejnego pytania: *Kto określa i wyznacza kryterium reakcji? Jakiej nadrzędnej myśli, jakim założeniom podporządkowane są współczesne kryteria?*

Pytania te są o tyle ważne, że tylko człowiek naiwny i niewłaściwie – czyli tak naprawdę nie-wykształcony może wierzyć, że zarówno sfera edukacji, jak i praktycznego działania człowieka nie musi być poddana określonym założeniom

programowym. Nie można powiedzieć: nie formułujemy żadnego programu, żeby nie preferować określonych wartości, bo już w takim stwierdzeniu tkwi ukryte założenie programowe, choćby takie, że wszystko przedstawia jednakową wartość. Ponadto tego rodzaju założenie niesie za sobą daleko idące konsekwencje praktyczne. W rzeczywistości bowiem brak wiodącej idei czy zespołu wyznaczników jakiejś kultury otwiera dziś pole nie do kształtowania człowieka, ale do kształtowania konsumenta. Dlatego kultura nijaka, niosąc w sobie ideową pustkę, sprzyja rozwojowi społeczeństwa, w którym dokonuje się totalna konsumpcja. Tu nie stawia się już pytań o jej cele. Sama konsumpcja ukazywana jest jako wartość nadrzędna. Inne mogą być tolerowane o tyle, o ile służą jej samej.

Ta sytuacja czyni współczesną kulturę wyjątkowo podatną na różnego rodzaju manipulacje. Łatwo wówczas narzucić takie standardy, przy których wszystko będzie zmierzać do podporządkowania reakcji i działań społeczeństwa nadrzędnemu dobru, jakim jest konsumpcja, a co za tym idzie – zysk. Można je również w dowolny sposób, nawet demokratycznie, zmieniać w zależności od potrzeb.

Z dumą możemy powiedzieć proszę Państwa, że rozpoczynamy dziś rok akademicki w środowisku, w którym kryteria oceny ludzkich działań pozostają niezmienne od dwóch tysięcy lat, czy wręcz od początku historii ludzkości. Nie zmienią się one również do końca historii. I to jest istotny wyznacznik wartości i znaczenia studiów teologicznych, w szczególności seminaryjnych.

Powróćmy jedna jeszcze do podjętego wcześniej wątku. Otóż przy takim założeniu, zmierzającym do wyeliminowania przesłanek ideowych, najłatwiej zrezygnować z dziedzin niosących ze sobą konieczność przyjmowania założeń. Wpisują się w nie m.in. takie, które tradycja edukacyjna określiła mianem *sztuk wyzwolonych – artes liberales*, czyli to, co obejmuje wiedzę humanistyczną i filozoficzną. (Ciekawe, że sztuki wyzwolone stały się dziś niewolnicami). Sens wyrażenia *sztuki wyzwolone* polegał na tym, że widziano w nich to, co uwzniośla ducha ludzkiego, dając mu oddech kontemplacji – oderwanej, czyli uwolnionej, od konieczności ciągłego zanurzania się w sprawy materialne. Ich przeciwieństwem były sztuki „mechaniczne", czyli rzemiosło wykonywane przez ludzi niewolnych jako niezdolnych do wzniesienia ducha ponad ograniczenia materii. Owe *artes liberales* jawią się więc jako postulat koniecznego wykształcenia przygotowującego do studium teologii.

Inna ważna składowa naszej diagnozy opiera się na stwierdzeniu, że dziś dialog ze światem z reguły nie może odbywać się na gruncie teologicznym, ponieważ świat nie jest w stanie na ten grunt wejść i kiedy zaczynamy mówić „teologicznie", jest to uznawane za swoisty bełkot. Trzeba pamiętać, że zanim dojdzie się do refleksji teologicznej, najpierw zdobywa się pojęcie tego, co po prostu ludzkie – *humanum*. Tymczasem szkoła współczesna nie daje również takiego wykształcenia, które owo *humanum* by ujmowało. Wynika to m.in. z zasygnalizowanej wcześniej ostrożności, aby nie narzucać żadnego określonego widzenia świata.

Jeszcze do niedawna takie pojęcia jak *prawda*, *dobro* i *piękno*, kształtowały świadomość humanistyczną, filozoficzną i teologiczną. Dziś poszukuje się innych kryteriów, a przynajmniej eliminuje się wszelkie kanony, które miałyby na celu zapewnienie odniesienia do tych pojęć.

Wobec powyższych stwierdzeń zasadny wydaje się postulat nabycia umiejętności wyjścia na przedpole teologii, to znaczy wyjście do człowieka w jego „dziś", aby powiedzieć: Istnieje kanon – niezmienna zasada, kryterium postępowania, i to taki, który zapewnia człowiekowi coś więcej niż przemijającą korzyść konsumpcji. W przypadku studenta teologii idzie o ukształtowanie takiej postawy, w której dbałości o własny rozwój wewnętrzny towarzyszy poczucie odpowiedzialności za życie duchowe i rozwój drugiego człowieka, wspólnoty wiernych. Zadaniem księdza jest powiedzieć: *zobaczcie, jak wspaniałą rzeczą jest iść tam, gdzie ja* i przekonać do tego.

Aby to uczynić, konieczna jest konfrontacja z pytaniami i propozycjami tych, którzy, stawiając podstawowe pytania o człowieka i próbując dawać na nie odpowiedź, wypracowali antropologię, która wyniosła go na wyżyny i stworzyli humanizm. My nie mamy wątpliwości, że jego szczytem jest Ewangelia. Ale tak jak studiujemy historię filozofii, trzeba abyśmy studiowali historię procesu dochodzenia człowieka do samoświadomości i umieli również dzięki temu stanąć wobec propozycji zgoła przeciwnych ideałowi ewangelicznemu. W konfrontacji z propozycjami humanizmu bez Boga, trzeba znaleźć taki sposób obwieszczenia Dobrej Nowiny, aby została ona zrozumiana rzeczywiście jako nowina dobra, ponieważ to ona przynosi człowiekowi ostateczną i najbardziej optymistyczną (jeśli posłużyć się takim świeckim słowem) odpowiedź na nurtujące go pytania. Zadaniem teologii jest pokazanie, że jest jeszcze krok dalej, poza ten horyzont, jaki jest zdolny dostrzec człowiek sam z siebie. Jest to krok, przez który nie tylko się nic nie traci z tej wielkości poznanej dzięki własnemu wysiłkowi i zdolnościom rozumu, ale dopiero on pozwala z innej perspektywy naprawdę poznać rzeczy, jakimi są. A to dlatego, że poznać naprawdę rzecz, oznacza wiedzieć, jakie jest jej odniesienie do Chrystusa. Bez tej wiedzy każda inna wiedza jest w rzeczywistości ciemnością.

Powróćmy do pytania postawionego na początku – *jakie są potrzeby edukacyjne przyszłego księdza?*

W każdym wypadku zadaniem i zwieńczeniem właściwego wykształcenia powinno być obudzenie najpierw naturalnej ciekawości świata i jego poznania oraz potrzeby harmonii i sensu. Potrzeba sensu natomiast najpierw jest niereligijna, ale w sposób naturalny prowadzi do religii. To stwierdzenie jest podsumowaniem zadań, jakie powinno wypełniać wykształcenie szkolne. Jeśli w szkole nie zostanie położony tego rodzaju fundament, trudno wyobrazić sobie bez stosownych uzupełnień zrealizowanie wyżej zarysowanego procesu formacji.

Wydaje się nadto, że w dzisiejszych realiach obok konieczności uzupełniającego wykształcenia humanistycznego dochodzi potrzeba konfrontacji ze współczesnymi prądami.

Wreszcie to, co najważniejsze, choć poświęciliśmy dziś temu najmniej uwagi: studium Pisma Świętego i teologii, któremu jako podstawa towarzyszy doświadczenie Boga we wspólnocie.

Dziękuję Państwu za uwagę.

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

SYMPOZJUM NAUKOWE W 15. ROCZNICĘ ŚMIERCI KSIĘDZA PROFESORA SZCZEPANA W. ŚLAGI

16 grudnia 1995 r. zmarł ks. prof. dr hab. Szczepan Witold Ślaga, profesor zwyczajny w ówczesnej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, kapłan Kościoła łódzkiego. Wyrazem pamięci o jego osobie i dorobku naukowym było sympozjum zorganizowane wspólnie przez Instytut Filozofii UKSW i Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi. Sympozjum odbyło się 3 grudnia 2010 r. (z okazji 15. rocznicy śmierci) w łódzkim WSD.

Część materiałów z tego sympozjum została opublikowana w „Wiadomościach Archidiecezjalnych Łódzkich", w numerze grudniowym 2010 r. – *Filozof, kapłan i człowiek. Słowo Arcybiskupa Metropolity Łódzkiego*, a w numerze marcowym z 2011 r. – wspomnienia przyjaciół i uczniów Księdza Profesora: ks. Stanisława Grada, prof. Anny Latawiec i ks. Sławomira Szczyrby. Na Sympozjum wygłoszono następujące referaty:

- prof. UKSW dr hab. ANNA LEMAŃSKA (UKSW, Warszawa):
  Refleksje na temat istoty życia
- ks. prof. US dr hab. WIESŁAW DYK (Uniwersytet Szczeciński):
  Hydrotermalne uwarunkowania genezy życia
- doc. dr hab. WŁODZIMIERZ ŁUGOWSKI (IFiS PAN, Warszawa):
  Dylemat Farleya. Pół wieku badań nad biogenezą
- ks. prof. dr hab. FRANCISZEK ROSIŃSKI (Uniwersytet Wrocławski):
  Czy Neandertalczyk był istotą mówiącą?
- ks. prof. dr hab. JÓZEF M. DOŁĘGA (UKSW, Warszawa):
  Słowo o biofilozofii jako części filozofii przyrody

Swój wcześniej zadeklarowany udział zmuszeni byli odwołać prof. dr hab. Zdzisława Piątek i abp prof. dr hab. Józef Życiński.

W niniejszym tomie ŁST zamieszczono dwa nadesłane artykuły, przygotowane w związku z tym sympozjum: prof. Anny Lemańskiej i prof. Zdzisławy Piątek.

Łódzkie Studia Teologiczne
2011, 20

DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARYJNYCH

2010

13 IX – Zjazd alumnów I roku.

21 IX – Zjazd alumnów pozostałych roczników.

21–26 IX – Rekolekcje na rozpoczęcie nowego roku akademickiego poprowadził o. dr Bernard Sawicki OSB, opat klasztoru w Tyńcu.

25 IX – Klerycy Seminarium uczestniczyli w Archidiecezjalnej Pielgrzymce na Jasną Górę. Pielgrzymka miała charakter dziękczynienia za peregrynację Czarnej Madonny w archidiecezji łódzkiej.

26 IX – W kościele pw. Matki Boskiej Częstochowskiej w Ksawerowie podczas uroczystej mszy św., której przewodniczył biskup Ireneusz Pękalski, dokonany został obrzęd obłóczyn alumnów III roku.

27 IX – Rozpoczęcie wykładów I semestru roku akademickiego 2010/11. Nastąpiły zmiany w gronie profesorów – ks. dr Paweł Gabara podjął zajęcia z homiletyki, ks. Mieczysław Różański z historii Kościoła.

1 X – Uroczystość św. Teresy od Dzieciątka Jezus, patronki łódzkiego seminarium.

7 X – Wspólnota seminaryjna wzięła udział w archidiecezjalnym *Dniu Modlitw o Uświęcenie Kapłanów*.

9 X – Uroczysta inauguracja roku akademickiego 2010/11 łódzkich uczelni teologicznych: Wyższego Seminarium Duchownego i Instytutu Teologicznego. Podczas Eucharystii homilię wygłosił ks. dr Jan Wolski. Wykład inauguracyjny w auli WSD na temat: *Jana Pawła II ars vivendi* przedłożył abp Mieczysław Mokrzycki, metropolita lwowski.

23 X – Seminarium było gospodarzem IV Ogólnopolskiej Konferencji *Dziennikarz – między prawdą a kłamstwem* zorganizowanej przez Oddział Łódzki Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy. Temat konferencji: *Manipulacja – kłamstwo zorganizowane.*

12–13 XI – Comiesięczne skupienie alumnów. Przewodniczył ks. prałat Stanisław Gawroński.

13 XI – Uroczystość św. Stanisława Kostki, patrona WSD w Łodzi. W tym roku seminaryjny odpust połączony był ze spotkaniem łódzkich seminariów duchownych.

14 XI – Spotkanie członków Towarzystwa Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi.

22–23 XI – *Dni powołaniowe* w Seminarium.

27 XI – W gmachu Seminarium odbyła się specjalistyczna konferencja organizowana przez Politechnikę Łódzką i Muzeum Miasta Łodzi. Temat: *Rola nauki w zachowaniu dziedzictwa kulturowego. Współpraca między uczelniami wyższymi a muzeami, archiwami i służbami konserwatorskimi na terenie regionu łódzkiego.*

3 XII – Sympozjum poświęcone pamięci ks. prof. Szczepana Ślagi, w 15. rocznicę jego śmierci.

8 XII – Obrzęd dopuszczenia alumnów V roku do grona kandydatów do święceń diakonatu i prezbiteratu podczas mszy św. sprawowanej w par. św. Urszuli Ledóchowskiej w Łodzi. Mszy św. przewodniczył biskup Adam Lepa.

22 XII – Wieczerza wigilijna wspólnoty seminaryjnej.

23 XII 2010–5 I 2011 – Ferie Bożego Narodzenia.

2011

5–6 I – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył ks. Marcin Pietrzyk.

9 I – Spotkanie opłatkowe z Rodzicami alumnów naszego Seminarium.

22 I – Zakończenie wykładów I semestru, rozpoczęcie sesji egzaminacyjnej.

29 I – Akademia ku czci św. Tomasza z Akwinu. Wykład na temat informacji biologicznej wygłosiła prof. UKSW dr hab. Anna Latawiec.

31 I–1 II – Liturgia mszy św. z seminaryjnej kaplicy transmitowana przez Radio Maryja.

5–14 II – Ferie zimowe.

11–13 II – W Seminarium odbyły się rekolekcje powołaniowe dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych.

15 II – Rozpoczęcie wykładów II semestru roku akademickiego 2010/11.

19 II – WSD gościło uczestników sesji jubileuszowej dedykowanej Metropolicie Łódzkiemu, arcybiskupowi Władysławowi Ziółkowi z racji 25. rocznicy ingresu do katedry łódzkiej. W programie m.in. wykład o. prof. dr. hab. Jacka Salija:

Biskupem jestem dla was, chrześcijaninem jestem razem z wami. Miejsce biskupa w Kościele.

22–23 II – Alumni poprowadzili katechezy powołaniowe w niektórych szkołach ponadgimnazjalnych na terenie archidiecezji.

13 III – W parafii Najświętszej Eucharystii w Łodzi podczas uroczystej mszy św. biskup Ireneusz Pękalski udzielił święceń diakonatu alumnowi Szymonowi Kierkiewiczowi oraz posług lektora i akolity alumnom III i IV roku.

15–19 III – Rekolekcje wielkopostne poprowadził w Seminarium ks. prof. Waldemar Chrostowski, biblista, wykładowca UKSW.

25–27 III – Inicjatywa powołaniowa przeznaczona dla studentów: *Zostań klerykiem na 48 godzin.*

4–6 IV – Alumni V i VI roku wraz z księżmi przełożonymi poprowadzili rekolekcje wielkopostne dla młodzieży w wybranych parafiach archidiecezji.

9 IV – Wyższe Seminarium Duchowne wspólnie z Wyższą Szkołą Informatyki w Łodzi było organizatorem seminarium informatycznego na temat *Organizacja działań kooperacyjnych w społecznościach informacyjnych.*

9–10 IV – Dzień skupienia alumnów połączony ze skupieniem dla Rodziców alumnów. Prowadził ks. Paweł Lisowski, proboszcz parafii św. Matki Boskiej Fatimskiej w Łodzi.

21 IV–2 V – Ferie wielkanocne.

29 IV–2 V – Wyjazd WSD do Rzymu na uroczystość beatyfikacji sługi Bożego Jana Pawła II.

10 V – Obrona prac magisterskich alumnów VI roku na UKSW.

19 V – Spotkanie łódzkich seminariów duchownych. Gospodarzem było Seminarium Ojców Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach.

28 V – Święcenia kapłańskie w bazylice archikatedralnej. Z rąk Arcybiskupa Łódzkiego święcenia przyjęli:

dn Michał CZARNECKI, dn Damian CZERWIŃSKI, dn Bartłomiej FRANCZAK, dn Piotr KĘPNIAK, dn Mariusz KIEŁBASA, dn Szymon KIERKIEWICZ, dn Sebastian KRAWCZYK, dn Radosław KRYCH, dn Grzegorz MATYNIA, dn Łukasz OLCZYK, dn Emanuel STAŃCZYK, dn Damian SZCZEPANIK.

1 VI – Otwarcie w Seminarium wystawy pod tytułem *Niedokończone msze wołyńskie. Martyrologium duchowieństwa wołyńskiego*. Wystawę współorganizowały: Oddział Instytutu Pamięci Narodowej w Łodzi, Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi, Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana" Oddział Okręgowy w Łodzi oraz Klub Historyczny im. gen. Stefana Roweckiego „Grota" w Łodzi.

3 VI – Zakończenie wykładów II semestru, rozpoczęcie sesji egzaminacyjnej.

11 VI – Święcenia diakonatu w par. św. Jadwigi Królowej w Tomaszowie Mazowieckim. Z rąk biskupa Adama Lepy święcenia przyjęli alumni:

Michał DOLACIŃSKI, Karol KARWOWSKI, Dominik KRAWCZYK, Piotr NICIŃSKI, Piotr OBIEDZIŃSKI, Kamil PRZYBYSZ, Paweł WRONKOWSKI.

12 VI – Klerycy Seminarium wzięli udział w Archidiecezjalnym Święcie Eucharystii.

22 VI – Msza św. na zakończenie roku akademickiego 2010/11. Przewodniczył arcybiskup Władysław Ziółek, metropolita łódzki.

24 VI – Początek wakacji.

27 VI–1 VII – W Seminarium odbywały się Ogólnopolskie Warsztaty Chorału Gregoriańskiego. Warsztaty poprowadzili benedyktyni z Francji: o. Herve Courau (opat klasztoru w Triors) i o. Jean Jean Pateau (przeor klasztoru w Fontgombault).

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI ROK 2011

Michał Czarnecki – *Ideał dziewictwa przedstawiony w „Pismach św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie”*
Promotor: ks. prof. dr hab. Jan Słomka

Damian Czerwiński – *Plan prezbiterium dla liturgii sprawowanej według wprowadzeń teologiczno-pastoralnych do ksiąg liturgicznych wydanych po Soborze Watykańskim II*
ks. dr Sławomir Sosnowski

Bartłomiej Franczak – *Nawrócenie Józefa Kalinowskiego jako doświadczenie działania Boga w Kościele. Studium teologiczno-fundamentalne*
ks. dr Grzegorz Dziewulski

Piotr Kępniak – *Skutki systemu totalitarnego w Polsce wyzwaniem dla nowej ewangelizacji w założeniach programu duszpasterskiego Episkopatu Polski na rok 2000/01*
ks. dr hab. Jan Wolski

Mariusz Kiełbasa – *Wyrzeczenia i umartwienia w nauczaniu św. Pawła (Kol 2, 16–22)*
ks. dr Arnold Zawadzki

Szymon Kierkiewicz – *Cierpienie Pawła z Tarsu: studium egzegetyczno-teologiczne (Kol 1, 21–27)*
ks. dr Arnold Zawadzki

Sebastian Krawczyk – *Rola duszpasterza-katechety w przeciwdziałaniu zachowaniom samobójczym młodzieży szkolnej*
ks. dr Mariusz Siciński

Radosław Krych – *Absolucja generalna w świetle przepisów Kościoła katolickiego. Studium teologiczno-prawne*
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński

Grzegorz Matynia – *Świętowanie niedzieli w opinii badanej młodzieży: studium teologiczno-moralne*
ks. dr hab. Marek Stępniak

Łukasz Olczyk – *Rozum i wiara wobec prawdy objawionej w ujęciu kard. Johna Henry'ego Newmana*
ks. dr Grzegorz Dziewulski

Emanuel Stańczyk – *Zasady śpiewu w czasie Eucharystii według ksiąg liturgicznych zatwierdzonych dla diecezji polskich*
ks. dr Sławomir Sosnowski

Damian Szczepanik – *Dzieje parafii Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w Koluszkach*
ks. dr hab. Mieczysław Różański

Informacje dotyczące zasad publikacji w „Łódzkich Studiach Teologicznych”

1. „Łódzkie Studia Teologiczne” ukazują się raz w roku.
2. W „Łódzkich Studiach Teologicznych” można zamieszczać, wcześniej nigdzie nie publikowane teksty z następujących dziedzin: teologii, filozofii, psychologii, pedagogiki, prawa kanonicznego, nauk społecznych i mass mediów, nauk o Kościele.
3. Teksty w formie artykułu naukowego, recenzji lub sprawozdania z sympozjum naukowego należy przesyłać w wersji elektronicznej w formacie *Word for Windows* pod następujący adres: Redakcja „Łódzkich Studiów Teologicznych”, ul. Stanisława 14, 90-457 Łódź lub drogą elektroniczną pod adresem: roman_pk@op.pl
4. Ostateczna data przyjmowania tekstów do numeru danego roku to koniec września; teksty nadesłane później będą publikowane w roku następnym.
5. W tekście nie powinno być odręcznych uzupełnień ani specjalnych wyróżnień, jak np. podkreślenia, pogrubiona czcionka, obraz itp. Kursywy używamy w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych.
6. Na pierwszej stronie podajemy następujące dane: imię i nazwisko autora, stopień naukowy, dziedzina, z jakiej się go uzyskało, i afiliacja (jednostka zatrudniająca).
7. Na oddzielnej stronie należy również podać: adres, telefon oraz adres e-mail, niezbędny do kontaktów z Redakcją.
8. Do artykułu zredagowanego w innym języku niż polski należy dołączyć tytuł i streszczenie (8–10 zdań) w języku angielskim oraz 3–4 słowa kluczowe w języku polskim.
9. Artykuły zredagowane w innym niż polski język będą publikowane w oddzielnym numerze obcojęzycznym. Do artykułów tych należy dołączyć w języku polskim streszczenie oraz słowa kluczowe.
10. Preferowana objętość artykułu naukowego: od 10 do 20 stron.
11. Nadesłane artykuły są oceniane przez dwóch recenzentów wyznaczonych przez Redakcję, którzy ze względów obiektywnych pozostają anonimowi wobec autora recenzowanego artykułu. Artykuł zrecenzowany jest przesyłany w wersji elektronicznej do Autora w celu dokonania ewentualnej korekty. Wszelkie poprawki powinny być naniesione kolorem czcionki innym niż czarny. Jeżeli Autor nie zechce uwzględnić uwag recenzentów, wówczas artykuł nie będzie przekazany do publikacji. Poprawiony tekst jest przesyłany do Redakcji Archidiecezjalnego Wydawnictwa Łódzkiego, w celu wykonania korekty językowej. Wszelkie dokonane zmiany są również konsultowane z Autorem. W każdym numerze ŁST podawany jest wykaz recenzentów publikowanych artykułów.
12. Materiałów niezamówionych Redakcja nie zwraca.
13. Każde dodatkowe pytania czy sugestie można kierować pod adresem redaktora prowadzącego: roman_pk@op.pl

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Zdzisława S. S p e c h t-A b r a m i u k, Dramatyczny wymiar życia i dzieła Karola Wojtyły – Jana Pawła II ... 3
Adam B a r t c z a k, Przygotowanie do zawarcia małżeństwa w świetle przemówienia Benedykta XVI do Roty Rzymskiej z 2011 r. ... 25
Olga C y r e k, Wczesny monastycyzm w relacji do władzy biskupiej i papieskiej ... 33
Piotr D r z e w i e c k i, Kto jest moim bliźnim w wirtualnym świecie? Teologia społeczności sieciowych w orędziach Benedykta XVI na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu 55
ks. Marek D z i e w i e c k i, Małżeństwo: sakrament wiernej miłości ... 67
Tomasz G a ł k o w s k i CP, Instytucja małżeństwa w świetle instytucjonalnej koncepcji Kościoła Soboru Watykańskiego II ... 89
Ignacy K o s m a n a OFMConv., Pogłębianie wiedzy religijnej społeczeństwa jako przejaw troski duszpasterskiej św. Maksymiliana ... 103
ks. Piotr K u l b a c k i, Rodzina szkołą trzeźwości ... 117
ks. Waldemar K u l b a t, Religia a zabobon ... 129
Anna L e m a ń s k a, Zagadnienie istnienia istotowej różnicy między materią ożywioną a nieożywioną ... 145
bp Adam L e p a, Pedagogia galenosfery człowieka ... 155
bp Adam L e p a, Pedagogia infosfery człowieka ... 169
ks. Rafał L e ś n i c z ak, Dziennikarz i informacja – integralny model formacji dziennikarskiej 181
Waldemar L i n k e CP, Krzyż ucznia ... 207
ks. Dominik L u b i ń s k i, Ład moralny w świecie mediów w nauczaniu Benedykta XV ... 225
ks. Wojciech O s i a l, Chrześcijańskie inspiracje w pedagogice – refleksja nad wartością wychowania religijnego na przykładzie pedagogii bł. Marceliny Darowskiej (1827–1911). 235
ks. Andrzej P e r z y ń s k i, Grzech pierworodny w sferze relacji ... 251
Zdzisława P i ą t e k, Czym jest filozofia biologii i czym być powinna w rozumieniu Szczepana Ślagi? ... 261
Wiktor P s k i t, Językowe konsekwencje Motu proprio *Summorum Pontificum* ... 271
Innocenty Marek R u s e c k i OFM, Bernardyńskie szkolnictwo średnie w Prowincji Litewskiej w latach niewoli narodowej ... 281
ks. Marek S t ę p i e ń, Regulamin stypendialny oraz reguły życia i działania Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie z drugiej połowy XX w. ... 303
ks. Krzysztof S z w a r c, Kenotyczny związek śmierci człowieka ze śmiercią Chrystusa w świetle teologii Hansa Ursa von Balthasara ... 313
Anna Z e l l m a, Egzystencjalny wymiar nauczania religii w świetle nowych dokumentów programowych ... 333
Emilia Z i m n i c a-K u z i o ł a, Religijność współczesnych chrześcijan – próba typologii .. 347

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

ks. Grzegorz Bachanek (rec.), Maciej A r k u s z y ń s k i, *Wzór życia chrześcijańskiego w objawieniach z Medziugorja (1981–2008),* Warszawa 2009 ... 365
Piotr Drzewiecki (rec.), Małgorzata L a s k o w s k a, *Ks. Stefan Wyszyński jako dziennikarz i redaktor (1924–1946*), Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011, ss. 338 ... 366
ks. Andrzej Perzyński, (rec.), *Relacje rodzinne i społeczne w kulturze środkowoeuropejskiej i chińskiej*, pod red. Dariusza Kroka, Dariusza Klejnowskiego-Różyckiego, RWUO Opole 2011, ss. 274 ... 367

ks. Roman Piwowarczyk (rec.), Harun Y a h y a, *L'atlas de la création*, Edition Global, Istambuł 2007 ... 372
ks. Mieczysław Różański (rec.), *Salezjańska Szkoła Mechaniczna w Łodzi (1922–1962). Wybór źródeł*, opr. K. Kolasa, J. Wąsowicz, Łódź 2010, ss. XXV + 492 ... 377
ks. Waldemar Woźniak (rec.), Tadeusz B ą k, *Współczesne uwarunkowania kreacji subkultur młodzieżowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2008, ss. 269 ... 378

* * *

Adam B a r t c z a k, *Sprawozdanie z II Ogólnopolskiej Konferencji Prawa Małżeńskiego i Rodzinnego w Olsztynie* ... 380

Z ŻYCIA DIECEZJI I SEMINARIUM

Prezentacja prac doktorskich duchowieństwa archidiecezji łódzkiej ... 383
Streszczenie doktoratu *Błędy wychowania w środowisku rodziny wielkomiejskiej w wypowiedziach młodzieży i rodziców* **biskupa dra Adama Lepy** ... 383
Streszczenie doktoratu *Poznanie metafizyczne a argumentacja na istnienie Boga w ujęciu M.A. Krąpca* **ks. dra hab. Bogdana Bakiesa** ... 385
Streszczenie doktoratu *Kościelna działalność arcybiskupa i prymasa Jana Łaskiego* **ks. dra Stanisława Grada** ... 386
Streszczenie doktoratu *Odpowiedzialność indywidualna w Ez 18 w świetle tradycji kapłańskiej i deuteronomicznej* **ks. dra Tadeusza Jana Jachyma** ... 388
Streszczenie doktoratu *Chrystus i Duch Święty jako zasady jedności Kościoła. Studium eklezjologii Y. Congara* **ks. dra Henryka Janusa** ... 389
Streszczenie doktoratu *Fondements psychologiques d'une pedagogie religieuse de l'adolescent* (*Psychologiczne podstawy religijnej formacji młodzieńczego wieku*) **ks. dra Antoniego Justa** ... 391
Streszczenie doktoratu *τί εμοὶ καὶ σοί, γῷναι „Co mnie i tobie niewiasto?"* **ks. dra Bogdana Misztala** ... 392
Streszczenie doktoratu *Graduale de tempore Jana Łaskiego w świetle tradycji polskiej i europejskiej. Studium źródłoznawcze* **ks. dra Piotra Rycerskiego** ... 393
Streszczenie doktoratu *Fałszywi prorocy w listach Judy i 2 Piotra* ks. dra Eugeniusza Szewca .. 395
Streszczenie doktoratu *Jedność nadprzyrodzona kościoła w nauce świętego Augustyna* **ks. dra Karola Szumachera** ... 396

* * *

Przemówienie inauguracyjne Rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi, ks. dra Janusza Lewandowicza na rozpoczęcie roku akademickiego 2011/12 ... 401

Sympozjum naukowe w 15. rocznicę śmierci Księdza Profesora Szczepana W. Ślagi ... 405

Diariusz wydarzeń seminaryjnych wrzesień 2010–wrzesień 2011 ... 407

Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Rok 2011 ... 411

Informacje dotyczące zasad publikacji w „Łódzkich Studiach Teologicznych" ... 413

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

Zdzisława S. S p e c h t-A b r a m i u k, The dramatic dimension of the life and work of Karol Wojtyła – John Paul II 3
Adam B a r t c z a k, Preparation for marriage on the basis of the speech of Pope Benedict XVI to the Roman Rota in 2011 25
Olga C y r e k, Early monasticism in relation to episcopal and papal authority 33
Piotr D r z e w i e c ki, Who is my neighbour in the virtual world? Theology of social networks in the messages Benedict XVI for World Days of Social Communication 55
Fr. Marek D z i e w i e c k i, Marriage: the sacrament of the faithful love 67
Tomasz G a ł k o w s k i CP, Institution of marriage in the light of institutional conception of the Church of II Vatican Council 89
Ignacy K o s m a n a OFMConv., Deepened religious social awareness as an effect of the pastoral ministry of st Maximilian 103
Fr. Piotr K u l b a c k i, The family as a school of sobriety 117
Fr. Waldemar K u l b a t, Religion vs. superstition 129
Anna L e m a ń s k a, The issue of differences between animated and inanimate matter 145
Bp Adam L e p a, Pedagogy of human galenosphere 155
Bp Adam L e p a, Pedagogy of human infosphere 169
Fr. Rafał L e ś n i c z a k, Journalist and information – an integral model of the journalistic formation 181
Waldemar L i n k e CP, Disciple's cross 207
Fr. Dominik L u b i ń s k i, Basic moral order in mass media according to the teaching of Benedict XVI 225
Fr. Wojciech O s i a l, Christian inspirations in pedagogy – a reflection on the value of religious education based on the example of the blessed Marcelina Darowska's pedagogy 235
Fr. Andrzej P e r z y ń s k i, Original sin in the sphere of relationships 251
Zdzisława P i ą t e k, What the philosophy of nature is et should be according to Fr. Szczepan Ślaga? 261
Wiktor P s k i t, Linguistic consequences of Motu proprio *Summorum pontificum* 271
Innocenty Marek R u s e c k i OFM, The secondary schools in the Bernardines' Lithuanian Province during a 'national bondage' period 281
Fr. Marek S t ę p i e ń, The grant regulations and the rules of everyday life and activities of the Polish Papal College in Rome in the second part of the XXth century 303
Fr. Krzysztof S z w a r c, A kenotic connection of man's death with the death of Christ in the light of Hans Urs von Balthasar's theology 313
Anna Z e l l m a, The existential dimension of religion teaching in the context of new curricula 333
Emilia Z i m n i c a-K u z i o ł a, Religiousness of contemporary Christians – attempt of typology 347

REPORTS AND REVIEWS

Fr. Grzegorz Bachanek (review), Maciej A r k u s z y ń s k i, *Exemplar of Christian life in Medjugorie apparitions (1981–2008)*, Warsaw 2009 365
Piotr Drzewiecki (review), Małgorzata L a s k o w s k a, *Fr. Stefan Wyszyński as a journalist and editor (1924–1946)*, Edition Adam Marszałek, Toruń 2011, p. 338 366

Fr. Andrzej Perzyński (review), *Familial and social relations in the middle european and chinese culture*, ed. Dariusza Kroka, Dariusza Klejnowskiego-Różyckiego, RWUO Opole 2011, p. 274 367
Fr. Roman Piwowarczyk (review), Harun Y a h y a, Atlas of creation, Edition Global, Istambuł 2007 372
ks. Mieczysław Różański (review), *Mecanic Salesjan Schol in Lodz (1922–1962). Index of sources*, elaborated by K. Kolasa, J. Wąsowicz, Łódź 2010, ss. XXV + 492 377
Fr. Waldemar Woźniak (review), Tadeusz B ą k, *The modern conditions of the creation of outh subculture*, Edition Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warsaw 2008, p. 269 378

* * *

Adam B a r t c z a k, Report on the II National Conference about Conjugal and familial law in Olsztyn 380

THE LIFE OF THE DIOCESE AND THE SEMINARY IN LODZ

Presentation of doctoral theses of Lodz Archdiocesan ecclesiastics 383
Bp Adam Lepa 383
Fr Bogdan Bakies 385
Fr Stanisław Grad 386
Fr Jan Jachym 388
Fr Henryk Janus 389
Fr Antoni Just 391
Fr Bogdan Misztal 392
Fr Piotr Rycerski 393
Fr Eugeniusz Szewc 395
Fr Karol Szumacher 396

* * *

Inaugural speech given by dr Janusz Lewandowicz, Rector of the Dicesan Seminary in Lodz, at the opening of the academic year 2011/2012 401

Scientific Symposium on the 15th anniversary of the death of Professor Szczepan W. Ślaga . 405

The diary of seminary events September 2010–September 2011 407

The index of master's theses written in the Dicesan Seminary in Lodz 411

Information concerning publishing principles in „Łódzkich Studiów Teologicznych" 413