

Kieleckie Studia Teologiczne

Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach

KIELECKIE STUDIA TEOLOGICZNE

Tom II

Wydawnictwo **JEDNOŚĆ**

Kielce 2003

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach

Redakcja

Ks. Władysław Sowa – redaktor naczelny

Ks. Paweł Borto – z-ca redaktora naczelnego

Ks. Adam Kędzierski – z-ca redaktora naczelnego

Korekta

Joanna Pisiewicz

Anna Suligowska-Pawelek

Projekt okładki

Ks. Paweł Tkaczyk

Na okładce

Płaskorzeźba symbolizująca Tróję Świętą, fragment dekoracji fasady kościoła seminaryjnego pw. Trójcy Świętej w Kielcach, ok. 1644 r.

Za zezwoleniem władzy kościelnej

Adres redakcji

„Kieleckie Studia Teologiczne”

ul. Jana Pawła II nr 7

PL 25-013 Kielce

e-mail: kstredakcja@kielce.opoka.org.pl

ISSN 1730-072X

Wydawnictwo JEDNOŚĆ

25-013 Kielce, ul. Jana Pawła II nr 4

tel. (0-41) 344-98-63

www.jednosc.com.pl

e-mail: jednosc@jednosc.com.pl

*Księdzu Biskupowi Profesorowi Doktorowi hab. Kazimierzowi
Ryczanowi, Ordynariuszowi diecezji kieleckiej z okazji czterdziestolecia
święceń kapłańskich i dziesięciolecia sakry biskupiej z wyrazami należnej
czci i wdzięczności za pasterską posługę dla Kościoła kieleckiego*

dedykuje kieleckie środowisko teologiczne

OD REDAKCJI

Sobór Watykański II, podejmując w Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* rozważania nad tajemnicą Kościoła, wskazał, że tylko Chrystus jest rozwiązaniem zagadki Kościoła – On, który jest Światłością świata i głową swego Mistycznego Ciała. W świetle nauki soborowej nie można więc właściwie zrozumieć Kościoła, oddzielając go od jego Głowy i Oblubieńca. W tych soborowych stwierdzeniach skupia się bogactwo i głębia całej długiej Tradycji teologicznej oraz „dochodzi do głosu wielka Tradycja Kościoła i milcząca mała tradycja” – jak trafnie stwierdza w swym wprowadzeniu do nowego tłumaczenia *Lumen gentium* bp E. Ozorowski. Można powiedzieć, że to jest jedna z tych podstawowych prawd – odwiecznych, a zarazem nieustannie nowych – które po dzień dzisiejszy stanowią doniosłe przesłanie *Vaticanum II*.

W swym pochyłaniu się nad tajemnicą Kościoła ojcowie soborowi nie zapomnieli jednak o tym, że jest ona ściśle związana z logiką Wcielenia i że *mysterium* przymierza Chrystusa z Kościołem zrealizowało się i nadal się realizuje poprzez konkretne wydarzenia, w określonym czasie i w związku z wybranymi osobami. Wyraźnie zaznaczone to zostało już w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, a także w tych dokumentach, w których podane zostały wskazówki dla poszczególnych członków Kościoła, jak choćby *Presbyterorum ordinis*, *Apostolicam actuositatem* czy *Christus Dominus*. Na ich kartach można wyczytać, że tajemnica Chrystusa, który zasiada po prawicy Ojca, i tajemnica człowieka oraz jego dziejów, z którymi Pan czasu zechciał się związać, są ze sobą ściśle związane.

Sobór Watykański II naucza: „Diecezja jest częścią ludu Bożego powierzona pasterskiej pieczy biskupa współpracującego z prezbiterium, aby trwając przy swoim pasterzu, zgromadzona przez niego w Duchu Świętym przez Ewangelię i Eucharystię, stanowiła Kościół partykularny, w którym prawdziwie jest obecny i działa jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół Chrystusa. Poszczególne biskupi, którym została powierzona troska o Kościół partykularny, pod zwierzchnictwem papieża, w imię Pana otaczają opieką pasterską swoje owce, jako właściwi, zwyczajni i bezpośredni ich pastarze, wypełniając względem nich posługę nauczania, uświęcania i kierowania” (DB 11).

W obecnym, jubileuszowym roku 25-lecia pontyfikatu Jana Pawła II minęło także 10 lat od podjęcia posługi pasterskiej przez Księdza Biskupa Profesora Doktora hab. Kazimierza Ryczana w diecezji kieleckiej. Oddając do rąk czytelników II tom „Kieleckich Studiów Teologicznych”, czynimy to ze świadomością, że dzieje tego Kościoła partykularnego są częścią większego, Bożego dzieła – Kościoła powszechnego i że owo dziesięciolecie w to Boże dzieło się wpisuje i je tworzy.

Zbiór artykułów, które składają się na niniejszą publikację, będąc wyrazem wdzięczności za minione lata pasterskiej służby Biskupa Ordynariusza w naszej diecezji, są jednocześnie swego rodzaju głosem o charakterze teologicznym. Wyrażają bowiem prawdę, że Kościół partykularny istnieje jako wspólnota zgromadzona wokół swego biskupa; że Tym, który gromadzi, jest sam Chrystus i Jego tajemnica, która jest przecież treścią poniższych rozważań; że biskup miejsca, by mógł dobrze pełnić swą posługę, potrzebuje współpracowników, którzy będą „przedłużeniem jego rąk”.

Dedukując ten tom „Studiów” Księdzu Biskupowi Ordynariuszowi, życzymy Bożego błogosławieństwa w budowaniu więzi wspólnoty w Kościele kieleckim, powierzonym przez Chrystusa pasterskiej trosce Dostojnego Jubilata.

SOCJOLOGIA RELIGII

ENCYKLIKA *RERUM NOVARUM* A KORPORACJE RZEMIEŚLNICZE

W ramach wstępu

Papież Leon XIII, którego 100 rocznicę śmierci wspominaliśmy 20 lipca tego roku (2003), zapoczątkował cykl encyklik społecznych. Najbardziej znaną jego encykliką jest *Rerum novarum*, która została ogłoszona 15 maja 1891 roku. Niemal cały świat (zwłaszcza Europa, przeżywająca wielkie przeobrażenia społeczne) czekał wówczas na taki dokument Kościoła. Dziś, w dobie wielkich innowacji technicznych, które mają – podobnie jak pod koniec XIX w. – ogromny wpływ zarówno na życie prywatne człowieka, jak i na całokształt życia społecznego, trzeba nam ponownie sięgnąć po ten dokument.

Z różnych przyczyn encyklika Leona XIII *Rerum novarum* nie jest dobrze znana w Polsce. Owszem, z jej treścią zapoznają się studenci teologii i nauk społecznych. Zdarza się, że również niektórzy politycy bądź działacze związkowi przyswajają sobie tekst tego dokumentu, a przez to nauczanie papieskie. Myślę, że krąg ludzi znających społeczną naukę Kościoła, zawartą w wymienionej encyklice, winien być jednak o wiele szerszy niż wyżej wskazany. Do tego gremium zaliczyć trzeba przede wszystkim tych, którzy aktywnie uczestniczą w życiu społeczno-politycznym i gospodarczym, a więc: polityków, ekonomistów, przedsiębiorców, związkowców, działaczy społecznych i samych pracowników. Z przykrością trzeba stwierdzić, że niektórzy powołują się na nauczanie społeczne Kościoła, nie znając go prawie w zupełności lub przyswajając sobie jego treść w niewystarczającym stopniu. Nie można stwierdzić, żeby przesłanie *Rerum novarum* było znane i podjęte do realizacji przez ludzi zaangażowanych w kształtowanie naszej cywilizacji. A przecież dokument został ogłoszony w bardzo interesującym okresie życia społeczno-politycznego i gospodarczego Europy. Znajomość nauczania papieskiego z tamtego okresu, czyli z końca XIX w., pozwala wyciągnąć korzystne wnioski odnośnie do problemów dzisiejszych, tak dotkliwie odczuwanych na forum publicznym na początku XXI w.

Ze względu na bogate, ale i tragiczne, skomplikowane dzieje Polski, Kościół w naszej Ojczyźnie nie zawsze mógł w sposób wolny nieść do wiernych orędzie nauczania papieskiego, jakie było zawarte w encyklikach. Wystarczy przypomnieć, że ukazywały się one niekiedy w bardzo ograniczonym

nakładzie. Inaczej rzecz miała się w pozostałych krajach Europy, które nie cierpiały niewoli politycznej obcych mocarstw, bądź nie były pod mocnym wpływem ideologii wrogiej Kościołowi. W tych krajach dokumenty społeczne Kościoła były i są rozważane w trakcie uczelnianych wykładów akademickich. Kościół zaś – w zależności od warunków – starał się, by jak największą część społeczeństwa zaznajomić z przesłaniem danego dokumentu. Oczywiście, wszystko to służyło dobru całej społeczności. Ciekawa inicjatywa zrodziła się na przykład w Italii. W celu głębszego zapoznania się z przesłaniem Encykliki *Rerum novarum*, od 1907 r. zaczęto organizować tzw. „Tygodnie społeczne” (*Settimane sociali*).

Niektórzy czytelnicy zbyt łatwo odrzucają Encyklikę *Rerum novarum*, stawiając na swoje usprawiedliwienie zarzut, że język jej jest zbyt moralizatorski i doktrynalny. Można taką krytykę pod adresem tekstu sformułować, jeśli czyta się ten dokument bez uwzględnienia kontekstu jego wydania, a więc bez znajomości problemów i wydarzeń tamtej epoki. Znajomość XIX-wiecznych dylematów społecznych i czynników wywołujących dane problemy, pozwala bardziej dostrzec dobitność i docenić trafność społecznego nauczania papieża Leona XIII, jakie zawarł w *Rerum novarum*.

Każda encyklika papieska jest dokumentem, który przede wszystkim wymaga zastanowienia, pogłębionej refleksji i przeprowadzenia właściwej egzegezy. Każda encyklika społeczna wymaga jednakowo specyficznego komentarza co do treści nauczania, a zwłaszcza szczególnego naświetlenia całego kontekstu wydania dokumentu papieskiego. Treść danej encykliki, w jakiś sposób odzwierciedla życie społeczeństwa katolickiego w kontekście zachodzących przemian i na tle ogólnoświatowej sytuacji ludzkości: problemy społeczne, kwestie moralne i cywilizacyjne, ważniejsze wydarzenia i procesy zachodzące w społeczeństwie. Encykliki społeczne były pisane jakby na powszechne, społeczne zamówienie. Stanowiły odpowiedź Kościoła na problemy życia ludzkiego w różnych jego aspektach. Czytając więc *Rerum novarum*, trzeba postawić sobie pytania: **Dlaczego papież dotyka tych zagadnień? Jakie wydarzenia wywołały dane problemy, o których autor pisze? Co istotnego działo się w społeczeństwie, że znalazło to odbicie w danym dokumencie?** Czytelnika powinna zatem ciągle nurtować myśl: dlaczego o tych, a nie o innych sprawach traktuje encyklika?

W ten sposób zostajemy przynaglani do zapoznania się z całym kontekstem społecznym wydania encykliki Leona XIII. Dla głębszego zrozumienia nauki zawartej w tym dokumencie, nie wystarczy tylko wiedzieć, o czym papież pisze. Byłoby zbyt prostą sprawą przeczytać jedynie daną treść, nie wchodząc głębiej w jej sens i głoszone wartości. Należy podjąć trud zgłębienia tekstu, a więc również postawić pytanie i wiedzieć: dlaczego to porusza i dlaczego o tym pisze? Taki właśnie klucz należy przyjąć przy właściwej analizie treści *Rerum novarum*.

1. Krótki zarys kontekstu wydania Encykliki *Rerum novarum*

Początek wielkim przemianom społeczno-politycznym najpierw w Europie, a potem w Ameryce, dała Wielka Rewolucja Francuska oraz rewolucja przemysłowa, charakteryzująca się znacznym i postępującym rozwojem industrializacji. Rzemiosło, które od wieków było wpisane w strukturę życia społecznego, zostało wyparte przez wielkie fabryki. Miejsce grupy rzemieślników zaczęły zajmować pojawiające się w społeczeństwie dwie znaczące klasy: kapitałiści i robotnicy. Ogół obywateli państw, a zwłaszcza katolicy, czekali w tym okresie charakteryzującym się wielkim chaosem gospodarczym, politycznym i społecznym na głos papieża. Najwyższy autorytet Kościoła, wychodząc więc naprzeciw potrzebom chwili, wydał w 1891 r. stosowny dokument. Była nim Encyklika *Rerum novarum*.

Encyklika Ojca Świętego Leona XIII *Rerum novarum* zawiera nauczanie Kościoła odnośnie do problemów społecznych, które wydarzyły się po rewolucji francuskiej i po rewolucji przemysłowej. Odczuwalne skutki tych przewrotów niosły ze sobą wielkie przemiany w Europie i świecie. Przemiany te słusznie określane rewolucyjnymi, objęły całość życia społecznego. Mocno wstrząsnęły życiem politycznym i gospodarczym. Dlatego też wymieniona encyklika papieska, w swej istotnej treści, dotyczy problemów, które wyłoniły się pod wpływem tych dwóch rewolucji, przede wszystkim zaś rewolucji przemysłowej. Za jej początek, a zatem za inicjatywę wielkich przemian technicznych w gospodarce, uznaje się wynalezienie maszyny parowej, skonstruowanej przez angielskiego inżyniera Jamesa Watta w 1765 roku. Uogólniając, bez przyjmowania powyższej daty, za narodziny rewolucji przemysłowej przyjmuje się pierwsze dziesięciolecie drugiej połowy XVIII w. Krajem, który zapoczątkował przewrót techniczny w przemyśle była Wielka Brytania. Zastosowanie maszyny parowej spowodowało szybkie, niemalże nagłe przejście od dotychczasowej pracy w manufakturach do zmechanizowanej produkcji w wielkich fabrykach.

Industrializacja zmieniła porządek społeczny i ekonomiczny. W pierwszej fazie nastąpił szybki rozwój przemysłu przedziałniczego, tkackiego, hutniczego. Zaczęła powstawać nowa sieć dróg lądowych i morskich. Tworzone fabryki przyczyniały się do powstawania nowych miast i rozbudowy istniejących. Wystarczy wspomnieć, że w roku 1800 jedyną, liczącą ponad milion mieszkańców, aglomeracją w świecie był tylko Londyn. Pod wpływem rozwoju uprzemysłowienia nastąpił niebawem rozwój miast. Ludzie masowo opuszczali wioski, folwarki, kolonie podmiejskie i udawali się tam, gdzie było miejsce pracy w wielkich zakładach na wysokim, jak na owe czasy, poziomie technicznym. Na fali takiej masowej migracji w Polsce rozwinęło się m.in. miasto Łódź, bazujące głównie na przemyśle włókienniczym.

Czasy obecne są w jakiejś mierze kontynuacją poprzednich procesów, dalszą fazą rozwoju przemysłu, następnym etapem przemian technologicznych: elektronika, miniaturyzacja, informatyka, komputeryzacja. To już nie powstawanie wielkich zakładów przemysłowych, jak to miało miejsce w XIX w., ile raczej cały obszar zagadnień technologicznych ma istotny wpływ na życie poszczególnego człowieka i całych społeczeństw. Komputer potrzebny jest nie tylko w zakładzie pracy, ale także w życiu prywatnym, w zaciszu domowym. Komputeryzacja obejmuje miejsca pracy i dom rodzinny, życie zawodowe i prywatne. Zagłębiając się w procesy społeczne XVIII i XIX w., a potem w lekturę *Rerum novarum*, prościej będzie nam zrozumieć i wyjaśnić złożone problemy naszej dzisiejszej egzystencji. Łatwiej będzie człowiekowi odnaleźć swoje miejsce, dostrzec swoją godność, poznać przysługujące mu prawa. Kultura współczesna, przesiąknięta laicyzacją, sekularyzmem i konsumpcjonizmem, nie zawsze we właściwy sposób otwarta na „rzeczy nowe”, gubi gdzieś prawidłową relację z człowiekiem i prawidłowe nastawienie na troskę o dobro wspólne. Chrześcijanie winni mieć wizję życia opartą na zasadach, które nie poniżają i nie degradują człowieka, ale go uszlachetniają, wywyższają w człowieczeństwie i doprowadzają do jego pełnego rozwoju. Musimy podejmować zmagania o wartość człowieka jako osoby i o poszanowanie jego godności. W sytuacji destrukcyjnych wpływów różnych ideologii, papież Leon XIII ukazał prymat człowieka, któremu winna być podporządkowana tak praca, jak i cała ekonomia. On ma być w centrum życia rodzinnego i państwowego. Człowiek, w solidarności z drugim, ma bronić swoich praw i humanizować cały system ekonomiczny i polityczny. Człowiek ma być w centrum ekonomii i polityki, podporządkowując sobie te dziedziny życia.

2. *Rerum novarum* – pierwszą encykliką społeczną

Encyklika *Rerum novarum* stała się istotnym punktem odniesienia dla innych, wydawanych po niej, encyklik społecznych. Jej przesłanie było niczym natchnienie dla następnych autorów encyklik, którzy w swym nauczaniu powracali do kwestii poruszonych przez Leona XIII. Myśli zawarte w *Rerum novarum* nadawały wyraźny kształt katolickiemu nauczaniu społecznemu. Ze względu na zakres problemów, które dokument porusza, uważany jest za pierwszą encyklikę społeczną. Nie znaczy to wcale, że wcześniejsze encykliki papieskie w żadnej mierze nie dotyczyły zagadnień społecznych. Przed wydaniem *Rerum novarum* Leona XIII, również jego poprzednicy próbowali w tego typu dokumentach zwrócić uwagę na problemy społeczne epoki, w której przebiegał ich pontyfikat. I tak papież Grzegorz XVI Encykliką *Mirari vos* (15 VIII 1832 r.), czy też Pius IX Encykliką *Quanta cura* (8 XII 1864 r.) bądź *Sillabo* próbowali odpowiedzieć na problemy, które pojawiły się po rewolucji

francuskiej. Były to zagadnienia z zakresu pojmowania i respektowania wolności, relacji państwo a Kościół, praw i obowiązków człowieka. Stąd też, zdaniem niektórych komentatorów, nie można w sposób arbitralny, jednoznaczny zawyrokować, że *Rerum novarum* jest pierwszą encykliką społeczną. Zresztą wyżej wspomniana encyklika papieża Leona XIII nie jest jego pierwszą encykliką, która porusza zagadnienia społeczne danej epoki. Wcześniej ogłosił takie encykliki, jak: *Quod apostolici muneris* (28 XII 1878 r.), *Diuturnum illud* (29 VI 1881 r.), *Immortale Dei*, (1 XI 1885 r.), czy też *Libertas* (20 XII 1888 r.). Dokumenty te podejmują między innymi zagadnienia dotyczące socjalizmu, państwa, wolności, prawa naturalnego, relacji państwo a Kościół. Po wydaniu *Rerum novarum* ukazała się następna encyklika Leona XIII poświęcona zagadnieniom społecznym – *Graves de communi* (18 I 1901 r.). Tym dokumentem Ojciec Święty zachęca katolików do zaangażowania się w wielką akcję społeczną o nazwie demokracja chrześcijańska¹.

W jakim sensie możemy mówić, że *Rerum novarum* jest pierwszą encykliką społeczną? Świadczy o tym stojąca u jej źródeł szerokość przemian społecznych w XIX w. i skala odpowiedzi papieża na problemy nurtujące społeczeństwo. Leon XIII analizując sytuację ustrojową oraz społeczną i gospodarczą, formułuje zadania państwa, obowiązki poszczególnych instytucji oraz proponuje konkretne rozwiązania w kwestiach społecznych. Zważywszy więc, że po rewolucji francuskiej i rewolucji przemysłowej zaszły istotne i trwające do dzisiaj zmiany ustroju społecznego, dokument ten jako *Magna Charta* reprezentuje całą wykładnię nauki Magisterium Kościoła, przedłożoną współczesnemu światu katolickiemu. Kolejne, następujące po sobie dziesiątki lat, były czasem weryfikowania zjawisk cywilizacyjnych. Wobec postępujących przemian społecznych w pełni dostrzegano trafność nauczania, wynikającego z Encykliki *Rerum novarum*. Zawarte w niej nauczanie Leona XIII nigdy nie zostało odwołane. Kościół ciągle do niego sięga i proponuje, by stało się podstawą rozwiązywania problemów społecznych. Z biegiem czasu to nauczanie zostało dodatkowo jeszcze pogłębione przez kolejnych papieży. Trudno przecieżyć byłoby odwołać na przykład twierdzenia dotyczące prymatu osoby ludzkiej, prawa własności, prawa pracownika do słusznej zapłaty.

W *Rerum novarum* odnajdujemy uniwersalizm myśli. Dostrzegamy to tym wyraźniej, im bardziej jesteśmy świadomi, że naszą cywilizacją ciągle jest ta, która początkami sięga do rewolucji przemysłowej. Nic więc dziwnego, że – powtórzmy to jeszcze raz – kolejni papieże permanentnie odwołują się do dokumentu swojego poprzednika, czyniąc tekst Leona XIII wciąż aktualnym. Przykładem może być Encyklika *Centesimus Annus* Jana Pawła II, która również – w sto lat po *Rerum novarum* – odwołuje się do nauczania papieża

¹ Por. G. Baum, J. Coleman, *Una tradizione da celebrare, criticare e proseguire*, „Concilium”, 5 (1991), s. 15n.

Leona XIII. Jan Paweł II analizując wnikliwe przemyslenia swojego poprzednika ukazuje ich trafność i przydatność do rozwiązywania problemów współczesnych czasów. Nauczanie społeczne Leona XIII jest także obecnie, w czasach epokowego przełomu, wyjściem naprzeciw potrzebom ludzkości, poszukującej zarówno w Europie, jak i na całym świecie własnej drogi. I dziś, żyjąc w cywilizacji kształtowanej już nie przez postęp wielkiego przemysłu, ale przez jej wyższą fazę rozwoju – cywilizację informatyczno-komputerową i zdecydowanie konsumpcyjną, nadal odczuwamy potrzebę ciągłego przypominania o prymacie osoby ludzkiej, o zasadzie pomocniczości państwa wobec człowieka i rodzin, o wolności zrzeszania się, o podstawowych prawach pracownika itd.

Kilka dni po ogłoszeniu Encykliki *Rerum novarum*, w wielu krajach ukazało się wielkonakładowe jej tłumaczenie na języki narodowe. Zainteresowanie było ogromne. Cały świat, zwłaszcza katolicki, czekał na wsparcie ze strony papieża. Jej obszernie fragmenty drukowały nie tylko gazety katolickie, ale też protestanckie i socjalistyczne. Gazety katolickie w Niemczech, odnosząc się do treści encykliki, samo już jej wydanie uważały za wielkie wydarzenie. Proponowane w niej rozwiązania uznawały za definitywne i wystarczające w zakresie zagadnień społecznych. Akcentowały również, że sam dokument doda zapału i sił katolicyzmowi społecznemu, szczególnie w walce z liberalizmem, socjalizmem i protestantyzmem. Niemiecka i austriacka prasa liberalna podkreślała zaś, że choć encyklika zawiera wiele prawd dotyczących robotników, to jednak w istocie rzeczy nie proponuje nic nowego, co by nie było już wcześniej sugerowane przez działaczy katolickich. W tym względzie trzeba przyznać rację takim opiniom. Z propozycjami dotyczącymi przede wszystkim zasad funkcjonowania i interwencji państwa w życie społeczne oraz rodzinne, a ponadto wolnego stowarzyszania się robotników, występowali już wcześniej niektórzy chrześcijańscy działacze społeczni. Zaliczyć do nich należy tak osoby duchowne, jak i świeckie, działające indywidualnie bądź w sposób zorganizowany. Według wspomnianych gazet, niektóre propozycje encykliki zaczęły być już podejmowane i wcielane w życie dzięki inicjatywie wielu osób. Faktycznie, encyklika Leona XIII jest owocem działalności indywidualnych osób, jak i całych ruchów społeczno-chrześcijańskich. Zawiera ich poglądy w zakresie rozwiązań społecznych. Jeszcze przed wydaniem *Rerum novarum*, znacznie wcześniej poszczególni działacze i reprezentanci istniejących ruchów szukali – z własnej inicjatywy i na własną odpowiedzialność – rozwiązań w trudnych kwestiach społecznych. Encyklika zbierając myśli niektórych z tych nowatorów, przeanalizowała je i nadała im właściwą formę, czyniąc swoimi. Podobnie jak cały ruch chrześcijańskich działaczy społecznych koncentrował się na osobie, na pracowniku, tak i cały dokument w swej treści kryje wielką troskę o człowieka².

² Por. M. Schäfers, „*Rerum novarum*” – *risultato dei movimenti sociali cristiani „dal basso”*, „*Concilium*”, 5 (1991), s. 21–36.

W tym artykule nie będę zajmował się treścią całej encykliki *Rerum novarum*. Ze względu na to, że dokument w znacznej mierze dotyczy robotników i ich prawa do zrzeszania się, podejmę krótkie rozważanie średniowiecznych korporacji, do których papież Leon XIII powraca w swoim nauczaniu.

3. Średniowieczne korporacje rzemieślnicze (cechy)

Korporacja (cech) to rzemieślnicza organizacja tworzona i rozwijająca się głównie w miastach średniowiecznych. Było to dobrowolne zrzeszanie się w jedno bractwo tych, którzy wykonywali ten sam zawód. Korporacje miały na celu ułatwienie zrzeszonym rzemieślnikom realizację aktywności zawodowej, ochronę interesów zawodowych przed innymi organizacjami i ukierunkowanie aktywności twórczej na zdobywanie coraz to większego znaczenia na płaszczyźnie życia ekonomicznego, społecznego, politycznego i religijnego. Podstawową i fundamentalną rolę w tworzeniu korporacji odegrały wspólne interesy zawodowe poszczególnych grup rzemieślników, wytwórców towarów oraz handlowców. Korporacje rzemieślnicze i handlowców swój rozkwit przeżywały przede wszystkim od XI do XIII wieku³.

Niektórzy uważają, że pierwsze zrzeszenia związkowe zaczęły powstawać po nawoływaniu K. Marksa i F. Engelsa *Proletariusze wszystkich krajów łączcie się* (*Proletarier aller Länder vereinigt Euch*). Takie hasło zamyka książkę *Manifest komunistyczny*, wydaną w 1848 roku. Należałoby jednak w tym miejscu pamiętać, że osiem wieków przed K. Marksem i ideologią komunistyczną, rzemieślnicy – inspirowani przez Kościół – zrzeszali się w korporacje, realizujące cel obrony ich wspólnych interesów zawodowych⁴.

3.1. Krótka historia korporacji rzemieślniczych

Historia korporacji w swoich początkach sięga do czasów bardzo odległych. Według niektórych badaczy, za załóżki organizacji rzemieślniczych należy uważać „collegia opificium et mercatorum” z czasów Republiki Rzymskiej. Korporacje powstawały pod wpływem wolnej inicjatywy poszczególnych rzemieślników czy kupców. Rozwijające się organizacje rzemieślnicze cechowała szeroka aktywność w sektorze produkcyjnym, handlowym i transportowym. Najstarsze dane dotyczące organizacji rzemieślniczych, pochodzą z X i XI-wiecznej

³ Por. G. Mira, *Corporazione*, w: *Enciclopedia Cattolica*, t. 4, s. 603n; L. Civardi, *La collaborazione dei laici all'apostolato*, w: *Enciclopedia Moderna del Cristianesimo*, (red. R. Spiazzi), t. 2: *Il Cristianesimo nella storia*, s. 868.

⁴ Por. L. Civardi, *Introduzione e note*, w: Leon XIII, *Rerum novarum*, Roma (brak roku wydania), (wydanie III), s. 17.

Italii (Mediolan, Wenecja). W XII w. zaczęły powstawać i nabierać znaczenia korporacje rzemieślnicze we Francji i Anglii. W średniowieczu, prawie w każdym kraju Europy znajdowały się korporacje rzemieślnicze. Niektórzy uważają te zrzeszenia za najpiękniejszy owoc średniowiecza, jeżeli chodzi o uaktywnienie społeczne na rzecz dobra obywateli, a nie tylko na korzyść samych zrzeszonych. Organizacje rzemieślnicze obejmowały przede wszystkim grupy handlowców, sukienników, szewców, rzeźników, ogrodników, rybaków, artystów i innych⁵.

Korporacje średniowieczne cieszyły się wolnością działania. Charakteryzowała je także wielka współpraca zarówno w łonie danej korporacji, jak i pomiędzy poszczególnymi cechami. Taka solidarna współpraca miała przede wszystkim na celu ochronę zrzeszonych członków w zakresie aktywności zawodowej, a także pomoc w działalności społecznej, politycznej, kulturalnej i religijnej⁶. Średniowieczne korporacje, grupujące w jednym zrzeszeniu przede wszystkim właścicieli warsztatów rzemieślniczych (mistrzów), a niekiedy także ich pracowników, odznaczały się również – poza ochroną interesów zawodowych – świadczeniem wzajemnej pomocy i aktywnością na innych płaszczyznach życia społecznego.

Korporacje nie były zrzeszeniami pozbawionymi reguł, zasad, norm i statutów. Kto pragnął wstąpić do danej organizacji cechowej, zobowiązywał się przestrzegać przedstawione mu warunki przynależności. Każda korporacja posiadała szczegółowe przepisy regulujące jej działalność, miała swoich wybranych przywódców i własny zarząd. W ramach danej organizacji rzemieślniczej, ustalone przepisy określały warunki dopuszczania do wykonywania danego zawodu, jak też regulowały sposób przeprowadzania podziału dóbr i dochodów. Poza tymi zadaniami reglamentowały także produkcję i zbył, ustalały ceny produktów rzemieślniczych, a także nadzorowały jakość wyrobu. Ponadto korporacje regulowały sposób zaopatrzenia w materiały produkcyjne. W swoich przepisach ujmowały całą dyscyplinę wykonywania zawodu. Wszystkie normy dotyczące **aktywności zawodowej**, przyczyniały się do rozwoju rzemiosła. Rzemieślnikowi nie zrzeszonemu w korporacji trudno było działać na szerszą skalę. Ten zaś, który przynależał do cechu, był promowany nie tylko za pośrednictwem jakości swojej pracy i własnej przedsiębiorczości, ale także poprzez wsparcie i pomoc ze strony innych zrzeszonych, na których mógł liczyć. Korporacje, poza aktywnością dotyczącą danej specjalizacji, odznaczały się

⁵ Por. G. Acerbo, *Studi corporativi con saggio bibliografico generale sulle associazioni professionali e sui problemi sindacali*, Firenze 1928, s. 8–19; G. M. Monti, *Le corporazioni nell' evo antico e nell' alto medio evo. Lineamenti e ricerche*, Bari 1934, s. 7–11, 14–21.

⁶ Por. G. Acerbo, *Studi corporativi...*, dz. cyt., s. 18–31; G. M. Monti, *Le corporazioni...*, dz. cyt., s. 110n.

również podejmowaniem **działalności charytatywnej**. Pomocą dobroczynną objęci byli nie tylko sami zrzeszeni i ich rodziny. Na wsparcie materialne i moralne mogli liczyć także ci, którzy nie należeli do korporacji. Wszyscy biedni i nieszczęśliwi byli w kręgu zainteresowania organizacji rzemieślniczych. Forma zorganizowanej pomocy społecznej posunięta była aż do realizowania fundacji przytułków i szpitali. Z biegiem czasu, korporacje zaczęły wkraczać także na **plaszczynę polityki**. Dotyczyło to szczególnie ich oddziaływania na sprawowanie władzy w społeczności lokalnej. W związku ze swoją obecnością także i w tej dziedzinie, korporacje zaczęły się coraz bardziej aktywizować i wywierać wpływy na rządy regionalne⁷.

Obok celów zawodowych, charytatywnych i politycznych, organizacje rzemieślnicze miały również na uwadze **cele religijno-kulturalne**. Funkcje religijne korporacji sprowadzały się przede wszystkim do pożądanego przestrzegania dni świątecznych. Dla podkreślenia charakteru religijnego takiego dnia, rzemieślnicy i wytwórcy powstrzymywali się od pracy. Każda korporacja miała swojego patrona (najczęściej był to powszechnie znany święty) i w związku z tym swoje święto patronalne. Organizacje rzemieślnicze zajmowały się fundacją kaplic, kościołów i innych obiektów sakralnych. Oczywiście, nie można funkcji cechów ograniczyć tylko do działalności religijnej. Korporacje były to zrzeszenia, które popierały życie religijne, lecz równocześnie, zapewne w wyniku owej religijności i dobrze pojętego braterstwa, spieszyły z pomocą innym w wielorakich potrzebach⁸.

Średniowieczne cechy rzemieślnicze były organizacjami społecznymi, charytatywnymi, politycznymi. Zostawiły ślad działalności religijnej i kulturalnej. Zawierały więc w sobie znaczną dozę solidaryzmu społecznego.

W Polsce najstarsze korporacje zaczęły powstawać w XIII w. Na początku XIV stulecia we Wrocławiu było zarejestrowanych 29 cechów, a w Krakowie pod koniec tego samego wieku – 25. Cechy rzemieślnicze istniały niemal w każdym mieście. Jeżeli chodzi o największy z nich, zrzeszający artystów, był nim cech krakowski powstały w XIV w. Skupiał on przede wszystkim malarzy, złotników, szklarzy... Tego typu cechy artystów były też w Poznaniu, Toruniu, Warszawie, Lwowie⁹.

Od XV w. korporacje zaczęły powoli tracić swoje znaczenie. Można by doszukać się dla zaistnienia takiej sytuacji powodów zewnętrznego i wewnętrznego. Przyczyna zewnętrzna to relacja korporacji do władzy i do zagadnień politycznych. Wzajemne oddziaływania na płaszczyźnie politycznej miały duże

⁷ Por. G. M. Monti, *Le corporazioni...*, dz. cyt. s.14n; G. Mira, *Corporazione...*, dz. cyt., s. 605.

⁸ Por. G. Mira, *Corporazione...*, dz. cyt., s. 605n; L. Civardi, *La collaborazione...*, dz. cyt. s. 868; G. M. Monti, *Le corporazioni...*, dz. cyt. s.141n.

⁹ Por. *Wielka Encyklopedia powszechna PWN, Cechy*, t. 2. Warszawa 1963, s. 323.

znaczenie, jeżeli chodzi o istnienie i aktywność owych organizacji. Wspominaliśmy już, że w swej działalności korporacje wpływały na władze lokalne. Z drugiej strony – państwa, chcąc w coraz to większym stopniu kontrolować gospodarkę, przekształcały cechy sztuki i rzemiosła w narzędzia własnej polityki ekonomicznej. Korporacje będąc organizacjami obrony interesów poszczególnych grup zawodowych, stawały się centrami opozycji i walki politycznej. Z tych racji były nadzorowane i ograniczane w swej działalności przez władze cywilne. Inną przyczyną osłabienia znaczenia korporacji była postawa czeladników. Ona właśnie stanowiła ten powód wewnętrzny. Czeladnicy tworzyli taką grupę rzemieślników, która odznaczała się zdobytą wiedzą fachową. To profesjonalne wykształcenie dawało im uprawnienia do wykonywania określonego zawodu. Z różnych powodów, nie mogąc rozwinąć własnej inicjatywy, skazani byli na pozostanie w warsztacie mistrza. Mistrzowi, jako w pełni wykwalifikowanemu w danym zawodzie i właścicielowi zakładu, przysługiwało prawo przyuczania innych do danego rzemiosła. Czeladnicy zaczęli buntować się w sposób zorganizowany, a to z powodu stawiania im różnego rodzaju ograniczeń ze strony mistrzów, gdy chcieli przechodzić na własną działalność¹⁰. Dopiero w późniejszym okresie uprzemysłowienia, korporacje stały się organizacjami popierającymi zgodne umowy pomiędzy przedsiębiorcą-handlowcem a wolnymi pracownikami¹¹.

Rewolta społeczna, dokonana przez Wielką Rewolucję Francuską, i duch danej epoki były wymierzone również przeciwko koalicjom, zrzeszeniom, organizacjom. Uderzały zwłaszcza w te stowarzyszenia zawodowe, które cieszyły się pewnymi przywilejami. W wyniku tych wszystkich przemian, a zwłaszcza w imię wolności obywatela, zniesiono korporacje¹².

3.2. Obalenie korporacji

We Francji, po rewolucji w 1791 r., zostaje ustanowione prawo pod nazwą prawa Chapeliera, które proklamowało zniesienie (obalenie) każdego typu korporacji i zabraniało tworzenia się jakiegokolwiek innego, nowego stowarzyszenia zawodowego. Podstawą sformułowania takiego prawa była XVIII-wieczna koncepcja wolności. Obywatel ma być – według niej – całkowicie wolny. Żadne normy ani stowarzyszenia nie powinny krępować jego swobody obywatelskiej i ludzkiej. Pomiedzy obywatelem a państwem winna być zupełnie wolna

¹⁰ Por. G. Mira, *Corporazione...*, dz. cyt., s. 604–608; G. Acerbo, *Studi corporativi...*, dz. cyt., s. 13, 20, 28.

¹¹ Por. E. V. Schneider, *Industrial Sociology*, New York 1962, s. 40; T. Berg, *Sociologia dell'industria*, Bologna 1983, s. 23.

¹² Por. J. Garcia-Nieto, J. M. Diez Alegria, *El sindicato*, w: *Curso de Doctrina Social Catolica*, (praca zbiorowa), Madrid 1967, s. 812.

przestrzeń, niezagospodarowana stowarzyszeniami, zrzeszeniami, organizacjami... Jednym z motywów uchwalenia wspomnianego prawa było to, że korporacje mogłyby ograniczyć wolność poszczególnych osób, w tym szczególnie wolność na płaszczyźnie ekonomicznej¹³. W takim zakresie bardzo ważne były dwa pierwsze artykuły prawa Chapeliera:

- art. 1. Zabrania się ponownego zakładania korporacji pod jakimkolwiek motywem...
- art. 2. Obywatele tego samego państwa, ci którzy wykonują ten sam zawód, robotnicy czy współtowarzysze jakiegokolwiek rzemiosła (fachu) nie mogą, kiedy się jednoczą wybierać przywódców, sekretarzy, komisarzy, rejestrować się, odbywać narady, formułować programy dotyczące rzekomych interesów wspólnych¹⁴.

Deputowany Chapelier, proponując to prawo, tak uzasadniał swoje racje:

Pewnym zawodom nie powinno się udzielać zezwolenia na zrzeszanie się w celach rzekomych interesów wspólnych: nie powinno być korporacji w państwie, nie ma tu jak interes indywidualny każdego i interes ogólny wszystkich. Nie jest dozwolone nikomu reprezentować interesy przysługujące obywatelom ani separować ich od spraw publicznych korzyściami korporacji. Obowiązkiem wolnych, indywidualnych umów jest ustalenie dnia (pracy) dla każdego robotnika i obowiązkiem każdego robotnika jest dotrzymać umowy, którą zawarł z tym, kto go zatrudnia¹⁵.

Linia, którą nakreślił deputowany Chapelier swoim prawem we Francji, przebiegała przez inne kraje. Prawo to obejmowało nie tylko Europę, ale także Amerykę¹⁶. W czasie rządów liberalnych, co zbiega się z rozwojem przemysłu, pod wielkim rygiorem było zabronione formowanie jakichkolwiek organizacji. Skutkiem tego wszyscy robotnicy zostali bezbronni wobec władzy kapitalistów. Powodowało to również, że ta władza właścicieli fabryk stawała się nieograniczona. Odnosząc się do ustawodawstwa francuskiego z czasów wielkiej rewolucji, możemy z całą pewnością powiedzieć, że mocno uderzało ono w robotników. Prawo Chapeliera zaś było tym, które czyniło ich bezsilnymi i bezbronnymi¹⁷.

Okazuje się, że zaważyło ono na przyszłych losach organizacji zawodowych. Zakaz wolnego zrzeszania się robotników odzwierciedla ogólną kon-

¹³ Por. J. Garcia-Nieto, J. M. Diez Alegria, *El sindicato...*, dz. cyt., s. 813; V. Mangano, *Il pensiero sociale e politico di Leone XIII*, Milano 1957, s. 12.

¹⁴ Tłumaczenie własne z tekstu włoskiego przytoczonego w: G. Mazzoni, *La conquista della libertà sindacale*, Roma 1947, s. 67.

¹⁵ Tamże, s. 66.

¹⁶ Por. G. Mira, *Corporazione...*, dz. cyt., s. 698.

¹⁷ Por. E. Bartocci, *Chiesa e società industriale da Benedetto XIV a Leone XIII*, Milano 1985, s. 250.

cepcję wolności człowieka. Paradoks polega na tym, że prawo Chapeliera było wprowadzone w imię wolności. Zostało ono uchylone dopiero po kilkudziesięciu latach. W Anglii prawo robotników do wolnego zrzeszania się uznano dopiero w 1825 r. W Belgii w 1831 r., a we Francji – kraju, w którym prowadzona była rewolucja w imię wolności – prawo wolnego zrzeszania się wprowadzono w 1864 r.¹⁸ Do uchylenia zakazu stowarzyszania się, przyczyniły się również strajki robotników. W Anglii strajki robotników prowadzone były na szeroką skalę przez pierwsze 15 lat XIX w. We Francji zaś szczególnym okresem strajków były lata 1830–1833¹⁹.

4. Korporacje w *Rerum novarum*

Papież Leon XIII proponuje w *Rerum novarum*, by w celu pokojowego rozwiązania problemów społecznych narastających od XVIII w., powołać stowarzyszenia i organizacje mające za wzór dawne korporacje rzemieślnicze. Do zakładania tego typu zrzeszeń mają prawo przede wszystkim robotnicy. Ostatnia część dokumentu papieża Leona XIII dość obszernie mówi na temat zrzeszeń zawodowych. Dokładna lektura tych stron pozwala nam stwierdzić, że pamięć o działalności korporacji rzemieślniczych była ciągle żywa. Podtrzymywana i utrwalana przez wielu działaczy chrześcijańskich, w encyklice przybrała formę konkretnej propozycji. Papież – zanim rozwinął naukę dotyczącą zrzeszeń zawodowych – przywołał historię średniowiecznych korporacji rzemieślniczych. Wspominając je pisze:

Nasi przodkowie przez długi czas doświadczali dobroczynnego wpływu tego rodzaju organizacji rzemieślniczych. Dawały bowiem nie tylko cenne korzyści samym rzemieślnikom, ale i rękodzielu zapewniały świetny rozwój, o czym liczne świadczą pomniki przeszłości²⁰.

Czy też w innym miejscu:

Mamy tu na myśli różne stowarzyszenia, bractwa i zakony religijne, które do życia powołała powaga Kościoła i pobożność wiernych, a jakie korzyści przyniosły ludzkości, jeszcze dziś historia opowiada. Oceniając je samym rozumem, dochodzimy do przekonania, że były oparte na prawie natury, ponieważ tworzono je dla celów szlachetnych²¹.

¹⁸ Por. *L'uomo nell'attività economica*, (corso di cultura sociale-3), (praca zbiorowa), Torino 1978, s. 92; A. Gradilone, *Storia del sindacalismo*, Milano 1957, t. 1, s. 57n.

¹⁹ Por. S. Vento, *Breve storia del sindacalismo: dalle origini all'avvento del fascismo*, w: *Sindacalismo, territorio, democrazia*, (praca zbiorowa), Roma 1977, s. 229.

²⁰ Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*, Wrocław 1996, s. 39.

²¹ Tamże, s. 42.

Papież wskazując jednocześnie na fakt rozwiązania korporacji rzemieślniczych i innych stowarzyszeń, podkreśla: „W wielu krajach państwo wyrządziło tym stowarzyszeniom niejedną krzywdę, krępując je pętami praw cywilnych, pozbawiając je praw osoby moralnej i zabierając ich majątek”²².

W swoim nauczaniu papież Leon XIII zdaje sobie sprawę, że w obecnym kontekście życia społecznego zrzeszenia robotnicze powinny przejść pewną modyfikację. Organizacje te muszą dokonać przekształcenia, aby sprostać wymogom czasu. „Dzisiaj ze względu na wyższy poziom wykształcenia, rozwój obyczajów i wzrost potrzeb życia codziennego należy stowarzyszenia pracowników do obecnych nagiąć wymagań”²³.

Papież Leon XIII nauczając o zrzeszeniach zawodowych domaga się dla nich takich praw, jakie miały korporacje rzemieślnicze przed Wielką Rewolucją Francuską, a więc przed wcieleniem w życie prawa Chapeliera. Podkreśla ich prawo do istnienia, do wolnego działania, do własnych statutow. Kreśli też zakres działalności tych stowarzyszeń i cele ich działania. Jak sam zaznacza, pierwszoplanowym ich zadaniem winno być dobro duchowe i materialne. Nie powinny też zaniedbywać **udoskonalenia religijno-moralnego**²⁴. Zauważamy więc, że proponowany przez papieża zakres działalności tworzonych stowarzyszeń robotniczych pokrywa się z działalnością dawnych korporacji rzemieślniczych. Kierunek korporacjonizmu dość widocznie został nakreślony w *Rerum novarum*.

Zakończenie

Encyklika *Rerum novarum* to dokument, bez którego trudno wyobrazić sobie nauczanie społeczne Kościoła. Poza podaną nauką na temat praw pracowników, praw stowarzyszeń robotniczych, kompetencji państwa, zasady pomocniczości, odsłania także historię życia Europy. Historię, która dla niektórych ludzi była bolesna i brutalna. I nie chodzi tu o jakąś małą grupę ludzi. Ta historia jadem boleści dotyka rzesze robotników. Ludzi pozbawionych praw i godności. Paradoksem jest to, że czynnikiem dramatycznej doli tylu ludzi były idee, w imię których prowadzona była rewolucja francuska. Wydaje się, że **wolność, równość i braterstwo** było i jest trudne do zrealizowania. Sama zaś wolność, źle pojęta, może być zgubna. Historia korporacji rzemieślniczych i ruchu związkowego jest tego dowodem. Dobrze, że papież Leon XIII ukazał światu jasność nauki o człowieku i o jego podstawowych prawach. Dobrze, że upominając się o te prawa, krytycznej analizie poddał ideologie, które były destruktywne dla człowieka i prawidłowego funkcjonowania państwa. I dobrze też, że z całą stanowczością upomniał się o prawa robotników, w tym o prawo do wolnego zrzeszania się.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 39.

²⁴ Por. tamże, s. 40–48.

RELIGIJNOŚĆ A POCZUCIE SENSU ŻYCIA U OSÓB NIEPEŁNOSPRAWNYCH

Kultura ludzka dostarcza wiele materiału, na podstawie którego można stwierdzić, że religia jest zjawiskiem nieodłącznym od życia ludzkiego. Gdziekolwiek pojawił się człowiek, prowadził aktywność religijną, modlił się, organizował obrzędy i kult. Nie było w przeszłości i zapewne nie będzie w przyszłości takiej kultury, która by nie miała religii¹.

Religia w szerokim tego słowa znaczeniu, to całkowite nastawienie duszy ku wartościom będącym najbardziej doniosłymi dla jednostki. We właściwym znaczeniu religia to przejawiająca się w myśleniu, odczuwaniu, pragnieniu i postępowaniu wiara w istnienie nadprzyrodzonych, osobowych lub bezosobowych mocy, od których człowiek czuje się zależny, które stara się sobie pozyskać albo ku którym usiłuje się wznieść². Przytoczona definicja religii podkreśla szczególnie, że człowiek religijny przyjmuje istnienie jakichś osobowych lub bezosobowych mocy i czuje się od nich zależny, usiłuje z mocami tymi wejść w kontakt, połączyć się z nimi, stara się te moce sobie zjednać³.

Religia a problemy egzystencjalne człowieka

W lęku egzystencjalnym religijność pojawia się jako satysfakcjonująca odpowiedź na pytanie o sens życia. Także zwykły lęk czy strach może być okazją do zachowań religijnych. Mówimy wówczas nie o rzeczywistej genezie religijności, ale o jej uaktywnieniu się. Sytuacje te są rozumiane jako psychologiczne źródło zainteresowań religijnych⁴. Wzmoczoną aktywność religijną w trudnych sytuacjach można tłumaczyć jako zachowania obronne.

¹ Por. M. Wandrasz, *Religijność a postawy wobec choroby. Badania pacjentów z chorobami nowotworowymi*, Lublin 1998, s. 47.

² Por. H. Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, Warszawa 1966, s. 10.

³ Por. W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981, s. 42.

⁴ Por. W. Prężyna, *Motywacyjne korelaty centralności przedmiotu postawy religijnej*, Lublin 1977, s. 34.

Jako źródło religijności wymienia się także niepokój moralny. Przeżywanie poczucia winy jest doznaniem przykrym i dlatego człowiek szuka realnego rozwiązania, które daje Bóg. Tak więc do religijności może prowadzić redukcja poczucia winy i związany z tym lęk. Jednak między lękiem moralnym i religijnością istnieje też zależność odwrotna. Świadectwem tego są liczne przykłady z życia świętych, uznających swoją grzeszność i niegodność⁵.

Z socjologicznego punktu widzenia można wskazać na różne funkcje religii, poprzez które przyczynia się ona do rozwiązywania takich problemów ludzkiego współżycia, jak: problemy więzi emocjonalnej i przezwycięzania lęku, problem wyjaśniania i działania w odniesieniu do tego co pozacodzinne, problem zmagania się z bezprawiem, cierpieniem, doświadczeniem losu. W wymienionych funkcjach religia przyczynia się do usensownienia działań ludzkich, współkształtuje ład wewnętrzny społeczeństwa, wskazuje na coś, co jest ukryte i zapewnia poczucie stałości⁶.

Religia jest czynnikiem wyjaśniającym w swoisty sposób obraz świata. Pozwala również odpowiedzieć na podstawowe pytania egzystencjalne oraz na jedną z podstawowych potrzeb psychicznych człowieka nadających sens życia – potrzebę transcendencji. Religia wyjaśnia swoiście sens świata i życia przez odniesienie do takiego porządku, który pozwoliłby na interpretowanie życia, cierpienia, śmierci i innych zdarzeń egzystencjalnych w ramach systemu, wewnątrz którego okazują się one wartościami. Postrzeganie świata z religijnego punktu widzenia może umożliwić przyjęcie ukrytego sensu wydarzeń, nawet trudności i nieszczęść, chociaż w danej sytuacji człowiek nie potrafi ich zrozumieć. W taki sposób religia w sobie właściwy sposób porządkuje ustosunkowanie się człowieka do świata, rzeczy i ludzi, z nim samym włącznie⁷.

Religijność charakteryzuje się trzema cechami: jest ona związana z człowiekiem w wymiarze socjologicznym i historycznym; przenika sferę poznawczą i emocjonalno-motywową osoby; oraz wpływa w sposób istotny na życie wewnątrzosobowościowe i społeczne. Tak określona religijność jest ściśle związana z naturą człowieka. „Z kolei, status religijności stanowi dostateczną przesłankę, aby religijność uznać za istotny i naturalny obszar wartości mających podstawowe znaczenie dla formowania się poczucia sensu życia u człowieka”⁸.

Powiązanie to przebiega na poziomie poznawczego funkcjonowania człowieka, w zakresie którego religia dostarcza przesłanek dla porządkowania

⁵ Por. M. Wandrasz, *Religijność a postawy wobec choroby...*, dz. cyt., s. 50.

⁶ Por. J. Mariański, *W poszukiwaniu sensu życia. Szkice socjologiczno-pastoralne*, Lublin 1990, s. 55.

⁷ Por. Z. Chlewiński, *Postawy a cechy osobowości*, Lublin 1987, s. 43.

⁸ W. Prężyna, *Społeczno-religijne odniesienie dla poczucia sensu życia i psychoterapii*, w: *Człowiek – wartości – sens*, red. K. Popielski, Lublin 1996, s. 375.

obrazu świata (objaśnia jego początek, cel), oraz określenia w nim egzystencjalnego miejsca dla człowieka (interpretacja cierpienia, śmierci). Religia również stanowi ważne pole dla swoistego przedłużenia dwóch wcześniej wskazanych wymiarów człowieka: podmiotowości i społeczności. Dzięki religijności człowiek odnajduje siebie w perspektywie jakościowo nowej, w której rozpoznaje się w swoistej roli: stworzenia, dziecka, partnera, przyjaciela. W ten sposób religia sytuuje człowieka w nowej pozycji, odsłania przed nim nowe, poszerzone ramy odpowiedzialności i godności⁹.

Według filozofii chrześcijańskiej, religia nie jest sektorem życia ludzkiego, lecz ogólnym ukierunkowaniem człowieka do Boga jako Stwórcy i Zbawcy. Religia obejmuje całość życia: pracę, odpoczynek, życie osobiste i społeczne, miłość i przyjaźń, radość i cierpienie. Potwierdza ich potrzebę, sens i nadaje im nowy, nadprzyrodzony wymiar. Sens naturalny życia posiada swoje granice. Cele ekonomiczno-społeczne i indywidualno-witalne nie zapełnią życia człowieka, gdyż jego otwartość na wartości transcendentne skłaniają go do szukania Boga. Sens naturalny zawężony jest granicami doczesności, dlatego człowiek szuka sensu absolutnego – transcendentnego¹⁰.

Zdaniem J. A. Nowaka, religia usuwa podstawę psychicznej depresji. Jeżeli jednostka jest świadoma, że w pełni zgadza się z wolą Bożą, nie ulega przynębieniu w trudnych sytuacjach. Lekceważenie ze strony innych, negacja, niesprawiedliwość, brak zrozumienia nabierają odpowiedniego znaczenia, gdy osoba interpretuje je jako dopuszczone przez Boga środki duchowego postępu, a nie jako wrogość innych. Przeżywane choroby, zmartwienia, rozczarowania i konflikty stają się okazją do stawiania się bardziej cierpliwym, rozmodlonym i zjednoczonym z Bogiem. Identyfikowanie się z wolą Bożą przynosi poczucie pokoju i wytchnienia¹¹.

J. R. Cavanach i J. B. McGoldbrick podkreślają, że religia jest czynnikiem terapeutycznym. Religia pozwala zintegrować osobowość, bo uwalnia ją od wszelkich nie mających znaczenia konfliktów; odgrywa również ważną rolę w leczeniu nerwic. Nerwiczowiec to człowiek skrajnie skoncentrowany na sobie. Jeżeli jednostka jest nadwrażliwa, to być może dlatego, że boi się, iż mogłaby ukazać się w niekorzystnym świetle. Pokora religijna może jednak przynieść remisję dolegliwości. Oczyszczenie z grzechów w sakramencie pokuty ma także znaczenie terapeutyczne¹².

⁹ Por. tamże, s. 376.

¹⁰ Por. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, s. 432.

¹¹ Por. A. J. Nowak, *Psychologiczny aspekt nadziei*, w: *Nadzieja w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1992, s. 79–94.

¹² Por. J. R. Cavanach, J. B. McGoldbrick, *Fundamental psychiatrii*, Milwaukee 1954, s. 103.

Religijne i świeckie rozumienie sensu życia

Poszukiwanie sensu w wierze religijnej występuje często w przełomowych momentach ludzkiego życia, wskazujących na fenomen ludzkiego przemijania. Związane jest z odczuwaną, niekiedy bardzo silnie, potrzebą wewnętrznej przemiany moralnej. Religia w tym przypadku inspiruje jednostkę do urzeczywistnienia jej człowieczeństwa¹³. Człowiek szuka sensu jako czegoś, co jest poza nim, co nie jest tylko „produktem” jego samego¹⁴. Wiara jawi się w tym procesie powstawania sensu pomocą niepodważalną. Nie jest tylko projekcją własnych życiowych niedostatków, lecz przede wszystkim podstawowym dynamizmem życiowym, mogącym pomóc w usensownieniu ludzkiej codzienności i być źródłem zaspokojenia wielu istotnych potrzeb ludzkich¹⁵, takich jak potrzeba bezpieczeństwa, pomocy i pociechy duchowej.

Religia może być uznawana w funkcji sensotwórczej na zasadzie wyłączności lub w połączeniu z innymi instancjami. Może być uznawana również za neutralną w dziedzinie nadawania sensu ludzkiej egzystencji.

W badaniach socjologicznych przeprowadzonych przez autora artykułu wśród osób niepełnosprawnych z diecezji kieleckiej, postawiono pytanie: „Czy możesz powiedzieć, że tylko wiara nadaje sens Twojemu życiu?” Respondenci dysponowali następującymi kategoriami odpowiedzi:

- A – tylko wiara,
- B – nie tylko wiara, ale również (co?),
- C – prawdziwy sens życia widzę poza wiarą (w czym?),
- D – trudno powiedzieć¹⁶.

Przy dwóch środkowych kategoriach badani mieli możliwość swobodnych wypowiedzi, w czym – oprócz lub poza wiarą – widzą sens swojego życia, co usensownia ich działanie i istnienie.

W swoich wyborach młodzież niepełnosprawna w 29,3% stwierdziła, że tylko wiara nadaje sens ludzkiemu życiu¹⁷. Młodzież pełnosprawna w zdecy-

¹³ Por. J. Mariański, *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Lublin 1991, s. 224–225.

¹⁴ Por. J. Mariański, *Religia jako źródło sensu życia*, „Collectanea Theologica”, 3 (1984), s. 64.

¹⁵ Por. tamże, s. 58.

¹⁶ Por. W. Janocha, „Sens życia w świadomości osób z dysfunkcją narządu ruchu. (Na podstawie badań socjologicznych w diecezji kieleckiej)”, Lublin 2000 (mps pracy doktorskiej – Archiwum KUL).

¹⁷ W badaniach L. Harasza na pytanie: „Czy możesz powiedzieć, że tylko wiara nadaje sens Twojemu życiu?”, ponad połowa (56,3%) badanych udzieliło odpowiedzi twierdzącej, 0,6% – odnajduje sens życia poza wiarą. Pozostali obok wiary wymieniali inne źródła sensu życia: miłość skierowaną do bliskich (16,5%) lub do wszystkich (6,7%), pracę (4%), dobre czyny (2,8%). L. Harasz, „Postawy osób z dysfunkcją narządu ruchu wobec religii. Studium socjologiczne”, Lublin 1999 (mps pracy doktorskiej – Archiwum KUL).

dowanie mniejszym stopniu uznawała wiarę jako jedyne źródło sensu życia – 10,4%¹⁸. Różnica ta wynika zapewne z faktu, że niepełnosprawni aprobujący postawioną tezę, doświadczyli w swoim życiu sensu wynikającego z wiary w Boga. Deklaracja, że tylko wiara nadaje sens ludzkiemu życiu, może mieć swoje źródło w wewnętrznym przekonaniu lub w przeżytym doświadczeniu. Odnajdywany przez tę młodzież sens życia wynikający z wiary, broni ją przed pustką życiową i bezsenssem. Życie bez Boga oznaczałoby tu prawdopodobnie utratę sensu i popadnięcie w bezsens. Postawę niereligijną utożsamia się z życiem bez sensu, a samą religię traktuje się jako wartość osobistą i wpływającą w istotny sposób na osobowe motywacje.

Nieco więcej osób (36,7%) wybrało drugą możliwość odpowiedzi, która brzmiała, że nie tylko wiara, ale również inne czynniki wpływają na usensownienie ludzkiego życia. Ci respondenci uznają siłę motywacyjną wiary w odniesieniu do sensu życia, ale nie na zasadzie wyłączności. Przypisują wierze moc, ale w powiązaniu z celami i motywacjami pozareligijnymi. Sens życia nie jest już wyłączną kwestią religii, lecz połączony jest z całym splotem czynników społecznych. Wartości religijne są traktowane jako drugoplanowe lub równorzędne z wartościami świeckimi. Z punktu widzenia badanej młodzieży zalicza się do nich: **śława, mądrość, dążenie do celu; inni ludzie; kochająca się rodzina; własne możliwości; rodzina, przyjaciele i ja sam; wiara w ojczyznę i miłość rodziny; praca, przyjaźń, pomoc innym; samo życie, praca; miłość; umiejętność zagospodarowania sobie czasu; znalezienie sobie zajęcia; spełnienie się w życiu; radość z dobrego życia.**

Sens swojego życia poza wiarą dostrzegało 2,7% badanych. Religia staje się tu sprawą drugorzędną w porównaniu z innymi wartościami. Przez ten wybór badani wskazali, że istnieją poza wartościami religijnymi takie, które są zdolne nadać sens ludzkiemu życiu. Respondenci upatrywali sensu swojego życia w: **dążeniu do wybranego przez siebie celu; wykształceniu; dobrobycie; odwzajemnionej miłości.**

Co trzeci badany nie zajął w tej sprawie stanowiska (30,7%), a nieliczni nie udzielili odpowiedzi (0,6%). Wysoki wskaźnik niezdecydowanych może świadczyć o osłabieniu czynnika religijnego w poszukiwaniu i nadawaniu sensu ludzkiemu życiu. W tym miejscu pojawia się pytanie o przeżywanie wiary przez badanych. Zdecydowana większość deklaruje się jako osoby głęboko wierzące i wierzące. Można stąd wnioskować, że ich wiara nie jest w pełni przeżywana, pozostaje na poziomie tradycji i zewnętrznych praktyk.

Jedna trzecia badanych przyznaje, że wiara jest centralną wartością nadającą sens ich życiu, a nieco ponad jedna trzecia umieszcza ją w hierarchii swoich wartości sensotwórczych. Obok religii wartościami sensotwórczymi

¹⁸ Por. J. Mariański, *Między nadzieją i zwątpieniem. Sens życia w świadomości młodzieży szkolnej*, Lublin 1998, s. 270.

są ludzie z najbliższego otoczenia (rodzina, przyjaciele), a także miłość, szczęście i samo życie. Niewielki procent spośród badanych odmawia wierze religijnej w ogóle wartości sensotwórczej. Wartość tę przypisuje natomiast zdobywaniu wyznaczonych przez siebie celów: miłości, wykształceniu i wartościom materialnym. Duża grupa badanych, bo jedna trzecia, nie potrafiła odpowiedzieć na to pytanie.

Patrzeć na rzeczywistość w perspektywie transcendentnej sprawia, iż religia uzyskuje walor sensotwórczy. Dla osób wierzących religijny sens życia staje się wartością centralną, dla osób niezaangażowanych religijnie zajmuje miejsce na peryferiach. W warunkach pluralizmu idei i wartości pojawia się wiele sprzecznych teorii i hipotez próbujących wytłumaczyć cel i sens życia. Pod wpływem sekularyzacji poszukiwanie sensu życia dokonuje się często niezależnie od religii i Kościołów. Bóg przestaje być źródłem zasadniczych orientacji życiowych i jedynym gwarantem sensu życia¹⁹. Z drugiej strony, aprobując Boga człowiek doświadcza sensu absolutnego i uniwersalnego. Całe jego istnienie i działanie staje się przepełnione sensem²⁰.

Respondentom postawiono pytanie dotyczące związku religii i sensu życia. Ich zadaniem było wyrazić aprobatę lub dezaprobatę do postawionego twierdzenia: „Życie ma sens tylko dlatego, że istnieje Bóg”. Badani mieli do wyboru następujące kategorie: „zgadzam się”, „nie zgadzam się”, „ani się zgadzam, ani się nie zgadzam”, „trudno powiedzieć”.

Z postawionym twierdzeniem ujmującym sensowność ludzkiej egzystencji jedynie w perspektywie Boga zgodziło się 54,6% badanych. Zdecydowanie niższy wskaźnik aprobaty przedstawionego twierdzenia uzyskał w swoich badaniach J. Mariański. Młodzież pełnosprawna w 29,4% akceptowała postawione twierdzenie²¹. Wynika to być może z faktu, iż niepełnosprawni mają mniejszy dostęp do kultury, subkultur, ideologii, są na nie mniej otwarci lub po prostu nie znajdują w nich wewnętrznej siły, pokoju czy odpowiedzi na trudne pytania. Bóg jest dla nich pewnym gwarantem sensu życia, od którego nie chcą odchodzić.

Z pozostałych kategorii odpowiedzi: 11,6% – nie zgodziło się z postawionym twierdzeniem, 13,7% – ani się zgodziło, ani się nie zgodziło, 17,6% – nie miało na ten temat zdania i 2,4% – brak danych²².

¹⁹ Por. J. Mariański, *Miedzy nadzieją...*, dz. cyt., s. 274.

²⁰ Por. K. Rahner, *Problem sensu jako problem Boga*, w: *Człowiek – wartości – sens*, red. K. Popielski, Lublin 1996, s. 174.

²¹ Por. J. Mariański, *Miedzy nadzieją...*, dz. cyt., s. 276.

²² Wśród osób niewidomych i niedowidzących aprobatę dla powyższego twierdzenia wyraziło 46,4% badanych, a jej brak – 19,1%. Kategorię, wyrażającą niezdecydowanie w ocenie, wybrało 15,5% spośród badanej młodzieży. Zob. E. Berezowska, „Sens życia w świadomości osób niepełnosprawnych”, Lublin 1998 (mps pracy magisterskiej – Archiwum KUL).

Doświadczenie sensu życia może przybierać potrójny wymiar: religijny, świecki i religijno-świecki. Świeckie rozumienie sensu wiąże się z codzienną aktywnością, z osiąganiem nowych celów, z próbą wydobycia z życia tego, co jest najlepsze. W centrum jest osiąganie doznań i przyjemności, niwelowanie wszystkiego co trudne i co przeszkadza w osiąganiu zadowolenia. Osiąganie szczęścia dokonuje się na drodze swobodnych wyborów życiowych, nie skrepowanych żadnymi normami. Wszystko jest możliwe w życiu osoby, gdyż wie, że ona wszystko to, co mogłoby stanowić przeszkodę w realizacji życiowych planów²³.

W przeprowadzonych badaniach poproszono respondentów, aby ustosunkowali się do twierdzenia: „Sens życia polega na wydobyciu z niego tego, co najlepsze”. Pytanie nie precyzuje, co oznacza „najlepsze”, więc nie można go będzie interpretować jednoznacznie. Badana młodzież miała do wyboru następujące kategorie: „zgadzam się”, „nie zgadzam się”, „ani się zgadzam, ani się nie zgadzam”, „trudno powiedzieć”.

Śród badanych 66,0% zaaprobowало twierdzenie, że sens życia polega na wydobyciu z niego tego, co najlepsze. W zbiorowości młodzieży pełnosprawnej wskaźnik wyboru był jeszcze wyższy i wynosił 74,0%²⁴. Nie zgodziło się z tym twierdzeniem – 9,9%, 6,9% – ani się zgodziło, ani się nie zgodziło, 12,8% – nie miało zdania na ten temat, 4,5% – nie udzieliło odpowiedzi²⁵.

* * *

Z przeprowadzonych analiz empirycznych wynika, że jedna trzecia badanych nadaje wierze pryncypialne znaczenie w usensownianiu ich życia. Nieco ponad jedna trzecia, do wiary jako wartości usensowniającej życie, dodaje inne wartości, m.in.: rodzinę, przyjaciół, samo życie, dążenie do wyznaczonego celu, szczęście. Niewielki procent ankietowanych uważa, że wiara religijna nie ma żadnego wpływu na usensownienie ludzkiego życia, a jej miejsce zajmują takie wartości, jak: wykształcenie, pieniądze, miłość. Ponad połowa badanych stwierdziła, że życie ma sens tylko dlatego, że istnieje Bóg, i co jest zastanawiające, tyleż samo respondentów widzi sens swojego życia w kategoriach doczesności i wydobyciu z życia tego, co najlepsze.

²³ Por. J. Mariański, *Między nadzieją...*, dz. cyt., s. 288.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ W badaniach prowadzonych przez E. Berezowską z podanym twierdzeniem zgodziło się 65,5% badanych, nie zgodziło się 11,8% respondentów, a niezdecydowane stanowisko zajęło 10,9%. Zob. E. Berezowska, „Sens życia w świadomości osób niepełnosprawnych”, Lublin 1998 (mps pracy magisterskiej – Archiwum KUL).

Wysoki wskaźnik aprobaty twierdzeń na temat możliwości znalezienia sensu życia w wierze i poza nią, może wskazywać na niekonsekwencję lub zagubienie w poszukiwaniu źródła sensu życia. Badana młodzież, na tym etapie życia, nie potrafi jeszcze jednoznacznie określić, co tak naprawdę nadaje sens ludzkiemu istnieniu. Z jednej strony deklaruje, że tylko Bóg i wiara w Niego, a z drugiej strony opowiada się za twierdzeniami pozareligijnymi. Nie jest wykluczone, że badana młodzież, sens pozareligijny łączy z parareligią.

Bibliografia

- Berezowska E., „Sens życia w świadomości osób niepełnosprawnych”, Lublin 1998 (mps pracy magisterskiej – Archiwum KUL).
- Cavanach J. R., McGoldbrick J. B., *Fundamental psychiatry*, Milwaukee 1954.
- Chlewiński Z., *Postawy a cechy osobowości*, Lublin 1987.
- Glasenapp H., *Religie niechrześcijańskie*, Warszawa 1966.
- Harasz L., „Postawy osób z dysfunkcją narządu ruchu wobec religii. Studium socjologiczne”, Lublin 1999 (mps pracy doktorskiej – Archiwum KUL).
- Janocha W., „Sens życia w świadomości osób z dysfunkcją narządu ruchu. (Na podstawie badań socjologicznych w diecezji kieleckiej)”, Lublin 2000 (mps pracy doktorskiej – Archiwum KUL).
- Kowalczyk S., *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986.
- Mariański J., *Między nadzieją i zwątpieniem. Sens życia w świadomości młodzieży szkolnej*, Lublin 1998.
- Mariański J., *Religia jako źródło sensu życia*, „Collectanea Theologica”, 3 (1984).
- Mariański J., *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Lublin 1991.
- Mariański J., *W poszukiwaniu sensu życia. Szkice socjologiczno-pastoralne*. Lublin 1990.
- Nowak A. J., *Psychologiczny aspekt nadziei*, w: *Nadzieja w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1992.
- Prężyna W., *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981.
- Prężyna W., *Motywacyjne korelaty centralności przedmiotu postawy religijnej*, Lublin 1977.
- Prężyna W., *Spoleczno-religijne odniesienie dla poczucia sensu życia i psychoterapii*, w: *Człowiek – wartości – sens*, red. K. Popielski, Lublin 1996.
- Rahner K., *Problem sensu jako problem Boga*, w: *Człowiek – wartości – sens*, red. K. Popielski, Lublin 1996.
- Wandrasz M., *Religijność a postawy wobec choroby. Badania pacjentów z chorobami nowotworowymi*, Lublin 1998.

DOM I WSPÓLNOTA W PRZEPOWIADANIU BISKUPA KIELECKIEGO

W bieżącym roku przypada dziesięć lat pasterskiej posługi w Kościele kieleckim Biskupa Ordynariusza Kazimierza Ryczana. Bogactwo przepowiadania, liczne inicjatywy duszpasterskie, a przede wszystkim wielki wysiłek w dziele budowania wspólnoty Kościoła pozwalają na pełną respektu i miłości refleksję. Nie jest to bynajmniej podsumowanie znaczących osiągnięć pasterskich Biskupa Kieleckiego. Na pewno jest wyrazem wdzięczności za dobro, które przez posługę Biskupa Kazimierza, stało się udziałem wielu ludzi i wciąż dokonuje się w życiu wierzących Kościoła diecezji kieleckiej.

Z uwagi na ogromny dorobek homiletyczny i pasterski Księdza Biskupa w artykule tym zamierzam ukazać jedynie mały fragment Jego przepowiadania, ze szczególnym uwzględnieniem aspektu wspólnoty, która poprzez zawołanie biskupie *In vinculo communionis* stała się przewodnim hasłem całej posługi pasterskiej Biskupa Kazimierza. Dzięki nieustającemu trudowi duszpasterskiemu idea ta coraz bardziej przenika w życie przezbiterów i wiernych Kościoła diecezji kieleckiej.

W artykule tym najpierw omówię kontekst społeczno-kulturowy, w jakim przypadło Księdzu Biskupowi pełnić pasterską posługę. W dalszej części skoncentruję się na analizie idei domu i wspólnoty oraz jej realizacji w przepowiadaniu Biskupa Kieleckiego. Przy pisaniu artykułu będę korzystał z wygłoszonych przez Biskupa K. Ryczana homilii, które ukazały się w dwumiesięczniku Kurii Diecezjalnej w Kielcach – „Kieleckim Przeglądzie Diecezjalnym”. Posłużę się także homiliami, które zostały zebrane i wydane w formie książkowej przez Diecezjalne Wydawnictwo „Jedność” w Kielcach. Pierwsza część kazań została opublikowana w 2000 roku i nosi tytuł *Zauroczeni Panem. Kazania o świętych*, druga natomiast ukazała się w 2001 roku i jest zatytułowana *Śladami Pana. Kazania Pańskie*. W 2003 roku został wydany zbiór kazań pograbowych pt.: *Wezwani do domu Ojca. Kazania pogrzebowe*.

Społeczno-kulturowe uwarunkowania przepowiadania Biskupa Kieleckiego

Celem całej posługi duszpasterskiej Kościoła jest pomagać osobom i środowiskom w ich wszechstronnym rozwoju i doskonaleniu się według kryteriów świętości i wolności dzieci Bożych. Zadanie to wiąże się z formowaniem

wnętrza wiernych, przysposabiania ich do odpowiedzialnego życia zgodnego z zasadami ewangelicznymi. Chodzi o umacnianie w wierze ludzi ochrzczonych, aby mogli w każdej sytuacji swojego życia kierować się Ewangelią, bez względu na otaczające uwarunkowania życia.

Czas posługi pasterskiej Księdza Biskupa Kazimierza przypadł na liczne zmiany społeczno-kulturowe w Ojczyźnie. Zmiany te dotyczą również religijności Polaków. Rozpoczęta w 1989 roku transformacja przyniosła wyzwolenie spod komunistycznego pręgierza ideologicznego, politycznego i kulturowego. Oczywiście wszystko obyło się prawie bez przelewu bratniej krwi. Rozpoczął się jednak trudny czas budowania nowego ładu, wolnego od ideologicznego nacisku i porządku.

Wraz z pozytywnymi procesami transformacji przyszły także i zjawiska negatywne. Wśród nich na szczególne wyartykułowanie zasługuje problem bezrobocia i pauperyzacji wielu grup społeczeństwa. Zadana wówczas wolność aż do obecnej chwili w dużej mierze nie została dobrze zagospodarowana. Doprowadziło to do wielu negatywnych zjawisk, jak chociażby zagubienie niektórych, nadużywanie narkotyków, obojętność na sprawy religii i selektywizm moralny. Ksiądz Biskup odnosząc się do wspomnianej rzeczywistości polskiej mówił:

Otrzymaliśmy tak niedawno dar wolnej Ojczyzny. Jest to rzeczywiście dar. O wolność tę walczyły miliony Polaków, dziesiątki tysięcy mieszkańców ziemi kieleckiej. O wolność tę modliły się miliony naszych ojców, matek oraz braci i to daleko – pod biegunem polarnym lub na obcych kontynentach. (...) Co zrobiliśmy z dziedzictwem otrzymanej wolności?"¹

Na to pytanie ksiądz Biskup nie udzielił odpowiedzi. Wzywa natomiast słuchacza do myślenia, twórczego niepokoju.

Jest świadomy, że wielu ludzi uległo daleko pojętym procesom emancypacji rozumianej często jako wyzwolenie, uniezależnienie się od jakichkolwiek wpływów, w tym także Kościoła. Nawet u chrześcijan pojawiła się postawa „bardziej mieć” aniżeli „być”. Bezrobocie i bieda przyczyniły się do poszukiwania pracy, ale zarazem do pauperyzacji wielu grup społecznych. Jednocześnie pragnienie konsumpcji stało się dla wielu ważniejsze niż potrzeba bycia dobrym człowiekiem. Ulegają temu nawet i ludzie wierzący, coraz łatwiej i bez poczucia winy uwalniając się od dotychczas trwałych, nierozzerwalnie związanych z chrześcijańską tożsamością wartości religijnych. Znajduje to wyraz w powstawaniu nowych instytucji, centrów władzy, statusów – ról, które zawdzięczają swą dynamikę i inspiracje rodzącemu się społeczeństwu technicznemu. W konsekwencji sytuacja ta wpływa na rozluźnienie więzi między-

¹ Bp. K. Ryczan, *Dar czasu, w: Śladami Pana. Kazania Pańskie*, Kielce 2001, s. 331.

ludzkich, tradycji religijnych. Nastąpiła reorientacja wzorów i zachowań religijnych. Zmniejsza się rola instytucji religijnych. Inaczej mówiąc, środowisko jeszcze do niedawna sakralizowane przekształca się w środowisko zsekularyzowane. Biskup postrzegając te zjawiska mówił:

Widzę jak z dnia na dzień, z roku na rok powiększa się liczba ludzi chorych na dysproporcję. Rozwijam się fizycznie, rozwijam się intelektualnie, zdobywam stopnie naukowe, awanse w pracy, nawet bogacę się dość systematycznie, a religijnie pozostaję na tym samym poziomie. (...) Gdzie są spadkobiercy wielkiego dziedzictwa Odkupienia? Co zrobiono z krzyżem? (...) Przestali go medytować. (...) Pozwolili, aby myśli i serca kształtowały się obok krzyża. Pozwolili, aby życie i praca biegły obok siebie i były niezależne².

Dokonujące się zmiany sprzyjają upowszechnianiu się wartości, wzorów zachowań i ocen związanych z dynamiką nowego typu społeczeństwa. Podstawowego znaczenia nabierają: racjonalność, produktywność, skuteczność itp. One kształtują specyficzną mentalność człowieka, który łatwo ulega modzie pluralizmu światopoglądowego³. Zanikanie presji środowiska rodzi często postawy indyferentne, poddające się swobodzie moralnej. U jednostek słabych i nieprzystosowanych powoduje to zagubienie ich tożsamości, samotność i poczucie braku sensu życia.

„Społeczeństwo konsumpcyjne, z którym w dużej mierze mamy do czynienia w polskiej rzeczywistości, zamyka człowieka w kręgu indywidualistycznej, materialistycznej, a czasami hedonistycznej interpretacji ludzkiej egzystencji”⁴. Jedynym ideałem staje się dobrobyt materialny, który trzeba osiągnąć za wszelką cenę i bezwarunkowo. Odrzuca się wszystko to, co wiąże się z ofiarą oraz rezygnuje się z trudu poszukiwania wartości duchowo-religijnych i życia zgodnego z nimi⁵. Coraz częściej można spotkać ludzi tak zaabsorbowanych sprawami tego świata, że chcąc zaspokoić teraźniejsze pragnienia, odsuwają na plan dalszy wartości najważniejsze – tak z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej, jak też i celu życia. Drugorzędnym celom i wartościom nadają oni rangę najwyższą. Stawiają je na pierwszym miejscu i traktują tak, jak gdyby były ideałami przewodnimi, którym powinno być podporządkowane każde działanie człowieka. Odwieczny dylemat „mieć czy być” przekształcił się w specyficznym pojmowane „żeby być, trzeba mieć”. Jest to zjawisko niebezpieczne, gdyż to posiadanie warunkuje jakiegokolwiek możliwości rozwoju wyższych wartości i osobowości człowieka.

² Tamże, s. 330–331.

³ Por. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 388.

⁴ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 510–511.

⁵ Por. Ks. K. Ryczan, *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*, Lublin 1992, s. 127.

Dynamiczna transformacja doprowadziła także do utraty ważności wielu wartości i norm moralnych. Wraz ze zmianami społeczno-kulturowymi doszło do zachwiania dotychczasowej hierarchii wartości. Normy – zwłaszcza religijne i moralne, które jeszcze do niedawna były powszechnie akceptowane – obecnie stały się niepewne, a nawet wątpliwe. O ich akceptacji, przyjęciu bądź odrzuceniu decyduje często pojedynczy człowiek, kierując się w wyborze zupełną swobodą.

Zjawiskiem nagminnym stał się indywidualizm postaw i zachowań ludzkich, którego cechą jest odejście od uznawanych wzorców i całkowita subiektywizacja życia. Upowszechnia się uznanie postaw moralnych i religijnych za sprawę wyłącznie prywatną, co w konsekwencji prowadzi do zanegowania obowiązujących wartości, a w skrajnych przypadkach, na skutek zaniku stałej hierarchii wartości i norm, nawet do poczucia bezsensu życia i praktycznego nihilizmu.

Pluralizm społeczno-kulturowy objął swym zasięgiem nie tylko politykę i gospodarkę, ale bardzo silnie zaznaczył się w sferze religijnej i światopoglądowej. Konsekwencją tego procesu jest zmiana stosunku człowieka do religii. Kościół katolicki zaczął konkurować z innymi systemami co do interpretacji rzeczywistości. Często pozostają one w całkowitej sprzeczności z ideałami chrześcijańskimi. Ludzie o różnicowanym poziomie wykształcenia, tym samym oceny i możliwości dokonywania wyborów, stanęli wobec niezwykle trudnego zadania, jakimi są dojrzałe decyzje wyboru systemu wartości.

Pogłębia się różnica w poglądach dotyczących podstawowych i niezmiennych zasad etyki. Obserwuje się postępującą recesję życia moralnego, a co za tym idzie wzrost relatywizmu moralnego. Następstwem tych przeobrażeń jest zamazywanie się granicy między dobrem i złem. Fakt ten jest największym niebezpieczeństwem dla każdego człowieka, uniemożliwia bowiem budowę i zachowanie porządku moralnego tak jednostek, jak i społeczności⁶. Tworzy się nowy obraz mentalności pluralistycznej, którą cechuje „brak zaangażowania intelektualnego i niewrażliwość na ideały moralne, podważanie możliwości osiągnięcia obiektywnej prawdy, negowanie istnienia obiektywnych wartości, pesymizm towarzyszący utracie wiary w wartości”⁷. Coraz częstszym zjawiskiem jest dominacja wartości pragmatycznych i użytecznych nad wartościami moralnymi oraz zachowaniami prospołecznymi. Coraz trudniej o ludzi bezinteresownych. Niestety, pytanie: co z tego będę miał? w wielu przypadkach staje się zasadą relacji międzyludzkich.

Ludzie spotykają się z ogromnym rozwarstwieniem społecznym, które można pokrótce ująć jako podział na tych, którzy mają wszystko: władzę,

⁶ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 93.

⁷ J. Mariański, *Młodość między tradycją i ponowoczesnością*, Lublin 1995, s. 103. Tenże, *Miedzy nadzieją i zwątpieniem*, Lublin 1998, s. 245.

pieniądze czy też atrakcyjną pracę oraz tych, którzy mają niewiele, albo prawie nic, bo dotknęło ich bezrobocie. Rodzą się w ten sposób w nich negatywne odniesienia i postawy społeczne. Ich przejawem są między innymi: brak poczucia odpowiedzialności, ucieczka w prywatność, posunięta do przesady indywidualizacja życia, zerwanie więzi społecznych. Coraz częściej pojawiają się bierność, apatia, a w skrajnych przypadkach zanik poczucia sensu życia. Wzrasta też liczba osób, których zachowania mają znamiona patologii społecznej.

Podważa się wartość prymatu człowieka jako istoty obdarzonej godnością dziecka Bożego, najdoskonalszego dzieła stworzenia, na rzecz wartości drugorzędnych – materii, bogactwa, postępu czy władzy.

Ulegają zakwestionowaniu przez wielu współczesnych Polaków podstawowe kryteria dobra i zła. Coraz częściej poddaje się w wątpliwość istnienie prawdy obiektywnej, co powoduje upowszechnianie się tzw. moralności sytuacyjnej, w której normy nie mają już charakteru bezwzględnie i powszechnie obowiązującego. Etyka tradycyjna – uniwersalna – przegrywa w konfrontacji z relatywizmem. Ludzie kierują się nie tyle obowiązkiem płynącym z imperatywu, co raczej zupełną dowolnością, wolnością rozumianą jako swoboda dokonywania wyboru. Nic zatem dziwnego, że procesów tych nie wytrzymują niektóre grupy ludzi. Wielu jakby odsunęło się i pozostało w samotności. Ksiądz Biskup dostrzegając te zjawiska uczy:

Na naszych oczach rozpadają się potężne organizmy państwowe i międzynarodowe, oparte na sile, przemocy lub prawie ustanowionym dla korzyści grupowych. Skutkiem rozpadu i rozbicia są: nieufność, zazdrość, nienawiść, zemsta, prywatna – a dalej brak oparcia, samotność. Samotność przenika wszędzie: do małżeństw, do biur, do domów wierzących i niewierzących. (...) Człowieka samotnego można łatwiej zagarnąć przywołać pod różne sztandary. Samotny jest bardziej podatny na manipulację. Samotnego można wykorzystać. Samotnego nie ma komu bronić⁸.

Nic dziwnego, że Ksiądz Biskup Ordynariusz, profesor i kierownik katedry socjologii religii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, dostrzegając trudności i nadzieje, jakie niesie społeczno-polityczna i kulturowa transformacja w Polsce zdecydował, że Jego zawołaniem biskupim będą słowa: *In vinculo communionis*. Tak wyjaśniał ich znaczenie:

Dlaczego sięgnąłem do idei wspólnoty? Wymagają tego dzisiejsze czasy. (...) Pragnę sięgnąć do wspólnoty, gdyż ona najskuteczniej opiera się wszelkim złym zakusom. Wszyscy propagandyści i manipulatorzy we wspólnocie mają największego wroga. Wspólnota żyje i żywi się wartościami. We wspólnocie nie można

⁸ Słowo Ks. Biskupa Ordynariusza K. Ryczana w dniu ingresu do bazyliki katedralnej w Kielcach 11 IX 1993 r., „Kielecki Przegląd Diecezjalny” (dalej KPD), 69 (1993), nr 5, s. 423.

być tylko konsumentem. We wspólnocie nie można udawać. Wspólnotowego ducha nie da się kupić za pieniądze. Wspólnota wychowuje, chroni i broni każdego. We wspólnocie jest się u siebie⁹. (...) Dzisiaj bardzo potrzeba ludziom takich różnorakich więzów, gdyż wspólnota może się oprzeć narastającej samotności, egoizmowi, nieufności, rozpadowi naturalnych struktur życia¹⁰.

Jako socjologowi religii łatwo dokonać diagnozy otaczającej rzeczywistości społeczno-kulturowej społeczeństwa polskiego. Jako teologowi i pastoraliście łatwo jest wskazać na to, co należy uczynić w zakresie duszpasterstwa, tak aby posługa Kościoła była adekwatna do trudności sytuacji i skuteczna co do owoców pasterskiego posługiwania i oddziaływania. Nie ma skuteczniejszego duszpasterstwa jak to, które uobecniając całe dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa buduje i opiera się na wspólnocie.

Domonośca i wspólnototwórca

Ksiądz Biskup podejmując w kazaniach rozważanie o wspólnocie często mówi o pewnych jej aspektach, cechach albo raczej miejscach, w których wspólnota najpełniej się realizuje, objawia. Częstotliwość powracania do tych obrazów, uprawnienia do stwierdzenia, że są one ulubionymi tematami całej posługi Jego nauczania.

Takim najczęstszym obrazem wspólnoty stosowanym przez Księdza Biskupa jest obraz „domu”. Często pojawia się on w homiliach i w przemówieniach okolicznościowych wygłaszanych do różnych środowisk i grup wiernych. Teologię domu – pierwszej i podstawowej wspólnoty – zgłębia Biskup własnym doświadczeniem. Aktualizuje zaś jego ważność poprzez nawiązywanie do uwarunkowań życia współczesnego człowieka. Częste powracanie do tematu domu wynika przede wszystkim z przekonania o jego ważnej roli w życiu każdego człowieka, a nawet całych społeczeństw.

Na bazie domu wyrastała wizja i rzeczywistość domu, jakim jest Kościół i Katolicki Uniwersytet w Lublinie. (...) Na mojej drodze stała zawsze rodzina i mój dom. Miałem dom kapłański w konwiktach, miałem także dom rodzinny, tam gdzie żyje dziś jeszcze moja Matka i mój Brat. Zawsze przychodzę i zawsze mam dom otwarty: i jeden – ten kościelny, uniwersytecki, w którym żyłem, i ten drugi – pierwszy w którym się wychowałem¹¹.

⁹ Tamże, s. 423.

¹⁰ Por. Bp M. Jaworski, „*In vinculo communionis*”, w: *W służbie wartościom*, Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Biskupowi Profesorowi dr. hab. Kazimierzowi Ryczanowi z okazji 60-lecia urodzin, red. R. Kamiński i in., Kielce 1999, s. 95.

¹¹ Słowo Ks. Biskupa Ordynariusza na zakończenie przyjęcia. Seminarium – 11 IX 1993 r., KPD 69 (1993), nr 5, s. 438.

Obraz domu rozszerzany jest przez porównanie domu do matki i daru macierzyństwa. Dom jest miejscem ciągłego rodzenia młodego człowieka, „który rośnie przy matce, na oczach matki. Rośnie obdarowany sercem całym, obdarowany czasem, obdarowany uczuciem, obdarowany obecnością, obdarowany miłością do stale obecnego ojca”¹². Macierzyństwo w sensie osobowym nieodłącznie związane jest z bezinteresownym darem z siebie samego. W darze tym tworzy się perspektywa odszukania własnej tożsamości, tego, kim się jest i po co się żyje. Macierzyństwo polega na zrodzeniu cielesnym przez matkę dziecka, ale także na „zrodzeniu” duchowym przez wychowanie ku pełni człowieczeństwa. Wiąże się to z podjęciem wielkiego trudu odpowiedzialności za dziecko. Ten trud podejmowany z miłości owocuje nie tylko prawidłowym rozwojem fizycznym dziecka i młodego człowieka, ale przede wszystkim prawidłowym rozwojem jego uczuć, emocji, a nade wszystko ducha. Nie wystarczy bowiem, aby dziecko było zadbane od strony materialnej, ale należy rozwijać w nim każdą sferę jego osoby. Taką realizację macierzyństwa może zapewnić tylko prawdziwy dom.

Życie człowieka jest służeniem. Jeśli ktoś chce, aby mu służyli, jeśli pamięta, że życie jest służbą drugiemu, sprawie, Bogu, wówczas zaczyna się nieporządek. Kiedy rodzice przestają służyć dzieciom, wówczas rodzą się samotnicy i sieroty. Kiedy małżonkowie przestają sobie służyć, wówczas umiera miłość i rozpadają się domy¹³.

Ukształtowanie dojrzałej osobowości opiera się przede wszystkim na zaspokojeniu najważniejszych potrzeb człowieka takich, jak potrzeba miłości, bezpieczeństwa, akceptacji, kontaktu, samodzielności, twórczości, a także pomocy w interioryzowaniu właściwej hierarchii wartości¹⁴.

Biskup Kazimierz bacznie obserwując rzeczywistość, życie rodziny i wychowanie młodego pokolenia, przypomina ważną rolę w tym procesie domu rodzinnego. Jego zdaniem, dom rodzinny staje się pierwszą szkołą religijności. Atmosfera wychowania religijnego tworzy się na tle żywej wiary rodziców, przejawiającej się w ich osobistych przekonaniach i postawach religijnych, jak również w sposobie podejścia do spraw religijnych. Często poucza, że nie ma lepszego i ważniejszego miejsca na tym świecie niż dom rodzinny. Rodzina jako Kościół domowy jest ośrodkiem kultu i formacji religijnej swych członków.

¹² Bp K. Ryczan, *Święto Matki*, w: *Zauroczeni Panem. Kazania o świętych*, Kielce 2000, s. 43.

¹³ Bp K. Ryczan, *Służba królowaniem*, w: *Zauroczeni Panem...*, dz. cyt., s. 46–47.

¹⁴ Por. S. Czerpak, *Rodzina – podstawowe środowisko kształtowania człowieka*, w: *Pierwszy Świętokrzyski Kongres Rodziny*, red. ks. J. Śledzianowski, Kielce 1995, s. 116–117. Także: M. Ryś, *Rola rodziny w przygotowaniu do życia w małżeństwie i rodzinie*, „Z pomocą rodzinie”, 2 (1992), s. 86.

Chodzi tu o praktykę życia sakramentalnego, uczestniczenie w publicznym kulcie Kościoła oraz modlitwę – zarówno wspólną całej rodziny, jak i indywidualną poszczególnych jej członków.

Rodzina jest także szkołą świętości, a uświęcenie człowieka jest darem wymagającym współdziałania. Każdy członek rodziny ma szansę, przy codziennie nadarzających się okazjach do uświęcania innych członków rodziny, do posługi bliźnim, dzięki której wzrasta miłość będąca istotą świętości.

To, że rodzina jest domowym Kościołem, w którym obecny jest Chrystus, nie znaczy, że nie może być w niej pomyłek, rozczarowań, chorób, kłopotów itp. Są to momenty wielkiej próby, ale dzięki łasce rodzina jest zdolna do ich przezwyciężenia i przyjęcia¹⁵.

Obowiązkiem wszystkich, którzy wyznają Jezusa za swojego Pana, jest wzmacnianie i wspieranie chrześcijańskiego domu i instytucji rodziny. Dom rodzinny jest miejscem, w którym wszyscy chętnie przebywają, każdy czuje się potrzebny, akceptowany. Dom daje poczucie bezpieczeństwa. Tu z ludźmi przebywa Chrystus, przy stole gromadzą się domownicy i goście, wzajemnie sobie służąc.

W życiu domu ważne miejsce pełni stół rodzinny. Tak o nim pisze Biskup Kazimierz:

Stół rodzinny nie ma nic z gry, jak nic z gry nie było przy stole w Wieczniku. (...) Stół rodzinny jest tak samo rozumiany przez wszystkich, przez dzieci i starszych, przez ludzi z miasta i ludzi ze wsi. (...) Nie brońmy się przed etosem naszych ojców. (...) Stół rodzinny staje się wychowawcą, staje się niemal osobą. Przy stole obowiązuje wspólna mowa, obowiązuje jeden język. Ludzie skłóceni nie potrafia siedzieć przy jednym stole¹⁶.

I dalej uczy mówiąc w homilii:

Krystyno, która dwa tygodnie nie chodziła do szkoły i na katechezę, bo z odejściem ojca rozpadł się twój rodzinny dom – nie myśl o samobójstwie. Mamy dom u Boga Ojca. (...) Mamy rzeczywistość domu. Nie będą nigdy sierotą. Nawet wtedy, gdy spodoba mi się życie syna marnotrawnego, mam gdzie wrócić. Na progu tego domu stoi Ojciec i czeka. On uczy mnie, że czekanie należy do istoty prawdziwego domu. (...) Ten dom otwarty jest dla każdego, kto zechce żyć według reguły łaski Bożej¹⁷.

Jakże wzruszająca katecheza o domu. Ona staje się zachętą i wyzwaniem dla wszystkich, aby troszczyli się o swój dom i rodzinę.

¹⁵ Ks. J. Śledzianowski, *Duchowość małżeństwa i rodziny – ruchy i wspólnoty formacyjne*, KPD 64 (1998), nr 2, s. 141.

¹⁶ Bp K. Ryczan, *Testamentu wypełnianie*, w: *Śladami Pana...*, dz. cyt., s. 14.

¹⁷ Bp K. Ryczan, *Przed Matką*, w: *Zawroczeni Panem...*, dz. cyt., s. 33.

Ciekawym jest nawiązywanie do stwierdzenia o jedności stołu rodzinnego ze stołem Pańskim. Łączność pomiędzy tymi dwoma stołami wskazuje na świętość stołu i jego wyjątkowe znaczenie w życiu ziemskim i duchowym każdego człowieka.

Przy tym stole jest się biesiadnikiem najwspanialszego Gospodarza. (...) Do tego stołu mogą przyjść wszyscy, którzy powrócili z marnotrawnej drogi w progi oczekującego Ojca. Ten stół nikogo nie upokorzy, nikogo nie poróżni. Przy tym stole nie dokonuje się zdrady nikogo ani niczego. Jednego tylko potrzeba: odrzucenia zła i obmytych rąk¹⁸.

Stół ma wymowę jedności i braterstwa. Oczywiście do stołu może zasiąść i zdrajca. Tak jak kiedyś do stołu miłości i jedności zasiadł Judasz. Zdaniem Księdza Biskupa, stół jednak zawsze symbolizuje dialog, zgodę, umiejętność rozpatrywania trudnych spraw, porozumienia i braterskie rozejście się do pełnienia swoich zadań¹⁹.

W nauczaniu homiletycznym Biskupa Kieleckiego domem jest również Ojczyzna.

Ojczyzna, to znaczy ziemia ojczysta, lasy i pola, miasta i wioski, krzyże przydrożne (...), to nasze zwycięstwa i porażki. (...) Dlatego za nią ludzie oddają życie – przelewają krew²⁰. Ojczyzna jest panią, która nie dzieli się miłością z nikim, tylko z Bogiem. Związek miłości Boga i Ojczyzny rodzi bohaterów i gigantów²¹. Obowiązki wobec Ojczyzny to poszanowanie więzów krwi, to cześć dla ojca dla matki i dla krwi Polaków. Rozlew bratniej krwi niszczy Ojczyznę. Niesnaski osłabiają naród. Ojczyzny nie trzeba się nigdy wstydić, nawet Ojczyzny w okowach²².

Biskup Ordynariusz porównuje Ojczyznę do domu, kiedy mówi o ojczyźnianym stole. Tak jak naszym obowiązkiem jest troska o dom i stół rodzinny, tak wszyscy mamy troszczyć się o Ojczyznę. Przypomina Ksiądz Biskup prawdę, której źródła należy szukać na kartach Ewangelii, że przy ojczyźnianym stole mają prawo zasiadać wszyscy, nawet grzeszni i ci, którzy wyrządzili ojczyźnie wiele krzywdy. Zasada ta w sposób szczególnie obowiązuje ludzi, którzy przez chrzest są uczniami Jezusa Chrystusa. Troska ta jest wyrazem prawdziwej dojrzałości w wierze i autentycznego rozumienia swoich powinności wobec Ojczyzny domu i domowników.

W dalszej części homilii Ksiądz Biskup wskazuje na Jana Pawła II jako wzór do naśladowania.

¹⁸ Bp K. Ryczan, *Królestwo stołu*, w: *Śladami Pana...*, dz. cyt., s. 287.

¹⁹ Por. Bp K. Ryczan, Homilia z Mszy św. Wieczerzy Pańskiej (katedra – Wielki Czwartek – 27 III 1997 r.), KPD 73 (1997), nr 3, s. 289–291.

²⁰ Bp K. Ryczan, *Ten dzień do Polski należy*, w: *Zauroczeni Panem...*, dz. cyt., s. 18.

²¹ Bp K. Ryczan, *Nauczycielka wierności*, w: *Zauroczeni Panem...*, dz. cyt., s. 26.

²² Bp K. Ryczan, *Wychowawca narodu*, w: *Zauroczeni Panem...*, dz. cyt., s. 246.

Pojętny uczeń błogosławionego (Wincentego Kadłubka – przyp. autora) będzie jej bronił ze Stolicy Piotrowej słowem, modlitwą i cierpieniem. Przyjedzie i rozwinie nauczanie o ośmiu błogosławieństwach, by Polacy bardziej potrafili być, aniżeli mieć. Wtedy będą mocni w rodzinach, będą mocni we wspólnotach, będą mocni w partiach. Ci, którzy chcieli więcej mieć, wyjechali poza granice Polski w emigracji zarobkowej. Budują pomyślność obcych krajów i posiadanie zaczyna odmieniać ich serce wobec Polski²³.

Każdy chrześcijanin, według nauczania Księdza Biskupa, powinien być domonością i wspólnototwórcą. Nie jest to zadanie łatwe. Wymaga od każdego człowieka ogromnego wysiłku fizycznego, a przede wszystkim duchowego.

Tymczasem współczesny człowiek chory na ekonomiczny sposób myślenia utracił zdolność obdarowywania. Homo oeconomicus (ekonomiczna istota ludzka) umie jedynie liczyć. Ważne jest ekonomiczne dodatnie saldo. Wtedy wie, że zawdzięcza to sobie. Nie chce daru. Nie chce też niczego nikomu darować, chyba, że odniesie z tego korzyść. Chce brać, kupować, zdobywać, dokonywać transakcji. Nie chce zatem daru rodziny. Taki dar obciąża, nie jest rentowny. (...) W rodzinie, gdzie zachowuje się ślubowanie miłości i wierności aż do końca, nikt nie jest samotny, gdyż tam jest prawdziwy dom. Dom ten powstał z modlitwy, z cierpienia, ze zwycięstw, z przegranych, z przebaczeń, z nieprzespanych nocy. Dom ten nie jest zbudowany ani z cegły, ani z betonu. Dom ten został zbudowany na fundamencie serc. (...) Domu tego nic nie może zburzyć, jedynie egoizm i grzech²⁴.

Wniosek wynikający z nauczania Biskupa Kieleckiego o domu jest następujący:

Budowanie domu jest zadaniem, jest imperatywem. Kto nie buduje domu, ten staje się ostatecznie bezdomnym. Człowiek bezdomny jest zagrożony, jest człowiekiem ulicy, może być zagarnięty przez byle jaką siłę. Bezdomny staje się niewolnikiem losu ludzi bezdomnych. Kto nie buduje domu, ten traci własny dom, ten zatruwa bezdomnością ludzi stojących obok. (...) Do rodziców należy zakładanie fundamentów życia osobistego. (...) Budowa domu życia osobistego trwa do końca naszych dni²⁵.

Nauczanie homiletyczne Biskupa Kieleckiego o domu i wspólnocie posiada swoją siłę głównie w tym, że stanowi świadectwo osobistego doświadczenia domu, a także wychodzi naprzeciw potrzebom współczesnych ludzi. Dla wielu słuchaczy kazań Księdza Biskupa nauczanie to jest przypomnieniem tego, o czym w pogoni za wartościami ziemskiego świata już dawno zapomnieli. Wszystko to przekonuje do wartości domu i wspólnoty. Jeżeli chcesz być szczęśliwym i innym dawać szczęście – uczy Biskup – zatroszcz się o swój dom:

²³ Tamże, s. 246.

²⁴ Bp K. Ryczan, *Modlitwa z rodzinami*, w: *Śladami Pana...*, dz. cyt., s. 35–37.

²⁵ Bp K. Ryczan, *Budować dom na skale*, w: *Śladami Pana...*, dz. cyt., s. 39–40.

ten w sercu i ten zbudowany ludzką ręką, cierpieniem i miłością. Nie gdzie indziej, ale tylko w domu ludzie wychowują się do życia we wspólnocie, do właściwego korzystania z daru wolności i do poczucia odpowiedzialności nawzajem za siebie. Według Biskupa Ordynariusza, wolność to nic innego jak wolna decyzja i dojrzały wybór²⁶. Do niej człowiek może dorastać jedynie w domu i we wspólnocie.

Ksiądz Biskup nauczając o domu i wspólnocie tworzy swoisty katalog kobiecych cech, wartości, które czynią z człowieka wierzącego prawdziwego domonością i wspólnototwórcę:

1. Domonością to człowiek modlitwy, przebaczenia i dialogu, który kocha Boga i innych ludzi. Pragnie innym służyć i dzieli się z nimi wiarą i miłością.

2. Wspólnototwórcą to „człowiek stołu”. Przy stole bowiem rodzą się prawdziwe więzy wspólnoty i miłości braterskiej. Tu ludzie uczą się przebaczenia i wzajemnego porozumienia. Spożywanie chleba, to nie tylko usuwanie głodu, lecz przede wszystkim wzmacnianie sił ducha uzdalniających do pokornej służby. Tu, przy stole w domu, w otoczeniu bliskich, człowiek uczy się wspólnoty. Stąd wynosi prawdziwą tęsknotę za domem i wspólnotą. Nauczony w domu bez nich nigdy nie będzie mógł być szczęśliwym.

3. Wspólnototwórcą może być tylko ten, kto zrozumiał, że sensem życia człowieka jest bycie dla drugiego. We wspólnocie rodzi się poczucie odpowiedzialności za siebie, a także za dobro swojej rodziny i ziemi ojczystej. Dom i rodzina, modlitwa, cierpienie i przebaczenie to najskuteczniejsze środki kształtowania nowego, piękniejszego oblicza Ojczyzny i Kościoła. Przypominają się tu słowa Jezusa Chrystusa, który do swoich uczniów mówił: *Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić* (J 15, 5).

Zakończeniem tej refleksji niech będą słowa Księdza Biskupa wypowiedziane w dniu ingresu do kieleckiej bazyliki katedralnej:

Chciałbym, abyśmy w cieniu krzyża, w zasięgu macierzyńskich oczu Maryi tworzyli wspólnotę wierzących. (...) Zapraszam zatem wszystkich do wspólnego stołu wiary, do ojczyźnianego stołu. (...) Co w przyszłości znajdziemy na stole ojczyźnianym? Zależy to od nas wierzących! Czyje ręce będą nam podawały pokarm na stole ojczyźnianym? Czym będą karmieni Polacy? Czy Chrystus będzie miał miejsce w naszej Ojczyźnie? (...) Szlak wiodący do zbawienia prowadzi po ojczyźnianych szlakach. Pod sztandarem krzyża, z Maryją Królową Polski, wspólnie z ojczyźnianą wspólnotą wiary i Kościoła nie stracimy drogi do Boga²⁷.

²⁶ Por. Bp K. Ryczan, *Pochyleni nad minionym rokiem*, (Homilia na zakończenie roku 1994 – katedra), KPD 70 (1994), nr 5–6, s. 291.

²⁷ Inauguracyjny list Biskupa Kieleckiego do kapłanów, sióstr zakonnych oraz do wszystkich wierzących diecezji kieleckiej, KPD 69 (1993), nr 5, s. 440–441.

POSTAWY MŁODZIEŻY WOBEC WIERZEŃ RELIGIJNYCH

Studium socjologiczne w świetle badań młodzieży licealnej

Młodzież stanowi specyficzną grupę każdego społeczeństwa, a stojąc u progu wejścia w dorosłe życie jest nadzieją narodu w przyszłości, który w młodym pokoleniu widzi swoje oparcie. Sobór nazywa młodzież nadzieją na przyszłość i Kościół szczególnie w młodzieży upatruje dalszą drogę ku przyszłości¹. Człowiek przez rodzinę na drodze socjalizacji religijnej, jak również przez środowisko, w którym przychodzi mu żyć, jest wyposażony w określony system wierzeń. Oczywiście ten system może ulec zmianie przez wolny wybór jednostki, która może go zaakceptować i pozostawić takim, jaki został jej przekazany, może dokonać selekcji albo całkowicie go odrzucić². Zawsze jednak pomimo zmian, jakie zachodzą w jego spojrzeniu na kwestię wiary i religii, określa swój stosunek do nich. Zmiany ustrojowe, które zachodzą w naszym kraju przynoszą szereg zmian w postawach ludzi wierzących wobec religii i wiary³. Zmiany wpływają również na postawy młodzieży.

¹ Por. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici” o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 344–345.

² Por. K. Ryczan, *Przemiany tradycji religijnej*, w: *Przemiany religijności społeczeństwa polskiego*, red. W. Piwowarski, J. Styk, Lublin 1993, s. 30–33.

³ Biorąc pod uwagę dane z roku 1998 „wskaźnik wierzących (68,6%) kształtuje się na niższym poziomie w stosunku do roku 1991 i zmalał o 11,3 p.%. Zaskakujący jest wskaźnik głęboko wierzących (16,7%) i wzrósł on do omawianego okresu o 6,7 p.%. Łączny wskaźnik głęboko wierzących i wierzących dla Polaków wynosi 85,3% i jest niższy o 4,6 p.%. Wskazuje to na fakt dokonujących się zmian religijności polskiej w warunkach społeczeństwa pluralistycznego i demokratycznego. Wskaźnik niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji religijnej wynosi 8,5% i jest wyższy w stosunku do badań ogólnopolskich z początku lat dziewięćdziesiątych o 2,5 p.%. Dlaczego są niezdecydowani w sprawach wiary religijnej? Chociaż są nadal ludźmi wierzącymi, poszukują wyjaśnień trudnych spraw i problemów wiary, które ich nurtują, kwestionując czasami niektóre treści wiary i pewne dyrektywy doktryny kościelnej. W pozostałych postawach wobec wiary, mianowicie obojętnych religijnie (2,6%) i niewierzących (2,8%), zauważa się również minimalne różnicowania w stosunku do 1991 r. W dalszym ciągu jest to jeszcze wskaźnik bardzo mały, ale wzrastający (wzrost obojętnych o 0,2 p.%, a niewierzących o 1,3 p.%)”. E. Jarmoch, *Globalne postawy Polaków wobec religii*, w: *Religijność Polaków 1991–1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001, s. 17–18.

Problematyka artykułu sprowadza się do pytania, jakie postawy zajmuje młodzież wobec religii i prawd wiary zawartych w Credo. Hipotetycznie należy zakładać, że płeć, wiek, typ środowiska zamieszkania oraz poziom deklarowanej religijności będą różnicować postawy młodych ludzi wobec wiary i religii. Odpowiedzi na pytania, jakie postawy zajmuje młodzież wobec religii i wiary stanowiące treść artykułu, pozwolą ponadto ukazać różnice w postawach młodzieży wynikające z przyjętych zmiennych. Młodzież odpowiadająca na pytania ankiety, to uczniowie Liceum Ekonomicznego w Otwocku, mieszkający w Otwocku i dojeżdżający do szkoły z okolicznych wiosek. Wiek ankietowanych mieści się w przedziale 15–18 lat. Uzyskane w anonimowej ankiecie dane empiryczne zostały poddane prostym programom statystycznym. Zależność między zmiennymi analizowano testem chi-kwadrat i na nim opartym miernikiem siły związku V Cramera. Posłużono się metodą socjograficzną, socjologiczną, porównawczą i statystyczną⁴.

1. Postawy wobec wiary i religii

Podstawowym kryterium religijności w wielu analizach jest autodeklaracja wiary. Religijność człowieka jest bowiem zewnętrznym przejawem przyjętego systemu wartości⁵. Samookreślenie młodzieży jest wstępem, ale i ważnym wskaźnikiem poznania jej religijności. Deklaracje te mogą być i często są uwarunkowane różnymi czynnikami, niemniej jednak stanowią one jedyny dostępny środek do określenia aktualnego stanu wiary lub niewiary badanej populacji⁶. Jednym z podstawowych kryteriów wyznaczających postawę wobec religii oraz tradycji religijnej jest postawa wobec wiary⁷, odniesienie do wiary jako wartości.

⁴ Por. R. Mayntz, K. Holom, P. Hubner, *Wprowadzenie do metod socjologii empirycznej*, Warszawa 1985, s. 248–251. Zob. M. Koczyk, *Statystyka*, Warszawa 2001, s. 213–218.

⁵ Por. P. Brożek, *Tradycja religijna w środowisku pluralistycznym*, Lublin 2000, s. 45–46; zob. K. Ryczan, *Postawy wobec wierzeń religijnych. Studium socjologiczne w świetle badań międzygeneracyjnych*, w: „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 30 (1983), z. 6, s. 240–250.

⁶ Por. E. Ciupak, *Religijność młodego Polaka*, Warszawa 1984, s. 48–53. Zwracając uwagę na religijność chrześcijańską (katolicką), należy wspomnieć o dwóch kryteriach przynależności: negatywnym i pozytywnym. Negatywny obejmuje ważny chrzest i brak deklaracji o wystąpieniu z Kościoła. Pozytywny natomiast sprowadza się do wypełnienia minimum praktyk religijnych. Autodeklaracja kryje w sobie te dwa kryteria, a uzyskawszy ją można na jej bazie prowadzić dalsze badania nad religijnością, tradycją religijną. Zob. W. Piwowski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, Warszawa 1977, s. 123; por. W. Piwowski, *Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia (na przykładzie Puław)*, w: „Studia Warmińskie”, 10 (1973), s. 413–414.

⁷ W badaniach nad religijnością młodzieży na przestrzeni ostatnich lat można wskazać na wyniki badań autodeklaracji wiary w licznych publikacjach: T. Szawiel,

Należy wspomnieć, że młodzież w wieku od piętnastu do osiemnastu lat przechodzi swoistego rodzaju przemianę na poziomie fizycznym i umysłowym. „Piaget pierwszy wyraził przypuszczenie, że w okresie dojrzewania nie zachodzi dalsze doskonalenie się sprawności intelektualnych, ale dokonuje się przemiana jakościowa w funkcjonowaniu poznawczym. Jej istota sprowadza się do osiągnięcia w myśleniu poziomu operacji formalnych”⁸.

Wiek piętnastu lat przyjmuje się jako górną granicę, gdzie młody człowiek „odchodzi od niedojrzałych operacji umysłowych i sygnalizuje nowe sposoby rozumienia i badania świata. Zdolność do takiego myślenia to rezygnowanie z operacji umysłowych właściwych dla dziecka i pojawienie się dojrzałej myśli”⁹. Według W. Prężyny, w wieku od szesnastego do osiemnastego roku życia ma miejsce istotny rozwój religijny. Kształtuje się niezależność w myśleniu i działaniu. Pojawia się częste kwestionowanie autorytetów, kryzysy teorii-poznawcze, ale jednocześnie tworzy się fundament nowej religijności, gdzie pytanie o sens życia sięga po odpowiedź do religii. Ważną rolę na tym etapie odgrywają doświadczenia religijne¹⁰.

Zapytano zatem ankietowaną młodzież o ich stosunek do wiary. Młodzież określała swoją postawę wobec wiary wybierając spośród pięciu wskazanych postaw.

Uwagę zwraca fakt, że w badanej populacji nie ma ani jednej osoby, która jest niewierząca, gdzie głęboko wierzących jest niewiele, a grupa niezdecydowanych wykracza poza 13%. Najliczniejsza grupa to osoby deklarujące się jako wierzące.

Dziewięćta rzadziej niż chłopcy deklarują się jako głęboko wierzące, i podobnie starsi wiekowo niż młodsi, a mieszkańcy Otwocka ponad dwukrotnie częściej wykazują w tej kwestii niezdecydowanie niż dojeżdżający. Wyraźna linia w religijności rysuje się pomiędzy wyżej wspomnianymi mieszkańcami

Religijność i jej korelaty, w: *Ciągłość i zmienna tradycji kulturowej*, red. S. Nowak, Warszawa 1989, s. 235–237; K. Darczewska, *Katolicyzm we współczesnym społeczeństwie polskim. O niektórych uwarunkowaniach i postawach*, Wrocław 1989, s. 51, 97–98, 117; J. Mariański, *Problem współzależności postaw religijnych i moralnych młodzieży na przykładzie młodzieży uczącej się w Płocku*, Kraków 1987, s. 20; F. Wawro, *Postawy religijne młodzieży szkół średnich*, w: *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, red. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz, Poznań 1986, s. 208; G. Nowacki, *Postawy religijne młodzieży polskiej w połowie lat 80-tych*, w: *Oblicza religijności polskiej młodzieży*, red. J. Bogusz, G. Nowacki, Warszawa 1986, s. 23; K. Ryczan, *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*, Lublin 1992, s. 65.

⁸ J. C. Colman, *Dojrzewanie*, w: *Psychologia rozwojowa*, red. P. E. Bryant, A. M. Colman, Poznań 1997, s. 100.

⁹ J. S. Turner, D. B. Helms, *Rozwój człowieka*, Warszawa 1999, s. 349.

¹⁰ Por. W. Prężyna, *Kształtowanie się życia religijnego w świetle psychologii rozwojowej*, w: „Znak”, 23 (1971), s. 1575–1579.

Otwocka a pochodzącymi z jego okolic i dojeżdżającymi do szkoły uczniami. Siła związku w przypadku autodeklaracji wiary, przy zmiennej zamieszkania wykazuje zależność na poziomie istotności $p < 0,001$.

Tab. 1.1. Stosunek do wiary

	Płeć		Wiek		Zamieszkanie		Ogółem
	Dz.	Chł.	15–16	17–18	Miasto	Dojazd	
	N = 209	N = 27	N = 106	N = 128	N = 74	N = 161	
Głęboko wierzący	4,8	7,4	6,7	3,9	4,1	5,6	5,1
Wierzący	80,4	70,4	74,5	82,8	68,9	83,8	79,2
Niezdecydowany	12,9	18,5	17,9	10,2	22,9	9,3	13,6
Obojętny	0,9	3,7	–	2,3	2,7	0,6	1,3
Niewierzący	–	–	–	–	–	–	–
Brak danych	0,9	–	0,9	0,8	1,3	0,6	0,8
Razem	100	100	100	100	100	100	100
V Cramera	V = 0,105; p –		V = 0,166; p –		V = 0,208; p < 0,001		

Należy podkreślić, że środowiska miejskie, a środowiska wiejskie lub małomiasteczkowe¹¹ zawsze zachowywały różnice w religijności. Wskazują na tę różnicę między innymi badania prowadzone nad młodzieżą u progu lat dziewięćdziesiątych¹².

¹¹ Różnice postaw wobec wiary wynikające z miejsca zamieszkania ukazują badania nad młodzieżą z 1997 r. Mieszkańcy wsi i małych miast częściej deklarują się jako głęboko wierzący i wierzący niż mieszkańcy dużych miast. Por. K. Pawlina, *Młodzież polska przełomu wieków*, Warszawa 1998, s. 18–19.

¹² Środowisko miejskie i wiejskie pod względem religijności zachowuje różnice. Przyjmując podział na: 1) głęboko wierzących i wierzących, 2) niezdecydowanych oraz 3) obojętnych i niewierzących, można wykazać różnice w religijności tych środowisk. „Pierwsza grupa w środowisku wiejskim wynosi 90,3%, podczas gdy w mieście tylko 75,8%. Na wsi jest tylko 7,8% niezdecydowanych, w mieście aż 18,1%. Niewierzący i obojętni stanowią 2,0% na wsi i 5,8% w mieście”. Zob. J. Bogusz, *Młodzież polska u progu lat dziewięćdziesiątych*, Warszawa 1991, s. 114. Postawy młodzieży, gdzie najliczniejszą grupą są wierzący (72,8%), a kolejną liczną wątpiący i poszukujący (24,6%) obserwujemy w badaniach K. Ryczana, *Postawy wobec wierzeń religijnych. Studium socjologiczne w świetle badań międzygeneracyjnych*, w: „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 30 (1983), z. 6, s. 240.

Praktyki religijne są pierwszą konsekwencją przyjętej wiary i jej realizacji. Religijne praktyki chociaż nie stanowią najważniejszego kryterium całościowego stanu religijności, to jednak ze względu na ich związek z żywotnością religijną i powiązanie z konsekwencjami w przypadku ich zaniedbania, stanowią ważny element w ocenie stosunku do religii. Uczestnictwo w rytuałach i praktykach religijnych, było w Polsce zjawiskiem powszechnym w środowiskach miejskich i wiejskich¹³.

Zapytano zatem młodzież o ich stosunek do praktyk religijnych. Młodzież określała swoją postawę mając do dyspozycji cztery wskazane postawy, z których wybierała jedną najbliższą sobie.

Tab. 1.2. Autodeklaracja praktyk religijnych

	Płeć		Wiek		Zamieszkanie		Ogółem
	Dz.	Chł.	15–16	17–18	Otwork	Dojazd	
	N=209	N=27	N=106	N=128	N=74	N=161	
Praktykujący syst.	48,3	43,7	53,8	43,7	45,9	49,8	48,3
Praktykujący nies.	42,1	43,7	36,8	43,7	40,5	40,1	40,7
Praktykujący rzad.	9,1	10,9	8,5	10,9	12,2	8,8	9,7
Niepraktykujący	0,5	1,6	0,9	1,6	1,4	1,2	1,3
Brak danych	–	–	–	–	–	–	–
Razem	100	100	100	100	100	100	100
V Cramera	V = 0,213; p –		V = 0,101; p –		V = 0,056; p –		

Najwięcej uczniów spośród badanych jest takich, którzy praktykują systematycznie, kolejną grupą o podobnym wskaźniku są praktykujący niesystematycznie, a co dziesiąty uczeń praktykuje rzadko. Należy zaznaczyć, że nie ma większych różnic w postawach ankietowanych w kwestii praktyk religijnych. Zarówno płeć, jak i zmienna zamieszkania tylko w niewielkim stopniu różnicuje postawy uczniów. Różnice natomiast obserwujemy między młodszymi, którzy są systematyczniejsi, a starszymi rzadziej praktykującymi. Nawiązując do badań z lat 1991–1998, gdzie wskazano różnice w praktykach miejskich i wiejskich dowodząc, że większą wagę do praktyk przywiązują mieszkający

¹³ Por. J. Mariański, *Religijność w procesie przemian*, Warszawa 1991, s. 55–57.

poza środowiskiem miejskim¹⁴, należy zaznaczyć, że inaczej przedstawia się sytuacja w praktykach ankietowanej młodzieży. Różnica między mieszkańcami Otwocka a dojeżdżającymi, chociaż jest z przewagą systematycznych pośród dojeżdżających, to jednak jest nieznaczna.

W oparciu o kryteria wiary i autodeklarację praktyk religijnych dokonano typologii religijności i wyszczególniono trzy typy: I – wierzących systematycznych, II – wierzących niesystematycznych, III – obojętnych.

Tab. 1.3. Typologia religijności

	Płeć		Wiek		Zamieszkanie		Ogółem
	Dz.	Chł.	15–16	17–18	Otwock	Dojazd	
	N=209	N=27	N=106	N=128	N=74	N=161	
Systematyczny	46,9	48,2	51,9	43,0	43,2	48,4	47,0
Niesystematyczny	34,0	22,2	27,4	36,7	27,1	35,4	32,5
Obojętny	19,1	29,6	20,7	20,3	29,7	16,2	20,5
Brak danych	–	–	–	–	–	–	–
Razem	100	100	100	100	100	100	100
V Cramera	V=0,099; p–		V=0,104; p–		V=0,159; p<0,05		

Najliczniejszą grupą są wierzący systematyczni, co trzeci uczeń to wierzący niesystematyczny, a co piąty obojętny. Obserwuje się więcej chłopców niż dziewcząt w grupie obojętnych i więcej dziewcząt niż chłopców pośród niesystematycznych. Im młodszy wiekowo, tym systematyczniejszy, a im starsi, tym bardziej niesystematyczni. Zdecydowanie więcej obojętnych obserwuje się pośród mieszkańców Otwocka niż pośród dojeżdżających. Siła związku w przypadku zmiennej zamieszkania przy kategoriach religijności utrzymuje się na poziomie istotności $p < 0,05$.

Badania z końca lat 80-tych i początku 90-tych wskazują na ważny element w życiu młodego człowieka, jakim są własne przemyślenia wpływające

¹⁴ Praktyki religijne w latach 1991–1998 w społeczeństwie polskim wskazywały na różnice ze względu na wiek i zamieszkanie. Wskaźnik praktyk u młodzieży w wieku 18–19 lat wynosi 59,3%, w miastach od 20 do 100 tysięcy 60,6%, i na wsi 69,9%. Por. J. Mariański, *Praktyki o charakterze pobożnościowym*, w: *Religijność Polaków 1991–1998*, Warszawa 2001, s. 104.

Tab. 1.4. Postawa wiary – hierarchia

	Płeć		Wiek		Zamieszkanie		Typ religijności			Ogółem
	Dz.	Chł.	15–16	17–18	Otwork	Dojazd	I	II	III	
	N = 205	N = 26	N = 105	N = 124	N = 71	N = 159	N = 111	N = 77	N = 43	N = 231
Osobiste przemyślenia	74,1	61,5	71,4	73,4	71,8	73,0	76,6	72,7	62,8	72,7
Uczęszczanie do kościoła	65,8	42,3	68,6	58,9	59,1	65,4	74,8	58,4	41,9	63,2
Wpływ lektur	3,9	–	4,8	2,4	7,0	1,9	2,7	5,2	2,3	3,5
Tradycja i wychowanie w rodzinie	81,9	73,1	81,9	79,8	83,1	79,9	80,2	84,4	76,7	80,9
Przeżycia i doświadczenia	30,2	19,2	28,6	29,0	23,9	31,4	28,8	27,3	32,6	29,0
Tradycja sąsiedzka, środ.	5,8	7,7	5,7	6,4	8,4	5,0	6,3	6,5	4,6	6,1
Inne	0,5	–	0,9	–	–	0,6	0,9	–	–	0,4
Brak danych	0,5	11,5	1,9	1,6	1,4	1,9	–	1,3	7,0	1,7

Uwaga: Wielkości nie sumują się do 100 ze względu na możliwość wielokrotnego wyboru.

na postawę wobec wiary. Takie motywacje zaobserwowano w badaniach prowadzonych nad zmianami w światopoglądzie młodzieży i studentów, wskazując na przyczyny postaw ateistycznych¹⁵. W postawach wobec wiary człowiek kieruje się motywacjami, które często są skomplikowane i przenikają, a nawet dominują całe życie religijne osoby¹⁶. Jak zauważa J. Majka, przemiany, w jakich uczestniczy człowiek przyczyniają się do swoistej ewolucji typów motywacji religijnej z tendencją dominowania doskonalszych i bardziej świadomych¹⁷.

Zapytano zatem ankietowaną młodzież o to, co najbardziej wpłynęło na postawę zajmowaną przez nich wobec wiary. Ankietowani wybierali kilka ze wskazanych czynników.

Młodzież w zdecydowanej większości wskazała na tradycję i wychowanie w domu rodzinnym jako bardzo ważny czynnik wpływający na ich postawy wobec wiary. Często ankietowani wskazywali również na osobiste przemyślenia, nieco rzadziej na uczęszczanie do Kościoła oraz osobiste przeżycia i doświadczenia. Jedynie uczęszczanie do Kościoła różnicuje postawy w przypadku zmiennej płci, gdzie dziewczęta wskazywały na ten element częściej niż chłopcy z ponad 20% przewagą i młodsi częściej niż starsi wiekowo. Zarówno wpływ lektur, jak i środowisko oraz tradycja sąsiedzka nie mają większego znaczenia w kształtowaniu się postaw ankietowanych wobec wiary, z tą tylko różnicą, że wpływ tradycji sąsiedzkiej i środowiska, w jakim żyją, częściej i to prawie dwukrotnie są podkreślane przez ankietowanych, niż wpływ lektur przez nich czytanych.

Biorąc pod uwagę powyższe dane uzyskane w ankiecie, a dotyczące autodeklaracji wiary, stosunku do praktyk religijnych i wpływu pewnych czynników na postawy wiary, zapytano respondentów o opinie na temat religii oraz jej miejsca i znaczenia w życiu.

¹⁵ Ankietowani wskazywali na czynniki, które wpłynęły, ewentualnie zadecydowały o ich postawie wobec religii, a co za tym idzie i praktyk religijnych. Były to: 1) osobiste przekonania i przemyślenia, 2) zniechęcenie do duchowieństwa i Kościoła oraz rzadziej, 3) wpływ lektury, wpływ środowiska (w tym pracy zawodowej) oraz przeżycia i doświadczenia życiowe. Por. J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991, s. 23.

¹⁶ Por. W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, Warszawa 1977, s. 129; Zob. A. Inkeles, D. N. Smith, *W stronę definicji człowieka nowoczesnego*, w: *Tradycja i nowoczesność*, red. J. Karczewska, J. Szacki, Warszawa 1984, s. 446n.

¹⁷ Por. J. Majka, *Przemiany społeczne, a religijność*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. IV, Warszawa 1970, s. 171.

Tab. 1.5. Opinia na temat religii oraz jej miejsca i znaczenia w życiu

	Płeć		Wiek		Zamieszkanie		Typ religijności			Ogółem
	Dz.	Chł.	15–16	17–18	Otwork	Dojazd	I	II	III	
	N = 209	N = 27	N = 106	N = 128	N = 74	N = 161	N = 111	N = 77	N = 48	N = 236
Religia jest bardzo potrzebna	35,4	7,4	31,3	33,6	24,3	36,0	48,6	26,0	4,2	32,2
Religia jest potrzebna	59,8	88,9	64,1	61,7	70,2	59,7	49,5	70,1	83,3	63,1
Religia jest niepotrzebna	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Religia jest szkodliwa	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Ani potrzebna, ani szkodliwa	2,9	3,7	2,8	3,1	2,8	3,1	1,0	1,3	10,4	3,0
Brak danych	1,9	–	1,8	1,6	2,7	1,2	1,0	2,7	2,1	1,7
Razem	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100
V Cramera	V = 0,196; p < 0,01		V = 0,029; p –		V = 0,116; p –		V = 0,294; p < 0,001			

Rozpoczynając opis uwagę zwraca szczególnie fakt, że w badanej populacji młodych ludzi nie ma ani jednej osoby, która uważałaby, że religia jest niepotrzebna, albo nawet szkodliwa. Respondenci zgodnie stwierdzają, że religia jest potrzebna i bardzo potrzebna. Zarówno zmienna płci, jak i zmienna zamieszkania wykazuje różnice, gdzie dziewczęta częściej niż chłopcy uważają, że religia jest bardzo potrzebna i podobnie dojeżdżający w stosunku do mieszkańców Otwocka¹⁸. Siła związku przy pytaniu o opinię na temat religii oraz jej miejsca i znaczenia w życiu, w przypadku zmiennej płci wykazuje zależność na poziomie istotności $p < 0,001$. Również systematyczni są zdania, że religia jest bardzo potrzebna częściej niż niesystematyczni i zdecydowanie częściej niż obojętni. Siła związku w tym wypadku utrzymuje się na poziomie istotności $p < 0,001$. Wiek młodzieży nie różnicuje postaw wobec tej kwestii.

Oprócz wskazanych do wyboru odpowiedzi w tym pytaniu młodzież miała możliwość uzasadnienia swojego stanowiska.

Ponad 67% ankietowanych podaje uzasadnienie do wybranej przez siebie odpowiedzi, blisko 33% unika odpowiedzi bądź w uzasadnieniu daje odpowiedź: nie wiem. Tych ostatnich jest kilka.

Starsi wiekowo i dziewczęta częściej potrafią uzasadnić potrzebę religii niż młodszy wiek i chłopcy. Siła związku przy uzasadnieniu opinii na temat religii oraz jej miejsca i znaczenia w życiu, a zmienną płci wykazuje zależność i utrzymuje się na poziomie istotności $p < 0,05$. Zależność obserwuje się również w przypadku zmiennej typu religijności, gdzie siła związku utrzymuje się na poziomie istotności $p < 0,02$. Systematyczni częściej niż mniej systematyczni potrafili uzasadnić swoją opinię na temat religii i jej miejsca w życiu.

Pośród uzasadniających odpowiedzi najczęściej pojawiały się takie, które sięgały do sensu życia ludzkiego. Oto niektóre: Religia jest potrzebna, gdyż określa sens życia (Dz. l. 18); bo człowiek musi w coś wierzyć (Dz. l. 15); po prostu jest potrzebna (Dz. l. 16); nadaje sens życiu (Dz. l. 18) i kształtuje postawy człowieka (Ch. l. 16); pomaga odnaleźć siebie (Dz. l. 17); religia to punkt zaczepienia (Dz. l. 18); mamy do czego dążyć, mamy cel w życiu (Dz. l. 19); bo potrzebne są wyższe wartości (Dz. l. 18); jest podstawą życia (Dz. l. 19); pomaga odnaleźć się w świecie (Dz. l. 16). Człowiekowi potrzebny jest ktoś, w kogo mógłby wierzyć, kto byłby jego ideałem i taką rolę spełnia Bóg (Dz. l. 17); bo podtrzymuje wiarę w Boga (Dz. l. 18), pomaga w trudnych chwilach (Dz. l. 15); podnosi na duchu (Dz. l. 16); każdy powinien w coś wierzyć (Dz. l. 15); musi mieć człowiek Kogoś nad sobą, do kogo można się odwołać i pożalić (Dz. l. 16); bez religii życie nie ma sensu (Dz. l. 16). Religia jest potrzebna tak jak prawo i trzeba jej przestrzegać (Ch. l. 16). Jest potrzebna,

¹⁸ Podobne różnice w opiniach na temat miejsca religii w życiu pomiędzy dziewczętami a chłopcami zachodzą w środowisku młodzieży Lublina. Por. P. Brożek, *Tradycja religijna w środowisku pluralistycznym*, dz. cyt., s. 50.

Tab. 1.6. Uzasadnienie do pytania: Opinia na temat religii oraz jej miejsce i znaczenie w życiu

	Płeć		Wiek		Zamieszkanie		Typ religijności			Ogółem
	Dz.	Chł.	15–16	17–18	Otwork	Dojazd	I	II	III	
	N = 209	N = 27	N = 106	N = 128	N = 74	N = 161	N = 111	N = 77	N = 48	N = 236
Tak	69,4	51,8	64,1	70,3	67,6	67,1	73,9	67,5	52,1	67,4
Nie	30,6	48,1	35,8	29,7	32,4	32,9	26,1	32,5	47,9	32,6
Brak danych	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Razem	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100
V Cramera	V = 0,119; p < 0,05		V = 0,065; p –		V = 0,006; p –		V = 0,175; p < 0,02			

bo czym jest człowiek w nic nie wierzący? (Dz. I. 16). Powinien człowiek w coś wierzyć, bo jest jakaś Siła kierująca tym światem (Dz. I. 16). Religia jest motorem życia i pomaga w przeżywaniu samotności (Dz. I. 17); bez wiary nie można żyć (Dz. I. 16). Potrzebna, bo inaczej byłby na świecie chaos i więcej zabójstw (Dz. I. 15), stanowi fundament człowieka i jego rodziny (Dz. I. 17); religia i wiara wyznaczają cele w życiu człowieka (Dz. I. 17).

Znajduje się odpowiedzi, które wskazują na religię jako tę, która ma wpływ na kształtowanie się postaw człowieka i jego moralności. Najczęściej pojawiające się to: religia kształtuje postawy i moralność ludzi (Ch. I. 16); kieruje naszym życiem i wpływa na nie (Dz. I. 17); pomaga i jest to tradycja (Dz. I. 18); ma wpływ na osobowość człowieka (Dz. I. 17); pomaga w dobrym przeżyciu swojego życia (Ch. I. 16); jest potrzebna, ponieważ na świecie jest coraz więcej bezprawia (Dz. I. 18); jednoczy ludzi (Dz. I. 18); ma wpływ na wychowanie człowieka (Dz. I. 18); kształtuje stosunek do innych (Ch. I. 16); wyznacza postępowanie (Ch. I. 15); uczy, jak żyć i pomaga w podejmowaniu decyzji (Dz. I. 18); uczy człowieka, co jest dobre, a co złe (Dz. I. 17); daje wzorce postępowania (Dz. I. 16); i przyczynia się do podtrzymania tradycji (Dz. I. 18); uczy miłości i sprawiedliwości (Dz. I. 18).

Pośród odpowiedzi znajdujemy również takie, które wskazują na religię jako etap do poznania i spotkania się z Bogiem, drogę do zbawienia i szczęścia: religia uświadamia nas o istnieniu Boga, który stworzył świat i człowieka (Dz. I. 17); pomaga w dobrym przeżyciu swojego życia (Dz. I. 18); pomaga w zdobyciu zbawienia (Dz. I. 15); prowadzi do Boga, do szczęścia (Dz. I. 18). Religia jest po to, by przekonywać ludzi, że jest Bóg (Dz. I. 15), daje nadzieję życia po śmierci (Dz. I. 17); bo nauka Jezusa Chrystusa jest jedyną prowadzącą do szczęścia i miłości (Dz. I. 15).

Jest również grupa ankietowanych odpowiadających, że religia wyznacza postępowanie i daje poczucie bezpieczeństwa: religia nadając sens życiu, wyznacza stosunek do bliźnich i postępowanie w życiu (Dz. I. 16); pomaga inaczej patrzeć na świat i ludzi (Dz. I. 17); prowadzi człowieka po życiu (Dz. I. 19). Religia jest potrzebna, aby mieć w kimś oparcie (Dz. I. 17); dzięki religii człowiek potrafi więcej rzeczy rozumieć i bardziej kochać (Dz. I. 18); bo człowiek wierzący czuje się bezpieczny (Dz. I. 17); normuje relacje międzyludzkie (Dz. I. 17); sprawia, że zawsze jest nadzieja (Dz. I. 16).

Pośród wielu odpowiedzi motywujących potrzebę religii możemy odnaleźć również takie, jak: religia jest potrzebna, by czerpać siłę od Boga (Ch. I. 17); bo stanowi fundament naszego narodu (Dz. I. 17); jest potrzebna do poszerzenia wiedzy (Dz. I. 17).

Pośród uczniów, którzy zakreślili odpowiedź: ani potrzebna, ani szkodliwa, rzadko pojawiało się uzasadnienie, a jeżeli już to typu: religia nie jest najważniejsza w życiu (Dz. I. 16), nie wiem (Ch. I. 17).

Zapytano respondentów również o stosunek do religii.

Tab. 1.7. Stosunek do religii

	Płeć		Wiek		Zamieszkanie		Typ religijności			Ogółem
	Dz.	Chł.	15–16	17–18	Otwock	Dojazd	I	II	III	
	N = 209	N = 27	N = 106	N = 128	N = 74	N = 161	N = 111	N = 77	N = 48	N = 236
Sprawa całkowicie prywatna	45,9	37,0	50,0	40,6	55,4	40,4	30,6	44,2	79,2	44,9
Sprawa prywatna, ale...	46,9	51,8	44,3	50,0	40,5	50,3	59,5	48,0	18,7	47,5
Chciałbym, aby tak samo wierzyli inni	6,7	11,1	5,7	8,6	4,0	8,7	9,0	7,8	2,1	7,2
Skłonny narzucać poglądy	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Brak danych	0,5	–	–	0,8	–	0,6	0,9	–	–	0,4
Razem	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100
V Cramera	V = 0,071; p –		V = 0,097; p –		V = 0,147; p –		V = 0,259; p –			

Zagadnienie stosunku badanej populacji do religii rysuje podział na dwie grupy. Pierwsza, która wskazuje na religię jako sprawę prywatną, ale z uwzględnieniem jeszcze innych elementów i druga (niewiele mniejsza) uważająca, że jest to sprawa całkowicie prywatna¹⁹. Częściej jednak młodszy niż starsi wiekowo wskazują na religię jako sprawę całkowicie prywatną, podobnie mieszkańcy Otwocka w stosunku do dojeżdżających i obojętni do niesystematycznych oraz zdecydowanie częściej w relacji z systematycznymi.

Sumując, należy podkreślić, że zachodzi różnica zarówno w kwestii postawy wobec wiary, jak i religii pomiędzy mieszkańcami Otwocka a osobami dojeżdżającymi do szkoły. Dojeżdżający częściej deklarują się jako głęboko wierzący i wierzący niż ich koledzy i koleżanki z Otwocka częściej wyrażają swoje niezdecydowanie. Uczniowie pochodzący z Otwocka kładą większy nacisk na prywatność w stosunku do religii, natomiast dojeżdżający oprócz tego elementu zauważają jeszcze inne czynniki. Podział wiekowy przyjęty w badaniach również różnicuje postawy ankietowanych. Starsi mają już ukształtowane postawy wobec wiary i religii, natomiast młodszy częściej odznaczają się niezdecydowaniem. Dziewczęta są systematyczniejsze w praktykach religijnych niż chłopcy i bardziej zwracają uwagę na tradycje w domach rodzinnych.

2. Postawy wobec katolickiego wyznania wiary

Katolickie wyznanie wiary jest ujęciem zasadniczych prawd wiary, których wyznawanie wskazuje, że człowiek podziela świadomie wiarę Kościoła. Przyznanie się do wyznawania prawd zawartych w Credo jest świadectwem życia, postawą osoby wobec życiowych sytuacji i świadczy o jakości wiary oraz życia tej osoby. Od akceptacji prawd ustalonych przez Magisterium Kościoła²⁰ zależy pełna przynależność do wspólnoty Kościoła. Katolickie Credo odnosi się do podstawowych i najistotniejszych kwestii wiary takich, jak: istnienie Boga i Jezusa Chrystusa jako Zbawcy, życia pozagrobowego, nagrody i kary wiecznej, odpuszczenia grzechów. Uznawanie tych prawd i życie według nich stanowi ważny element religijności. Kościół przekazuje swoją doktrynę, interpretuje i modyfikuje oraz wymaga jej akceptacji²¹. Zmiany, jakie

¹⁹ Podobne postawy obserwujemy u młodzieży z badań K. Ryczana, gdzie respondenci odpowiadali, że religia to sprawa prywatna, ale... (50,1%), oraz to sprawa całkowicie prywatna (35,0%). Por. K. Ryzan, *Studium socjologiczne w świetle badań międzygeneracyjnych*, w: „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 30 (1983), z. 6, s. 241.

²⁰ KDK 14.

²¹ Dla porównania badania prowadzone nad młodzieżą przez J. Marińskiego ukazują tendencje młodych Polaków z końca lat osiemdziesiątych i początku dziewięćdziesiątych w relacji do Credo katolickiego. Z badań wynika, że „81,1% badanych wierzy,

towarzyszą człowiekowi, a szczególnie w dobie szybkiej technicyzacji²² i w następstwie upadku systemu totalitarnego, jakim był komunizm, mają swoje reperkusje w postawach wobec prawd wiary. Ateizm propagowany przez komunistyczną indoktrynację, który poddawał w wątpliwość prawdy wiary i w ogóle religię wskazując, że nie ma ona charakteru „naukowości”, pozostawił jednak swoje piętno w mentalności ludzi wobec wielu prawd wiary: stworzenie świata i człowieka przez Boga, nieśmiertelność duszy, sprawiedliwość i miłosierdzie Boże, życie pozagrobowe i inne²³.

Zapytano zatem respondentów o ich postawę wobec tych prawd wskazując do wyboru trzy możliwości: wierzę, wątpię, nie wierzę. Następnie mając na uwadze tendencje racjonalizacji postawiono pytanie o zgodność przyjętych prawd wiary z nauką.

że istnieje Siła Wyższa od człowieka, która rządzi światem (4,1% – nie wierzy, 13,7% – nie ma zdania i 1,2% – brak odpowiedzi), jednak w Boga Osobowego wierzy tylko 58,1% respondentów (12,7% – nie wierzy, 26,0% – nie ma zdania, 3,2% – brak odpowiedzi). Część więc młodych ludzi aprobujących istnienie Siły Wyższej, ducha, Absolutu – nie przypisuje mu cech osobowych, czyli wyznaje deizm, panteizm itp. stanowiska światopoglądowe, kwestionując istnienie uosobionej Istoty Najwyższej. Być może posiadają ci «jakoś» jeszcze wierzący bardzo niejasne i abstrakcyjne pojęcie Boga. Na tym tle pewną niekonsekwencją są stosunkowo wysokie wskaźniki twierdzenia, że Bóg jest jeden w trzech osobach (71,7% – tak, 9,3% – nie, 18,1% – brak zdania, 0,9% – brak odpowiedzi), że Bóg jest stwórcą świata (78,1% – tak, 7,7% – nie, 13,0% – brak zdania, 1,2% – brak odpowiedzi) i stwórcą człowieka (69,9% – tak, 9,4% – nie, 18,2% – brak zdania, 2,5% – brak odpowiedzi). Wysoki stopień akceptacji uzyskują dogmaty chrystologiczne. Dla 63,5% badanych Jezus Chrystus jest Bogiem, dla 18,0% – Bogiem i człowiekiem, dla 4,8% wybitną postacią historyczną, dla 4,2% – postacią legendarną, mitem (4,3% – brak zdania, 5,3% brak odpowiedzi). Według opinii 83,7% badanych młodych ludzi, Bóg stał się człowiekiem i umarł na krzyżu za wszystkich ludzi (5,6% – nie wierzy, 10,4% – brak zdania, 0,3% – brak odpowiedzi). Wyraźnie niższy stopień akceptacji uzyskują dogmaty eschatologiczne. W to, że po śmierci ludzie zmartwychwstają z duszą i ciałem na Sądzie Ostatecznym, wierzy 31,9% badanych; 43,0% – że będą żyć tylko dusze ludzkie, 2,6% – że po śmierci nie może żyć ani dusza ani ciało, 3,4% – że nie będzie żadnego Sądu Ostatecznego (17,6% – brak zdania, 1,6% – brak odpowiedzi). Dwie pierwsze odpowiedzi można uznać za wyraz wiary w nieśmiertelność duszy ludzkiej (74,9%). W to, że po śmierci oczekuje człowieka wieczna nagroda lub kara, wierzy 67,7% badanych (9,4% – nie wierzy, 22,1% – brak zdania, 0,8% – brak odpowiedzi), w istnienie piekła – 51,3% (18,8% – nie wierzy, 28,8% – brak zdania, 1,2% – brak odpowiedzi)”. Zob. J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991, s. 24.

²² Por. W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, Warszawa 1977, s. 41–42.

²³ Por. P. Brożek, *Tradycja religijna w środowisku pluralistycznym*, dz. cyt., s. 54–55.

Tab. 2.1. Wiara w poszczególne prawdy Credo

Prawdy wiary. Czy wierzy w:		Płeć		Wiek		Zamieszkanie		Typ religijności			Ogółem
		Dz.	Chł.	15–16	17–18	Otwork	Dojazd	I	II	III	
		N = 209	N = 27	N = 106	N = 128	N = 74	N = 161	N = 111	N = 77	N = 48	N = 236
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Istnienie Boga	wierzę	94,2	100	94,3	95,3	91,9	96,3	100	97,4	79,2	94,9
	wątpię	5,3	–	5,7	3,9	6,8	3,7	–	1,3	20,8	4,7
	nie wierzę	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
	brak danych	0,5	–	–	0,8	1,3	–	–	1,3	–	0,4
Że Jezus Chrystus jest Bogiem i człowiekiem	wierzę	92,3	96,3	90,6	94,5	89,2	94,4	99,1	94,8	75,0	92,8
	wątpię	7,7	–	9,4	4,7	10,8	5,0	0,9	5,2	22,9	6,8
	nie wierzę	–	3,7	–	0,8	–	0,6	–	–	2,1	0,4
	brak danych	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Kościół święty	wierzę	88,0	77,8	90,6	84,4	83,8	88,2	94,6	93,5	58,3	86,9
	wątpię	10,5	11,1	8,5	11,7	10,8	10,6	3,6	6,5	33,3	10,6
	nie wierzę	0,5	11,1	0,9	2,3	4,0	0,6	–	–	8,3	1,7
	brak danych	1,0	–	–	1,6	1,3	0,6	1,8	–	–	0,8

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa	wierzę	96,2	96,3	97,2	95,3	94,6	96,9	100	98,8	83,3	96,2
	wątpię	3,8	3,7	2,8	4,7	5,4	3,1	–	1,3	16,7	3,8
	nie wierzę	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
	brak danych	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Ducha Świętego	wierzę	90,4	92,6	86,8	93,7	86,5	92,5	96,4	94,8	70,8	90,7
	wątpię	8,6	7,4	11,3	6,2	12,2	6,8	3,6	5,2	25,0	8,5
	nie wierzę	0,5	–	0,9	–	–	0,6	–	–	2,1	0,4
	brak danych	0,5	–	0,9	–	1,3	–	–	–	2,1	0,4
Że Maryja jest Matką Bożą	wierzę	97,1	96,3	96,2	97,7	93,2	98,8	99,1	98,7	89,6	97,0
	wątpię	2,4	–	3,8	0,8	5,4	0,6	0,9	1,3	6,2	2,1
	nie wierzę	–	3,7	–	0,8	–	0,6	–	–	2,1	0,4
	brak danych	0,5	–	–	0,7	1,3	–	–	–	2,1	0,4
Zmartwychwstanie ciał	wierzę	67,9	74,1	66,0	71,1	62,1	71,4	80,2	63,6	50,0	68,6
	wątpię	26,8	22,2	31,1	21,9	31,1	24,2	15,3	33,8	39,6	26,3
	nie wierzę	4,3	3,7	2,8	5,5	6,8	3,1	2,7	2,6	10,4	4,2
	brak danych	1,0	–	–	1,5	–	1,2	1,8	–	–	0,8

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Najświętszy Sakrament	wierzę	88,5	88,9	85,8	91,4	79,7	92,5	99,1	92,2	58,3	88,6
	wątpię	10,5	–	12,3	6,2	18,9	5,0	–	7,8	33,3	9,2
	nie wierzę	0,5	11,1	0,9	2,3	1,3	1,9	–	–	8,3	1,7
	brak danych	0,5	–	0,9	–	–	0,6	0,9	–	–	0,4
Odpuszczenie grzechów	wierzę	94,3	85,2	95,3	91,4	89,2	95,0	96,4	98,7	77,1	93,2
	wątpię	4,8	7,4	3,8	6,2	8,1	3,7	2,7	1,3	16,7	5,1
	nie wierzę	–	3,7	–	0,8	1,3	–	–	–	2,1	0,4
	brak danych	0,9	3,7	0,9	1,6	1,3	1,2	0,9	–	4,1	1,3
Życie pozagrobowe	wierzę	65,5	63,0	67,0	64,8	63,5	65,8	75,7	61,0	47,9	65,2
	wątpię	27,3	33,3	29,2	25,8	28,4	27,9	19,8	33,8	37,5	28,0
	nie wierzę	5,7	–	3,8	6,2	6,8	4,3	2,7	3,9	12,5	5,1
	brak danych	1,4	3,7	–	3,1	1,3	1,9	1,8	1,3	2,1	1,7
Nieomyślność papieża	wierzę	45,0	29,6	41,5	45,3	35,1	47,2	49,5	40,3	33,3	43,2
	wątpię	45,4	33,3	47,2	41,4	44,6	44,1	45,0	51,9	29,2	44,1
	nie wierzę	8,1	37,0	10,4	11,7	18,9	7,4	4,5	7,8	33,3	11,4
	brak danych	1,4	–	0,9	1,6	1,3	1,2	0,9	–	4,2	1,3

Tabela 2.2. Współczynniki dla zmiennych do tabeli 2.1.

Współczynniki dla pytań	Płeć		Wiek		Zamieszkanie		Typ religijności	
	V =	P <	V =	P <	V =	P <	V =	P <
Istnienie Boga	0,080	–	0,040	–	0,068	–	0,275	0,001
Że Jezus Chrystus jest Bogiem i człowiekiem	0,204	0,01	0,110	–	0,116	–	0,254	0,001
Kościół święty	0,263	0,05	0,080	–	0,125	–	0,329	0,001
Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa	0,002	–	0,048	–	0,056	–	0,241	0,001
Duch Święty	0,028	–	0,118	–	0,100	–	0,237	0,001
Że Maryja jest Matką Bożą	0,189	0,01	0,118	–	0,161	0,05	0,140	0,01
Zmartwychwstanie ciał	0,038	–	0,114	–	0,115	0,01	0,208	0,001
Najświętszy Sakrament	0,282	0,001	0,116	–	0,222	0,001	0,364	0,001
Odpuszczenie grzechów	0,190	0,01	0,084	–	0,136	0,05	0,218	0,001
Życie pozagrobowe	0,091	–	0,065	–	0,052	–	0,186	0,001
Nieomyślność papieża	0,288	0,001	0,057	–	0,180	0,05	0,262	0,001

Odpowiedzi ankietowanych wobec poszczególnych prawd Credo zaregowano do następujących kategorii prawd. Pierwsza – dotycząca wiary w Tróję Świętą, druga – dotycząca Kościoła, sakramentów oraz Matki Bożej, trzecia – dotycząca rzeczy ostatecznych oraz nieomyłności papieża.

Do kategorii prawd wiary w Tróję Świętą zalicza się postawy uczniów dotyczące: wiary w istnienie Pana Boga, zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, wiary w człowieczeństwo i bóstwo Jezusa Chrystusa, wiary w Ducha Świętego. Do kategorii prawd dotyczących Kościoła, sakramentów i Matki Bożej zalicza się postawy uczniów wobec: Kościoła, sakramentu pokuty i pojednania, Najświętszego Sakramentu oraz wiary w to, że Maryja jest Matką Bożą²⁴. Natomiast do kategorii prawd dotyczących rzeczy ostatecznych oraz papieża zalicza się postawy uczniów wobec: zmartwychwstania ciał, życia pozagrobowego, nieomyłności papieża²⁵.

Ankietowani wykazują silną wiarę w przypadku takich prawd, jak: istnienie Pana Boga, zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, Bóstwa i człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, Boże macierzyństwo Maryi, odpuszczenie grzechów. Wiarę z pojawiającymi się wątpliwościami obserwuje się w przypadku wiary w Ducha Świętego, Najświętszy Sakrament, Kościół święty. Natomiast silną tendencję wątpliwości i postawy niewiary respondenci wykazują w przypadku takich prawd, jak: zmartwychwstanie ciał, życie pozagrobowe i szczególnie nieomyłność papieża.

Zmienna płci różnicuje postawy respondentów, gdzie dziewczęta wykazują częściej niż chłopcy wątpliwości w wierze w człowieczeństwo i Bóstwo Jezusa Chrystusa. Siła związku utrzymuje się na poziomie istotności $p < 0,01$. Chłopcy wykazują słabszą wiarę niż dziewczęta w Kościół święty i zdecydowanie częściej przejawiają postawy niewiary, gdzie siła związku wykazuje zróżnicowanie na poziomie istotności $p < 0,05$. Chłopcy w przeciwieństwie do dziewcząt, które wykazują silną wiarę w to, że Maryja jest Matką Bożą przejawiają tendencje niewiary, a siła związku utrzymuje się na poziomie istotności $p < 0,01$. Podobne postawy

²⁴ Silna wiara w Matkę Bożą wpływa z kultu, jaki społeczeństwo polskie przejawia wobec Matki Bożej. Pytanie w kwestii praktyk religijnych postawione dorosłym, którzy odpowiadali w imieniu całej rodziny, gdzie między innymi zapytano o praktykowanie nabożeństw majowych i nabożeństw różańcowych ukazało, że w granicach 50–56% respondentów odpowiedziało, iż w ich rodzinach praktykuje się te właśnie nabożeństwa. W stosunku do innych nabożeństw jest to duży odsetek wiernych, którym jest bliskie nabożeństwo związane z osobą Matki Bożej. Zob. J. Mariański, *Praktyki religijne o charakterze pobożnościowym*, w: *Religijność Polaków 1991–1998*, Warszawa 2001, s. 103–104.

²⁵ Problematyka dogmatów i stosunek młodzieży do tychże dogmatów wskazuje na niski poziom znajomości i rozumienia zwłaszcza niektórych dogmatów. Zob. E. Ciupak, *Religijność młodego Polaka*, Warszawa 1984, s. 88–108; por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, Płock 2001, s. 511–516.

obserwuje się w postawach wobec Najświętszego Sakramentu, gdzie chłopcy wskazywali na niewiarę w tej kwestii. Siła związku na poziomie $p < 0,001$. Silniejszą wiarę w odpuszczenie grzechów objawiają dziewczęta niż chłopcy, gdzie siła związku kształtuje się na poziomie istotności $p < 0,01$. Nieomyślność papieża jest prawdą, wobec której chłopcy zdecydowanie częściej niż dziewczęta wykazują niewiarę. Siła związku w tym przypadku na poziomie istotności $p < 0,001$.

Zmienna wieku w kwestii prawd zawartych w Credo nie różnicuje postaw uczniów na poziomie istotności. Natomiast różnice obserwuje się w przypadku zmiennej zamieszkania. Mieszkańcy Otwocka wykazują słabszą wiarę w to, że Matka Najświętsza jest Matką Bożą i mają więcej w tej kwestii wątpliwości niż dojeżdżający. Siła związku kształtuje się na poziomie istotności $p < 0,05$. W zmartwychwstanie ciał silniejszą wiarę zaznaczyli dojeżdżający do szkoły uczniowie, podczas gdy mieszkańcy Otwocka mają zdecydowanie więcej wątpliwości i przejawiają postawy niewiary. Siła związku na poziomie $p < 0,01$. Podobnie kształtują się postawy wiary wobec Najświętszego Sakramentu, gdzie dojeżdżający wykazują zdecydowanie silniejszą wiarę niż mieszkańcy Otwocka. Siła związku na poziomie istotności $p < 0,001$. Więcej wątpliwości w kwestii odpuszczenia grzechów mają mieszkańcy Otwocka, podczas gdzie dojeżdżający wykazują silniejszą wiarę, a siła związku kształtuje się na poziomie istotności $p < 0,05$. Silną niewiarę przejawiają mieszkańcy Otwocka przy prawdziwie nieomyślności papieża, podczas gdy dojeżdżający częściej wskazywali, że wierzą. Siła związku na poziomie $p < 0,05$.

Typ religijności różnicuje postawy respondentów we wszystkich poszczególnych prawdach wiary. Im bardziej systematyczni, tym bardziej wierzący w poszczególne prawdy, a im mniej systematyczni, tym częściej przejawiający wątpliwości oraz niewiarę w niektórych kwestiach. Siła związku we wszystkich poszczególnych prawdach wiary kształtuje się na poziomie istotności $p < 0,001$. Wyjątek stanowi wiara w to, że Maryja jest Matką Bożą, gdzie $p < 0,01$.

Należy zaznaczyć, że ankietowani wykazują silną wiarę w kategorii prawd dotyczących Trójcy Świętej. Wątpliwości najczęściej towarzyszą w postawach w kategorii prawd dotyczących: Kościoła, sakramentów, Matki Bożej. Natomiast najwięcej wątpliwości i postawy niewiary ankietowanych obserwuje się w kategorii prawd rzeczy ostatecznych i nieomyślności papieża.

Prawda o nieomyślności papieża, która nie jest ujęta w Składzie Apostolskim została umieszczona pośród prawd wiary jako jeden z dogmatów Kościoła, gdzie zauważamy, jak akceptacja tegoż dogmatu sprawia trudność ankietowanym. Taki stan rzeczy wynika ze słabej znajomości prawdy o nieomyślności papieża²⁶.

Po uzyskaniu odpowiedzi na pytania dotyczące poszczególnych prawd wiary, zapytano ankietowanych o to, czy wszystkie są aktualne i ważne w ich życiu.

²⁶ Wątpliwości w przyjmowaniu takich prawd jak: zmartwychwstanie ciał, nieomyślność papieża w stosunku do pozostałych obserwuje się w innych badaniach

Tab. 2.3. Zdanie o prawdach wiary

	Płeć		Wiek		Zamieszkanie		Typ religijności			Ogółem
	Dz.	Chł.	15–16	17–18	Otwork	Dojazd	I	II	III	
	N = 209	N = 27	N = 106	N = 128	N = 74	N = 161	N = 111	N = 77	N = 48	
Wszystkie są aktualne i ważne	80,4	77,8	80,2	80,5	74,3	82,6	94,6	81,8	43,7	80,1
Tylko niektóre są aktualne	17,2	22,2	16,0	18,7	23,0	15,5	5,4	15,6	50,0	17,8
Brak danych	2,4	–	3,8	0,8	2,7	1,9	–	2,6	6,2	2,1
Razem	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100
V Cramera	V = 0,038; p –		V = 0,030; p –		V = 0,093; p –		V = 0,464; p < 0,001			

Ponad 80% uczniów zgadza się z tym, że wszystkie prawdy wiary są aktualne i ważne w ich życiu. Natomiast prawie 18% ankietowanych uważa, że tylko niektóre są aktualne. Systematyczni, niesystematyczni i osoby dojeżdżające do szkoły najczęściej wskazywały na aktualność i ważność wszystkich dogmatów. Na odpowiedź, że tylko niektóre prawdy wiary są aktualne, wskazywali zwłaszcza obojętni, mieszkańcy Otwocka i chłopcy. Siła związku pomiędzy zdaniem o prawdach wiary a typem religijności kształtuje się na poziomie istotności $p < 0,001$. Im bardziej systematyczni respondenci, tym częściej wskazujący na aktualność prawd wiary, a im mniej, tym częściej, że tylko niektóre z nich są aktualne i ważne w życiu.

Wskazując na poszczególne elementy Credo zapytano respondentów o to, czy ich zdaniem istnieje zgodność poszczególnych prawd wiary z nauką.

Ankietowani najczęściej godzą z nauką następujące artykuły Credo: miłosierdzie Boże, opatrność Bożą, sprawiedliwość Bożą. Natomiast w kwestii istnienia Pana Boga, stworzenia człowieka przez Boga często nie potrafią dać odpowiedzi, jak również wskazują (ich zdaniem) na niezgodność tych prawd z nauką. Życie pozagrobowe jest kwestią, która sprawia ankietowanym największą trudność, gdzie najczęściej odpowiadają: „nie wiem”.

Zmienna płci różnicuje postawy uczniów. Dziewczeta częściej niż chłopcy godzą miłosierdzie Boże z nauką, gdzie siła związku utrzymuje się na poziomie istotności $p < 0,02$. Natomiast częściej niż chłopcy nie godzą z nauką kwestii życia pozagrobowego, gdzie chłopcy częściej nie potrafią udzielić na to pytanie odpowiedzi. Siła związku w tym przypadku na poziomie istotności $p < 0,05$.

Wiek różnicuje postawy respondentów tylko w przypadku sprawiedliwości Bożej. Starsi częściej niż młodszy nie godzą sprawiedliwości Bożej z nauką, a siła związku utrzymuje się na poziomie istotności $p < 0,05$.

Natomiast różnice w postawach we wszystkich kwestiach obserwuje się przy zmiennej zamieszkania. Im bardziej zamknięte środowisko zamieszkania, tym częściej uczniowie godzą z nauką poszczególne elementy Credo, a im bardziej otwarte – tym rzadziej. Znacznie częściej dojeżdżający niż mieszkańcy Otwocka łączą z nauką prawdy Credo: stworzenie człowieka przez Boga, opatrność Bożą, sprawiedliwość Bożą i życie pozagrobowe. Siła związku we wszystkich tych przypadkach wykazuje zróżnicowanie na poziomie istotności $p < 0,001$. Dojeżdżający częściej niż mieszkańcy Otwocka godzą z nauką istnienie Pana Boga. Siła związku na poziomie istotności $p < 0,02$. Podobnie miłosierdzie Boże dojeżdżający częściej niż mieszkańcy Otwocka godzą z nauką, a siła związku kształtuje się na poziomie istotności $p < 0,05$.

dotyczących głównie środowiska miejskiego. Postawa wobec niektórych prawd wiary jest różna od tych, jakie obserwuje się u badanej populacji. Zob. K. Ryczan, *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*, Lublin 1992, s. 68–69; por. P. Brożek, *Tradycja religijna w środowisku pluralistycznym*, dz. cyt., s. 58–59.

Tab. 2.4. Czy godzi z nauką poszczególne elementy Credo

Czy godzi z nauką:		Płeć		Wiek		Zamieszkanie		Typ religijności			Ogółem
		Dz.	Chł.	15–16	17–18	Otwork	Dojazd	I	II	III	
		N = 209	N = 27	N = 106	N = 128	N = 74	N = 161	N = 111	N = 77	N = 48	N = 236
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Istnienie Boga	tak	57,4	44,4	52,8	58,6	43,2	62,1	65,8	61,0	25,0	55,9
	nie	22,5	22,2	23,6	21,1	31,1	18,0	16,2	19,5	41,7	22,5
	nie mam zdania	19,6	25,9	21,7	19,5	24,3	18,6	17,1	18,2	31,2	20,3
	brak danych	0,5	7,4	1,9	0,8	1,3	1,2	0,9	1,3	2,1	1,3
Stworzenie czło- wieka przez Boga	tak	57,4	44,4	52,8	58,6	43,2	62,1	65,8	61,0	25,0	55,9
	nie	22,5	22,2	23,6	21,1	31,1	18,0	16,2	19,5	41,7	22,5
	nie mam zdania	19,6	25,9	21,7	19,5	24,3	18,6	17,1	18,2	31,2	20,3
	brak danych	0,5	7,4	1,9	0,8	1,3	1,2	0,9	1,3	2,1	1,3

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Opatrzność Bożą	tak	64,6	51,8	66,0	60,9	55,4	67,1	78,4	64,9	25,0	63,1
	nie	7,7	14,8	7,5	9,4	16,2	5,0	5,4	2,6	25,0	8,5
	nie mam zdania	24,9	29,6	21,7	28,1	23,0	26,1	16,2	27,3	43,7	25,4
	brak danych	2,9	3,7	4,7	1,6	5,4	1,9	–	5,2	6,2	3,0
Miłosierdzie Boże	tak	71,3	63,0	73,6	68,0	67,6	72,0	83,8	67,5	43,7	70,3
	nie	3,3	14,8	2,8	6,2	8,1	2,5	2,7	1,3	14,6	4,7
	nie mam zdania	23,0	22,2	19,8	25,0	20,3	24,2	11,7	29,9	37,5	22,9
	brak danych	2,4	–	3,8	0,8	4,0	1,2	1,8	1,3	4,2	2,1
Sprawiedliwość Bożą	tak	63,6	55,6	64,1	60,9	52,7	67,7	70,3	62,3	45,8	62,7
	nie	14,3	18,5	9,4	19,5	25,7	9,3	12,6	13,0	22,9	14,8
	nie mam zdania	20,6	22,2	22,6	19,5	17,6	22,4	16,2	23,4	27,1	20,8
	brak danych	1,4	3,7	3,8	–	4,0	0,6	0,9	1,3	4,2	1,7
Życie pozagrobowe	tak	51,2	48,1	52,8	50,0	52,7	50,3	59,5	46,7	37,5	50,8
	nie	16,7	7,4	15,1	15,6	24,3	11,8	12,6	14,3	25,0	15,7
	nie mam zdania	30,1	44,4	29,2	33,6	17,6	37,9	27,0	37,7	33,3	31,8
	brak danych	1,9	–	2,8	0,8	5,4	–	0,9	1,3	4,2	1,7

Tab. 2.5. Współczynniki dla zmiennych do tabeli 2.4.

Współczynniki dla pytań	Płeć		Wiek		Zamieszkanie		Typ religijności	
	V =	P <	V =	P <	V =	P <	V =	P <
Istnienie Boga	0,070	–	0,052	–	0,184	0,02	0,228	0,001
Stworzenie człowieka przez Boga	0,070	–	0,052	–	0,184	0,001	0,228	0,001
Opatrzność Boża	0,100	–	0,077	–	0,197	0,001	0,317	0,001
Miłosierdzie Boże	0,172	0,02	0,101	–	0,132	0,05	0,268	0,001
Sprawiedliwość Boża	0,049	–	0,136	0,05	0,224	0,001	0,133	0,05
Życie pozagrobowe	0,111	0,05	0,044	–	0,226	0,001	0,137	0,05

Również typ religijności wykazuje zróżnicowanie w postawach respondentów. Im bardziej systematyczni, tym częściej godzący wskazane kwestie Credo z nauką, a im mniej – tym zdecydowanie rzadziej. Systematyczni częściej niż mniej systematyczni godzą z nauką: istnienie Pana Boga, stworzenie człowieka przez Boga, opatrność Bożą, miłosierdzie Boże. Siła związku we wszystkich przypadkach na poziomie istotności $p < 0,001$. Podobne postawy obserwuje się przy kwestii sprawiedliwości Bożej i życia pozagrobowego, gdzie systematyczni częściej niż mniej systematyczni godzą z nauką wskazane elementy Credo. Siła związku w obydwu przypadkach na poziomie istotności $p < 0,05$ ²⁷.

Podsumowując, ankietowani w kwestii dogmatów wykazują silną wiarę. Przedmiotem wiary jest istnienie Pana Boga, że Jezus Chrystus jest Bogiem i człowiekiem, zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, że Maryja jest Matką Boga, odpuszczenie grzechów, Najświętszy Sakrament. Wątpliwości i oznaki niewiary objawiają się w przypadku dogmatu o Duchu Świętym, życiu pozagrobowym, zmartwychwstaniu ciał, nieomylności papieża. Ten ostatni dogmat, który nie jest ujęty w Credo, ale bardzo istotny w Kościele katolickim jest źle pojmowany przez respondentów, a wynika to z niewiedzy ankietowanych w tej materii.

Globalnie ujmując postawy respondentów w kwestii wierzeń religijnych należy stwierdzić, że ankietowani to osoby deklarujące się jako wierzące. Głęboko wierzących jest niewiele, ale nie ma ani jednej osoby niewierzącej. Religia i wiara jest uznawana przez ankietowanych jako ważna i potrzebna, gdzie młodzi w większości potrafią uzasadnić swoje stanowisko w tej kwestii. Ankietowana młodzież przyjmuje i uznaje za ważne w ich życiu prawdy wiary zawarte w Credo. Wskazane prawdy wiary w dużej mierze godzi z nauką, chociaż towarzyszą postawom respondentów w tej kwestii wątpliwości.

Płeć różnicuje postawy młodzieży, gdzie dziewczęta częściej niż chłopcy uzasadniają potrzebę i znaczenie religii w życiu i częściej godzą poszczególne elementy Credo z nauką. Dojeżdżający do szkoły uczniowie częściej niż mieszkańcy Otwocka deklarują się jako wierzący, podczas gdy mieszkańcy miasta częściej wykazują niezdecydowanie w tej kwestii i podobnie również uczniowie z wiosek godzą częściej niż mieszkańcy miasta poszczególne elementy Credo z nauką. Wiek nieznacznie różnicuje postawy respondentów, gdzie jedynie młodszy częściej niż starsi są systematyczniejsi w praktykach religijnych. Natomiast szereg różnic obserwuje się w przypadku typu religijności. Poziom deklarowanej religijności wyraźnie przekłada się na postawy ankietowanych

²⁷ Nieco inne postawy młodzieży w pytaniu o zgodność prawd wiary z nauką, ale podobne co do wątpliwości wobec zmartwychwstania obserwuje się w badaniach P. Brożka, *Tradycja religijna w środowisku pluralistycznym*, dz. cyt., s. 56; por. K. Rydzan, *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*, dz. cyt., s. 74–75.

wobec wiary, religii oraz Credo katolickiego. Im bardziej systematyczni tym, częściej przyjmujący prawdy zawarte w Credo i godzący je z nauką, a im mniej, tym zdecydowanie rzadziej. Bardziej systematyczni w opiniach na temat religii są zdania, że religia to nie tylko sprawa prywatna, podczas gdy mniej systematyczni, a w szczególności obojętni, sprowadzają religię w obszar prywatności.

Problematyka zasygnalizowana w tytule oraz analiza uzyskanych odpowiedzi młodzieży, jest punktem dojścia socjologii religii. Wnioski, jakie wypływają z analizy, mogą być pomocne i stanowić punkt wyjścia dla pastoralistów, katechetów oraz homiletów w opracowywaniu strategii duszpasterskiej.

ZNACZENIE RYTUAŁÓW RELIGIJNYCH W ŻYCIU POLSKICH KATOLIKÓW

Zachowania rytualne pełnią w życiu jednostki i zbiorowości szereg znaczących funkcji. Związane są z całym życiem człowieka, jego fazami i cyklami (narodzenie, zdrowie, choroba, zmiana stanu, śmierć) i z kluczowymi dziedzinami ludzkiej egzystencji (sens wspólnoty lub jej brak, społeczna więź lub społeczny konflikt, sacrum i profanum). Rytuały potwierdzają ludzką zdolność wytwarzania symboli. Klasyczna definicja R. Bococka podkreśla, że rytuał nie jest czynnością indywidualną, lecz społeczną, angażującą grupę ludzi, dzielących wspólne oczekiwania i wartości¹. Nie oznacza to jednak, że pewne elementy zbiorowego sensu, w toku spełniania czynności rytualnej, nie są przenoszone na jednostkę; czynność, która pierwotnie nie jest indywidualna, może przekształcić się w prywatną, np. modlitwa.

Bez rytuałów życie społeczne stałoby się utylitarne i zatomizowane. Zdaniem Catherine Herriger, rytuały należą do trzeciego poziomu komunikacji o charakterze więziotwórczym. Opierają się zarówno na odwiecznej ludzkiej potrzebie porządku, jak i dochowanym dziedzictwie kultury (archetypy)². Są jednym z najbardziej skutecznych mechanizmów socjalizacji, obejmującym także przystosowanie do sposobów życia narzucanych przez tradycję i społeczeństwo. Obyczaj – pisze D. Hervieu-Léger – wskazuje na ciągłość między przeszłością i teraźniejszością, o której zaświadcza i z tytułu której jest przekazywany³.

Z socjologicznego punktu widzenia najważniejszą funkcją rytuału jest jego rola komunikowania, potwierdzenia i symbolicznego odgrywania porządku społecznego, co czyni go idealną reprezentacją ciągłości i trwałości. Element metafizycznego uzasadnienia, zdaniem Zdzisława Macha, wydaje się istotną cechą analizowanych działań społecznych o charakterze dramaturgicznym⁴. W wypadku rytuałów religijnych nie budzi to wątpliwości, jednak rytuały świeckie pociągają za sobą idee innego typu, np. patriotyzm, nacjonalizm czy treści historiozoficzne.

¹ R. Bocock, *Ritual in Industrial Society. A Sociological Analysis of Ritualism in Modern England*, London 1974, s. 37.

² Por. K. Herriger, *Rytuały. Komunikacja bez słów*, Wrocław 1988, s. 34–38.

³ Por. D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, Kraków 1999, s. 123–127.

⁴ Zob. *Rytuał*, (opracował Z. Mach), w: *Encyklopedia socjologiczna*, t. 3, Warszawa 2001, s. 355.

Bronisław Malinowski uważał, że obok funkcji odbudowywania solidarności społecznej, zaburzonej w wyniku kryzysu, inne ważne znaczenie rytuału łączy się nie tyle z wyrażaniem, co z transformacją świata fizycznego i metafizycznego⁵.

Na społeczno-strukturalny, a nie tylko religijny charakter rytuału, wskazywał Arnold Van Gennep, którego model reprezentuje klasyczne podejście do problemu symbolicznej organizacji kryzysów życia. Niektórzy badacze sygnalizują rolę rytuału w kanalizowaniu napięć społecznych i rozwiązywaniu konfliktów. Victor Turner mówi wprost, że dzięki zdolności organizowania ludzkich myśli i uczuć (ideologicznej i emocjonalnej sile), ma on moc generowania zmiany społecznej⁶.

Rytuał religijny występuje w kompleksie różnego typu rytuałów, świeckich i „mieszanych”. Zdaniem W. Piwowarskiego, podstawą jego wyróżnienia jest rodzaj stosowanych symboli, sposób zaangażowania i implikacja dla innych dziedzin życia uczestników⁷. W rytuale religijnym symbole odnoszą się do świata sacrum, co oznacza, jak chce G. Milanesi, przyjęcie istnienia radykalnie „innego”, pozostającego w relacji do „tej” rzeczywistości, którą modyfikuje i na którą wpływa. Symbole uzewnętrzniają religijne postawy i „ucieleśniają” religijne znaczenia, zarazem jednak podlegają obiektywizacji i rutynizacji, co może wiązać się z pewnymi niebezpieczeństwami. Ma to miejsce wówczas – jak sugeruje M. Eliade – gdy symbol staje się substytutem sakralnych przedmiotów, co pociąga za sobą swoiste bałwochwalstwo, lub gdy zostaje użyty jako „środek” dla wyrażenia utrwalonych z nim relacji, co odpowiada postawie magicznej. „Rytualizm” prowadzi do zagubienia podstawowej wartości *sacrum*, tak jak w przypadku religijności kulturowej, środowiskowej⁸.

Badacze podkreślają, że rytuały religijne są przeżywane przez uczestników jako głębokie i pełne znaczenia oraz że wywierają szeroki wpływ w zakresie całego ich życia. Warto w tym miejscu odnotować próbę podziału rytuałów na: masowe i interakcyjne (M. H. Ducey). Rytuał masowy łączy się z tradycyjną religijnością, której model stanowił do niedawna zasadniczą płaszczyznę odniesienia dla socjologicznych badań nad zjawiskami religijnymi w Polsce. Rytuał interakcyjny łączy się z religijnością odnowioną, w której ważną rolę odgrywa wspólnota, osobowa inicjatywa, charyzmat, a także proces indywidualizacji religii⁹.

⁵ Por. B. Malinowski, *Magia, nauka i religia*, w: *Dziela*, t. 7, Warszawa 1990.

⁶ Zob. *Rytuał*, w: *Encyklopedia socjologiczna*, dz. cyt., s. 357.

⁷ Por. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 207.

⁸ Tamże, s. 218.

⁹ Zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 218. Do nielicznych prac polskich socjologów, przywołujących wyżej wymienioną typizację należy P. Załęckiego *Wspólnota religijna jako grupa pierwotna*, Kraków 1997.

W. Piwowarski definiuje rytuał religijny jako „...czynność symboliczną, która umożliwia podmiotowi lub wielu podmiotom, za pomocą przedmiotów doświadczenia zorientowanych na sacrum, zartykułować i wyrazić znaczenie, a w konsekwencji dostarczyć całościowej perspektywy codziennemu życiu”¹⁰.

W. Piwowarski proponuje, aby w badaniach nad rytuałem wyróżnić następujące płaszczyzny: 1) społeczny wzorzec rytuału, 2) strukturę społeczną uczestników, 3) rodzaj doświadczenia, przeżyć, motywacji i symboli, tj. znaczenia i wartości, jakie ujawniają się w świadomości uczestników (płaszczyzna ta była dotychczas niedostatecznie uwzględniana w dominującym w badaniach nad przemianami rytuałów religijnych podejściu etnograficznym). Po czwarte, należy badać funkcje rytuału – zarówno te religijne, jak i pozareligijne – co odpowiada mertonowskiemu podziałowi na funkcje jawne i ukryte. W pierwszym przypadku chodzi o pogłębienie więzi z Bogiem, jednoczenie ludzi między sobą w płaszczyźnie religijnej (wertykalnej i horyzontalnej) oraz o odnowę moralną tak indywidualną, jak i społeczną. W drugim – ważna jest funkcja integracyjna, dostarczająca podstawy pocieszenia i pojednania oraz poczucia tożsamości na płaszczyźnie jednostkowej. Rytuał religijny związany ze wzrostem, dojrzewaniem, starzeniem się i umieraniem jednostki wspomaga ją, przyczyniając się do pokonania trudności i rozwiązania problemów. Rytuał religijny wspiera wartości ustabilizowanego społeczeństwa, podtrzymuje konsens w zakresie norm i wzorów zachowań, co pomaga w utrzymaniu porządku i stabilności¹¹.

W. Piwowarski postuluje, by rytuały religijne, wyróżnione obok rytuałów estetycznych, cywilnych oraz rytuałów cyklów i kryzysów życiowych, podzielić na kilka grup – przy czym klasyfikacja ta nie ma charakteru rozłącznego i eksklusywnego.

Rytuały doroczne – z uwagi na miejsce, gdzie się odbywają – mają charakter kościelny, np. Adwent, Boże Narodzenie, Wielki Post, Wielkanoc, Boże Ciało, Wszystkich Świętych, odpust parafialny; lokalny, m.in. sypanie owsa, święcenie pól czy chodzenie z „podłazniczką” (przystrojoną gałązką jedliny), składanie życzeń zdrowia i pomyślności w Nowym Roku (zwyczaj kultywowany w Beskidzie Śląskim). Inne rytuały łączą się przede wszystkim z domem rodzinnym, jak np. dzielenie się opłatkiem, śpiewanie kolęd, błogosławieństwo rodziców przed ślubem, dzielenie się z najbliższymi święconym jajkiem.

Druga grupa rytuałów związana jest z przyjmowaniem **sakramentów świętych**. Można tu wyodrębnić rytuały kościelne, np. chrzest, Eucharystia, ślub kościelny, pogrzeb oraz religijno-kulturowe – odwołujące się do zwyczajów regionalnych i lokalnych, np. chrzest, uroczystość Pierwszej Komunii Świętej, akt weselny, stypa.

¹⁰ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 221.

¹¹ Por. tenże, *Socjologia rytuału religijnego. Zarys problematyki*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 1983, t. XI, z. 1, s. 20–21.

Trzecia grupa rytuałów religijnych obejmuje **sakramentalia**, które wiążą w różny sposób życie religijne z życiem codziennym ludzi wierzących¹². Przykładowo można tu wymienić poświęcenie domu (mieszkania), ziół, pojazdów czy przedmiotów kultu religijnego. Z badań prowadzonych w rodzinach śląskich wynika, że ważne jest posiadanie zapasu święconej wody, świecy – gromnicy, poświęconej w dniu 2 lutego (zapalona przy łożu umierającego ma zapewnić lekką śmierć, a w czasie burzy chronić „od gromu”). Ceni się i przechowuje zioła poświęcone 15 sierpnia w Matkę Boską „Zielną” (uroczystość Wniebowzięcia NMP) jako skuteczne antidotum na chorobę. Gałązki leszczyny – „palmy” poświęcone w Niedzielę Palmową, ułożone w krzyżyki i zatknięte w polu czy w ogrodzie mają zapewnić urodzaj (zwyczaj nadal żywy w Rybnickiem). Ostatnio wielkie znaczenie – jak pisze Irena Bukowska-Floreńska – przywiązuje się do kawałków chleba i soli poświęconych w dniu św. Agaty (5 lutego) lub św. Antoniego (13 czerwca). Wierzy się, że noszone przy sobie chronią od nieszczęść w podróży (także „od kontroli na granicy”), od złodziei, od choroby piersi, sprzyjają hodowli bydła. Owe poświęcone przedmioty mają niemałe znaczenie w życiu religijnym mieszkańców Śląska, posiadają wymiar wychowawczy i integracyjny w skali jednostkowej, jak i społecznej (zapewniają bezpieczeństwo osobiste oraz więź z domem rodzinnym)¹³.

Splot tradycyjnych wierzeń o charakterze religijno-magicznym, sfery sacrum i profanum, wydaje się być szczególnie widoczny w rytuałach „mieszanych”, zwłaszcza tych, które odwołują się do cyklów i kryzysów życia. Nie sprowadzają się one tylko do tzw. rytów przejścia, czyli do praktyk jednorazowych. Ważne są także rytuały związane z kryzysami życiowymi i ich przezwyciężaniem, inicjacją do nowych ról społecznych, z biografią jednostki (imieniny, urodziny). Wiele z nich nadal posiada bogatą oprawę folklorystyczną, uzależnioną od kontekstu regionalnego i lokalnego.

Do innych rytuałów „mieszanych” należą rytuały cywilne, np. polityczne czy narodowe, oraz rytuały estetyczne.

Typologia W. Piwowarskiego wydaje się być użyteczną próbą uporządkowania tej sfery zjawisk. Należy jednak pamiętać, że poszczególne kategorie nie mają charakteru rozłącznego, a ich punktem odniesienia jest substancjalna definicja religii oraz instytucjonalny i środowiskowy model życia religijnego. Studia prowadzone przez antropologów oraz socjologów potwierdzają, że polska religijność zakorzeniona w społeczności lokalnej i w kulturze regionalnej

¹² Por. tenże, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 209–211.

¹³ Zob. I. Bukowska-Floreńska, *Współczesna polska religijność ludowa – zachowania, normy obyczajowe, praktyki obrzędowe*, w: *Religijność ludowa na pograniczach kulturowych i etnicznych*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, t. 3, Katowice 1999, s. 15–26.

powstała w wyniku wzajemnego oddziaływania tradycyjnych, niejednokrotnie utylitarnych i instrumentalnych elementów sposobu myślenia i zachowania i systemu religijnego Kościoła katolickiego. W całym okresie powojennym – na skutek zmian społeczno-kulturowych – zanikały lub słabły na znaczeniu zwyczaje i praktyki mające podbudowę magiczną¹⁴. Wiele z nich zmieniło swoją funkcję, tracąc charakter znaku, a stając się elementem ludycznym¹⁵.

Z drugiej strony utrzymują się i przyjmują nowe rytuały lansowane wspólnie przez Kościół: doroczne – obejmujące sakramenty i sakramentalia, także związane z akcjami w skali całego narodu (W. Piwowski nazywa to zjawisko „unarodowieniem” rytuału religijnego). Zachowania rytualne są elementem strukturalnym i dynamicznym systemu społecznego.

Podobne stanowisko zajmuje J. Komorowska, podkreślając, że obecnie nie tylko wieś, ale i wielkie miasto jest zbiorowym nosicielem zachowań symbolicznych¹⁶. Badaczka ta zwraca uwagę na bogactwo świątecznej kultury polskich rodzin, w której występują przedmioty i czynności odwołujące się do różnych okresów historycznych, upowszechniane zarówno przez instytucje religijne, jak i świeckie. Być może warto w tym miejscu wskazać na kategorię „podmiejskości”, która – zdaniem M. Marody – nie doczekała się w socjologii teoretycznego opracowania. Jest ona cechą charakterystyczną polskiej formacji kulturowej i wyraża się w lokalności więzi małych grup „wyrwanych” ze wsi, lecz nie wtopionych do końca w życie wielkiego miasta, na którego obrzeżach funkcjonują, w połączeniu z oddziaływaniem wielkomiejskich wzorów¹⁷. Tak rozumiana „podmiejskość”, związana z przerostem formy nad treścią przenika różne obszary naszego życia społecznego.

Współcześnie, wiele zwyczajów religijnych jest kultywowanych i przekazywanych w obrębie rodziny, do pewnego stopnia niezależnie od tego, czy jej członkowie są osobami wierzącymi czy niewierzącymi.

¹⁴ Zob. m.in. H. Mielicka, *Kultura obyczajowa mieszkańców wsi kieleckiej XIX i XX wieku*, Kielce 1995; Z. Staszczak, *Obrzęd a obyczaj w rodzinach wiejskich Wielkopolski*, Warszawa – Poznań 1985.

¹⁵ Przykładem może być znany i praktykowany między innymi w regionie świętokrzyskim zwyczaj ustawiania bram-przeszkód na drodze, którą jedzie do kościoła orszak weselny, lub redukcja zwyczaju „oczepin” do zdejmowania przez młodą welonu (po północy) i podrzucania go tak, by pochwyciła go jedna z panien. W rodzinach wiejskich Wielkopolski aprobowany był zwyczaj tzw. poczty weselnej, polegający na głośnym odczytywaniu wobec audytorium tekstów nadesłanych życzeń ślubnych, nazywanych „telegramami”.

¹⁶ J. Komorowska, *Świąteczna kultura polskiej rodziny*, w: *Rytuał religijny w rodzinie*, red. W. Piwowski, W. Zdaniewicz, Warszawa – Poznań 1988, s. 89–103.

¹⁷ Autorka wykracza tu poza dychotomiczny model Roberta Redfielda (społeczeństwo wiejskie i społeczeństwo miejskie) – zob. M. Marody, *Społeczeństwo polskie w jednoczącej się Europie*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1997, rok XLI, nr 4, s. 53.

W świetle wyników badań empirycznych można sądzić, że w Polsce z pokolenia na pokolenie umacnia się rola dziadków w wychowaniu wnuków, np. w zakresie transmisji wiary religijnej (60%)¹⁸. Jednak wymiar przeżyć, motywacji i symboli, związanych z praktykowaniem rytuałów jest zróżnicowany. Analiza religijności w nowych warunkach społecznych lat dziewięćdziesiątych pokazała, że dominują wyrażenie zwyczajów związane z Bożym Narodzeniem i Wielkanocą oraz z przestrzeganiem wielkich postów (Popielec, Wielki Piątek). Praktyki te są częścią społecznego etosu i okazją manifestacji uczuć rodzinnych, toteż wykazują się dużą trwałością¹⁹.

Badania prowadzone przez CBOS potwierdzają, że do powszechnych zwyczajów wigilijnych należą: dzielenie się opłatkiem, wzajemne składanie sobie życzeń, spożywanie tradycyjnych potraw, ubieranie choinki, zachowywanie postu w Wigilię, przygotowywanie nakrycia dla niespodziewanego gościa oraz prezentów pod choinkę. Religijny charakter uroczystości – w zdecydowanej większości rodzin – nadaje wspólne śpiewanie kolęd i udział w pastercie, a także, choć rzadziej (70%), odczytanie przed wieczerzą odpowiedniego fragmentu Pisma Świętego lub odmówienie modlitwy²⁰.

W rodzinach osób niepraktykujących, wiele obyczajów wigilijnych funkcjonuje w oderwaniu od ich treści religijnych. Tendencja ta uwidacznia się także do pewnego stopnia w środowiskach tradycyjnie mniej religijnych, tzn. w rodzinach wielkomiejskich, osób bardziej wykształconych, najlepiej sytuowanych materialnie²¹.

Wyniki sondaży prowadzonych przez CBOS wskazują także na powszechność przestrzegania przez polskie rodziny tradycji wielkopostnych i wielka-

¹⁸ Por. *Co zawdzięczamy swoim babciom i dziadkom?* Komunikat z badań CBOS, BS/8/2001, Warszawa, styczeń 2001.

¹⁹ Zob. J. Mariański, *Praktyki religijne o charakterze bożonarodzeniowym, w: Religijność Polaków 1991–1998*, red. ks. W. Zdaniewicz SAC, Warszawa 2001, s. 102–107.

²⁰ Por. *Polska wigilia A.D. 1998*. Komunikat z badań CBOS, BS/178/178/98, Warszawa, grudzień 1998; także *Święta Bożego Narodzenia*. Komunikat z badań OBOP (grudzień 1996), Warszawa 1996.

²¹ Na przestrzeni lat 90-tych wzrosła liczba rodzin o zminimalizowanej lub obojętnej religijnie zwyczajowości wigilijnej (np. w Olsztynie 40% rodzin przejawiało nieczytelną i niejasną symbolikę przedmiotów i zachowań; w środowisku lubelskim przeważa wzór oparty na średnio rozwiniętej religijnie zwyczajowości, a tradycja świętowania w młodych rodzinach miejskich ulega pewnemu zubożeniu. Rozbudowana obyczajowość religijna pozostaje w pozytywnej korelacji z autodeklaracjami wiary i udziałem w katechezie) – na podstawie prac magisterskich, powstałych w Instytucie Socjologii KUL, pod kierownictwem ks. prof. dr hab. W. Piwowskiego i ks. prof. dr hab. J. Mariańskiego.

nocnych. Dowodzą jednak, iż rodziny te zachowują dość często praktyki religijne i zwyczaje bez przekonania, że są one dla nich szczególnie ważne. Dla większości ankietowanych Polaków, Wielkanoc jest przede wszystkim świętem rodzinnym, ponad połowa badanych określa je ponadto jako przeżycie religijne, a co drugi – jako miłą tradycję²². W ostatnich latach, coraz większej wagi nabiera zwyczaj dzielenia się z rodziną święconym jajkiem, maleje natomiast znaczenie przestrzegania postu w środę popielcową, co może być wskaźnikiem zmian funkcjonalnych w obszarze rytuałów Wielkiej Nocy, m.in. zagubienia wartości nadrzędnej. Niemniej, przekazywane z pokolenia na pokolenie tradycje i zwyczaje religijne – w swym ogólnym kształcie – nie zmieniły się. Przeciętny wskaźnik zachowywania 16 praktyk i zwyczajów wielkopostnych i wielkanocnych wynosił w 1998 roku – 81,9%, w 1999 – 82,6%, w 2000 roku – 82,1%²³.

Przejście od społeczeństwa lasu do społeczeństwa pluralistycznego, nie ma zatem znaczącego w skutkach oddziaływania na sferę praktyk religijnych. „Nie potwierdziła się hipoteza – pisze J. Mariański – że wraz ze zmianą kontekstu społeczno-kulturowego i wraz z kształtowaniem się społeczeństwa bardziej pluralistycznego pojawi się fala gwałtownej laicyzacji w formie radykalnego spadku udziału katolików w praktykach niedzielnych i wielkanocnych”²⁴. Jednak pytanie, czy i w jakim stopniu praktyki kultowe świadczą o wewnętrznej religijności tych, którzy je spełniają, pozostaje wciąż otwarte.

Do najbardziej respektowanych treści obyczajowości religijnej (ponad dwie trzecie badanych) należą: udział w procesji Bożego Ciała, święcenie palm w Niedzielę Palmową, wspólne śpiewanie kolęd i święcenie gromnicy w uroczystość Ofiarowania Jezusa w świątyni. Wyraźnie rzadziej spełniane są takie praktyki i zwyczaje, jak: wstrzemięźliwość od pokarmów w piątki, chodzenie na groby w Wielką Sobotę, święcenie ziół, wspólna modlitwa w rodzinie i czytanie Pisma Świętego²⁵.

Rytuały zwyczajowe, związane ze świętami kościelnymi, w porównaniu z kulturą tradycyjną zostały uproszczone i nie są tak jak dawniej przesycane treściami religijnymi. Kulturowane rytuały i zwyczaje – zaznacza J. Mariański – mają bardziej charakter rodzinny niż środowiskowy (co wiąże się z pro-

²² Por. *Święta wielkanocne w opinii Polaków*. Komunikat z badań CBOS, BS/43/97, Warszawa, marzec 1997.

²³ B. Wciórka, *Wielki Post i Wielkanoc w rodzinach*. Komunikat z badań CBOS, BS/64/2000, Warszawa 2000, s. 2; także, *Wielkopostne i wielkanocne tradycje Polaków*. Komunikat z badań CBOS, BS/51/51/98, Warszawa, kwiecień 1998.

²⁴ Por. *Religijność Polaków 1991–1998*, red. ks. W. Zdaniewicz SAC, dz. cyt., s. 8.

²⁵ Por. J. Mariański, *Nadobowiązkowe praktyki religijne*, w: *Religijność Polaków 1991*, red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, Warszawa 1993, s. 84–89.

cesem indywidualizacji obyczajowości religijnej), bardziej prywatny niż parafialny (ograniczenie liczby uczestników, akcentowanie motywacji rodzinnych, w tym dowartościowanie potrzeb i aspiracji jednostkowych). Proces ten obejmuje różne grupy rytuałów religijnych i dokonuje się stopniowo, w sposób zróżnicowany, w poszczególnych regionach i sferach życia²⁶.

Relatywnie wysoki stopień akceptacji (zwłaszcza w środowisku wiejskim) dotyczy: procesji Bożego Ciała, posypywania głowy popiołem – Popielec, a w dalszej kolejności nabożeństwa majowego, drogi krzyżowej, nabożeństwa różańcowego. Do praktyk aprobowanych w niewielkim stopniu należą: gorzkie żale, nabożeństwo czerwcowe, a także pierwsze piątki miesiąca, adoracja Najświętszego Sakramentu, nowenna do Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, nieszpory i rataty²⁷.

Na styku rytuałów dorocznych, sakramentaliów oraz rytuałów cyklów i kryzysów życia znajduje się swoista kategoria religijnej praxis – pielgrzymka. W latach osiemdziesiątych idea pielgrzymek odżyła w zasadniczy sposób, do czego niewątpliwie przyczynił się pontyfikat Jana Pawła II. Spotkanie z Papieżem Polakiem podczas jego pielgrzymek do Ojczyzny, w czasie przejazdu na trasie lub podczas Mszy św. jest najczęściej deklarowanym rodzajem aktywności. Pielgrzymki z udziałem Ojca Świętego – pisze A. Wójtowicz – są manifestacją wielkości katolicyzmu, także kulturowym widowiskiem w skali masowej, nie dającym się zredukować do dogmatycznych podstaw²⁸. Zapotrzebowanie na sacrum jest nieodłączną częścią współczesnej kultury, jednak to charyzmat Jana Pawła II nadaje mu wiarygodność i znaczenie. Ruch pielgrzymkowy zmienia swoje oblicze z folklorystycznego na ogólnokościelny, z akcentem na intensyfikację przeżyć religijnych i pogłębienie świadomości narodowej.

W tym kontekście interesujące jest pytanie, na ile polscy katolicy dostrzegają ciągłość i przemiany tradycji religijnej w ich życiu. Podstawowymi zmianami, jakie zauważyli np. mieszkańcy terenów wiejskich regionu świętokrzyskiego są: zanikająca lub zmieniająca formy i charakter obrzędowość oraz mniejsze przywiązanie do jej przestrzegania, praktykowania, a także wiązania swojego życia z jej wpływem. Zwraca się uwagę, że w przeszłości wystawność uroczystości była ograniczona, choć towarzyszyła im bardziej religijna atmosfera. Wśród elementów tradycji religijnej, ważnych dla przyszłych pokoleń Polaków, jednomyślnie wymieniono: praktyki jednorazowe (chrzest,

²⁶ Tamże.

²⁷ Por. W. Piwowarski, *Religijność ludowa w ciągłości i zmianie*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici, Socjologia Wychowania VIII – Nauki Humanistyczno-Społeczne”, 1990, z. 216, s. 48–49; także, M. Sroczyńska, *Kultura religijna nauczycieli. Studium socjologiczne*, Kielce 1999, s. 124–125.

²⁸ Por. A. Wójtowicz, Zapotrzebowanie na świętość, „Polityka” 1999, nr 25, s. 4.

I Komunia św., bierzmowanie, ślub kościelny i pogrzeb) oraz zwyczaje wielkonoce i bożonarodzeniowe (choinka, opłatek, wigilia, święcenie pokarmów, dzielenie się jajkiem).

Wszystkie te treści posiadają obok wartości religijnej istotne znaczenie społeczne oraz jednostkowe, są bowiem ważnym czynnikiem tożsamości tak zbiorowej, jak i indywidualnej²⁹.

²⁹ Zob. M. Marczuk, „Funkcje systemów religijnych w życiu mieszkańców współczesnej wsi – na przykładzie społeczności wiejskich regionu świętokrzyskiego”, wydruk pracy magisterskiej, Kielce 2002, Archiwum Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach; także, K. Malinowski, „Znaczenie rytuałów religijnych w życiu mieszkańców współczesnej wsi”, wydruk pracy magisterskiej, Kielce 2001, Archiwum AŚ w Kielcach.

BIBLIA

STARY TESTAMENT O MAŁŻEŃSTWIE. IDEAŁ I RZECZYWISTOŚĆ

W Starym Testamencie bogata problematyka dotycząca małżeństwa jest ujmowana w wielu aspektach. Ten, który najbardziej narzuca się na początku lektury, to ideał wspólnoty małżeńskiej ukazany w Księdze Rodzaju 1–2.

Z punktu widzenia literackiego dwa opowiadania o stworzeniu świata (Rdz 1, 1–2, 4a; 2, 4b–25), dopełnione opowiadaniem o upadku człowieka (3, 1–24), są owocem mądrościowej refleksji nad ludzką egzystencją, nad obecnością zła i śmierci, nad początkami małżeństwa i jego podstawach. Rzeczywistość małżeństwa z oddalaniem żony, z cudzołóstwem i innymi nadużyciami pobudzały naród wybrany do przywołania małżeństwa odpowiadającego pierwotnemu zamysłowi Bożemu, czyli małżeństwa idealnego¹.

1. Ideał małżeństwa według Rdz 1–2

Oba opowiadania o stworzeniu świata i ludzkości są bardzo różne nie tylko, jeśli chodzi o formę literacką, lecz również o zasadniczą treść². Pierwsze opowiadanie (Rdz 1, 1–2, 4a) jest późniejsze od drugiego (2, 4b–25) i zawiera idee bardziej dopracowane. Należy do tradycji kapłańskiej (VI–V w. przed Chr.) i nosi właściwe jej charakterystyczne cechy. Jest ono schematyczne, bogate w treść, niewiele zaś w nim antropomorfizmów. Opowiadanie ma charakter teologiczny³ i jest uroczystym i przemyślanym pod względem kompozycji hymnem ku czci Boga Stwórcy⁴.

W Rdz 1, 1–2, 4a wspomina się o specjalnej interwencji Boga przy stwarzaniu człowieka. Już decyzja Boga: *Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam* (1, 26) wynosi człowieka ponad wszystkie poprzednie dzieła.

¹ Por. D. Tettamanzi, *Il matrimonio cristiano*, Milano 1979, s. 29n; A. Ammassari, *Un profilo biblico del matrimonio*, Roma 1977, s. 13. Różnice pomiędzy opowiadaniem podaje: S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1962, s. 181.

² Por. J. Salquero, *La rivelazione biblica o la storia della salvezza*, Roma 1977, s. 47.

³ Por. M. Adinolfi, *Il femminismo della Bibbia*, Roma 1981, s. 36.

⁴ Por. S. Wypych, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. 1. Pięcioksiąg*, Warszawa 1987, s. 57.

W 1, 27: *Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę* uderza trzykrotne użycie tego samego czasownika „stworzył – bara”, wyrażającego wyłączne i charakterystyczne działanie Boga. W ten sposób hagiograf chce zasygnalizować, że tu osiągnęło się szczyt i cel, ku któremu zdążało całe dzieło stwórcze⁵.

Należy zwrócić uwagę na uniwersalny charakter przesłania Rdz 1, 27. Na obraz Boga zostali stworzeni bez wyjątku wszyscy ludzie, niezależnie od narodowości, rasy, religii czy światopoglądu. Fakt ten wskazuje na niekwestionowaną godność przysługującą każdemu człowiekowi jako stworzeniu Bożemu. To zaś z kolei stanowi solidne uzasadnienie praw człowieka⁶.

Wyższość człowieka nad wszelkim innym ziemskim stworzeniem pochodzi z faktu, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz (por. 1, 27). Gdy chodzi o małżeństwo, podstawowe znaczenie ma wyrażenie: „stworzył mężczyznę i niewiastę”. Różnica płci oddana została tu nie przez terminy *isz* – *iszzah* (mężczyzna – kobieta), lecz *zakar* – *nequebah* (osoba męska – osoba żeńska). W odniesieniu do zwierząt dobrze oddają to terminy: „samiec – samica”⁷.

Z Rdz 1, 27 „stworzył mężczyznę i niewiastę” bezsprzecznie wynika, że różnica płci przynależy w ścisłym znaczeniu do porządku stworzenia⁸. W odniesieniu do małżeństwa szczególne znaczenie ma nie tylko wzmianka o różnicowaniu płci, lecz i nakaz Boży: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię* (1, 28). Płodność jako fundament instytucji małżeństwa jest darem Boga oraz owocem Jego błogosławieństwa⁹.

Pierwsze opowiadanie o stworzeniu podkreśla doskonałą równość i jednakową godność mężczyzny i kobiety, którzy jako obraz Boga są szczytem stworzenia. Wspólnie mają czynić sobie ziemię poddaną i panować nad zwierzętami¹⁰. W Rdz 1, 27-30 nie ma najmniejszych podstaw do rozróżniania

⁵ Por. G. von Rad, *Genesi*, Brescia 1978, s. 67.

⁶ Por. J. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, s. 133.

⁷ Por. M. Adinolfi, *Il femminismo...*, dz. cyt., s. 30n; M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 128.

⁸ Por. H. Baltensweiler, *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*, Brescia 1981, s. 28.

⁹ Por. M. Filipiak, *Problematyka społeczna...*, dz. cyt., s. 128, który dodaje, że „płciowość nie może być przedmiotem pogardy, z drugiej strony nie może też być ani ubóstwiana, ani przeceniana. Jako «stworzenie» nie jest czymś boskim i nie może być – jak w wielu cywilizacjach starożytności – przedmiotem czci kultowej. A ponadto – żadna z obu płci nie może przekazywać życia sama, każda z nich jest zdana na drugą (...). Płciowość zawiera w sobie również element niedoskonałości, niepełności, niewystarczalności”, s. 129.

¹⁰ Por. M. Adinolfi, „*Ab initio autem... fuit sic*”. *Osservazioni sulla problematica della coppia in Gen 1–2*, RBibIt 17 (1970), s. 358.

stopni ważności między mężczyzną a kobietą. Mówi się natomiast o dwóch odrębnych i różnych bytach przeznaczonych do tworzenia jedności. Właśnie w tej jedności wzajemnie się dopełniają¹¹.

Formuła końcowa zawierająca aprobatę całego dzieła stworzenia: *Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre* (Rdz 1, 31) zakłada, że również małżeństwo¹² jest dobre, ponieważ pochodzi od Boga. Mimo że pierwsze opowiadanie o stworzeniu koncentruje się głównie na różnicy płci, niemniej jednak można dostrzec w nim pewne dane dotyczące wzajemnych relacji między mężczyzną a kobietą. Mężczyzna i kobieta połączeni małżeństwem dzięki ich więziom z Bogiem, tworzą wspólnotę. Ponadto fundamentami takiej wspólnoty są: doskonała równość i identyczna godność mężczyzny i kobiety (stworzeni na obraz Boży; człowiek oznacza zarówno mężczyznę, jak i kobietę), błogosławieństwo Boże: „Bóg im błogosławił” (1, 28) i ich wspólne przeznaczenie: „abyście zaludnili ziemię” (1, 28).

Na temat wspólnoty małżeńskiej znacznie więcej znajdujemy w drugim opowiadaniu o stworzeniu (Rdz 2, 4b-25), które wraz z następującym opowiadaniem o upadku człowieka (3, 1-24) należy do tradycji jahwistycznej. Swymi początkami sięga ona czasów Salomona (X w. przed Chr.). Opowiadanie to charakteryzuje się żywością, prostotą, obrazowością, konkretnością, sztuką narracji i introspekcją psychologiczną. Ponadto ma upodobanie w antropomorfizmach¹³. Wyodrębnić w nim można trzy części: stworzenie mężczyzny (2, 4b-7), umieszczenie go w ogrodzie (2, 8-17), powołanie do istnienia kobiety (2, 18-25). Zauważa się zatem, że w centrum uwagi znajduje się człowiek.

Charakter Rdz 2, 4b-3, 25 nie jest kronikarski, lecz mądrościowy typu maszał oraz etiologii historycznej. „Jako maszał jest objawieniem etyczno-religijnym i zarazem enigmatycznym, które staje się bardziej lub mniej jasnym jedynie w wyniku głębokiej refleksji. Jako etiologia historyczna Rdz 2-3 wskazuje na przyczyny instytucji i sytuacji ludzkich – nie fantastycznych, lecz realnych, które miały miejsce w czasie rozstrzygającym dla ludzkości – nawet jeśli były one widziane, dostrzegane wyłącznie przez hagiografa w świetle natchnionej refleksji”¹⁴.

¹¹ Por. H. Baltensweiler, *Il matrimonio...*, dz. cyt., s. 27.

¹² Należy wyjaśnić, że w Rdz 1, 27nn hagiograf nie używa rzeczownika „małżeństwo” z oczywistego względu. Tekst hebrajski Starego Testamentu nie ma słowa, które odpowiadałoby naszemu pojęciu „małżeństwo”; por. K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981, s. 5.

¹³ Por. M. Adinolfi, *Il femminismo...*, dz. cyt., s. 36; S. Wypych, *Wprowadzenie w myśl...*, dz. cyt., s. 59.

¹⁴ M. Adinolfi, „*Ab initio...*”, dz. cyt., s. 462; por. także L. Alonso Schökel, *Motivos sapientiales y le alianza en Gen 2-3*, Bil 43 (1962), s. 295-312.

Drugie opowiadanie o stworzeniu ukazuje Boga, który „czyni” ziemię i niebo (por. Rdz 2, 4b), lepi człowieka z prochu ziemi i tchnie w jego nozdrza tchnienie życia (por. 2, 7). Antropomorfizm przedstawiający Boga jako garncarza podkreśla „pełną wolność Boga w dziele stworzenia, człowieka zaś ukazuje jako istotę z natury słabą, ponieważ zbudowaną z substancji podlegających rozpadowi i tak zależną w swym istnieniu od Stwórcy, jak naczynie gliniane zależne jest od garncarza”¹⁵. Zarówno w wersecie Rdz 1, 27, jak i 2, 7 – jakkolwiek w różny sposób – zgodnie podkreśla się wyjątkowość człowieka na tle całego stworzenia, gdyż Bóg obdarzył go częstką samego siebie¹⁶.

Bóg umieszcza człowieka w ogrodzie, który zasadził (por. 2, 8). Następnie Bóg zauważa, że *nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam, uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc* (2, 18). Podobnie jak postępuję ojciec rodziny w stosunku do dorosłego syna, tak Bóg jest zatroskany z powodu samotności mężczyzny i podejmuje inicjatywę, by znaleźć mu pomoc, która – dosłownie oddając tekst – byłaby mu podobna.

W kontekście wersetu 18 prezentacja zwierząt uzyskuje charakter pewnego poszukiwania, które Bóg dokonuje na rzecz człowieka. Stwierdzenie, że *nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny* (2, 20) wskazuje, że to poszukiwanie zakończyło się negatywnie. Wtedy Bóg kształtuje kobietę i przyprowadza do Adama, tak jak to czyni ojciec rodziny w odniesieniu do córki, którą zdecydował wydać za mąż. Obraz zaślubin jest wyraźnie obecny w wersecie 2, 24: *Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem*¹⁷.

Określenie kobiety „pomoc odpowiednia dla mężczyzny” zawiera w sobie zarówno ideę identyczności natury, jak i komplementarności¹⁸. Rola kobiety

¹⁵ J. Synowiec, *Na początku...*, dz. cyt., s. 154.; por. także S. Wypych, *Wprowadzenie w myśl...*, dz. cyt., s. 59n. Warto zauważyć, że dla ukazania wyraźnej linii podziału pomiędzy wyznającymi zdrową naukę a propagatorami i zwolennikami błędu, autor Listu do Tymoteusza posługuje się następującą metaforą: W wielkim domu – czyli w Kościele – znajdują się więcej lub mniej szlachetne naczynia: „Przecież w wielkim domu znajdują się naczynia nie tylko złote i srebrne, lecz i drewniane, i gliniane: jedne do użytku zaszczytnego (*eis timen*), a drugie do niezaszczytnego (*eis atimian*)” (2 Tm 2, 20).

¹⁶ Por. T. Hergesel, *Rozumieć Biblię. I. Stary Testament. Jahwizm*, Kraków 1990, s. 187n.

¹⁷ Do treści wersetu Rdz 2, 24 w Starym Testamencie nawiązuje Tb 8, 6-7 i Mt 2, 15-16. Natomiast w Nowym Testamencie fragment ten – poprzedzony Rdz 1, 27 – przywoływany jest w dysputach Jezusa z faryzeuszami na temat oddalania żony (por. Mt 19, 5n; Mk 10, 7-9). Również w kontekście problematyki małżeńskiej przytacza go św. Paweł w 1 Kor 8, 16; Ef 5, 31. Także w dyskusjach starożytnego judaizmu interpretacje Rdz 2, 24 zajmowały znaczące miejsce.

¹⁸ Por. G. von Rad, *Genesi*, dz. cyt., s. 100n.

jako „pomocy” dla mężczyzny nie sprowadza się do jakiegoś zwyczajnego narzędzia pracy, ani też nie ogranicza się wyłącznie do stosunków seksualnych. Kobieta jest doskonałą „przeciwfigurą” mężczyzny, partnerem mężczyzny w harmonijnej wspólnocie życia małżeńskiego przeżywanego we wszystkich aspektach zarówno psychicznych, jak i fizycznych. Tożsamość natury i równa godność kobiety i mężczyzny plastycznie przedstawione zostały przez obraz powołania do istnienia kobiety z żebra mężczyzny (por. 2, 22)¹⁹.

Wzmianka o tym, że w tym pierwszym małżeństwie sam Bóg przyprowadził kobietę do mężczyzny oznacza, że małżeństwo jest instytucją dobrą i świętą. Jest instytucją Bożą²⁰. W okrzyku radości mężczyzny po przedstawieniu mu kobiety: *Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała*” (2, 23) jest zawarta idea równości kobiety z mężczyzną oraz podkreślony fakt, że małżeństwo nie jest jedynie przyjaźnią, lecz również wspólnotą ciał²¹. Wyrażenie „moja kość i moje ciało” używane w innych miejscach Starego Testamentu wskazuje na relację pokrewieństwa rodzinnego lub szczerbowego (por. Rdz 29, 14; 2 Sm 19, 14)²².

Gdy chodzi o wspólnotę małżeńską, szczególne znaczenie ma treść wersetu 2, 24: *Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem*. Całe opowiadanie jahwistyczne zmierza ku temu wersetowi, który nie jest zwykłą kontynuacją, lecz stwierdzeniem zawierającym podsumowanie i zamknięcie wywodu. Można powiedzieć, że w tym wersecie całe opowiadanie osiąga swój szczyt, ku któremu od początku był ukierunkowany. Charakter etiologiczny drugiego opowiadania o stworzeniu wyraża się w tym, że wyjaśnia, skąd pochodzi tajemnicza i powszechna rzeczywistość miłości, która doprowadza do wyrzeczenia się więzi z rodzicami. Według Rdz 2, 1nn, ta wzajemna więź uczuciowa małżonków wynika z faktu, że u początków mężczyzna i kobieta tworzyli jedno ciało. Ponieważ Bóg uczynił kobietę z żebra mężczyzny, dlatego dążą oni do tego, by ponownie się połączyć. We wspólnocie ciał małżonkowie stają się ściślejszą jednością niż rodzice i dzieci w rodzinie. W miejsce jedności rodu i wspólnoty rodzinnej wchodzi nowa – małżeńska wspólnota mężczyzny i kobiety. Jest bardzo znaczące, że właśnie mężczyzna opuszcza swego ojca i matkę, by połączyć się ze swą żoną²³.

¹⁹ Por. M. Adinolfi, „*Ab initio...*”, dz. cyt., s. 363n.

²⁰ Por. E. Schillebeeckx, *Il matrimonio, realtà terrestre e mistero di salvezza*, Roma 1980, s. 43.

²¹ Por. H. Baltensweiler, *Il matrimonio...*, dz. cyt., s. 25.

²² Por. A. Ammassari, *Un profilo...*, dz. cyt., s. 15.

²³ Por. G. von Rad, *Genesi*, dz. cyt., s. 104. Zaskakuje fakt, że to właśnie mężczyzna, a nie kobieta opuszcza ojca i matkę. Taka postawa kontrastuje z rodzinnymi stosunkami w Izraelu. To właśnie kobieta przeprowadza się od rodziców do domu męża.

Fakt, że w tym celu mężczyzna zrywa najgłębsze więzi rodzinne wyklucza jakiegokolwiek lekceważenie kobiety. Całkiem przeciwnie, do tego stopnia ją kocha, że ta miłość otrzymuje takie znaczenie, że doprowadza mężczyznę do zerwania więzi z rodziną, do opuszczenia wszystkiego z miłości do swej kobiety – by tak powiedzieć – aż do opuszczenia samego siebie, by tworzyć z żoną w małżeństwie jedno ciało²⁴.

Sformułowanie „stają się jednym ciałem”²⁵ w tym kontekście ma znaczenie fundamentalne. Wskazuje ono na wspólnotę osób o identycznej naturze i równej godności, która ma charakter całkowity i niepodzielny²⁶. Stanie się jednym ciałem nie ogranicza się do samego aktu seksualnego, lecz stwarza – jeśli można tak powiedzieć – nową całość bytu ludzkiego w małżeństwie, w którym wzajemny dar ciała stanowi tylko jeden z aspektów. W takiej wspólnocie mężczyzny i kobiety istotną jest nie tylko jedność ciał, ale również jedność woli, uczuć i dążeń²⁷. Warto przy tym podkreślić, że stawanie się „jednym ciałem” nie dokonuje się automatycznie, lecz zakłada udział człowieka. Nie jest czymś, co osiąga się natychmiast i na sposób trwały. Stawanie się jednością zakłada długi proces, który wystawiany jest na różne zakłócenia²⁸.

Chodzi zatem o całkowite i niepodzielne zjednoczenie małżonków. W takiej wspólnocie każdy z małżonków dostrzega swą doskonałą realizację, ponieważ jedynie wobec kobiety mężczyzna rzeczywiście czuje się mężczyzną, tak jak i jedynie wobec mężczyzny kobieta czuje się rzeczywiście kobietą²⁹. Znakiem tej wewnętrznej jedności było to, że *choćby mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu* (Rdz 2, 25). Ponieważ ciało ludzkie jako dzieło Boże jest dobre, dlatego samo z siebie nie może być powodem wstydu³⁰.

W drugim opowiadaniu o stworzeniu mówi się tylko o jednym mężczyźnie i o jednej kobiecie. Właśnie oni – według Rdz 2 – ukazani są jako prototyp

²⁴ Por. H. Baltensweiler, *Il matrimonio...*, dz. cyt., s. 25n; M. Adinolfi, „*Ab initio...*”, dz. cyt., s. 364.

²⁵ M. Filipiak, *Problematyka społeczna...*, dz. cyt., s. 131 zwraca uwagę, że w wyrażeniu „jedno ciało” akcent spoczywa na słowie „jedno”. „W Biblii słowo «ciało» oznacza całego człowieka, wyrażenie więc «jedno ciało» nie zacieśnia bynajmniej tego połączenia do sfery tylko cielesnej w naszym tego słowa rozumieniu (to jest w odróżnieniu od sfery «duchowej»). Tego rodzaju rozróżnienie nie mieściłoby się w ramach antropologii, jaką zakładają konsekwentnie niemal wszystkie księgi Starego Testamentu”.

²⁶ Por. M. Adinolfi, *Il femminismo...*, dz. cyt., s. 43.

²⁷ Por. H. Baltensweiler, *Il matrimonio...*, dz. cyt., s. 26; T. Hergesel, *Rozumieć Biblię...*, dz. cyt., s. 190.

²⁸ Por. M. Filipiak, *Problematyka społeczna...*, dz. cyt., s. 131.

²⁹ Por. M. Adinolfi, *Il femminismo...*, dz. cyt., s. 43.

³⁰ Por. M. Filipiak, *Problematyka społeczna...*, dz. cyt., s. 132.

i jako ideał małżeństwa ustanowionego przez Boga. Charakterystycznymi cechami tego związku są nierozzerwalność i monogamia. Warto zauważyć, że jedność i nierozzerwalność dotyczą wszystkich bez wyjątku prawdziwych małżeństw, a nie tylko małżeństw chrześcijańskich.

Niestety, ta idealna wspólnota mężczyzny i kobiety trwała do pierwszego grzechu.

2. Ideał małżeństwa staje się trudny do realizacji (Rdz 3, 1-24)

Z opowiadania o upadku (Rdz 3, 1nn) wynika, że pierwszy grzech³¹ nie jest grzechem jakiegoś abstrakcyjnego człowieka, który stanąłby przed Bogiem w samotności indywidualnego sumienia. Przeciwnie, hagiograf kładzie nacisk na społeczny charakter grzechu. Chodzi o grzech popełniony przez dwie osoby, przez pierwszą parę małżonków³². Z głęboką znajomością człowieka hagiograf przedstawia w 3, 1-7 dramat utraty niewinności i szczęścia przez pierwszą parę ludzką³³.

Po upadku następuje przesłuchanie (por. 3, 8-13), zakończone ogłoszeniem wyroku (por. 3, 14-24). Przesłuchanie zawierające ciąg pytań i odpowiedzi ma na uwadze właściwą ocenę przestępstwa. Najpierw Bóg domaga się od mężczyzny wytłumaczenia się z popełnionego grzechu (por. 3, 9-11). Ten stara się zrzucić winę na kobietę, ta zaś na węża (por. 3, 12-13)³⁴.

Jeśli w popełnianiu grzechu istniała pewnego rodzaju solidarność pierwszych małżonków, to po grzechu znika ona natychmiast. Mężczyzna i kobieta, którzy przed przekroczeniem zakazu Bożego żyli w doskonałej wspólnocie, po utracie niewinności w odmienny sposób reagują na swą nagość. Przed grzechem pomimo nagości nie doświadczali wstydu (por. Rdz 2, 25), co było

³¹ Na temat natury grzechu w Rdz 3, 1nn: por. S. Lyonnet, *The Notion of Sin*, w: S. Lyonnet – L. Sabourin, *Sin, Redemption and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study*, Roma 1970, s. 5–11.

³² Por. M. Adinolfi, „*Ab initio...*”, dz. cyt., s. 373; P. Grelot, *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, Milano 1981, s. 40. M. Filipiak, *Problematyka społeczna...*, dz. cyt., s. 132n zauważa, że „relacja o upadku (Rdz 3) stała się dla autora biblijnego jeszcze jedną okazją dla podkreślenia równości między mężczyzną i kobietą. Oboje w równym stopniu byli świadomi, wolni i odpowiedzialni za swój los, oboje w równym stopniu popełnili grzech i zostali skazani na cierpienia, aczkolwiek każde z nich w innym aspekcie, dostosowanym do ich natury”.

³³ Por. S. Synowiec, *Na początku...*, dz. cyt., s. 166.

³⁴ Por. T. Hergesel, *Rozumieć Biblię...*, dz. cyt., s. 196.

znakiem ich wewnętrznej jedności. Po grzechu wstyd jest znakiem poważnego zaburzenia, które dotyka całe człowieczeństwo, poczynając od jego cielesności³⁵.

Ukrywanie nagości (por. 3, 7) wskazuje, że mężczyzna i kobieta nawzajem uważają się za obcych. Samotność, wewnętrzna separacja, a nawet wrogość, w jakiej znaleźli się pierwsi rodzice, przenika również odpowiedź mężczyzny: *Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa i zjadłem* (Rdz 3, 12). Tego rodzaju deklaracja – pełna niewdzięczności – kontrastuje z tą z Rdz 2, 23: *Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!* Z jednej strony stanowi ona oskarżenie Boga, z drugiej jest znakiem zniszczonej wspólnoty między mężczyzną a kobietą. Wobec winy pierwsi rodzice nie okazują się solidarni. Grzech popełniony przez nich razem, w rzeczywistości ich podzielił i poróżnił³⁶.

Naruszenie porządku Bożego wprowadza podział wewnątrz wspólnoty małżeńskiej. Według Rdz 2, 18, kobieta została dana mężczyźnie jako odpowiednia mu pomoc. Z pomocy dla mężczyzny, kobieta stała się jego uwodzicielką. Przed nieposłuszeństwem okazanym Bogu bez różnicy zarówno do mężczyzny, jak i do kobiety skierowany został nakaz panowania nad światem. Po grzechu Bóg przesłuchuje kolejno: najpierw mężczyznę (por. Rdz 3, 9-12), następnie kobietę (por. 3, 13). Również kara została ogłoszona indywidualnie, inna dla kobiety (por. 3, 16), inna dla mężczyzny (por. 3, 17nn).

Wyrok Boży ogłasza wieczyste konsekwencje grzechu pierwszych rodziców i wszystkich par małżeńskich, które powstaną z ich potomstwa. Konsekwencje te ciężko dotkną wspólnotę małżeńską, rujnując ją. Mężczyzna stworzony jako pierwszy i dany kobiecie jako głowa, zwiedziony przez nią, zstępuje za nią na drogę zła. Wszystko to wskazuje na dalsze zepsucie wspólnoty małżeńskiej. Relacje mężczyzny i kobiety – zamiast gwarantować im głęboką jedność w klimacie wzajemnej miłości – charakteryzują się panowaniem mężczyzny nad kobietą i kierowaniem kobiecych pragnień ku mężczyźnie (por. 3, 16b). Zadanie głowy wyznaczone mężczyźnie uległo degradacji do władzy ujarzmnienia. Miłość pomocy odpowiedniej dla mężczyzny przerodziła się w pożądliwość³⁷.

Zatem porządek ustanowiony przez Boga został naruszony do tego stopnia, że mężczyzna i kobieta zamiast być „jednym ciałem” i panować nad światem, znajdują się w nieoczekiwanej pozycji: mężczyzna staje się tyranem dla kobiety („on będzie panował nad tobą”; Rdz 3, 16), natomiast ziemia rodzi dla mężczyzny cierń i oset (por. 3, 18).

³⁵ Por. G. von Rad, *Genesi*, dz. cyt., s. 112.

³⁶ Por. tamże, s. 113.

³⁷ Por. P. Grelot, *La coppia umana...*, dz. cyt., s. 41nn.

Zatem idealna wspólnota małżeńska została ciężko zraniona przez grzech. Mężczyzna i kobieta nie uznali Boga jako kamienia węgielnego ich jedności³⁸. W konsekwencji nastąpiło pęknięcie między tymi, którzy zostali stworzeni, by być „jednym ciałem”. Pomimo tej trudnej sytuacji coś pozostaje z rajskiej wspólnoty małżeńskiej: małżeństwo jako takie pozostaje dobre, pozostaje miłość i płodność³⁹. Przede wszystkim zaś pozostaje nadzieja przyszłego odkupienia (por. 3, 15). Wspólnota małżeńska zraniona przez grzech potrzebuje odkupienia. „Prawie każda karta Biblii pokazuje człowieka, który upada, i Boga, który wspinałomyślnie przebacza i stara się wyprowadzić człowieka z grzechów”⁴⁰.

3. Małżeństwo w życiu codziennym narodu wybranego

Na realiach małżeństwa w starotestamentalnym Izraelu wyciska piętno grzech opisany w Rdz 3, 1nn, który zniszczył harmonię między mężczyzną a kobietą. Prawodawstwo izraelskie i praktyka życiowa często nawiązywały do idei podporządkowania kobiety mężczyźnie zawartej w Rdz 3, 16 i były dalekie od idealnej wspólnoty małżeńskiej ukazanej w Rdz 1–2. Z powodu grzechu idea godności kobiety i jej równości z mężczyzną uległa zaciemnieniu i zeszła na dalszy plan w świadomości Izraela. Naruszenie harmonii we wspólnocie małżeńskiej ujawniało się w różny sposób.

Na profil wspólnoty małżeńskiej znaczący wpływ wywierała troska – niekiedy zbyt przesadna – o płodność i zapewnienie sobie potomstwa. Wielodzietność – zwłaszcza, gdy byli to synowie – stanowiła gwarancję ciągłości rodu w Izraelu i uważana była za znak błogosławieństwa Bożego (por. Rdz 24, 60). Przeciwnie, niepłodność była znakiem przekleństwa i kary Bożej (por. Jr 18, 21). Liczne potomstwo – temu celowi zostały przyporządkowane wszystkie inne wartości rzeczywistości małżeństwa. Oczywiście nie wolno zapominać, że dla Izraelitów małżeństwo jest również wspólnotą życia i pracy (por. Prz 5, 18n), przy czym dzieci, które oznaczały zwiększone możliwości na polu pracy, oczekiwane były również z tego względu⁴¹.

Taka wizja małżeństwa była źródłem wielu negatywnych zjawisk, które osłabiały wspólnotę małżeńską. Troska o potomstwo ze strony mężczyzny wpływała ujemnie na pozycję kobiety we wspólnocie małżeńskiej. Idea równej godności mężczyzny i kobiety – stanowiąca fundament idealnej wspólnoty małżeńskiej – w praktyce życia codziennego wiele razy nie była brana pod uwagę.

³⁸ Por. M. Adinolfi, *Il femminismo...*, dz. cyt., s. 53.

³⁹ Błogosławieństwo Boże dotyczące płodności (Rdz 1, 28) nie zostało zniesione przez grzech. Ewa po urodzeniu Kaina powiedziała: „Otrzymałam mężczyznę od Pana” (4, 1).

⁴⁰ S. Wypych, *Wprowadzenie w myśl...*, dz. cyt., s. 62.

⁴¹ Por. H. Baltensweiler, *Il matrimonio...*, dz. cyt., s. 30.

W Starym Testamencie kobieta podlegała władzy mężczyzny; najpierw jako córka władzy ojca albo brata, potem jako żona władzy męża. Podczas zawierania małżeństwa przechodziła spod władzy ojca pod władzę męża (por. 1 Sm 18, 17.19). Wpierw jednak mężczyzna powinien zapłacić za narzeczoną ojcu albo bratu (por. Rdz 34, 11nn; Sdz 1, 12; 1 Sm 17, 25; 18, 25). Mimo to nie można mówić o małżeństwie izraelskim jako wyłącznie o kontrakcie kupna – sprzedaży⁴². Byłoby błędem uważać, że kobieta była zawsze ofiarą władzy mężczyzny i że nie istniały małżeństwa z miłości⁴³. Jest rzeczą znamionną, że w Izraelu – podobnie jak w Mezopotamii – samo zawieranie małżeństwa miało wymiar czysto świecki i nie było potwierdzane żadnym aktem religijnym⁴⁴.

Dyskryminacja kobiety przejawiała się również w praktykowaniu podwójnej moralności, jednej – bardzo tolerancyjnej – dla mężczyzny, drugiej – rygorystycznej – dla kobiety. Tak, na przykład, mężczyzna winien był cudzołóstwa jedynie w przypadku naruszenia praw innego mężczyzny żonatego (por. Kpł 20, 10; Pwt 22, 22). Natomiast każdy stosunek seksualny zamężnej kobiety z innym mężczyzną ściągał na nią karę śmierci⁴⁵.

Prawodawstwo izraelskie dopuszczało możliwość oddalania żony. Tego rodzaju praktyka kontrastowała z zamysłem Bożym dotyczącym małżeństwa, szczególnie zaś z charakterystyczną cechą idealnej wspólnoty małżeńskiej, to jest z jej nierozzerwalnością. Z Pwt 24, 1: *Jeśli mężczyzna poślubi kobietę i zostanie jej mężem, lecz nie będzie jej darzył życzliwością, gdyż znalazł u niej coś odrażającego, napisze jej list rozwodowy, wręczy go jej, potem odeśle ją od siebie* wynika, że instytucja oddalania żony już istniała i nie podlegała dyskusji⁴⁶, przy czym trzeba zaznaczyć, że stawiała ona mężczyznę na pozycji uprzywilejowanej. Wyłącznie mężczyzna decydował o oddaleniu żony, tak jak to czyniono zazwyczaj w tym kręgu kulturowym. Ogólnikowy charakter wyrażenia: „znalazł u niej coś odrażającego” dawał mężom sposobność do różnych nadużyć⁴⁷.

⁴² Por. W. Plautz, *Die Form der Eheschliesung im Alten Testament*, ZAW 16 (1964), s. 298nn; A. Tosato, *Il matrimonio israelitico*, Roma 1982, s. 84–111.

⁴³ Na kartach Starego Testamentu napotyka się liczne przykłady udanych i szczęśliwych związków małżeńskich opartych na miłości. Oto niektóre z nich: Izaak – Rebe-ka, Jakub – Rachela, rodzice Samuela, pary małżeńskie ukazane w Księdze Tobiasza.

⁴⁴ Por. R. de Vaux, *Le istituzioni dell' Antico Testamento*, Torino 1977, s. 43.

⁴⁵ Por. K. Romaniuk, *Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 38n.

⁴⁶ Por. H. Baltensweiler, *Il matrimonio...*, dz. cyt., s. 40.

⁴⁷ W epoce rabinackiej trwały zacięte dysputy nad treścią tego wyrażenia. W czasach Nowego Testamentu szkoły Szammaja i Hillela zajmowały odmienne stanowiska przy interpretacji tego wyrażenia. Szkoła Szammaja utrzymywała, że mężczyźni nie wolno rozwieść się z żoną, chyba że odkrył, że jest mu niewierna. Według szkoły Hillela, która wyrażenie to rozumiała w sensie „cokolwiek odrażającego”, wystarczającym

Z drugiej strony przepisy Pwt 24, 2-4: *Jeśli ona wyszedłszy z jego domu, pójdzie i zostanie żoną innego, a ten drugi też ją znienawidzi, wręczy jej list rozwodowy i usunie ją z domu, albo jeśli ten drugi mąż, który ją poślubił, umrze, nie będzie mógł pierwszy jej mąż, który ją odesłał, wziąć jej powtórnie za żonę jako splugawionej. To bowiem budzi odrazę u Pana, a ty nie możesz dopuścić do takiej nieprawości w kraju, który ci daje w posiadanie Pan, Bóg twój* w pewnym sensie chroniły praw kobiety.

List rozwodowy regulował sytuację żony oddalonej. Była ona wolna i ponownie mogła wyjść za mąż. Ponadto prawo zabraniało mężczyźnie ponownego poślubienia oddalonej żony. Przepis ten miał na uwadze, by użyzyć w samowolę mężczyzny, nie zaś w kobietę. Wiedząc, że oddalenie żony jest definitywne, mężczyzna nie mógł podejmować decyzji zbyt pochopnie⁴⁸. Na podstawie ksiąg Starego Testamentu nie można powiedzieć, jak często mężczyźni izraelscy korzystali z prawa oddalania żony.

Jak oddalenie żony uderzało w nierozdzielność wspólnoty małżeńskiej, tak poligamia stała w sprzeczności z monogamicznym charakterem idealnego małżeństwa. Instytucja poligamii dobrze osadza się w izraelskiej koncepcji małżeństwa, według której wszystko powinno być podporządkowane prokreacji. Stąd poligamia zasadniczo była praktykowana dla zapewnienia sobie potomstwa lub dla powiększenia jego liczby.

Gdy chodzi o ocenę moralną, należy zaznaczyć, że nigdzie nie ma potępienia ani też zasadniczej krytyki poligamii. Poligamiczne małżeństwo nie jest ani doradzane, ani odrzucane. Stary Testament rejestruje jedynie fakt jego istnienia. W żadnym przypadku prawo nie domaga się zawarcia tego rodzaju małżeństwa, ani nie daje mu się uzasadnienia teologicznego⁴⁹. Jeśli są zastrzeżenia względem poligamii, to wynikają one z faktu, że żony – cudzoziemki mogą wystawić na niebezpieczeństwo monoteistyczną religię męża (por. Pwt 17, 17).

Stary Testament podaje, że poligamia była już praktykowana w bardzo odległych czasach. W epoce patriarchów raczej umiarkowana, intensyfikuje

powodem do oddalenia żony był nawet źle przygotowany posiłek. Jeszcze dalej posunął się rabi Akiwa, który powołując się słowa: „jeśli nie będzie jej darzył życzliwością”, utrzymywał, że każdy może oddalić żonę tylko dlatego, że znalazł piękniejszą od niej kobietę; por. A. Kohen, *Talmud. Synoptyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, przekład R. Gromadzka, Warszawa 1999, s. 179.

⁴⁸ Por. H. Baltensweiler, *Il matrimonio...*, dz. cyt., s. 41; S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Poznań 1971, s. 220nn; M. Filipiak, *Problematyka społeczna...*, dz. cyt., s. 121n; S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 220n.

⁴⁹ Por. H. Baltensweiler, *Il matrimonio...*, dz. cyt., s. 36n.

się w okresie sędziów i królów⁵⁰. Posiadanie wielu żon było znakiem nie tylko wysokiego poziomu ekonomicznego, społecznego i politycznego, lecz również kosztownego luksusu⁵¹. Właśnie fakt, że tylko nieliczni mogli pozwolić sobie poślubić więcej niż jedną żonę, sugeruje, że u przeciętnych Izraelitów istniała co najwyżej bigamia, a być może większa część małżeństw była monogamiczna⁵².

Jest rzeczą oczywistą, że instytucja poligamii zagrażała – oprócz wierności religijnej – miłości i zgodzie w rodzinie. Obecność wielu żon uniemożliwiała stworzenie doskonałej i całkowitej wspólnoty małżeńskiej, przewidzianej przez Stwórcę, a opisanej w Rdz 2, 1-25. Względy męża okazywane dla jednej z żon, nie ułatwiała pokojowego współżycia w rodzinie (por. Rdz 16, 4n; 30, 1; 1 Sm 1, 5n).

W istnieniu różnych form poligamicznych małżeństw dostrzec można taki sposób traktowania kobiet, który powoduje utratę przez nie poczucia swej osobowości. Tendencja obniżająca wartość kobiety ujawnia się w szczególny sposób w instytucji konkubinatu. Zjawisko konkubinatu znajduje uzasadnienie nie tylko w pragnieniu liczego potomstwa (por. Rdz 16, 1-4, 30, 1-13), lecz również w braniu kobiet w niewolę podczas wojen (por. Pwt 21, 10-14). Pozycja społeczna konkubin była niższa o tej, która przysługiwała żonom. Można powiedzieć, że grubiańskie traktowanie kobiety przez mężczyznę (por. Sdz 19, 25; 2 Sm 3, 7; 16, 21) osiąga tu swój szczyt⁵³.

Instytucja oddalania żony, poligamia i konkubinat – mimo że poważnie uderzały we wspólnotę małżeńską – w pewien sposób przyporządkowane są prokreacji i przez to tolerowane przez prawodawstwo izraelskie. Brakuje natomiast takiej tolerancji w stosunku do cudzołóstwa. Uważano je za wielki grzech (por. Rdz 20, 9), za winę (por. 26, 10), za wielką niegodziwość i grzech przeciw Bogu (por. 39, 9)⁵⁴. Kodeks świętości kategorycznie zabraniał cudzołóstwa: *Nie będziesz obcował cielesnie z żoną twego bliźniego* (Kpł 18, 20). To samo czyni przykazanie Dekalogu: „Nie będziesz cudzołożył” (Wj 20, 14; Pwt 5, 18)⁵⁵.

⁵⁰ Bardzo liczne potomstwo niektórych sędziów pozwala przypuszczać, że posiadali oni wiele żon (por. Sdz 12, 9.14). O liczbie żon królów por. 2 Sm 3, 2-5.13; 11, 27; 1 Krl 1, 3; 11, 3. Należy zauważyć, że król Salomon powodował zgorszenie nie tyle ze względu na liczbę żon, lecz dlatego, że pozwalał im czcić własnych bogów, a przez to skłoniły go do bałwochwalstwa i zaniedbywania kultu Jahwe (por. 1 Krl 11, 4n).

⁵¹ Por. M. Adinolfi, *Il femminismo...*, dz. cyt., s. 88; R. de Vaux, *Le istituzioni...*, dz. cyt., s. 122.

⁵² Por. H. Baltensweiler, *Il matrimonio...*, dz. cyt., s. 37.

⁵³ Por. tamże, s. 38.

⁵⁴ Cudzołóstwo naruszało ówczesny porządek społeczno-prawny. „Wierność małżeńska gwarantowała jednoznacznie sprawę dziedzictwa. Cudzołóstwo żony pozbawiało mężczyznę pewności ojcostwa, burzyło fundamenty, na których budował przyszość rodu”; T. Hergesel, *Rozumieć Biblię...*, dz. cyt., s. 301.

⁵⁵ Por. także 2 Sm 11-12; Jr 7, 8-15; Prz 7, 4-27.

Jako jeden z najcięższych występków cudzołóstwo było karane śmiercią (por. Kpł 20, 10)⁵⁶. Jak zaznaczono, cudzołóstwo pojmowano jednostronnie, antyfeministycznie. Wymagano absolutnej wierności jedynie od kobiety. Łatwo wyobrazić sobie, co w praktyce oznaczała dla wspólnoty małżeńskiej taka uprzywilejowana pozycja męża.

Z drugiej jednak strony – mimo zatwardziałości serc narodu wybranego – Bóg realizuje swój plan zbawienia. Dzięki przepowiadaniu prorockiemu dotyczącego symbolizmu oblubieńczego Jahwe – Izrael chce doprowadzić swój lud do głębszego zrozumienia miłości względem Niego, a pośrednio pobudzić do refleksji nad wspólnotą małżeńską.

4. Refleksja prorocka nad wspólnotą małżeńską

Ukazując małżeństwo jako symbol więzi Boga z Izraelem, prorocy nie mówią o małżeństwie idealnym. Przeciwnie, biorą oni pod uwagę małżeństwo zranione przez grzech, z niewiernością, zdradą i oddalaniem żony. W księgach prorockich napotykamy paralelizm między przymierzem mężczyzny i kobiety a przymierzem Boga z Izraelem⁵⁷.

Nawiązując do historii zbawienia, tego rodzaju ukazywanie miało jako cel pogłębienie rozumienia natury przymierza między Jahwe a Izraelem. Naród wybrany i jego Bóg są połączeni nie tylko przez elementy prawne, lecz również za pośrednictwem serca⁵⁸. Natomiast niewierność Izraela stanowiła okazję do podkreślenia bardziej tajemniczego aspektu historii zbawienia i miłości Boga: Pomimo niewierności swego ludu Jahwe jest wierny. Jego miłość jest wieczna i nieodwołalna. Dlatego nastąpią nowe zaślubiny: *I poślubię cię sobie znówu na wieki, poślubię przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie. Poślubię cię sobie przez wierność, a poznasz Pana* (Oz 2, 21n)⁵⁹.

⁵⁶ „W czym widziano grzeszność współżycia seksualnego poza małżeństwem? Zapewne nie tylko w samym czynie, ile w jego odniesieniu do małżeństwa. Szóste przykazanie chroni wierność małżeńską, oczywiście zgodnie z ówczesnym jej rozumieniem. Z pewnością o rozbudzeniu wielkiej miłości nowożeńców myślał prawodawca, gdy zapewniał im szczególny przywilej: «Jeśli mąż dopiero co poślubił żonę, to nie pójdzie do wojska i żaden publiczny obowiązek na niego nie przypadnie, lecz pozostanie przez jeden rok w domu, aby ucieszyć żonę, którą poślubił» (Pwt 24, 5)”; T. Herge-sel, *Rozumieć Biblię...*, dz. cyt., s. 300.

⁵⁷ Por. B. Maggioni, *Il matrimonio e la „historia salutis”*, RL 3 (1968), s. 318.

⁵⁸ Por. P. Grelot, *La coppia umana...*, dz. cyt., s. 50n.

⁵⁹ Por. B. Maggioni, *Il matrimonio...*, art. cyt., s. 319; J. Drozd, *Księga Ozeasza. Wstęp – Przekład – Komentarz – Ekskursy*, w: *Księgi proroków mniejszych. Ozeasza – Joela – Amosa – Abdiasza – Jonasza – Micheasza*, Poznań 1968, s. 71.

Z drugiej strony relacje między Bogiem a Izraelem stają się wzorcowym modelem relacji między mężczyzną a kobietą w małżeństwie, to jest świętym archetypem ludzkiej pary⁶⁰. Paralelizm ludzkiego małżeństwa i przymierza między Jahwe a Jego ludem pojawia się pierwszy raz u proroka Ozeasza. Ten paralelizm jest do tego stopnia bliski, że prorok nazywa Boga mężem, a Izrael – żoną (por. Oz 2, 4.18) i przyrównuje niewierność narodu wybranego do niewierności małżeńskiej (2, 4nn). Prorok sięga tu do osobistych doświadczeń. Ozeasz ożenił się, lecz żona nie dochowywała mu wierności. Mimo to prorok przyjął ją ponownie, a ta urodziła mu dzieci. Na uwagę zasługuje to, że pojęcie cudzołóstwa zostaje odniesione do całego narodu, który się go dopuszcza, gdy porzuca prawdziwego Boga i kłania się bogom obcym. Należy zwrócić uwagę na rolę miłości w relacjach między Bogiem a Izraelem⁶¹.

Miłość Boga zdradzona (por. 2, 7) i nierozpoznana (por. 2, 10) za pośrednictwem serii kar (por. 2, 5-6, 11-15) dąży do zreflektowania się i doprowadzenia do wyznania przez niewierną oblubienicę: *Pójdę i wrócę do mego męża, bo wówczas lepiej mi było niż teraz* (2, 9b). Lecz na końcu dramatu miłość zatryumfuje. Po oczyszczeniu winnej oblubienicy (por. 2, 16-19), Bóg odnowi więź małżeńską: *I poślubię cię sobie [znowu] na wieki, poślubię przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie. Poślubię cię sobie przez wierność, a poznasz Pana* (2, 21-22). Miłość i miłosierdzie – to przymioty Boga, który związał się z narodem wybranym przez przymierze i obietnice. Odpowiedzią Izraela jest wierność i poznanie Boga.

Temat ten podjęty został przez Jeremiasza (por. 2, 2.20-25; 3, 1-13; 31, 21-22). Okres wędrówki Izraelitów przez pustynię przyrównany został do czasu zaręczyn (por. 2, 1-2). W Jr 3, 6-12 mówi się o dwóch podzielonych królestwach, o Izraelu i Judzie jako dwóch siostrach zaślubionych z Jahwe. Słowa: *Izrael-Odstępca okazał się sprawiedliwszy niż niegodziwy Juda* (3, 11) Jeremiasz głosił w Judzie za czasów króla Jozjasza (641–609 przed Chr.) w okresie odnowy religijnej, do której z pewnością znacznie się przyczynił. „Izrael i Juda oddają się bałwochwalstwu. Izrael – Odstępczyni otrzymała «list rozwodowy» od Jahwe ze względu na popełnione niewierności. Separacja nastąpiła już w 721 r., kiedy to Izrael utracił samodzielność polityczną. Jeremiasz ostrzega więc królestwo judzkie przed podobną katastrofą, wzywa do wierności. Przed upadkiem Samarii niewierność Izraela piętnował Ozeasz (2, 4-25), lecz daremnie”⁶².

Ponieważ odstępstwa, niewierności i zdrady Izraela stają się coraz większe, Bóg kieruje do niego przez Jeremiasza wielokrotne wezwania do nawró-

⁶⁰ Por. P. Grelot, *La coppia umana...*, dz. cyt., s. 51.

⁶¹ Por. W. Chrostowski, *Bohaterowie wiary Starego Testamentu*, Warszawa 1992, s. 125.

⁶² Por. T. Hergesel, *Rozumieć Biblię...*, dz. cyt., s. 299.

cenia, w którym konieczne jest uznanie grzechu, przyznanie się do upadku oraz wola pojednania się z Bogiem. Nawrócenie ma swoje źródło w zawierzeniu Bogu i w Jego miłosierdziu: *Czy Efraim nie jest dla Mnie drogim synem lub wybranym dzieckiem? Ilekroć bowiem się zwracam przeciw niemu, nieustannie go wspominam. Dlatego się składają ku niemu moje wnętrzności; muszę mu okazać miłosierdzie!* – wyrocznia Pana (Jr 31, 20)⁶³.

Temat ten powraca w rozdziałach 16 i 23 Księgi proroka Ezechiela. Cała historia narodu wybranego – od swych początków aż do realizacji obietnicy wiecznego przymierza – przedstawiona została w Ez 16, Inn jako dramat miłości. Protagonistami tego dramatu są: z jednej strony Jahwe-Oblubieniec, pełny odśmiętego z troskowania o swą oblubienicę od chwili jej narodzin. Bóg ocala ją od śmierci, sprawia, że wzrasta, a w końcu ją poślubia. Z drugiej strony oblubienica – naród wybrany i jego reprezentanta – Jerozolima, podrzutek, z liłości ocalona od śmierci (por. 16, 6), poślubiona przez Boga (por. 16, 8), przyozdobiona i obdarowana przez swego Oblubieńca (por. 16, 10-14), która postępuje potem gorzej niż najgorsza z nierządnic (por. 16, 30-34). Mimo to po darmowym przebaczeniu ze strony Oblubieńca, zostanie ustanowione nowe przymierze, które odbuduje jedność i trwać będzie na wieki (por. 16, 59-63)⁶⁴.

Ukazując małżeństwo jako symbol relacji między Jahwe a Izraelem, prorocy chcieli podkreślić, że centralne miejsce w przymierzu zajmuje miłość. Dramat spowodowany przez grzech, a przeżywany przez wiele par małżeńskich ułatwiał zrozumienie dramatu narodu wybranego, jego stanu obciążonego grzechem, jego sytuacji wobec Boga, jego losu, który go czeka i jego miejsca w historii zbawienia.

Natomiast prorok Malachiasz wprost podejmuje problem wspólnoty małżeńskiej, surowo potępiając praktykę oddalania żony: *Pan nie przyjmie z ręki waszej ofiary (...). A wy się pytacie: Dlaczegoż to tak? Dlatego że Pan był świadkiem pomiędzy tobą a żoną twojej młodości, którą przeniewierzco opuściłeś. Ona była twoją towarzyszką i żoną twojego przymierza.*

⁶³ Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1971, s. 247n; J. Homerski, *Powrót do Ojca. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad niektórymi wyroczniami Księgi Jeremiasza*, w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych*, red. M. Wojciechowski, Warszawa 1997, s. 175nn.

⁶⁴ Por. J. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1994, s. 241. Problematykę tę obszernie omawia W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Warszawa 1991, s. 120nn. Porównując teksty proroków Jeremiasza i Ezechiela o relacjach między Bogiem a narodem wybranym M. Gołębiowski, „Nowy człowiek” według Jeremiasza i Ezechiela, w: *Miłość jest z Boga...*, dz. cyt., s. 129 poprzedza je wymownym tytułem: „Historia niewiemości ze szczęśliwym finałem”.

Czyż ów «jeden» nie dał przykładu, ten, którego ducha wyście spadkobiercami? A czegoż ten «jeden» pragnął? Potomstwa Bożego! Strzeżcie się więc w duchu waszym: wobec żony młodości twojej nie postępuj zdradliwie! Jeśli ktoś nienawidząc oddalił [żonę swoją] – mówi Pan, Bóg Izraela – wtedy gwałt pokrywał swoją szatą. Mówi Pan Zastępów: Strzeżcie się więc w duchu waszym i nie postępujcie zdradliwie! (Ml 2, 13-16).

Wydaje się, że w wersecie 2, 15 – w którym napotyka się poważne trudności przy rekonstrukcji tekstu hebrajskiego – prorok nawiązuje do pierwszego i drugiego stworzenia. Przez małżeństwo mężczyzna i kobieta stają się jakby jedną istotą (por. Rdz 2, 24) przeznaczoną do rodzenia potomstwa (por. Rdz 1, 28). Warto zaznaczyć, że podobne wykorzystanie w jednym logicznym schemacie dwóch cytatów z opowiadań o stworzeniu ma miejsce w argumentacji Jezusa przeciwko oddalaniu żony (por. Mt 19, 4n; Mk 10, 6nn). Pomimo trudności z ustaleniem tekstu oryginalnego, komentatorzy tekstu są zgodni, że w Ml 2, 14-16 wyraźnie potępia się oddalenie żony⁶⁵.

Nauczanie Malachiasza, niezwykle oryginalne jak na czasy, kiedy to naród wybrany utrzymywał, że czymś legalnym jest oddalenie żony, ogłasza nierozzerwalność monogamicznego małżeństwa⁶⁶. Z drugiej strony, Malachiasz demaskuje przestępczy charakter tego rodzaju praktyk. „Oddalenie żony jest postępowaniem przewrotnym. Kto oddał swą żonę – jedyną swą żonę – rozbija miłosną wspólnotę życia, która początkami sięga daleko w przeszłość i oddziela się od bliskiej towarzyszk i współpracownicy. Oddalenie żony jest profanacją. Kto się go dopuszcza, popełnia świętokradztwo, ponieważ rozbija święte przymierze, które samo z siebie jest nierozzerwalne, oraz zadaje gwałt instytucji Bożej, która sama z siebie jest niepodzielna. Oddalenie żony jest występkiem wysoce ryzykownym. Ten, kto to czyni jest niesprawiedliwym i okrutnym gnębicielem, który mógłby być nawet karany pozbawieniem życia”⁶⁷.

Należy zauważyć, że Malachiasz nazywa małżeństwo przymierzem oraz stwierdza, że sam Bóg jest świadkiem miłości męża i żony (por. Ml 2, 14). On troszczy się, by od samego początku małżeństwo oparte było na Jego stałości i niezmienności. Żona została nazwana towarzyską męża (por. 2, 14), co wskazuje, że współdziała z nim w codziennym trudzie i pracy dla osiągnięcia wspólnego celu⁶⁸. Można zatem powiedzieć, że fragment Ml 2, 14-16 stanowi znaczący krok w powrocie do ideału małżeństwa nierozzerwalnego.

⁶⁵ Por. A. Tosato, *Il ripudio: delitto e pena (Mal 2, 10-16)*, Bib 59 (1978), s. 548–553.

⁶⁶ Por. M. Adinolfi, *Il femminismo...*, dz. cyt., s. 64; A. Tosato, *Il matrimonio nel giudaismo antico e nel Nuovo Testamento*, Roma 1976, s. 64; A. Ammassari, *Un profilo...*, dz. cyt., 93nn.

⁶⁷ M. Adinolfi, *Il femminismo...*, dz. cyt., s. 70n.

⁶⁸ Por. S. Koziół, *Obraz życia małżeńskiego i rodzinnego w świetle tekstów prorockich*, w: *U źródeł Mądrości*, red. S. Haręzga, Rzeszów 1997, s. 200.

5. Księgi dydaktyczne o wspólnocie małżeńskiej

Temat wspólnoty małżeńskiej pojawia się w Pieśni nad Pieśniami. Interpretacja tej w pewnym sensie „tajemniczej” księgi stanowi bardzo poważny problem dla egzegetów⁶⁹. Zasadnicze jej interpretacje oscylują między wyłącznym charakterem ludzkim (mężczyzna – kobieta) a wyłącznym charakterem teologicznym (Bóg – ludzkość) miłości. Nie wchodząc w szczegóły tej kwestii, należy stwierdzić, że centralnym tematem księgi jest miłość. Znamienne jest wyznanie miłości przez oblubienicę: *Wprowadził mnie do domu wina i sztandarem jego nade mną jest miłość. Posilcie mnie plackami z rodzynekami, wzmocnijcie mnie jabłkami, bo chora jestem z miłości* (Pnp 2, 4n) i oblubienica: *Siostrzo ma, oblubienico, oczarowałaś me serce jednym spojrzeniem twych oczu* (4, 9).

Taki profil Pieśni nad Pieśniami wyraźnie kontrastuje z przyjętą wówczas koncepcją małżeństwa, w którym panowała raczej poligamia, łatwo było mężczyźnie oddalić kobietę, zaś ta była zazwyczaj dyskryminowana. W sensie literalnym księga ta wychwala miłość wzajemną małżonków, nie wspominając nigdzie wprost ani pośrednio aspektu płodności. Właśnie przesadne pragnienie zapewnienia sobie potomstwa stanowiło źródło niektórych defektów wspólnoty małżeńskiej takich, jak dyskryminacja kobiety, poligamia i konkubinat. Przesunięcie akcentów z potomstwa na miłość ma wpływ na obraz wspólnoty małżeńskiej w Pieśni nad Pieśniami.

Miłość oblubieńców jest spontaniczna, całkowicie niezależna i nie tolerująca ingerencji braci (por. Pnp 1, 6; 8, 8nn). Oblubienicy tęsknią bardzo za sobą (por. 2, 5; 3, 1; 5, 2.8) i są wyczerpani wzajemnym poszukiwaniem (por. 3, 2 n; 5, 6nn). Idea absolutnej wyższości miłości nad wszystkim zawarta jest w wyznaniu oblubienicy: *Wody wielkie nie zdolają ugasić miłości, nie zatopią jej rzeki. Jeśliby kto oddał za miłość całe bogactwo swego domu, pogardzą nim tylko* (8, 7). Pragnienie i pożądanie, jakie oblubieniec kieruje ku oblubienicy, o którym mowa w 7, 11, jest tym samym pragnieniem i pożądaniem, jakie – według Rdz 3, 16 – kobieta kieruje ku mężowi. Należy zauważyć, że w licznych fragmentach Pieśni nad Pieśniami na temat miłości niedwuznacznie pojawia się motyw godności kobiety i jej doskonała równość z mężczyzną⁷⁰. Można zatem powiedzieć, że w księdze tej podkreśla się wartość międzyosobowych relacji małżonków.

Pieśń nad Pieśniami promuje kobietę zaangażowaną w miłość oblubieńczą całą swoją osobowością. Dąży do tego, by miłość ich była jedyna i trwała.

⁶⁹ Por. J. Warzecha, *Miłość oblubienicza w Pieśni nad Pieśniami*, w: *Miłość jest z Boga*, s. 409nn.

⁷⁰ Por. M. Adinolfi, *Il femminismo...*, dz. cyt., s. 87.

Oblubienica cieszy się przede wszystkim oblubieńcem i jego obecnością. Jest to miłość pełna, gdyż – chociaż nie eksponuje się płodności – jest na nią otwarta. Miłość jest ciągłym poszukiwaniem i odnajdywaniem pełniejszego i bezinteresownego daru z siebie. Stąd konieczność ciągłego oczyszczania jej z reszek egoizmu oraz bronięcia jej przed zagrożeniami. W tym powinni im pomagać bliscy i przyjaciele. Pieśń nad Pieśniami – charakteryzująca się naturalnością, spontanicznością i prostotą – przybliża do tajemnicy miłości – miłości wiernej, realizowanej w monogamicznym związku⁷¹.

W innych księgach mądrościowych temat wspólnoty małżeńskiej powraca wielokrotnie. Deklaracja Hioba: *Zawarłem z oczami przymierze, by nawet nie spojrzeć na pannę* (Hi 31, 1) w pewnym sensie uprzedza słowa Jezusa: *Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż! A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa* (Mt 5, 27-28).

Temat wspólnoty małżeńskiej pojawia się również w Księdze Tobiasza. Wspólna modlitwa Tobiasza i Sary: *Tyś stworzył Adama, i stworzyłeś dla niego pomocną ostoję – Ewę, jego żonę, i z obojga powstał rodzaj ludzki. I Ty rzekłeś: Nie jest dobrze być człowiekowi samemu, uczynimy mu pomocnicę podobną do niego. A teraz nie dla rozpusty biorę tę siostrę moją za żonę, ale dla związku prawego. Okaż mnie i jej miłosierdzie i pozwól razem dożyć starości!* (Tb 8, 6-7) przywołuje i wychwala idealną wspólnotę małżeńską ukazaną w Rdz 2, 18-24. Wyznają oni, że małżeństwo jako związek dwojga ludzi jest święty, bo zamierzony przez Boga⁷².

Poemat o dzielnej kobiecie (Prz 31, 10-21) ukazują ją nie tyle jako niewolnicę przy boku swego męża i pana, co jako osobę niezależną i odpowiedzialną i – zgodnie z ideą zawartą w Rdz 2, 18 – jawi się ona jako równorzędna towarzyszka swego męża⁷³. Dzielna kobieta jest wzorową żoną, której mąż może całkowicie zaufać i powierzyć jej zaopatrzenie domu (por. Prz 31, 11-14). Ponieważ sama przykładą ręce do pracy, dlatego może się dzielić z potrzebującymi. Nie tylko domownicy, ale i dzielna kobieta żyją dostatnio (por. 31, 19-22). Dzielna kobieta zyskuje uznanie dzięki energii, mądrości w mowie i zapobiegliwości (por. 31, 23-27)⁷⁴. Księgom mądrościowym nie jest obca tendencja przywoływania ideału małżeństwa przez wykluczanie oddalania żony, poligamii i cudzołóstwa.

⁷¹ Por. J. Warzecha, *Miłość oblubieńcza...*, art. cyt., s. 424nn.

⁷² Por. S. Grzybek, *Księga Tobiasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, w: *Księgi Tobiasza, Judyty, Estery*, Poznań 1963, s. 112.

⁷³ Por. M. Filipiak, *Problematyka społeczna...*, dz. cyt., s. 136.

⁷⁴ Por. S. Potocki, *Drogi Mądrości (Księga Przysłów)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. 6. Mądrość starotestamentalnego Izraela*, Warszawa 1999, s. 68n.

Podsumowując należy stwierdzić, że wspólnotę małżeńską w Izraelu poważnie osłabiał grzech. Z drugiej strony, przepowiadanie prorockie i refleksja mądrościowa coraz bardziej przybliżały ideał wspólnoty małżeńskiej z Rdz 1–2 oraz przygotowały naród wybrany do objawienia łaski w Jezusie Chrystusie. Jak wejście grzechu na świat, tak również objawienie łaski w Jezusie Chrystusie radykalnie zmieniały sytuację człowieka. Łaska Boża daje ludziom nie tylko jasną znajomość grzechu, lecz również siłę do przezwyciężenia spowodowanych przez grzech deformacji wspólnoty małżeńskiej oraz – co więcej – realizacji ideałów z Rdz 1–2.

PREEWANGELIZACJA „OTWARCIEM DRZWI” DLA EWANGELII

Najprawdziwszą właściwością i pierwszorzędnym powołaniem Kościoła jest obowiązek ewangelizacji¹. Dziś Kościół wezwany jest przede wszystkim do podjęcia ewangelizacji pierwszej i nowej². Poprzez te dwa typy ewangelizacji Kościół zwraca się z orędziem o zbawieniu do osób, które nie mają wiary. Ewangelizacja „pierwsza” (inaczej: misyjna) skierowana jest bowiem do niechrześcijan (RM 33), a „nowa” do ochrzczonych, którzy „utracili żywy sens wiary albo wprost nie uważają się za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa” (RM 33). Podstawowym celem pierwszej i nowej ewangelizacji jest zatem doprowadzenie ludzi do wiary, nawrócenia i przyłgnięcia do Ewangelii.

Wydaje się jednak, że zarówno nowa, jak i pierwsza ewangelizacja wymaga uprzedniego procesu przygotowania, wstępu, propedeutyki. Wymaga stworzenia odpowiednich warunków do zwiastowania i przyjęcia Ewangelii. To misyjne zadanie otwarcia środowisk zdechrystianizowanych i niechrześcijańskich na wymiar religijny i chrześcijaństwo spełnia szereg zachowań i procesów, które wchodzą w zakres tzw. preewangelizacji. W niniejszym opracowaniu zostaną przedstawione jej główne aspekty.

1. Potrzeba preewangelizacji

Termin „preewangelizacja” pojawił się w teologii na początku lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, kiedy to w kontekście zdechrystianizowanego

¹ Por. Paweł VI, Adhortacja apostołska o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi*, w: *W kręgu Dobrej Nowiny*, red. J. Szłaga, Lublin 1984 (dalej: EN) nr 14.

² Do podjęcia pierwszej i nowej ewangelizacji Kościół wzywany jest dzisiaj bardzo często przez papieża Jana Pawła II. W jednej ze swoich encyklik papież stwierdza wprost: „Mam wrażenie, że nadszedł moment zaangażowania wszystkich sił kościelnych w nową ewangelizację i misję narodów” (Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego *Redemptoris missio*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996 [dalej RM] nr 3; por. też RM 30). Szczególnym motywem do podjęcia ewangelizacji nowej jest głęboki proces dechrystianizacji, który obecnie ma miejsce w wielu społeczeństwach o chrześcijańskiej tradycji.

świata zachodniego (głównie Francji), a przede wszystkim w kontekście misji prowadzonych na Wschodzie zauważono, że wielu ludzi nie ma odpowiednich dyspozycji do słuchania bezpośredniego głoszenia Ewangelii³. Stąd zrodziła się potrzeba wcześniejszego przygotowania ludzi do przyjęcia kerygmatu o Jezusie Panu i Zbawicielu. Chodziło o wytworzenie atmosfery oczekiwania na to zbawcze orędzie. Zadanie to miała spełniać właśnie preewangelizacja.

Według D. Grasso, za podjęciem preewangelizacji przemawiają następujące argumenty:

– Chrześcijaństwo nie jest już dzisiaj postrzegane tak, jak dawniej (w początkach swego istnienia): jako coś nowego, atrakcyjnego i niosącego świeży powiew ducha w rozkładającym się wówczas społeczeństwie. Dziś chrześcijaństwo widziane jest często jako rzecz dobrze znana, przebrzmiała historycznie, przestarzała i niegodna wiary. W początkach Kościoła widoczne było silne działanie Ducha Świętego, a głoszeniu Ewangelii towarzyszyły liczne cuda. Dziś wiarygodność chrześcijaństwa zależy od wspólnot kościelnych, które są naznaczone grzechem i nie zawsze dają dobry przykład. Poza tym rozbitcie chrześcijan zmniejsza tę wiarygodność zwłaszcza w warunkach misyjnych⁴.

– W krajach misyjnych chrześcijaństwo postrzegane jest często jako produkt kultury europejskiej i kojarzone z kolonizatorami, co w połączeniu z afirmacją kultur i religii lokalnych, często zamkniętych na religię chrześcijańską, stwarza trudną sytuację dla przekazu wiary⁵.

Te wszystkie zjawiska utrudniają Kościołowi dotarcie z Ewangelią do tych, którzy są z dala od Boga zwykle wskutek uprzedzeń i błędnego mniemania o chrześcijaństwie. Istnieje zatem potrzeba preewangelizacji, która by te przeszkody usunęła.

2. Istota preewangelizacji

Preewangelizację rozumie się niekiedy jako pewien rodzaj apologetyki chrześcijańskiej, polegającej na usunięciu przeszkód i uprzedzeń wobec chrześcijaństwa oraz oczyszczeniu idei Boga⁶. Czasem wskazuje się tutaj na

³ Por. J. Gevaert, *Prima evangelizzazione. Aspetti catechetici*, Torino 1990 s. 49.

⁴ Por. D. Grasso, *Il kerygma e la predicazione*, „Gregorianum”, 41 (1960), s. 428–430.

⁵ Por. tamże, s. 432.

⁶ Zob. np. J. Gevaert, *Prima evangelizzazione...*, dz. cyt., s. 52–53; D. Grasso, *Il kerygma...*, dz. cyt., s. 434. Pojmowanie preewangelizacji jako systematycznej apologetyki może jednak sprawić, że stanie się ona zarezerwowana jedynie do Kościoła instytucjonalnego lub osób odpowiednio do tego przygotowanych i posłanych przez Kościół. Nie może to być zatem dzieło wszystkich chrześcijan. Por. L. M. Pignatiello, *Comunicare la fede. Saggi di teologia pastorale*, Torino 1996, s. 104–108.

rozmaite sposoby pierwszego głoszenia Jezusa Chrystusa (EN 43). Najczęściej jednak o preewangelizacji mówi się jako o świadectwie prawdziwie chrześcijańskiego życia, które prowokuje u ludzi pytania na temat życia i wiary⁷. Głównym celem preewangelizacji jest bowiem wzbudzenie w potencjalnych odbiorcach Ewangelii głębokiego zainteresowania Bogiem i chrześcijaństwem.

Wydaje się, że najlepsze określenie preewangelizacji odnaleźć można w soborowym „Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła”, który choć nie używa wprost tego terminu, to podejmuje problematykę z nim związaną. Wskazuje się tutaj na cztery aspekty preewangelizacji: obecność w świecie, świadectwo chrześcijańskiego życia, dialog z ludźmi dobrej woli, służba potrzebującym (por. DM 11–12).

a. Moment obecności

„Kościół powinien w tych społecznościach być obecny przez swoich synów, którzy wśród nich żyją albo są do nich posłani” (DM 11). W preewangelizacji chodzi zatem najpierw o to, aby Kościół poprzez swoich wiernych i głosicieli Ewangelii był obecny pośród ludzi, którzy mają być ewangelizowani. Trzeba być pośród nich obecnym nie w sposób sporadyczny, lecz stały, aż do momentu, w którym będzie można nawiązać z nimi konkretną relację. Chodzi tu o kontakty osobiste, których nic nie może zastąpić⁸.

Ten moment obecności oparty jest na wzorze samego Jezusa, na tajemnicy wcielenia. Jezus stał się obecny pośród ludzi w ściśle określonej przestrzeni i konkretnej sytuacji polityczno-religijnej (por. Łk 1, 5; 2, 1; 3, 1). Chrystus zbawia świat nie jako obcy, lecz jako Ten, który wchodzi do konkretnego świata ludzi i nadaje nowego znaczenia ludzkiej egzystencji. Podobnie zatem i chrześcijanie winni być obecni pośród ludzi i z nimi się solidaryzować. Ta obecność Kościoła nie jest więc zwykłą sprawą taktyki czy jakimś tylko wstępem do właściwej działalności ewangelizacyjnej. Przeciwnie, stanowi pierwszy krok do wypełnienia jego posłannictwa wobec świata. Tylko bowiem poprzez swoją obecność w świecie Kościół będzie mógł realnie spotkać ludzi i uobecnić im zbawienie przyniesione przez Jezusa⁹.

b. Moment świadectwa

Wszyscy wyznawcy Chrystusa, gdziekolwiek się znajdują, są zobowiązani świadectwem słowa i przykładem życia tak ukazywać nowego człowieka, przy-

⁷ Por. np. L. M. Pignatiello, *Comunicare la fede...*, dz. cyt., s. 109–111.

⁸ Por. J. Neuner, *Świadectwo chrześcijańskie (DM 10–12)*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, s. 123–125.

⁹ Por. M. Dhavamony, *Sposoby i środki ewangelizacji*, „Verbinum”, 65 (1979), s. 240–243; J. Neuner, *Świadectwo...*, dz. cyt., s. 123–124.

obleczonego przez chrzest i działanie Ducha Świętego, który umocnił ich w sakramencie bierzmowania, aby inni widząc ich dobre czyny, chwalili Ojca i pełniej pojęli prawdziwy sens życia ludzkiego i powszechną więź wspólnoty ludzkiej (DM 11).

Jest to kluczowy moment preewangelizacji. Chodzi tu o świadectwo życia chrześcijan wobec tych, którzy nie znają jeszcze Chrystusa bądź odeszli od wiary. Ma to być egzystencjalna manifestacja nowego człowieka, narodzonego ze słowa Bożego i chrztu, człowieka, który zaświadcza o nowości swego życia i prawdziwości wiary. Jest to manifestacja chrześcijanina, który jest człowiekiem wolnym i szczęśliwym, pełnym nadziei i odwagi, poświęcającym się służbie bliźniemu, zdolnym do pojednania i pokoju¹⁰.

Głównie w ten sposób preewangelizacja osiągnie swój cel, to znaczy zainteresuje niechrześcijan czy osoby zdechrystianizowane nowym modelem życia i źródłem tej nowości, czyli Bogiem¹¹. Świadek bowiem „nie przedstawia jakiejś tezy, ale demonstruje to, co wydarzyło się w nim od momentu, w którym przyjął orędzie, które teraz głosi”¹². Życie chrześcijanina jest zatem najlepszym dowodem na to, jak skuteczna i ważna jest wiara w Jezusa Chrystusa. Dlatego papież Paweł VI stwierdził: „człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków, aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami” (EN 41). Jan Paweł II doda: „człowiek współczesny wierzy (...) bardziej doświadczeniu, aniżeli doktrynie, bardziej życiu i faktom, aniżeli teorii” (RM 42).

Autentyczne świadectwo prowokuje innych do pytań dotyczących życia i wiary. W sposób interesujący na temat takiego świadectwa mówi się już w *Liście do Diogneta*. Pewien poganin o imieniu Diognet, zdziwiony pyta swojego przyjaciela chrześcijanina: „cóż to jest za miłość, którą nawzajem obdarzają się chrześcijanie”, i „cóż to jest za Bóg, w którym chrześcijanie pokładają nadzieję aż do tego stopnia, że gardzą tym światem i nie boją się śmierci”, i w końcu „dlaczego to poruszenie, ten nowy styl życia pojawił się na świecie właśnie teraz, a nie wcześniej?”¹³

D. Grasso tak komentuje to wydarzenie:

W pierwszych wiekach ewangelizacji wielkim argumentem na korzyść chrześcijaństwa było samo życie chrześcijan. Było ono wielkim wezwaniem, które

¹⁰ Por. J. Gevaert, *La proposta del Vangelo a chi non conosce Cristo. Finalità, destinatari, contenuti, modalità di presenza*, Torino 2001, s. 59–60.

¹¹ Por. J. Majka, *Świadectwo chrześcijańskie jako element ewangelizacji*, w: Ewangelizacja, Wrocław 1980, s. 88; M. Dhavamony, *Sposoby i...*, dz. cyt., s. 242; J. Neuner, *Świadectwo...*, dz. cyt., s. 126.

¹² D. Grasso, *L'annuncio della salvezza*, Napoli 1965, s. 258.

¹³ G. Corti (red.), *I Padri Apostolici*, Roma 1966, s. 361–372.

przyciągało najpierw uwagę, a potem refleksję tych, którzy mieli kontakt z chrześcijanami. Tym, co uderzało pogan było: moralna przemiana, którą Ewangelia dokonywała w tych, którzy ją przyjęli; miłość, jaką nawzajem obdarzali się chrześcijanie; a w szczególności męczeństwo, poprzez które wielu przypieczętowało ich oddanie się Chrystusowi. Wobec takich wydarzeń poganie nie mogli nie zadawać sobie pytania: jak to wszystko możliwe? Jaka jest tajemnica tego życia tak różnego, od tego jakim było najczęściej życie pogan?¹⁴

List do Diogneta potwierdza najbardziej starożytne świadectwo Księgi Dziejów, która opisując styl życia pierwotnej wspólnoty chrześcijan, stwierdza, że następcy Apostołów *cieszyli się życzliwością całego ludu* (Dz 2, 47), byli szanowani i wzbudzali sympatię i zainteresowanie wszystkich (por. Dz 3-5). Chrześcijanie przybliżali pogan do Boga poprzez świadectwo swego życia. Na moc takiego świadectwa wskazuje również św. Piotr, który w swoim Pierwszym Liście zachęca chrześcijan (tu konkretnie żony), aby żyli w taki sposób, by ci, którzy *nie słuchają nauki, przez samo postępowanie zostali pozyskani [dla wiary] bez nauki* (1 P 3, 1).

O tej roli świadectwa w procesie ewangelizacji mówi także Paweł VI:

Oto widzimy jakiegoś chrześcijanina albo grupę chrześcijan, którzy wpośród społeczności ludzkiej, w której żyją, okazują, że umieją innych rozumieć i przyjąć, dzielą razem z innymi dole i los życia, solidaryzują się ze wszystkimi, co zmierzają do pielęgnowania tego, co szlachetne i dobre. Ponadto widzimy tych ludzi prostych, co z własnej woli szerzą wiarę w pewne dobra duchowe, stojące wyżej ponad wartościami pospolicitymi, oraz nadzieję w rzeczywistość niewidzialną, jakiej nawet odważna myśl wytworzyć nie może. Za pomocą tego cichego świadectwa owi chrześcijanie podsuwają tym, co patrzą na ich życie, nieuniknione pytania: Dlaczego są takimi? Dlaczego tak żyją, co albo kto ich do tego pobudza? Dlaczego przebywają między nami? (...) Te pytania postawi sobie wielu niechrześcijan, czy to będą ludzie, którym nigdy nie mówiono o Chrystusie, czy ochrzczeni, ale nie praktykujący życia chrześcijańskiego, czy tacy, co żyją w społeczności chrześcijan, ale nie według zasad chrześcijańskich, czy ludzie boleśnie poszukujący czegoś lub «Kogoś», kogo przeczuwają, a nie umieją nazwać (EN 21).

Takie świadectwo chrześcijan burzy u osób niewierzących (czy zdechrystianizowanych) ich dotychczasowy sposób patrzenia na życie¹⁵, wzbudza w nich żywe zainteresowanie Bogiem i otwiera drogę do otwartego głoszenia Jezusa Chrystusa czyniąc zarazem wiarytelnym orędzie, które ma być zwia-
stowane.

¹⁴ D. Grasso, *Evangelizzazione e testimonianza della comunità*, „Asprenas”, 20 (1976), s. 276; por. tenże, *L'annuncio della salvezza*, dz. cyt., s. 227–275.

¹⁵ J. Gevaert, *La proposta del Vangelo...*, dz. cyt., s. 61.

c. Moment dialogu

W soborowym dekrete stwierdza się dalej: „Aby mogli dawać skutecznie to świadectwo o Chrystusie, powinni tym ludziom okazywać miłość i szacunek, uważać się za członków społeczności ludzi, wśród których żyją, i brać udział w życiu kulturalnym i społecznym przez różne życiowe kontakty i zajęcia” (DM 11). Preewangelizacja polega zatem także na dialogu, prowadzonym zawsze w atmosferze szacunku i wzajemnej akceptacji¹⁶. Ma to być klimat serdecznych relacji, zainteresowania losem ludzi i gotowości do niesienia pomocy ze strony chrześcijanina. Ma to być dialog wyrozumiały i tolerancyjny, który wzbudza i odpowiada zarazem na fundamentalne pytanie, dlaczego taka odmienność życia i zachowania. Według *Ad gentes*, wzorem jest tutaj sam Jezus: „Jak Chrystus przenikał serca ludzi i przez prawdziwe rozmowy doprowadzał ich do światła Bożego, tak niech i Jego uczniowie, przejęci głęboko duchem Chrystusowym, poznają ludzi, wśród nich żyją, i niech tak z nimi przestają, aby się oni przez szczerzy i cierpliwy dialog dowiedzieli, jakimi bogactwami szczodroblivy Bóg obdarzył narody; równocześnie zaś niech usiłują owe bogactwa rozjaśniać światłem Ewangelii, wydobywać na wierzch i oddawać pod władzę Boga Zbawiciela” (DM 11).

Zdaniem M. Ramsauera, dialog ten może opierać się na następujących aspektach:

- Wzbudzenie pragnienia przyjęcia wiary przedstawiając ją nie jako obowiązek do spełnienia, lecz jako źródło radości, wielkich możliwości i odpowiedzi na podstawowe problemy egzystencji ludzkiej;
- Wzbudzenie żywego zainteresowania problemami, które są obecne w życiu każdego człowieka i stanowią o jego wymiarze religijnym: poszukiwanie sensu życia, życie po śmierci, sprawiedliwość i odpłata, sumienie i grzech itp.;
- Poruszenie problemu poszukiwania Boga, ale nie poprzez dostarczanie gotowych dowodów na Jego istnienie;
- Wskazanie na Chrystusa jako na pełną odpowiedź na postawione wcześniej pytania i potwierdzenie tego żywym świadectwem wiary¹⁷.

d. Moment służby

„Obecność chrześcijan w społecznościach ludzkich powinna być ożywiana tą miłością, jaką umiłował nas Bóg, który chce, abyśmy i my tą samą miło-

¹⁶ Por. J. Neuner, *Świadectwo...*, dz. cyt., s. 128; P. Potter, *Ewangelizacja świata współczesnego*, „Znak”, 250–251 (1975), s. 449.

¹⁷ Por. M. Ramsauer, *La motivation de la foi dans l'enseignement catéchétique aux païens*, „Lumen Vitae”, 16 (1961), s. 625–629.

ścią miłowali się wzajemnie” (DM 12). Kolejnym aspektem preewangelizacji jest zatem chrześcijańska miłość. Jeśli bowiem świadectwo chrześcijańskiego życia ma zainteresować innych wiarą w Jezusa, to musi przejawiać się ono przede wszystkim w miłości, która jest najwłaściwszym wyrazem wiary. Bez dzieł miłości wiara przestaje być wiarą¹⁸.

Chodzi zatem o konkretne wyrazy miłości, które przejawiają się w słowach, działaniach, serdecznych relacjach, bezinteresownej dyspozycyjności wobec duchowych i materialnych potrzeb rozmówców. Jan Paweł II wskazuje tu na „poświęcanie uwagi ludziom i miłość okazywaną ubogim i małuczkim, tym, którzy cierpią” (RM 42). Według papieża, ten moment preewangelizacji należy rozumieć także jako troskę o pokój, prawa i rozwój człowieka, sprawiedliwość społeczną i polityczną (RM 42).

Trzeba stwierdzić jednak, że preewangelizacja nie polega na jakichś kolejno następujących po sobie momentach, lecz jest kompleksem zachowań, działań, akcji, które składają się na jedno wielkie świadectwo chrześcijan wobec zdechrystianizowanego świata. Chodzi o styl życia chrześcijan: ich miłość do siebie i do tych, którzy chrześcijanami nie są, ich wyrozumiałość dla grzeszników przy jednoczesnym odrzucaniu grzechu, ich ubóstwo i pokorę, tzn. ich realizowanie królestwa Bożego na ziemi.

3. Przedmiot preewangelizacji

Preewangelizacja zasadza się na wskazywaniu źródła odmiennego stylu życia, jaki prowadzi chrześcijanie. Tym źródłem jest fakt, że Bóg stał się człowiekiem, że w Chrystusie umarł za wszystkich, dając ludziom w mocy Ducha Świętego możliwości nowego życia. Przedmiotem preewangelizacji rozumianej jako chrześcijańskie świadectwo jest zatem ewangeliczne orędzie o zbawieniu przyniesionym przez Jezusa Chrystusa. Życie chrześcijan opiera się na przeświadczeniu o wielkiej miłości Boga do człowieka, objawionej w osobie Jezusa Chrystusa. Wiara w kochającego i potężnego Boga zdolnego uwolnić człowieka od zła i doprowadzić go do świętości pozwala przetrwać życiowe kryzysy i burze, i w ten sposób usposabia do dawania świadectwa chrześcijańskiego optymizmu, radości i nadziei¹⁹. Przedmiot owego świadectwa stanowi pewność, że Bóg swoją łaską daje człowiekowi udział w swoim Boskim

¹⁸ Por. M. C. Carnicella, *Comunicazione ed evangelizzazione nella Chiesa*, Milano 1998, s. 124–126.

¹⁹ Por. J. Majka, *Świadectwo chrześcijańskie jako ...*, dz. cyt., s. 83–84; W. Przyczyna, *Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992, s. 125.

życiu i uzdalnia go do autentycznego przeżywania własnego chrześcijaństwa. Dzięki temu życie chrześcijanina staje się ilustracją i znakiem tego, w co człowiek wierzy²⁰.

4. Podmiot preewangelizacji

Mimo że Bóg sam mocą Ducha Świętego toruje drogę słowu zbawienia, to Jego zamierzeniem w procesie ewangelizacji jest posługiwanie się ludźmi, którzy już Ewangelię przyjęli i żyją nią na co dzień. Aktywnym podmiotem preewangelizacji staje się więc każdy chrześcijanin promieniujący nowością i radością ewangelicznego orędzia, które chce przekazać innym. Jego cechą jest otwartość na potrzeby innych i pragnienie przekazania im posiadanych wartości²¹. Wyjątkowa rola przypada tutaj ludziom świeckim, którzy są powołani do tego, „aby czynić obecnym i aktywnym Kościół w takich miejscach i takich okolicznościach, gdzie jedynie przy ich pomocy stać się on może solą ziemi” (KK 33)²². Świeccy bowiem z tytułu Bożego powołania pozostają w świecie („tam ich Bóg powołuje” – KK 31), stąd mogą przemieniać go od wewnątrz i doprowadzać do zbawczego kontaktu z orędziem Ewangelii.

Widzialnym podmiotem preewangelizacji powinien być też Kościół. Do zainteresowania ludzi Ewangelią bowiem, oprócz świadectwa indywidualnego, potrzeba także zbiorowego świadectwa całego Kościoła. Wprawdzie moralne przeobrażenie, jakiego dokonuje Ewangelia w tym, kto ją przyjmuje jest dowodem i znakiem jej Boskiego pochodzenia, jednakże aby znak ten był przekonywujący dla wszystkich, musi się on ukazać nie jako coś wyjątkowego, ale jako rzeczywistość zdolna wpływać na życie wszystkich ludzi. Świadectwo całego Kościoła ukazuje Chrystusa jako światłość świata i źródło mocy dla wszystkich ludzi, a samo chrześcijaństwo uwiarytelnia się jako religia dla wszystkich²³. Do składania takiego świadectwa potrzebny jest zatem pewien rodzaj Kościoła preewangelicznego, który skupia ludzi żyjących w klimacie prawdy i mających wysokie aspiracje moralne²⁴. Wzorem takiego Kościoła jest pierwotna wspólnota chrześcijan ukazana w Dziejach Apostolskich (por. Dz 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16)²⁵.

²⁰ Por. J. Neuner, *Świadectwo...*, dz. cyt., s. 126; M. Dhavamony, *Sposoby i...*, dz. cyt., s. 241.

²¹ Por. J. Neuner, *Świadectwo...*, dz. cyt., s. 128–129.

²² Por. F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, t. 1, Lublin 1970, s. 332–335.

²³ Por. W. Przyczyna, *Teologia ewangelizacji*, dz. cyt., s. 132–133.

²⁴ Por. J. Gevaert, *Prima evangelizzazione...*, dz. cyt., s. 49.

²⁵ Zob. C. M. Martini, *La vita delle comunità cristiane negli Atti degli Apostoli*, Roma 1993; G. Panikulam, *Κοινωνία in the New Testament. A Dynamic Expression of Christian Life*, Rome 1979; M. Del Verme, *La comunione dei beni nella comunità primitiva di Gerusalemme*, „Rivista biblica”, (1975), s. 353–382.

5. Krytyka pojęcia „preewangelizacja”

Termin „preewangelizacja” używany był w teologii przede wszystkim przed Vaticanum II. Ostatni sobór unika już tego pojęcia. Widać to na przykładzie *Ad gentes divinitus*. Termin „preewangelizacja” obecny był w tym dekrete w jego pierwszej wersji. Ostatecznie jednak pojęcie to nie jest używane w dokumencie soborowym, choć podejmuje się tu związaną z nim tematykę²⁶.

Paweł VI w *Evangelii nuntiandi* stwierdza, że preewangelizacja jest już „ewangelizacją, chociaż jeszcze początkującą i niepełną” (EN 51). Podobnie gdy mówi o chrześcijańskim świadectwie, które należy do istoty preewangelizacji, stwierdza, że jest ono już „wieszczeniem Dobrej Nowiny, milczącym, ale bardzo mocnym i skutecznym. Już tutaj ma miejsce jakiś początek ewangelizacji” (EN 21). Dlatego też od czasów *Evangelii nuntiandi* termin „preewangelizacja” został wchłonięty przez słowo „ewangelizacja”, które w tym dokumencie nabiera bardzo szerokiego znaczenia. Chodzi po prostu o to, że wszystkie działania preewangelizacji po części wchodzą już w zakres ewangelizacji²⁷.

Z tych powodów poczynając od lat siedemdziesiątych termin „preewangelizacja” jest bardzo rzadko używany w teologii²⁸. Problematyka związana z preewangelizacją pozostaje jednak nadal aktualna i jest bardzo ważna w ewangelizacyjnej posłudze Kościoła.

* * *

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że preewangelizacja jest nie tyle apologetyką, która za pomocą filozoficznych i historycznych argumentów oczyszcza teren misyjny (świata niechrześcijańskiego i zdechrystianizowanego) z błędów i uprzedzeń wobec chrześcijaństwa²⁹, lecz polega przede wszystkim na uważnej i cichej obecności chrześcijan pośród ludzi tego świata, na ich autentycznym i wierzytelnym świadectwie życia, na otwartym

²⁶ Por. J. Gevaert, *Prima evangelizzazione...*, dz. cyt., s. 54.

²⁷ Por. W. Buhlmann, *Interrogativi sulla missione ai popoli*, w: *Nuova evangelizzazione*, Bologna 1991, s. 122–123.

²⁸ Zob. np. A. Canizares, *Pre-evangelizzazione*, w: *Dizionario di catechetica*, Torino 1986, s. 509–510; L. M. Pignatiello, *La pre-evangelizzazione*, „Nuova Stagione”, 40 (1986), z. 25, 26, 27.

²⁹ Wykład chrześcijańskiej filozofii i teologii jest bardzo ważny, lecz powinien on zostać skierowany do człowieka, który przyjął już Jezusa i wzrasta w wierze. Filozofii, dyskusjom, ludzkiej mądrości trudno będzie zainteresować ludzi Bogiem i utorować drogę Ewangelii. Zob. L. M. Pignatiello, *Comunicare la fede...*, dz. cyt., s. 109–110.

i dyspozycyjnym dialogu ze wszystkimi ludźmi oraz na konkretnej służbie bliźniemu. Tak rozumiana preewangelizacja wzbudza w sercach ludzi podstawowe pytania na temat życia i wiary, budzi w nich oczekiwanie na orędzie Dobrej Nowiny, stwarzając w ten sposób kondycję potrzebną do uważnego i autentycznego słuchania i przyjęcia Ewangelii.

Choć dziś w teologii rzadko używa się słowa „preewangelizacja”, to jej istota oraz zadania z niej wynikające są jak najbardziej aktualne i potrzebne. Świadectwo chrześcijańskie pozostaje ciągle wyzwaniem dla Kościoła. Jest ono zarazem oczekiwane przez tych, którzy nie przyjęli jeszcze Jezusa za swego Pana i Zbawiciela. Zadanie preewangelizacji nie jest więc jedynie jakimś dodatkiem w posłudze Kościoła, czymś co Kościół może czynić lub nie. W działalności ewangelizacyjnej Kościoła faza preewangelizacji jest konieczna szczególnie obecnie, we współczesnym zsekularyzowanym i laickim świecie.

Wydaje się zatem, że Kościół, który w swojej posłudze zajęty jest dziś głównie katechizacją i „sakramentalizacją”, powinien położyć większy nacisk na preewangelizację. W ten sposób będzie wierny metodom stosowanym przez pierwotne wspólnoty chrześcijan, których życie i obecność w świecie były jednym wielkim świadectwem składanym na dowód tego, że Pan rzeczywiście zmartwychwstał i działa w Kościele mocą Ducha Świętego.

Po preewangelizacji natomiast musi nastąpić proste i zdecydowane przepowiadanie kerygmatyczne, które ma za cel doprowadzić ludzi do wiary, nawrócenia i przyłączenia do Ewangelii. Wyraźnie podkreśla to Paweł VI w słowach:

Dlatego Dobra Nowina obwieszczona przez świadectwo życia, musi być wcześniej czy później obwieszczona także słowem życia. Nie ma prawdziwej ewangelizacji bez głoszenia imienia i nauki, życia i obietnic, Królestwa i tajemnicy Jezusa Nazareńskiego, Syna Bożego (EN 22).

ODPOWIEDŹ JEZUSA NA BŁOGOSŁAWIEŃSTWO EWANGELICZNEJ NIEWIASTY (Łk 11, 22)

Przyczynek do mariologii św. Łukasza

Jan Paweł II przemówienie do mariologów wygłoszone 26 września 2000 roku na Placu św. Piotra zakończył słowami *per Mariam ad Iesum*, a także *ad Mariam per Iesum*. Tej ostatniej frazy nie było w tekście oficjalnym. Dodał ją od siebie Papież, uzupełniając w ten sposób tradycyjną formułę pobożności maryjnej nową formułą: *Per Iesum ad Mariam*. W tym krótkim szkicu chodzi o odpowiedź na pytanie, czy ta nowa formuła ma podstawę biblijną. Według mnie, koronnym dowodem na nową formułę jest odpowiedź Jezusa na makaryzm na cześć Jego Matki wypowiedziany przez anonimową kobietę.

1. Koronny dowód (Łk 11, 27-28)

Najbardziej ekspresywnym przykładem potwierdzającym zasadę *per Iesum ad Mariam* są słowa anonimowej niewiasty z tłumu, która słuchając słów Jezusa i patrząc na Jego czyny wypowiada pochwałę Jego Matki: *Gdy On to mówił, jakaś kobieta z tłumu głośno zawołała: „Błogosławione (makaria) łono, które Cię nosiło, i piersi, które ssaleś”* (Łk 11, 22)¹. Wzmianka „łono” i „piersi” wskazuje, że niewiasta ma na uwadze fizyczne macierzyństwo Maryi. Podniosłym głosem wychwała Maryję, ponieważ zrodziła takiego właśnie Syna. Jest to zgodne ze zwyczajami wschodnimi. Szczęście i pochwała kobiety ma swoje źródło w synach, których zrodziła. Liczne przykłady takich eksklamacji pochodzące ze środowiska judaistycznego podają H. L. Strack i P. Billerbeck².

¹ Por. A. Serra, *Bibbia*, NDM, s. 263–271. Fragment ten cieszy się dużym zainteresowaniem egzegetów: H. Zimmermann, „*Selig, die das Wort Gottes hören, und bewahren*” (Łk 11, 27 n.), „*Catholica*”, 29 (1979), s. 118n; J. Riedl, „*Selig, die das Wort Gottes hören, und befolgen*” (Łk 11, 28), *BuL* 4 (1963), s. 254–256; P. E. Jacquemin, *L'accueil de la parole de Dieu* (Łc 11, 27-28), *Ass Seign* 66 (1973), s. 10–19; M. P. Scott, *A Note on the Meaning and Translation of Luke 11, 28*, *IrQ* 41 (1974), s. 235–250; S. K. Sherwood, „*Blest is the womb that bore you...*” (Łc 11, 27-28), *EphMar* 43 (1993), s. 257–262.

² *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 1, München⁹ 1986, s. 664; t. II, München⁸ 1983, s. 187.

Makaryzm ten wypowiedziała kobieta „podniosłym głosem”³. Wyrażenie to zostało zaczerpnięte z LXX (Sdz 2, 4; 9, 7; Rt 1, 9.14; 2 Sm 13, 36). W Nowym Testamencie występuje tylko u Łukasza (Dz 1, 14; 14, 11; 22, 22). Zwrot ten wyraża zaangażowanie emocjonalne kobiety. Nie jest to pierwszy makaryzm skierowany do Maryi. Elżbieta nazwała Ją błogosławioną (*makaria*), ponieważ uwierzyła w słowa Pana (Łk 1, 45). Sama Maryja w *Magnificat* (Łk 1, 48) zapowiedziała, że wszystkie narody będą Ją błogosławić (*makariosin*). W eksklamacji anonimowej kobiety realizuje się już zaczątkowo zapowiedź Maryi. Kobieta jest pierwszą czcicielką Maryi. Do tego emocjonalnego uwielbienia Maryi, wypowiedzianego podniesionym głosem, doszła *per lesum*: słuchając Go i patrząc na Jego czyny. Anonimowa niewiasta ewangeliczna zapowiada już, że cześć oddawana Maryi będzie zabarwiona emocjonalnie, podniosła i w sposób szczególny ukochana przez niewiasty. Na błogosławieństwo kobiety Jezus odpowiada własnym błogosławieństwem (w. 28): „Tak (*menoun*) błogosławieni (*makarioi*) słuchający słowa Boga i zachowujący (je)”. Podajemy dosłowne tłumaczenie własne, ponieważ przekład Biblii Tysiąclecia jest już komentarzem, który opowiada się za konkretną opcją znaczeniową. Powstaje pytanie, czy Jezus potwierdza błogosławieństwo kobiety, to znaczy, czy zdaniem Jezusa Jego Matka zasługuje na błogosławieństwo i chwałę z racji Jej fizycznego macierzyństwa, jak uważa niewiasta, czy też z innej racji?

Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, jaki sens ma partykuła *menoun*, która rozpoczyna makaryzm Jezusa. Jest to partykuła złożona z *men* + *oun*. W grece klasycznej używa się jej w podwójnym znaczeniu⁴: po pierwsze w znaczeniu potwierdzającym to, co było w zdaniu poprzednim; w naszym wypadku chodziłoby o potwierdzenie błogosławieństwa niewiasty ewangelicznej: „tak”, „rzeczywiście”, „faktycznie”. Jezus potwierdziłby zdanie niewiasty, że Jego Matka zasługuje na błogosławieństwo i pochwałę dzięki swemu fizycznemu macierzyństwu, dodając błogosławieństwo słuchających słowa Boże. Nie można jednak tak tłumaczyć *menoun*, ponieważ Łukasz w tym wypadku używa innego terminu, a mianowicie *nai* – „tak” (Łk 7, 26; 10, 21; 12, 5). Po drugie – w sensie przeciwnym oznacza zaprzeczenie zdania poprzedniego: „nie”, „wręcz przeciwnie”. Zdaniem S. Grasso⁵, Jezus zastępuje błogosławieństwo kobiety „innym błogosławieństwem, które uwypukla inną skalę pierwszeństwa”.

³ Termin „makaryzm” pochodzi od przymiotnika *makarios*, tj. „szczęśliwy”. Tłumaczenie polskie, podobnie jak inne tłumaczenia, oddaje ten grecki przymiotnik przez „błogosławiony” („błogosławiona”). Nie jest to tłumaczenie ścisłe. „Błogosławiony” ma inny odpowiednik grecki, a mianowicie *eulogetos*. W artykule używamy określenia „makaryzm” lub „błogosławieństwo”.

⁴ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 385.

⁵ Por. Luca. *Traduzione e commento di Santi Grasso*, Roma 1999, s. 340.

I takie tłumaczenie partykuły jest nie do przyjęcia u Łukasza, ponieważ w takim wypadku używa Łukasz negacji *ouchi* („nie” – zob. Łk 12, 51; 13, 3.5). Po trzecie – współcześnie przyjmuje się, że partykuła *menoun* użyta jest przez Łukasza nie w sensie klasycznym⁶. Badania M. E. Thralla na temat greckich partykuł w Nowym Testamencie odkryły jeszcze inny sens tej partykuły, który nazwano sensem korygującym. Polega on na tym, że używający tej partykuły nie neguje twierdzenia poprzedzającego, lecz je koryguje: „tak..., lecz”, „tak, lecz raczej”⁷. W tym rozumieniu partykuła zawiera w sobie również aspekt stopniowania – „raczej”. Tak można makaryzm Jezusa przetłumaczyć: „Tak, lecz raczej błogosławieni słuchający słowa Boga i zachowujący (je)”. Łukaszowy Jezus potwierdza pochwałę Maryi z racji Jej macierzyństwa fizycznego w stosunku do Jezusa, ale za doskonalsze uważa błogosławieństwo, którego źródłem jest słuchanie słowa Bożego i wypełnianie go. Podaje równocześnie nową hierarchię wartości. Ważniejsze są wartości wiary – słuchanie słowa Bożego, przyjmowanie go z wiarą i wypełnianie, niż wartości oparte na fizycznym macierzyństwie, czyli wartości pokrewieństwa. Oczywiście, Jezus nie pomniejsza godności macierzyństwa Maryi. Jest Ona błogosławiona, ponieważ jest Matką Jezusa – Zbawiciela i zwycięzcy złych duchów.

Jest jednak bardziej błogosławiona, ponieważ słuchała słowa Bożego (Łk 1, 38), przyjmowała z wiarą (Łk 1, 45), rozważała w sercu (Łk 2, 19.51) i zachowywała w życiu (Łk 8, 19.21). Była pierwszym autentycznym uczniem Jezusa⁸. Pierwsze dwa rozdziały Łukasza przedstawiają Maryję jako słuchającą słowa Bożego i wypełniającą je jako Służebnica Pana (Łk 1, 45.48; 2, 19.51).

⁶ Por. *Greek Particles in the New Testament. Linguistic and exegetical Studies*, Leiden 1961, s. 34n.

⁷ Sens korygujący logionu Łk 11, 28 przyjmuje wielu współczesnych teologów i egzegetów: H. Schürmann, *Das Lukasevangelium. Zweiter Teil*, Freiburg 1993, s. 255n; J. A. Fitzmyer, *Luca Teologo. Aspetti del suo insegnamento*, Brescia 1991, s. 68n; G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, Roma 1992, s. 444; A. George, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, Paris 1978, s. 456n. Taki sens dopuszczają również autorzy słynnej książki ekumenicznej o Maryi (Brown, Donfried, Fitzmyer, Reumann) pt. *Maria nel Nuovo Testamento*, Assisi 1985, s. 192–195. Z egzegetów polskich za takim tłumaczeniem błogosławieństwa Jezusa opowiada się M. Kiedzik, *Słowo Boże i człowiek – znacznie pragmatyczne kompozycje Łk 8, 4-21*, w: *W posłudze słowa Pańskiego. Księga pamiątkowa poświęcona J. Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin*, red. S. Bielecki, H. Ordon, H. Witczyk, Kielce 1997, s. 224–227.

⁸ Bardzo trafnie sens tego logionu streszcza M. Kiedzik (*Słowo Boże...*, art. cyt., s. 227): „Dlatego też wówczas, gdy kobieta z tłumy (11, 27) błogosławi Ją ze względu na to, że jest Matką Jezusa, Chrystusa, jak to przekazał z synoptyków wyłącznie Łukasz, może dokonać korekty tego błogosławieństwa, eksponując jako jego powód nie macierzyństwo Maryi, lecz słuchanie i zachowywanie, przestrzeganie słowa Bożego (Łk 11, 28).

Maryja od początku jawi się na kartach Ewangelii jako typ wierzącego, jako pierwsza uczennica Pana: „Prawdziwa wielkość Maryi polega raczej na Jej płodnej wierze niż na płodności Jej cudownego macierzyństwa”⁹. Maryja należy już do wierzących, którzy słuchają słowa Bożego i idą za Jezusem¹⁰.

Ponieważ na makaryzmie niewiasty opierała się formuła *per Mariam ad Iesum*, bazująca na macierzyństwie Maryi, dlatego można powiedzieć, że formuła ta jest akceptowana przez Jezusa. Z odpowiedzi Jezusa danej kobiecie wynika, że preferuje On jednak formułę, która opiera się na słuchaniu i wypełnianiu słowa Bożego. Formuły te nie wykluczają się więc, lecz są komplementarne. Istnieje jednak między nimi istotna różnica. Cudowne macierzyństwo Maryi było Jej wyłącznym przywilejem. Nikt z ludzi nie może Jej w tym naśladować. Stąd formuła ta prowadziła niekiedy do nieporozumień. Drugą natomiast – słuchanie słowa Pana i wypełnianie – możemy wszyscy naśladować. Pierwsza formuła zakorzeniona jest w Bożych planach zbawienia, druga jest pozytywnym objawieniem Jezusa. On tę formułę zaproponował anonimowej kobiecie; można więc ją nazwać „przez Jezusa do Maryi”. Jest to droga ewangeliczna. Pierwsza formuła oddziela Maryję od ludzi, usuwa Ją w sferę Bóstwa (np. Pośredniczka do Ojca i Syna), druga formuła, Jezusowa, sprowadza Ją do wspólnoty wierzących jako szczególny nasz wzór¹¹. W trzecim tysiącleciu staje przed teologami wypracowanie duchowości maryjnej wychodząc od Jezusowego błogosławieństwa. Ponieważ w Maryi spełniają się w sposób doskonały obydwa błogosławieństwa, a mianowicie macierzyństwa i słuchania słowa Bożego, dlatego w Maryi realizuje się szczególna godność kobiety.

Tym samym jeszcze raz, choć w trochę inny sposób, nawiązuje ewangelista do treści ukazanej w logionie o prawdziwych krewnych (Łk 8, 21), podkreślając znaczenie zobowiązującego słuchania słowa Bożego. Bardzo istotne jest bowiem, aby człowiek dobrze uświadomił sobie, że nie liczą się dla królestwa niebieskiego żadne więzy krwi, żadne ziemskie powiązania. Liczy się tylko wiara powstała ze słuchania słowa Bożego, życie tym słowem na co dzień. W ten sposób Łukasz daje też wyraźnie do zrozumienia mającym silne poczucie pokrewieństwa Żydom, że więzy krwi, łączące ich z Mesjaszem, bez zobowiązującego słuchania słowa Bożego nie mają żadnego znaczenia”.

⁹ G. Rossé, *Il Vangelo...*, dz. cyt., s. 444.

¹⁰ „Il Gesù lucano – pisze J. A. Fitzmyer (*Luca Teologo...*, dz. cyt., s. 70) – in tal modo amette che sua madre è degna di lode, non perché gli ha dato la vita fisica, ma perché anche lei, specialmente nel racconto lucano, ha imparato a capire le esigenze del discepolato. E tra coloro che hanno prestato ascolto alla parola di Dio, vi hanno creduto e l’hanno messa in pratica (8, 21)”.

¹¹ Por. A. George, *Etudes...*, dz. cyt., s. 457; J. Kudasiewicz, *Teologia i duchowość dziewictwa Maryi w świetle Pisma Świętego*, w: *In Christo Redemptore. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Jerzego Misiurka*, red. J. M. Popławski, Lublin 2001, s. 162.

Godności tej nie można redukować tylko do posłuszeństwa mężowi i do rodzenia dzieci, lecz zdolna jest w sposób wolny odpowiedzieć na szczególne powołanie i żyć w wierności Bożemu słowu (1 Tm 2, 15). Pobożność maryjna oparta na błogosławieństwie słuchania słowa Bożego pokazuje, że w stosunku do Bożego słowa wszyscy są równi. Słuchanie tego Słowa wprowadza do rodziny Jezusa (Łk 8, 19-21). W rodzinie tej obecna jest i Maryja jako pierwsza i najdoskonalsza słuchaczka słowa Bożego. To do Niej odnoszą się słowa Jezusa o tych, którzy wysłuchawszy słowa sercem szlachetnym i dobrym, zatrzymują je i wydają owoc przez swą wytrwałość (Łk 8, 15)¹².

2. Znaczenie nowej formuły

W konkluzji należy stwierdzić, że formuła „przez Jezusa do Maryi” ma podstawy biblijne. Pismo Święte również wskazuje, jak należy tę formułę rozumieć. Nie ma ona sensu pośrednictwa, tzn. nie można jej rozumieć w ten sposób, że Jezus jest pośrednikiem do Maryi, a Maryja ogniwem łączącym nas z Bogiem. W świetle teologii biblijnej jest jeden pośrednik między ludźmi a Bogiem – Jezus Chrystus, Wcielony Syn Boży (1 Tym 2, 5; por. Hbr 2, 6; 9, 15; 12, 24). Jako Bóg i człowiek w jednej osobie może w sposób doskonały pośredniczyć między Bogiem a ludźmi. Formuła „przez Jezusa do Maryi” ma najpierw sens poznawczy; oznacza to, że poznając i kontemplując tajemnice życia Jezusa spotykamy z Nim Jego Matkę. Takie rozumienie formuły znajdujemy w maryjnej Encyklice *Redemptoris Mater* Jana Pawła II. Nie wyczerpuje to sensu formuły. Z testamentu Jezusa wynika, że ma ona znaczenie głębsze. Przez Jezusa na krzyżu Maryja została objawiona jako duchowa Matka Jana i wszystkich wierzących w Chrystusa. Przez Jezusa Maryja została dana umiłowanemu uczniowi za Matkę; umiłowany uczeń przyjął Ją „do siebie”, tj. do swego życia wiary, by móc na Jej wzór realizować się jako prawdziwy uczeń Pana. Przez Jezusa do Maryi szły niektóre postacie Nowego Testamentu: Mędrcy ze Wschodu, Symeon, anonimowa niewiasta ewangeliczna. Ta ostatnia słuchając Jezusa wypowiedziała błogosławieństwo (makaryzm) na cześć Jego Matki. Zasługuje Ona na chwałę z racji swego cudownego macierzyństwa. Jezus akceptuje to błogosławieństwo („Tak!”), ale wyżej stawia słuchanie słowa Bożego i wypełnianie go, jako źródło chwały Maryi. Mówiąc inaczej, Jezus formułę pierwszą (przez Maryję) uzupełnia formułą drugą (przez Jezusa, przez Jego słowo). Co więcej, tę drugą formułę zdecydowanie preferuje. Duchowość maryjna pierwszych dwóch tysięcy lat opierała się głównie na formule „przez Maryję”. Zadaniem trzeciego tysiąclecia jest budowanie

¹² Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1974, s. 399–404.

duchowości maryjnej „przez Jezusa”, przez Jego słowo, przez Ewangelię. Punktem wyjścia tej duchowości musi być Jezus Chrystus (punkt Alfa) i Jego święta Ewangelia. Musi się dokonać kopernikańska rewolucja w pobożności maryjnej, jeśli chcemy być równocześnie uczniami Jej Syna. Punktem centralnym tej rewolucji, niezmiennym, będzie Jezus Chrystus – Słońce Sprawiedliwości. A obok Niego Jego Matka – Jutrzenka świecąca blaskiem swego Boskiego Syna. Usuwanie Chrystusa z Jego centralnego miejsca, grozi katastrofą teologiczną i kosmiczną. Nabożeństwo maryjne bez centralnego miejsca Jej Boskiego Syna jest niezgodne z Ewangelią i nauczaniem Kościoła. Jest herezją. Należy się wdzięczność Ojcu Świętemu, że przypomniał nam formułę *per Iesum*. Jezus, jedyny Zbawiciel świata, winien być punktem wyjścia pobożności maryjnej (Alfa), punktem centralnym i punktem dojścia (Omega).

Polscy mariologowie docenili znaczenie formuły, którą dodał Jan Paweł II do oficjalnego, drukowanego tekstu. Stoczyli prawdziwą batalię, by to zdanie wypowiedziane ustnie weszło do dokumentu pisanego. Trud został ukoronowany sukcesem. W późniejszych edycjach narodowych, polskiej i francuskiej, „pojawiły się słowa charyzmatyczne dorzucone przez Jana Pawła II”¹³.

Wkład mariologów polskich nie ograniczył się tylko do walki o formułę *per Iesum ad Mariam*, lecz bardzo szybko pokazali oni znaczenie tej formuły dla mariologii i pobożności maryjnej. Prowokacyjnie wyraził to o. Napiórkowski:

W centrum poprawnie ustawionej świadomości chrześcijańskiej stoi Jezus Chrystus, Odkupiciel, Zbawiciel, Pośrednik, Kapłan, Prorok, Pasterz, Przyjaciel, Droga itd. Urzeczywistniać Kościół znaczy siać i zakorzeniać świadomość odkupienia w Chrystusie, bez którego nie ma dla nas ratunku przed grzechem i zatraceniem, nie ma odkupienia i zbawienia, nie ma chrześcijaństwa, nie ma Kościoła i Matki Kościoła. Jezus Chrystus, uosobienie miłosierdzia Ojca, wcielona miłość, pełnia objawienia i jedyna szansa ocalenia człowieka, w pełni i doskonale Zbawiciel, niezawodny pośrednik, najskuteczniejszy Orędownik (...). Zawsze bliski, bliższy od najbliższych, bliższy nam niż my sobie sami, bliższy niż umiłowani święci i Najświętsza, o tyle są nam bliscy, o ile uczestniczą w bliskości Jezusa Zbawiciela¹⁴.

Co więcej Jezus wzywa wierzących w Niego, by w kłopotach życiowych uciekali się do Niego (Mt 11, 28). Stąd iść wprost do Jezusa nie jest zuchwałością, lecz pełnieniem Jego woli. Jan Paweł II wprowadzając tajemnice światła, z których cztery są o sercu chrystologicznym, uczy, że przez rozważanie i kontemplację tajemnic życia Jezusa możemy spotkać również Jego Matkę (RVM 21–25).

¹³ Por. S. C. Napiórkowski OFM Conv., *Per Iesum ad Mariam*. Interpretacja wypowiedzi Jana Pawła II, w: *Przez Jezusa do Maryi*. Materiały z sympozjum mariologicznego..., Licheń 26–27 października 2001, red. S. C. Napiórkowski, K. Pek, Częstochowa–Licheń 2002, s. 16n.

¹⁴ Tamże, s. 22n.

Εἰς Χριστόν:
ŻYCIE CHRZEŚCJAŃSKIE I ZBAWIENIE
JAKO CORAZ PEŁNIEJSZA *KOINONIA* Z CHRYSYTEM

Słowa *zawsze będziemy z Panem* (1 Tes 4, 17) należy uznać nie tylko za jedną z najstarszych, ale także i najtrafniejszych spośród chrześcijańskich definicji zbawienia wiecznego¹. Według św. Pawła Apostoła, zbawienie to udzielanie i możliwe dzięki udzielaniu przyjmowanie daru coraz pełniejszej *koinonii* (komunii) z Chrystusem i tym samym z Ojcem oraz Duchem Świętym (np. Flp 2, 1-11; 3, 7-14). W taki też sposób należy więc rozumieć także istotę życia chrześcijańskiego czy duchowości wyznawców Chrystusa. Jak na to wskazuje np. List do Rzymian, punktem przełomowym jest tu przyjęcie chrztu (Rz 6, 1n). Kiedy zaś w pierwszych pismach chrześcijańskich jest mowa o chrzcie, to tym samym tak czy inaczej czytelnik natrafia również na zasadnicze odniesienie do misterium wiary w Chrystusa (np. 1 Kor 12, 3.13)². Zbawcza chrześcijańska *koinonia* z Chrystusem urzeczywistnia się i znajduje swój wyraz w wyznaniu wiary i przyjęciu chrztu. Ona rozpoczyna się w ten sposób.

¹ W rozumieniu chrześcijańskim, jak to przedstawia np. Nowy Testament, kiedy mówi się o życiu wiecznym, to określenia „wieczne” absolutnie nie wolno ograniczać do znaczenia „czasowego” (np. w znaczeniu, że życie to nigdy nie przeminie), ale konieczne należy wziąć pod uwagę także znaczenie „jakościowe”. Zob. H. Sasse, *αἰών* etc. w: *Theological Dictionary of the New Testament* (dalej TDNT), t. I, s. 197n. Por. też J. Finkenzeller, *Eschatologia. Podręcznik teologii dogmatycznej* pod redakcją W. Beinerta. Traktat XI. Przekład o. W. Szymona OP. Redakcja naukowa Z. Kijas OFMConv, Kraków 2000, s. 55: „Balthasar kładzie akcent głównie na personalizację eschatologii; należy ją, jego zdaniem, rozumieć ściśle teologicznie i chrystologicznie. Nie może się ona zajmować szukaniem eschatologicznych miejsc w kosmosie. Podstawowa tutaj prawda brzmi: «Bóg jest ‘ostateczną rzeczą’ stworzeń. Posiadany jest niebem, stracony – piekłem, badający – sądem, oczyszczający – czyśćcem. Jego utrata jest śmiercią istoty skończonej, ku Niemu i w Nim ona zmartwychwstaje. Ale jest tym wszystkim w taki sam sposób, w jaki przychodzi do świata, a mianowicie w swoim Synu Jezusie Chrystusie, który stanowi objawienie się Boga i dlatego jest też kwintesencją rzeczy ostatecznych» (...)”.

² Tytułem przykładu warto tu wymienić także Ef 4, 5: „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest” oraz Mk 16, 16: „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, zostanie zbawiony, a kto nie uwierzy, zostanie potępiony”.

Dzięki temu początkowi może ona zaowocować na całą wieczność; z tym, że początek ten musi mieć swą uchwytną epifanię w doczesnym życiu chrześcijanina (por. np. 1 Kor 6, 9-11). Jego postępowanie, słowa, mentalność, nadzieje, plany, całe jego życie mają w takim razie wyrastać z Bożych darów udzielonych w misterium wiary i chrztu. W życiu doczesnym ma się dokonywać ustawiczna epifania tych rzeczywistości.

O zbawieniu i życiu chrześcijańskim jako o komunii z Chrystusem św. Paweł znamienne często mówi, sięgając przykładowo po określenia typu „w Chrystusie”. Takı sposób rozumienia i przeżywania chrześcijaństwa jest jak najbardziej charakterystyczny dla teologii i duchowości Pawłowej³. Oto przynajmniej jeden, ale jak najbardziej znamienny przykład. W Rz 8, 1-2 czytelnik znajduje następujące, poniekąd zaskakujące, jednak przede wszystkim będące wyrazem chrześcijańskiej nadziei, zaufania wobec Boga (czyli poczuć rzeczywistości) słowa: *Teraz jednak dla tych, którzy są w Chrystusie Jezusie, nie ma już potępienia, ponieważ prawo Ducha życia w Chrystusie Jezusie wyzwoliło cię spod prawa grzechu i śmierci.*

Misterium zbawienia – i tym samym istotę życia chrześcijańskiego jako misterium coraz pełniejszej *koinonii* z Chrystusem – św. Paweł przedstawia również sięgając między innymi po niestety zbyt mało znane, a zarazem bardzo interesujące i ważne sformułowania, które da się sklasyfikować jako grupe konstrukcji εἰς Χριστόν (roboczo εἰς Χριστόν można przetłumaczyć: „ku Chrystusowi”).

1. Pawłowe doświadczenie zbawienia jako pogłębiającego się związku z Chrystusem: sformułowania „(εἰς) ku Chrystusowi” i „w (ἐν) Chrystusie”

Nie można zrozumieć św. Pawła (czyli także jego chrześcijaństwa, jego duchowości chrześcijańskiej), jeśli nie uwzględnimy także następującego czynnika: dzieło zbawienia przerasta człowieka analogicznie, jak przewyższają ludzi trzej Sprawcy zbawienia, czyli Bóg Ojciec, Chrystus Pan oraz Ich Święty Duch⁴. Co do zbawienia, to św. Paweł jednoznacznie przedstawia ten swój punkt widzenia w 1 Kor 2, 9: *...czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują.*

³ Por. np. M. A. Seifrid, *In Christ*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*. Editors: G. F. Hawthorne, R. P. Martin, Downers Grove – Leicester 1993, s. 433n.

⁴ Por. np. D. Guthrie, R. Martin, *God*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, dz. cyt., s. 367.

Do samej istoty udzielania przez Ojca i Chrystusa oraz Ducha Świętego ludziom zbawienia należy ponadto coraz pełniejsze poznanie Ojca i Chrystusa, i Ducha Świętego przez człowieka. W pewnym sensie można to rozumieć w znaczeniu coraz lepszego rozumienia również misterium zbawienia jako takiego. W każdym zaś razie nie chodzi o poznanie typu czysto teoretycznego. Abstrakcyjne, w rozumieniu Pisma Świętego, poznanie zasadniczo dotyczy człowieka w integralności jego istnienia, jego życia⁵. Rzeczywiście, Apostoł nie zatrzymuje się na stwierdzeniach z 1 Kor 2, 9. Natychmiast, bo w 2, 10, doprecyzowuje on: *Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha. Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego*. Tak nawiązuje do tego ostatniego tekstu G. Ravasi:

 Będąc „wiarą szukającą Boga”, pełne poznanie „duchowe” musi przechodzić od światłości ku jeszcze pełniejszej światłości, „zglębiać niezmierzoność samego Boga” (por. 1 Kor 2, 10). Otóż w 1 Kor 2, 10, Paweł sięga po słowo *eraunao*. Znaczy ono: kopać, wykopywać, badać, przetrząsać, szperać, śledzić. Jesteśmy zupełnie na antypodach w stosunku do Filona. Ten ostatni pisał: „więcej nie szukać: oto charakterystyczne zachowanie się tego, kto ma wiarę” (...). Błaganie właściwe chrześcijanom to błaganie zwrócone do Ojca: oby Bóg Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec chwały, dał nam ducha mądrości i objawienia w głębszym poznaniu Jego samego (por. Ef 1, 17)⁶.

Antyintelektualizm jest obcy Apostołowi. Jest on obcy teologii i duchowości, które go ożywiają i które chce on przekazać innym. Według jego pism, taka postawa jest obca chrześcijaństwu, nie do pogodzenia z nim, szkodliwa dla chrześcijaństwa jako takiego (por. bardzo kategoryczne stwierdzenie z J 17, 3: *A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa*).

Tradycja biblijna daje wyraz przekonaniu, że sposób wyrażania się pozwala poznać danego człowieka, np. jego duchowość (zob. np. Łk 6, 45)⁷. By dzielić się z innymi doświadczeniami i nadziejami związanymi ze zbawieniem, Apostoł sięga między innymi po konstrukcje, które da się sklasyfikować jako

⁵ Szerzej na ten temat zob. np. C. M. Robeck, *Knowledge, Gift of Knowledge*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, dz. cyt., s. 527n; J. Corbon, A. Vanhoye, *Connaître*, w: *Vocabulaire de théologie biblique*. Publié sous la direction de X. Léon – Dufour etc. Deuxième édition révisée et augmentée, Paris 1971, kol. 199n.

⁶ G. Ravasi, *Linee bibliche dell'esperienza spirituale*, w: *Corso di spiritualità. Esperienza – sistematica – proiezioni*, Brescia 1989, s. 113.

⁷ Co do znajdujących się w *Corpus Paulinum* sformułowań itp. jako wyrazu duchowości i osobowości św. Pawła Apostoła, zob. R. Penna, *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile*, Cinisello Balsamo 1992, s. 94n.

grupę sformułowań εἰς Χριστόν (roboczo można je przetłumaczyć jako: „ku Chrystusowi”; np. Ga 3, 27) oraz grupę sformułowań ἐν Χριστῷ („w Chrystusie”; np. 1 Kor 1, 2). Jak przyjdzie zauważyć, w gruncie rzeczy chodzi o dwa komplementarne spojrzenia na życie chrześcijańskie rozumiane jako droga zbawienia. Żeby jak najpełniej uchwycić przekazywane za pomocą wzmiankowanych konstrukcji przesłanie, trzeba zwrócić uwagę na przyimki εἰς i ἐν. W sformułowaniach tych także one są w służbie Dobrej Nowiny Bożej o Chrystusie, czyli w służbie udzielanego przez Niego zbawienia. Zagadnienie to jest ważne i złożone. W niniejszym opracowaniu trzeba będzie ograniczyć się jedynie do kilku uwag. Przyimkowi „ἐν (+ celownik)” w języku polskim zasadniczo odpowiada „w (+ narzędnik)”. W jednym i w drugim wypadku mamy do czynienia z potencjalnością przekazywania wielu znaczeń (żeby się o tym przekonać, wystarczy skonsultować słowniki); jednak zasadniczo „ἐν (+ celownik)” można tłumaczyć przez „w (+ narzędnik)” i w ten sposób lepiej czy gorzej, ale zdać sprawę z bogactwa znaczeń. W przypadku „εἰς (+ biernik)” sytuacja jest trudniejsza. Jak przyjdzie jeszcze zobaczyć, niełatwo zaproponować tu jedno zasadnicze tłumaczenie.

W grece nowotestamentalnej, jeśli chodzi o znaczenie oraz zastosowanie, przyimki εἰς i ἐν są bardzo bliskie względem siebie. Pisma nowotestamentalne poświadczają o właściwej hellenizmowi tendencji, że εἰς jest coraz bardziej używane w znaczeniu i w miejsce ἐν. Stopniowo εἰς zatracą swój charakter dynamiczny, swą zdolność do oddawania niuansu ruchu. Przyjmuje się, że proces ten rozpoczął się około roku 300 przed Chrystusem. Po 600 latach zjawisko to było już czymś powszechnie zauważalnym. W takim razie choćby chronologicznie Nowy Testament znajdowałby się w centrum tej ewolucji⁸. Jak jednak wykazuje ojciec I. de la Potterie, w listach Pawłowych, w pismach Janowych oraz w Ewangelii św. Mateusza ta tak ważna zmiana nie daje jeszcze o sobie znać. Zdaniem tegoż autora, w pismach tych pierwotna różnica między εἰς i ἐν zostaje zachowana i odgrywa bardzo ważną rolę, jeśli chodzi o przekaz przesłania o zbawieniu. Przyimek εἰς zachowuje tam sobie właściwy „charakter” dynamiczny (tak w znaczeniu pierwszym, jak i przenośnym)⁹.

⁸ Zob. I. de la Potterie, *L'emploi dynamique de εἰς dans Saint Jean*, „Biblica”, 43 (1962) s. 366; *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. F. Blass and A. Debrunner. A Translation and Revision of the Ninth-tenth German Edition Incorporating Supplementary Notes of A. Debrunner by Robert W. Funk, Chicago – London 1988, § 1 przyp. 2; § 205, § 218; P. F. Regard, *Contribution à l'étude des prépositions dans la langue du Nouveau Testament*. Avec une préface de A. Meillet, Paris 1919, s. 350n.

⁹ Por. I. de la Potterie, *L'emploi dynamique...*, dz. cyt., s. 367. Zob. też M. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français rédigé avec le concours de E. Egger*. Edition

Takie właśnie jego cechy zostają wykorzystane, by przybliżyć chrześcijańskie rozumienie misterium Boga i Jego zbawczego dzieła. Gramatyka jest w służbie teologii, duchowości, zbawienia.

W znaczeniu pierwszym εἰς oznacza tyle co polskie „ku”, „aż do”, „w (+ biernik)”. W znaczeniu miejscowym przyimek ten wskazuje na przemieszczanie się w przestrzeni w określonym kierunku, czyli na zmianę położenia (również w znaczeniu zmiany sytuacji) i może być tłumaczony przez np. „do”, „w (+ biernik)”, „ku”, „aż do”. W znaczeniu czasowym εἰς może znaczyć np. „aż do”, „na (czas trwania)”. Może w takim razie wskazywać zarówno na miejsce, jak i na czas, w których dany był się znajduje czy czegoś doświadcza. Zwróćmy uwagę, iż mamy tu do czynienia z współzrędnymi bardzo ważnymi „jakościowo”, pozwalającymi na precyzyjne oraz gruntowne umiejscowienie i przedstawienie sytuacji choćby danej osoby. Jeśli chodzi o znaczenie przenośne, to także w tym przypadku εἰς może oddawać ideę kierunku, przeznaczenia („do”, „ku”)¹⁰, może również oznaczać „dla”, „ze względu na”, „wobec”, „przeciw”. Przyimek εἰς bywa także wykorzystywany, by oddawać różne relacje i oznacza wtedy np. „co do”, „jeśli chodzi o”¹¹. W przypadku εἰς napotykaćmy więc na prawdziwą wielość znaczeń. Warto zatem podkreślić, że w Nowym Testamencie przynajmniej w pismach Janowych, w Ewangelii św. Mateusza oraz właśnie w *Corpus Paulinum* należy tu uwzględnić istotny punkt wspólny, którym jest właściwa dla εἰς idea „ruchu ku...”¹².

revue par L. Séchan et P. Chantraine Professeurs à la Faculté des Lettres de Paris. Avec, en appendice, de nouvelles notices de mythologie et religion par L. Séchan, Paris 1989, s. 596n.

¹⁰ W tym ostatnim przypadku jako przykład można podać Ef 1, 5: „[Bóg Ojciec] przeznaczył nas na (εἰς) przybranych synów przez Jezusa Chrystusa dla (εἰς) siebie, według przychylności swej woli”. Por. J. Guittton, *O Nowym Testamencie*, Kielce 1999, s. 73: „Oto podstawa tej nauki o przeznaczeniu, z której inteligencja ludzka uczyniła coś doprowadzającego do rozpacz, a która dla świętego Pawła była tryskającym źródłem nadziei, pewności i radości. Święty Paweł jest świadomy głębokiego zakorzenienia zła w świecie. Myślał jednak, że zło jest okazją dla jakiegoś większego dobra”.

¹¹ Zob. M. Carrez, F. Morel, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*. 4^e édition revue et corrigée, Genève – Pierrefitte 1988, s. 81.

¹² Por. M. Bouttier, *Ἐν Χριστῷ. Etudes d'exégèse et de théologie paulinienne*, Paris 1962, s. 35 i 38; *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. A Translation and Adaptation of the Fourth Revised and Augmented Edition of Walter Bauer's *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* by William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich. Second Edition Revised and Augmented by F. Wilbur Gingrich and Frederick W. Danker from Walter Bauer's Fifth Edition, 1958, Chicago – London 1979, s. 228.

2. Sformułowania εἰς Χριστόν w tzw. listach autentycznych św. Pawła

W tzw. listach autentycznych¹³ św. Pawła konstrukcje typu εἰς Χριστόν spotkamy w następujących tekstach¹⁴:

1) εἰς Χριστόν:

- a) Rz 16, 5: *który jest pierwocinami Azji εἰς Χριστόν* (dla Chrystusa);
- b) 1 Kor 8, 12: *εἰς Χριστόν* (przeciw Chrystusowi) *zgrzeszyliście*;
- c) 2 Kor 1, 21: *który umacnia nas z wami εἰς Χριστόν* (dla Chrystusa);
- d) Ga 3, 24: *w ten sposób Prawo stało się naszym wychowawcą εἰς Χριστόν* (ze względu na Chrystusa);
- e) Ga 3, 27: *którzy zostaliście ochrzczeni εἰς Χριστόν* (w Chrystusa);
- f) Flm 6: *oby twoja wspólnota wiary stała się skuteczną w poznaniu wszystkiego dobra, które w nas jest εἰς Χριστόν* (ze względu na Chrystusa).

2) εἰς τὸν Χριστόν:

- a) 2 Kor 11, 3: *żeby nie były odwiedzone wasze umysły od prostoty i czystości, która jest εἰς τὸν Χριστόν* (ze względu na Chrystusa).

3) εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν:

- a) Rz 6, 3: *zostaliśmy ochrzczeni εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν* (w Chrystusa Jezusa);
- b) Ga 2, 16: *i my εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν* (w Chrystusa Jezusa) *uwierzyliśmy*.

¹³ Przez tzw. listy autentyczne św. Pawła rozumiemy tu: Rz, 1–2 Kor, Ga, Flp, 1 Tes i Flm. Na temat podziału poszczególnych pism składających się na *Corpus Paulinum* na różne grupy por. np. E. R. Martinez, *La vita cristiana e la spiritualità secondo san Paolo* (ad uso degli studenti), Roma 1992, s. 4n; R. E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament?* Présentation de P. Debergé, Paris 2000, s. 463n.

¹⁴ Sformułowania typu εἰς Χριστόν spotykamy również w Ef 1, 5; 4, 15; 5, 32; Kol 2, 5 (poza *Corpus Paulinum* zob. Dz 24, 24; 1 P 1, 11; Hbr 1, 5).

Do grupy konstrukcji εἰς Χριστόν należy zaliczyć również sformułowania εἰς αὐτόν i εἰς ὅν w przypadku, gdy αὐτόν i ὅν odnoszą się do osoby Zbawiciela. Jeśli chodzi o tzw. listy autentyczne św. Pawła, to trzeba tu wymienić następujące teksty¹⁵:

- a) Flp 1, 29: *nie tylko εἰς αὐτόν (w Niego) wierzyć;*
- b) Rz 10, 14: *jak więc mieli kierować wezwania εἰς ὅν (do Niego), [skoro] nie uwierzyli?*

Także w przypadku przytoczonych powyżej tekstów nietrudno zdać sobie sprawę, że w sformułowaniach typu εἰς Χριστόν przymek εἰς przyjmuje różne znaczenia. W 1 Kor 8, 12 znaczy on tyle co „przeciw”. Należy więc stwierdzić, że grzech jest rzeczywistością (postępowaniem itp.) wymierzona także przeciw Chrystusowi, przeciw zbawczemu związkowi człowieka z Chrystusem¹⁶. W Ga 3, 24 εἰς wydaje się posiadać przede wszystkim znaczenie czasowe i można je rozumieć w znaczeniu: „aż do przyjścia”; jednak takie rozumienie może warto uzupełnić w sensie: „ze względu na” (chodziłoby więc o wskazanie na cel, na ukierunkowanie, niejako misję do spełnienia)¹⁷. Z kolei w Rz 16, 5 εἰς można przetłumaczyć przez „dla”. Ponieważ określenie ἀπαρχή („pierwociny” itd.) bywa stosowane, by mówić o składaniu ofiar, dlatego też F. J. Leenhardt tłumaczy ἀπαρχή τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν z Rz 16, 5 jako: „pierwociny Azji złożone w ofierze dla Chrystusa”¹⁸. Jeśli interpretacja ta jest słuszna, to warto dodać, że w rozumieniu biblijnym do samej istoty ofiary należy tak ważny aspekt, jakim jest jednoczenie z Bogiem. Z kolei w 2 Kor 11, 3 Apostoł pisze, że życie wspólnoty wyznawców Chrystusa ma cechować nieskalaność (gr. ἀγνότης) „ze względu na Chrystusa (εἰς Χριστόν)”. Warto cofnąć się o wiersz wcześniej. W 2 Kor 11, 2 św. Paweł ze szczerością wyznaje: *Jestem bowiem o was zazdrosny Bożą zazdrością. Poślubiłem was przeciw jednemu mężowi, by was przedstawić Chrystusowi jako nieskalaną (ἀγνήν) dziewicę*. W takim razie słowa „ze względu na Chrystusa” (gr. εἰς Χριστόν) z 2 Kor 11, 3 odnoszą się nie tylko do aktualnej (biorąc pod

¹⁵ Co do konstrukcji εἰς αὐτόν, gdzie αὐτόν odnosi się do Chrystusa, por. też Ef 1, 5; 4, 15; Kol 1, 16.20 (poza *Corpus Paulinum* np. Mt 27, 30; Mk 1, 10; Łk 22, 65; J 2, 11; Dz 2, 25). Jeśli chodzi o sformułowania εἰς ὅν, w których ὅν odnosi się do Chrystusa, zob. również np. Mt 12, 18; J 6, 29; Dz 14, 23; 1 P 1, 8 oraz 2 P 1, 17.

¹⁶ Por. Rz 8, 7: „dążność «ciała» (τῆς σαρκὸς) to wrogość w stosunku do Boga (εἰς θεόν)”.

¹⁷ Zob. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt., s. 228.

¹⁸ F. J. Leenhardt, *L'épître de saint Paul aux Romains*, Genève 1981, s. 213n. Por. A. Oepke, εἰς, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (dalej TWNT), t. II, s. 431.

uwagę pisanie listu, por. użycie czasów w 11, 2-3) relacji między Zbawicielem i Kościołem Koryntian, ale również do jej początku, czyli do zainaugurowanej wtedy pomyślnej przemiany, do pomyślnego punktu zwrotnego w sytuacji nawróconych Koryntian (por. 1 Kor 6, 9-11)¹⁹. Czyli ukierunkowanie na Chrystusa, coraz pełniejsza komunია z Nim stanowią cechę charakterystyczną, konstytutywną życia chrześcijańskiego. Otóż sformułowania εἰς Χριστόν spotykamy także w tekstach, gdzie Apostoł pisze o misterium chrztu i wiary. Przyimek εἰς jest tam w służbie przesłania o początku życia chrześcijańskiego, o punkcie wyjścia, który znaczy nowy etap w życiu człowieka, korzystną dla człowieka zmianę w jego położeniu.

Tematy wiary i chrztu należą do najbardziej zasadniczych dla Pawłowego rozumienia i przeżywania misterium zbawienia i tym samym dla przeżywania swego bycia chrześcijaninem. Sformułowania typu εἰς Χριστόν spotykamy w dotyczących chrztu Rz 6, 3 oraz Ga 3, 27 (być może należy tu dodać także 2 Kor 1, 21). Z kolei w Ga 2, 16; Flp 1, 29 oraz Rz 10, 14 sformułowania typu εἰς Χριστόν znajdują się w kontekście odnoszącym się do misterium wiary. W swej obszernej, dotyczącej formuł „w Chrystusie” (ἐν Χριστῷ) pracy M. Bouttier stwierdza, że w sformułowaniach dotyczących wiary św. Paweł woli korzystać z przyimka εἰς a nie z ἐν. Wspomniany autor wyjaśnia to w taki oto sposób: „...[przyimek εἰς] wskazuje na ruch, na zbliżanie się ku czemuś lub ku komuś. Wiara jest u zarania tego nowego życia, o istocie którego mówi formuła ἐν Χριστῷ. Wybrany przez Apostoła przyimek εἰς pokazuje nam, jak ten prowadzący ku Chrystusowi ruch wprowadza nas «w» Niego i nas «w» Nim utrzymuje”²⁰. *Mutatis mutandis* – warto te słowa odnieść także do chrztu chrześcijańskiego.

Należy jeszcze odnotować, że św. Paweł korzysta także z przyimka εἰς, by przedstawiać np. związki ludzi z Bogiem Ojcem²¹ oraz z Duchem Świętym.

¹⁹ Bardzo bliski św. Pawłowi nie tylko chronologicznie, ale także jeśli chodzi o otwartość wobec świata pogańskiego i tym samym uniwersalistyczne rozumienie Bożych zbawczych planów i działań oraz powołania ludzi do aktywnego w nich udziału Filon z Aleksandrii w jednym ze swych traktatów daje wyraz następującej, intrygującej myśli: „U ludzi zjednoczenie, jakie ma miejsce, by dać życie dzieciom, przemienia dziewice w kobiety; jednak kiedy to Bóg zaczyna jednoczyć się z jakąś duszą, to wtedy to, co wcześniej było kobietą, Bóg na nowo czyni dziewczą” (*De Cherubim* 50; cyt. za R. Penna, *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile*, Cinisello Balsamo 1992, s. 115, przyp. 18).

²⁰ M. Bouttier, *Ἐν Χριστῷ. Etudes d'exégèse et de théologie paulinienne*, Paris 1962, s. 36 (por. s. 35); zob. także J. Fitzmyer, *Pauline theology*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*. Edited by R. E. Brown S.S. etc., London 1992, s. 1409n.

²¹ Według bardzo rozpowszechnionej opinii w Nowym Testamencie, słowo θεός („Bóg”) należy uznać za termin techniczny na określenie pierwszej Osoby Trójcy Świętej, czyli na określenie Boga Ojca. I tak np. zdaniem M. Corbin, w pismach nowotestamentalnych słowo θεός nie odnosi się nigdy do Ducha Świętego (co w niczym nie

Jeśli chodzi o Ojca, to w tzw. listach autentycznych św. Pawła należy tu wymienić następujące teksty:

- 1) Rz 8, 7: *dażność „ciała”* (τῆς σαρκός) *to wrogość względem* (εἰς) *Boga*;
- 2) Rz 11, 36: *...z Niego i przez Niego, i dla* (εἰς; można rozumieć: ku) *Niego wszystko*;
- 3) 1 Kor 8, 6: *dla nas istnieje jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla* (εἰς) *którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy*;
- 4) 2 Kor 6, 18: *będę wam Ojcem* (εἰς πατέρα), *a wy będziecie moimi synami i córkami – mówi Pan wszechmogący*.

O związkach z Duchem Świętym traktuje następujący tekst:

- 1) Ga 6, 8: *kto sieje dla* (εἰς) *swego „ciała”* (σάρξ), *od „ciała”* (σάρξ) *jako plon zbierze zepsucie; kto sieje dla* (εἰς) *Ducha, od Ducha jako plon zbierze życie wieczne*.

Warto też przytoczyć 1 Kor 15, 45: *Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą, a ostatni Adam duchem ożywiający* (ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν). Słowa te najprawdopodobniej należy interpretować w następującym znaczeniu: w zmartwychwstaniu zbawiony człowiek w sposób ostateczny i nieskończenie pełny od Chrystusa otrzymuje Ducha Świętego, czyli zostaje ostatecznie „uduchowiony” (por. 1 Kor 15, 43-46)²². W rozumieniu nowotestamentalnym „uduchowienie” nie polega na odcieleśnieniu, ale ponieważ stawowi synonim zbawienia i życia w ich pełni.

przeczy Jego bóstwu), do Syna odnosi się ono w J 1, 1.18; 20, 28; Rz 9, 5; Tt 2, 13; 1 J 5, 20 (czyli 6 razy), w pozostałych około 1312 tekstach słowo to oznacza Boga Ojca (*La paternité de Dieu*, Paryż 1998, s. 10). Por. np. F.-X. Durrwell, *Le Père. Dieu en son mystère*. 3e édition, Paris 1993, s. 13n; *Bóg, Ojciec miłosierdzia*. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 pod redakcją Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1998, s. 20; E. R. Martínez, *La vita cristiana e la spiritualità secondo san Paolo* (ad uso degli studenti), Roma 1992, s. 17n; W. Breuning, *Nauka o Bogu. Podręcznik teologii dogmatycznej* pod redakcją W. Beinerta. Traktat II. Przekład J. Fenrychowa. Redakcja naukowa i wstęp do wydania polskiego Z. Kijas OFMConv, Kraków 1999, s. 34n.

²² Więcej na ten temat zob. W. Misztal, *Odnowienie i udzielenie pełni życia w Świętym Duchu Ojca i Chrystusa. Studium na podstawie listów św. Pawła Apostoła*, Kraków 2002, s. 64n.

3. Εἰς Χριστόν: o możliwości i rzeczywistości coraz pełniejszej *koinonii* z Chrystusem

Według *Corpus Paulinum*, wiara i chrzest stanowią o przełomie w sytuacji człowieka, o bardzo ważnej zmianie na lepsze w jego położeniu. Dokładniej mówiąc, chodzi o Boży dar, zmianę w relacjach człowieka z Chrystusem, o takie z Nim spotkanie, które posiada konsekwencje zbawcze, gdzie przed człowiekiem staje otworem udział w pełni życia wiecznego.

3.1. *Koinonia* wiary

Jeśli chodzi o teksty Pawłowe ze sformułowaniami εἰς Χριστόν, w których te ostatnie odnoszą się do misterium wiary, to należy wymienić Ga 2, 16; Flp 1, 29 oraz Rz 10, 14.

Oto Ga 2, 16:

...wiedząc, że człowiek zostaje usprawiedliwiony nie z uczynków Prawa, ale jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ), i my w Chrystusa Jezusa uwierzyliśmy, abyśmy zostali usprawiedliwieni z wiary Chrystusowej (ἐκ πίστεως Χριστοῦ), a nie z uczynków Prawa, ponieważ z uczynków Prawa nikt nie zostanie usprawiedliwiony.

W tekście tym czasownik πιστεύω („wierzyć”) jest w aoryście. Normalnie rzecz biorąc czas ten wskazuje na czynność dokonaną, o charakterze punktowym, można powiedzieć: na przełom. Zaimek „my” (ἡμεῖς), który znajduje się przed stwierdzeniem „w Chrystusa Jezusa uwierzyliśmy”, podkreśla znaczenie powziętej decyzji, zaangażowanie się ze strony podmiotu, to co podmiot wyróżnia. Fakt „dokonany” uwierzenia w Chrystusa jest swego rodzaju punktem wyjścia, przejściem (paschalnym, nowostwórczym 2 Kor 5, 17; por. Rz 6, 3-4) do czegoś nowego, do nowego stanu rzeczy. Cel oraz zamierzone czy spodziewane skutki tej zmiany precyzują słowa: *abyśmy zostali usprawiedliwieni z wiary Chrystusowej (ἐκ πίστεως Χριστοῦ), a nie z uczynków Prawa, ponieważ z uczynków Prawa nikt nie zostanie usprawiedliwiony* (Ga 2, 16). Potoczne rozumienie słów „usprawiedliwienie” czy „usprawiedliwiać”, jak je rozumiemy obecnie, może wprowadzać w błąd. Nie wystarczy też stwierdzić, że mamy tu do czynienia z kluczowym dla teologii Pawłowej tematem. Tak stara się przybliżyć to zagadnienie R. Penna:

Klasyczna interpretacja luterńska, według której chrześcijanin jest „jednocześnie sprawiedliwym i grzesznikiem”, pozostawia sprawy załatwione połowicznie. Faktycznie uważa ona Boga za niezdolnego do dokonania tego, co natomiast dla św. Pawła jest wręcz nowym stworzeniem: *jeśli ktoś jest w Chrystusie, jest nowym stworzeniem; to, co dawne, minęło; wszystko stało się nowe* (2 Kor 5, 17).

Nieporównywalnym jest nie tylko to, że Bóg-Sędzia mówi do grzesznika: „jesteś niewinny”; On go także takim stwarza. (...) Apostoł nie uważa, „jakoby” chrześcijanin był sprawiedliwy. Paweł jest świadom, że łaska przemienia to, czego dotyka: *Tak i wy rozumieście, że umarliście dla grzechu, żyjecie zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie. (...) ponieważ nie jesteście poddani Prawu, lecz łasce* (Rz 6, 11.14). Apostoł podkreśla to posługując się oryginalnym, zawierającym przeciwieństwo schematem: „przedtem – teraz”. W ten sposób rozróżnia dwie fazy w życiu: dawną i nową. Wytyczają one rytm dziejów zbawienia także, jeśli chodzi o poszczególne osoby: *Niegdyś bowiem byliście ciemnością, lecz teraz jesteście światłością w Panu* (Ef 5, 8; por. 2, 11.13). Gdzie indziej, po wyliczeniu wszelkiego rodzaju grzechów, przypomina on Koryntianom: *A takimi byli niektórzy z was. Lecz zostaliście obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imieniu Pana naszego Jezusa Chrystusa i w Duchu Boga naszego* (1 Kor 6, 11, por. w. 9-10). Bóg wyrwał nas naszej przeszłości: (...) to tak, jakbyśmy narodzili się na nowo lub ponownie odzyskali utracone dziewictwo²³.

Spróbujmy teraz sprecyzować właśnie na podstawie Ga 2, 16, co to znaczy – według Apostoła – „uwierzyć εἰς Χριστόν”, „uwierzyć w Chrystusa”. W tym wypadku „uwierzyć w Chrystusa” nie można uznać po prostu za synonim np. dla teoretycznej postawy zaufania wobec Jezusa z Nazaretu, nie można przyjąć za synonim uznania za wiarygodną nauki Chrystusa i o Chrystusie (np. mimo iż nie posiada się na to wystarczających dowodów empirycznych itp.). Tutaj „uwierzyć w Chrystusa” to dużo więcej, to przede wszystkim pozwolić przeprowadzić się do domeny zbawienia, czyli rzeczywiście przyjmować zbawienie już w doczesnym „teraz”. Inaczej mówiąc, chodzi o przystanie do Chrystusa, o w jak najpełniejszym tych słów znaczeniu uznanie Go za swego jedynego Pana i Zbawiciela, o przyjęcie prawdy, że tylko przez Niego można dostąpić zbawienia, o komunii z Nim (por. np. Rz 10, 14.13.9; Ga 2, 20). Wiara jest więc także źródłem nadziei co do przyszłości i teraźniejszości, co do możliwości i godności swych własnych i innych ludzi.

Według Apostoła, wraz z przystaniem przez wiarę do Chrystusa, wraz z przyjęciem w ten sposób przez człowieka daru komunii z Chrystusem w życiu danego człowieka rozpoczyna się więc nowy etap. Wiara jako pewien „stan rzeczy” i postawa dynamicznej, tj. żywej (nie zaś statycznej, martwej, zamkniętej na rozwój, pogłębianie się, dopełnienie) *koinonii* z Chrystusem zbawczo naznacza całokształt życia takiego człowieka. Coraz pełniejsze zjednoczenie z Chrystusem już w doczesnym „teraz” otwiera drogę na przyszłość ostatecznej komunii w wieczności zbawienia. Tak rozumiana wiara, czyli wspólnota z Chrystusem ma już w doczesnym „teraz” przemieniać, kształtować czło-

²³ R. Penna, *Essere cristiani secondo Paolo*, Casale Monferrato 1979, s. 48n; tenże, *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile*, Cinisello Balsamo 1992, s. 115, przyp. 18.

wieka, jego życie, sposób myślenia, postępowanie, reakcje, nadzieje. Ta komunია jest mocą dla człowieka już w doczesności. Nadaje jego postępowaniu, zamierzeniom i nadziejom nowe, ubogacające wymiary; otwiera przed nim nowe możliwości (por. np. Ga 2, 19n).

W Flp 1, 29-30 Apostoł stwierdza: *wam bowiem z łaski dane jest to dla Chrystusa: nie tylko w Niego (εἰς αὐτόν) wierzyć, ale i dla Niego cierpieć, skoro toczycie tę samą walkę, jaką u mnie widzieliście i o jakiej u mnie teraz słyszycie* (Flp 1, 29-30, por. 2, 1-11). W tekście greckim „wierzyć” to πιστεῖν. Gramatycznie mamy tu do czynienia z trybem oznajmującym czasu teraźniejszego, czyli z taką formą gramatyczną, która wyraża ciągłość, trwanie. Natomiast w Ga 2, 16 Apostoł pisze o przełomie, kiedy człowiek zaczyna wierzyć w Chrystusa, wchodzi w komunię z Nim. Flp 1, 29-30 uzupełnia to spojrzenie: postawa wiary, komunია wiary jest czymś trwałym, charakteryzuje życie chrześcijańskie, należy do jego istoty. W Flp 1, 29 postawę związku wiary z Chrystusem Apostoł ukazuje za pomocą słowa ἐχαρίσθη, „zostało dane jako łaska”. Stronę bierną można tu rozumieć jako *passivum divinum*, Bożą stronę bierną; w praktyce należałoby wtedy rozumieć: „Bóg wam dał łaskę...”. Komunია z Chrystusem zawsze i wszędzie, najpierw i przede wszystkim jest suwerennym darem Bożym, darem radośnie danym²⁴. Właśnie jako pochodząca od Boga, jako nawiedzenie Boże, jako Jego dar wiara posiada moc zbawczą. Jeśli czytać razem jako pewną całość Flp 1, 29 – 2, 11, to wspólnotę z Chrystusem i tym samym z Bogiem Ojcem²⁵ oraz z Duchem Świętym²⁶ trzeba rozumieć jako udział w Chrystusowym misterium paschalnym, skutecznym przyjsciu po potrzebujących zbawienia i rzeczywiście udzieleniu zbawienia w wywyższeniu, czyli w *koinonii* z Ojcem i Duchem Świętym, w *koinonii* Bożej. Wiara w przeciągu całego życia chrześcijańskiego jest takim właśnie uczestnictwem.

Także Rz 10, 14 wraz z kontekstem (por. zwłaszcza 10, 9-13), przedstawia związek wiary z Chrystusem jako posiadający charakter zbawczy, nawet jako warunek zbawienia. Komunია wiary z Chrystusem jawi się tu jako *condicio sine qua non* skutecznego zwracania się do Chrystusa, zbawczego

²⁴ Greckie terminy, jak np. χάρις („łaska”), χαρίσσει („udzielić jako łaskę”) czy χάρισμα („charyzmat”) należą do tej samej rodziny słów co χαρά („radość”).

²⁵ Słowa „Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych, i aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem” (Flp 2, 9-11) można rozumieć także w następującym znaczeniu: Ojciec sprawia zbawczą komunię wiary z Chrystusem (por. Flp 2, 13; Rz 10, 9n), która to *koinonia* w swej istocie polega na uczestniczeniu w związkach łączących Ojca i Syna.

²⁶ Por. Flp 2, 1: „jeśli jest jakaś wspólnota ducha (κοινωνία πνεύματος)”; zob. też 2 Kor 13, 13: „Łaska Pana Jezusa Chrystusa i miłość Boga, i wspólnota (κοινωνία) Ducha Świętego niech będą z wami wszystkimi!”

z Nim bycia (można tu myśleć przykładowo o tym specyficznym spotkaniu z Chrystusem, jakim jest modlitwa). Oto Rz 10, 9-14:

Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych, to osiągniesz zbawienie. (...) Wszak mówi Pismo: Żaden, kto wierzy w Niego, nie będzie zawstydzony. (...) Albowiem każdy, kto wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony. Jakże więc mieli wzywać Tego, w którego (εἰς ὃν) nie uwierzyli?

Ze względu na tok myślenia, przytoczony tekst każe rozumieć wspólnotę wiary z Chrystusem jako podstawę, punkt wyjścia dla zbawczej komunii z Chrystusem jako takiej. Również gramatyka kieruje ku takiej interpretacji. Znajdujące się w Rz 10, 14 słowo ἐπίστευσαν („uwierzyli”) gramatycznie jest w trybie oznajmującym aorystu, z którym spotkaliśmy się już w Ga 2, 16 ἐπιστεύσαμεν („uwierzyliśmy”). Podobnie jak w Ga 2, 16, tak też w Rz 10, 14 związek wiary z Chrystusem, akt wiary w Niego, wejście w ten związek jest rozumiane jako konieczny warunek zbawienia, jako pomyślny przełom czy zasadniczy krok na drodze ku zbawieniu wiecznemu.

3.2. *Koinonia* chrzcielna

W tzw. listach autentycznych św. Pawła w związku z chrztem sformułowania typu εἰς Χριστόν występują w Rz 6, 3 oraz w Ga 3, 27.

W Ga 3, 27 stwierdzenie εἰς Χριστόν ἐβαπτίσθητε, czyli „zostaliście ochrzczeni (można też rozumieć: zostaliście zanurzeni) w Chrystusa” być może należy uznać za skróconą formę bardzo ważnej formuły βαπτίζεῖν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ („chrzcić w imię Chrystusa”; por. Dz 19, 5; Mt 28, 19; 1 Kor 1, 13.15)²⁷. W sformułowaniach typu βαπτίζεῖν εἰς Χριστόν („chrzcić w Chrystusa”) M. Bouttier tłumaczy εἰς przez „ku” (fr. *vers*), „ze względu na” (fr. *en vue de*)²⁸. Sięgając po przyimek εἰς św. Paweł być może wykorzystuje, by być bardziej zrozumiałym, sobie współczesną terminologię prawniczą. Dokładniej mówiąc, może chodzić o stosowane wtedy w księgowości sposoby zaznaczania przynależności danej rzeczy czy osoby do innej osoby (np. w znaczeniu „zostać wpisanym na czyjeś konto”)²⁹. Rzeczywiście na samym początku Ga 3, 29 Apostoł pisze: „Jeżeli zaś należycie do Chrystusa...”.

²⁷ Zob. A. Feuillet, *Romains, Supplément au Dictionnaire de la Bible X*, kol. 807.

²⁸ M. Bouttier, *Ἐν Χριστῷ. Etudes d'exégèse et de théologie paulinienne*, Paris 1962, s. 36.

²⁹ Por. A. Oepke, *βάπτω etc.*, TWNT, t. I, s. 537; M. Quesnel, *Paul et les commentements du christianisme*, Paris 2001, s. 109 („Przez chrzest ochrzczony staje się własnością Chrystusa, który za niego umarł...”); inaczej uważa O. Kuss, *Zur paulinischen und nachpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament*, „Theologie und Glaube”, 6 (1952), s. 403.

Rozpoczynając się wraz z udzieleniem obmycia chrzcielnego (por. 1 Kor 6, 11; Tt 3, 5) przynależność do Chrystusa można interpretować w znaczeniu, że przyjęcie chrztu stanowi początek nowego etapu w życiu człowieka, że jest to przełom zbawczy (por. Rz 6, 1-11; 1 Kor 6, 9-11). Jak widzieliśmy, podobnie należy rozumieć przesłanie, jakie zawierają te teksty ze sformułowaniami typu εἰς Χριστόν, gdzie jest mowa o wierze. W obu wypadkach analogicznie wskazują na to tak zastosowanie przyimka εἰς oraz czasów (kryteria gramatyczno-językowe), jak i Pawłowe rozumienie wiary i chrztu oraz bardzo ścisłych związków między nimi (kryteria teologiczne). W obu przypadkach widać też, że zdaniem Apostoła dar zbawienia nie polega na tym, iż człowiek przechodzi do jakiejś próżni etycznej-moralnej czy religijnej, gdzie byłby niczym nieograniczonym panem swych działań, siebie samego czy innych ludzi. Zbawienie jest rzeczywistością przebogatą na miarę swego Dawcy. Otóż do jego zasadniczych cech należy następująca: udzielanie ratunku i pełni życia nie polega na pozostawieniu człowieka samego sobie czy w jakiejś pustce, ale człowiek w zupełności podporządkowuje się Bogu, przy czym to podporządkowanie się jest jak najbardziej korzystne dla człowieka, wynika z miłości bezinteresownej i jest jej przejawem: *...ten, kto został powołany w Panu jako niewolnik, jest wyzwolencem Pana. Podobnie i ten, kto został powołany jako wolny, staje się niewolnikiem Chrystusa. Za wielką przecież cenę zostaliście nabyć. Nie bądźcie więc niewolnikami ludzi (1 Kor 7, 22-23; por. Rz 14, 9: Po to bowiem Chrystus umarł i powrócił do życia, by zapanował tak nad umarłymi, jak nad żywymi).*

W Ga 3, 27 św. Paweł stwierdza: *ponieważ wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w (εἰς) Chrystusa, przyoblekliście na siebie Chrystusa. Wraz z udzieleniem – przyjęciem chrztu dokonuje się bardzo ważna, pozytywna dla człowieka zmiana. Wraz ze chrztem człowiek dostępuje „włączenia”, paschalnego „wyjścia”, a dokładniej mówiąc paschalnego „przeprowadzenia – wprowadzenia” w nową relację z Chrystusem. Jest to początek, punkt wyjścia dla dalszych zmian (aż po zmartwychwstanie i pełnię życia wiecznego włącznie), dla nowego życia. Już stanowiąca początek przemiana chrzcielna jest taka, że Apostoł może bezpośrednio po Ga 3, 27 napisać: Nie ma już więcej Żyda ani Greka, nie ma już więcej niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już więcej mężczyzny ani kobiety, bo wy wszyscy jesteście jednym w (ἐν) Chrystusie Jezusie (Ga 3, 28). Wraz z chrzcielnym zjednoczeniem z Chrystusem urzeczywistnia się komunია międzyludzka. Ludzkie przekonania o niemożliwym zostają tu pozytywnie skorygowane³⁰. Komunია „wertkalna”, czyli z Chry-*

³⁰ Por. 1 Kor 12, 13: „i w (ἐν) jednym Duchu (πνεῦμα) my wszyscy przecież zostaliśmy ochrzczeni w (εἰς) jedno Ciało (σῶμα): czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. I wszyscy zostaliśmy napojeni jednym Duchem (πνεῦμα)”.

stusem, przynosi komunie „horyzontalną”. Jednak nawet tutaj Apostoł jeszcze się nie zatrzymuje. W Ga 3, 29 kontynuuje, wyjaśniając: *Jeżeli zaś należycie do Chrystusa, to jesteście też potomstwem Abrahama i zgodnie z obietnicą – dziedzicami*. Św. Paweł zachęca, by dalej mu towarzyszyć w jego rozumowaniu: „to wam jeszcze powiem” (Ga 4, 1). Jak wskazują dalsze wiersze, to dziedziczenie trzeba rozumieć także – a nawet przede wszystkim – w znaczeniu zbawczego usynowienia ludzi przez Ojca w Duchu Świętym (por. Ga 4, 1-7; zob. też Rz 8, 14-17). Przynosząca zbawienie *koinonia* z Chrystusem ze swej istoty polega także na *koinonii* z Ojcem i z Duchem Świętym. I jest to wspólnota jak najbardziej serdeczna (por. np. słowo „Abba” w Ga 4, 6; zob. też Ef 2, 19).

Jak to przedstawia Rz 6, 3, chrzest jest „chrztem w Chrystusa”, „chrztem w Jego śmierć”: *Czy nie zdajecie sobie sprawy, że my wszyscy, którzy zostaliśmy ochrzczeni* (ἐβαπτίσθημεν, można rozumieć: zanurzeni) *w* (εἰς) *Chrystusa Jezusa, zostaliśmy ochrzczeni* (ἐβαπτίσθημεν, można rozumieć: zanurzeni) *w* (εἰς) *Jego śmierć*? Kontekst pozwala lepiej odczytać, na czym polega ta ważna zmiana, o której jest mowa, na czym polega zbawcze *novum*. W Rz 6, 1-2 św. Paweł stwierdza: *Cóż więc powiemy? Czyż mamy trwać w grzechu, aby łaska bardziej się wzmogła? Żadną miarą! Jeżeli umarliśmy dla grzechu, jak możemy nadal w nim żyć?* A oto Rz 6, 4: *...zostaliśmy razem z Nim pogrzebani przez chrzest* (διὰ τοῦ βαπτίσματος, można rozumieć: przez zanurzenie) *w* (εἰς) *śmierć, abyśmy, jak Chrystus został wskrzeszony z martwych przez chwałę Ojca, i my postępowali w* (ἐν) *nowości życia*. Określenie „przez chwałę Ojca” może znaczyć tyle co „przez Ducha Ojca”, „przez Ducha Świętego” (por. np. Rz 8, 11: *Jeżeli zaś mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała przez swego Ducha, który w was mieszka*)³¹. Rz 6, 1-4 można interpretować w znaczeniu, że wraz z chrztem człowiek otrzymuje dar nowego życia, że od udzielenia chrztu naprawdę żyje on życiem Zmartwychwstałego i zmartwychwstania. Kontekst dalszy potwierdza taką interpretację. Tutaj niech wystarczy jeden przykład: *Tak i wy rozumiejcie, że umarliście dla grzechu, życie zaś dla*

³¹ Tak to ujmuje F.-X. Durrwell, *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*, Paris 1997, s. 90: „W zmartwychwstaniu Jezusa Bóg jest Ojcem, Chrystus zostaje zrodzony w synowskiej pełni. A to właśnie w Duchu Świętym Ojciec wskrzesza Jezusa (Rz 1, 4; 8, 11), przez swoją moc (2 Kor 13, 4), którą jest Duch, przez swoją chwałę (Rz 6, 4), którą jest Duch”. Por. G. Ghiberti, *Esegesi dei racconti della risurrezione*, w: *Il messaggio della salvezza*, Corso completo di studi biblici. Scritti Apostolici. A cura di: G. Ghiberti etc., Torino 1969, s. 85; tenże, *Spirito*, w: *Schede bibliche pastorali*, Volume X. Sac – Spi. 338, Bologna 1970, s. 16.

Boga (można rozumieć: dzięki Bogu) w *Chrystusie Jezusie* (Rz 6, 11; por. np. Ef 2, 6). Chrzest jest udziałem w śmierci Chrystusa. Jednak zbyt często zapomina się czy nie zauważa (w takim razie interpretacja myśli, duchowości, doświadczeń i nadziei Pawłowych, a zatem jego chrześcijaństwa, nie do końca jest wtedy poprawna, całościowa, dogłębna), że według św. Pawła od samego początku, od udzielenia go chrzest daje udział w całym misterium paschalnym Zbawiciela, czyli także udział w Jego zmartwychwstaniu i otoczeniu chwałą. Nawiązując do Ef 2, 6 J. Daniélou pisze:

W wartym odnotowana tekście św. Paweł stwierdza (...), że przez chrzest zostaliśmy wskrzeszeni razem z Chrystusem i że zasiadamy razem z Nim w niebie (Ef 2, 6). Chrzest jest więc uczestnictwem we wniebowstąpieniu Chrystusa: nie tylko w nadziei jesteśmy już z Nim w niebie, łaska już jest aktualnym uczestnictwem w przebóstwieniu Chrystusowego człowieczeństwa³².

Koinonia z Chrystusem, która staje się udziałem człowieka wraz z przyjęciem chrztu, według św. Pawła, rzeczywiście jest początkiem nowego, pomysłniejszego etapu w życiu danej osoby. Przez chrzest, w obmyciu chrzcielnym, człowiek otrzymuje dar nowego życia. Może lepiej byłoby powiedzieć, iż jego życie zostaje odnowione, dopełniane (por. 2 Kor 5, 17). Jeśli chodzi o ten pomysłny przełom na drodze ku pełni życia w wieczności, to bardzo ważny jest tu aspekt przebaczenia nawet takich grzechów, które zamykały drogę do zbawienia wiecznego. Bardzo wymownie zaświadcza o tym np. 1 Kor 6, 9-11. Ten sam tekst każe jednak rozumieć to odnowienie, oczyszczenie, przebaczenie także właśnie jako dopełnienie życia (por. np. wzmiankę o uświęceniu). Człowiek zostaje więc wprowadzony do nowego porządku, do nowej ekonomii, otrzymuje udział w Nowym Przymierzu. Apostoł powie nawet, iż mamy tu do czynienia z nowym stworzeniem, czyli stworzeniem odnowionym i dostępującym dopełnienia (por. 2 Kor 5, 17; Ga 6, 15; Rz 6, 6; Ef 4, 22-24): zmiana jest aż tak radykalna, że obdarzany zbawieniem podmiot zachowuje swą identyczność, nie zostaje unicestwiony, pozostaje, otrzymuje pełnię istnienia.

³² J. Daniélou, *Cristo e noi. Seconda edizione*, Alba 1964, s. 290. Zob. też W. T. Hahn, *Das Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus bei Paulus. Ein Beitrag zum Problem der Gleichzeitigkeit des Christen mit Christus*, Gütersloh 1937, s. 155 i 149. Zdaniem L. Bouyer oraz L. Dattrino, *Męczeństwo św. Polikarpa* (2, 2) oraz *Akta męczenników lionskich* (Euzebiusz, *Historia kościoła*, V, 16, 41) wskazują, że pierwszym pokoleniom chrześcijan nie jest obca wiara, iż w świadectwie cierpienia i śmierci męczenników Duch Święty już rozpoczyna przemianę śmiertelnego ciała męczenników w ciało chwalebne, przy czym pełnia tej przemiany będzie miała miejsce przy zmartwychwstaniu na życie wieczne; zob. L. Bouyer i L. Dattrino, *Storia della spiritualità. 3/a. La spiritualità dei padri (II-V secolo). Martirio – verginità – gnosi cristiana*, Bologna 1986, s. 63.

Zmiana na lepsze w sytuacji człowieka jest więc rozumiana jako jak najbardziej zasadnicza. Chrzcielne zjednoczenie z Chrystusem jest interpretowane jako przełom. Jak to przedstawia św. Paweł, dla człowieka, który przyjął chrzest – właśnie dzięki przyjęciu pomocy Chrystusowej i to począwszy od otrzymania chrztu, od chrzcielnego zjednoczenia z Chrystusem – dla takiego człowieka dobiega końca (i to na sposób właściwie absolutny, por. np. Rz 8, 1-2) stary porządek, do którego człowiek ten należał przed chrztem i od którego zgubnie zależał³³. Jeżeli pod niejednym względem nie jest to jeszcze koniec eschatologiczny – ostateczny (w doczesnym „teraz” także w przypadku chrześcijan pozostaje przecież bardzo poważne zagrożenie grzechem, śmiercią)³⁴, to z pewnością jest to co najmniej początek końca. Rzeczywiście trzeba pamiętać, że przy całym swym radykalizmie i znaczeniu zmiana chrzcielna nie jest ostatnim słowem Boga (co absolutnie nie umniejsza znaczenia tej zmiany). Pełnia zwycięstwa nad grzechem, zbawienia, zjednoczenia z Bogiem, czyli udzielenie pełni życia ma dopiero mieć miejsce ostatecznie wraz ze zmartwychwstaniem ciała i tym samym z wprowadzeniem zbawionego człowieka w całokształcie udzielonego mu istnienia w niezmierzoną wieczność chwały *koinonii* życia z Ojcem i Chrystusem oraz Duchem Świętym (por. np. 1 Tes 4, 16n).

W Rz 6, 4 Apostoł następująco stara się przybliżyć istotę tego paschalnego przełomu, jakim jest udzielenie – przyjęcie chrztu. Jeśli jakiś człowiek przyjmuje chrzest chrześcijański, to tym samym dostępuje on włączenia w Paschę Chrystusową. Taki człowieka otrzymuje udział w śmierci Chrystusa i wraz z Nim zostaje pogrzebany (mamy tu być może nawiązanie do sposobu udzielania chrztu właśnie przez zanurzenie; jeśli tak, to tym bardziej trzeba podkreślić, że jednak znak zewnętrzny, widzialny, i w tym wypadku jest w służbie wydarzeń zbawczych, zupełnie przekraczających porządek doczesny, choć jednocześnie tak bardzo pozytywnie dotyczących tego porządku). Można powiedzieć, że chodzi o udział w pierwszej części (jeśli wolno tak dzielić) Paschy Chrystusowej. Jednak podobnie jak w przypadku Zbawiciela, również w wypadku pozostających z Nim w *koinonii* ta pierwsza część jest – zupełnie przekraczając ludzką logikę, możliwości czy nawet oczekiwania – takim kresem, który

³³ Na przykład, zwłaszcza jeśli chodzi o czasy Apostoła i prześladowań, radykalnie ulega zmianie pozycja zajmowana w społeczeństwie: stając się chrześcijaninem człowiek przynajmniej w znacznej mierze dobrowolnie tracił swoje zabezpieczenia społeczno-religijne (por. np. 1 Kor 1, 26; Ga 3, 27-28). Por. P. Bonnard, *L'épître aux Galates. 2e édition revue et augmentée*, Neuchâtel 1972, s. 78; A. Vanhoye, *La lettera ai Galati* (ad usum studentium), Roma 1989, s. 123.

³⁴ Także człowiek ochrzczony, będący w komunii wiary z Chrystusem pozostaje śmiertelny i może nawet ulec w walce ze złem, zgrzeszyć (por. Rz 11, 19n; Ga 6, 8).

stanowi początek nowego, pomyślniejszego, wspanialszego stanu rzeczy. W Rz 6, 4 Apostoł w następujący sposób kontynuuje swą myśl: *abyśmy, jak Chrystus został wskrzeszony z martwych przez chwałę Ojca, i my postępowali w (ἐν) nowości życia*.

Chrzest chrześcijański jest chrztem „w (εἰς) Chrystusa Jezusa” (Rz 6, 3). Ma miejsce pomyślny dla człowieka przełom. Kończy się jeden etap w życiu człowieka (czy przynajmniej takie możliwości rzeczywiście stają otworem przed człowiekiem). Już w doczesności – czyli wśród aktualnych zagrożeń ze strony grzechu, śmierci, mocy zła – człowiek zostaje wprowadzony w nowy eon, w nowy porządek. Za np. 2 Kor 5, 17 należy to rozumieć w kategoriach nowego stworzenia, odnowienia i dopełnienia stworzenia. W Rz 6, 1-11 Apostoł przedstawia to jako uwolnienie od grzechu, od bezcelowości, od zmierzania tym samym ku śmierci i jako ukierunkowanie na Boga, na coraz pełniejszą, życiodajną komunię z Bogiem. Oto przynajmniej Rz 6, 11: *...umarliście dla grzechu, życie zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie*.

Tekst grecki Rz 6, 11 każe rozumieć śmierć dla grzechu i życie dla Boga (czy: „życie dzięki Bogu”, bo także w ten sposób można tłumaczyć tekst oryginalny) jako pewien zapoczątkowany i trwający stan. Według 1 Kor 12, 13 – w mocy Ducha ma tu miejsce zjednoczenie we wspólnocie Kościoła: chrzest jest chrztem „w jedno Ciało (εἰς ἓν σῶμα)”. Ten nowy, zbawczy stan rzeczy to bycie w Chrystusie (np. Rz 6, 11), w Duchu Świętym (np. 1 Kor 12, 3), w Bogu Ojcu (np. 1 Tes 1, 1). Negatywnie można rozumieć, że wydarzenie chrzcielne „wyrwa” człowieka z jego poprzedniego stanu „w Adamie” (1 Kor 15, 22: *I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni*), w grzechu (Rz 6, 2), w śmierci (Rz 5, 21), w słabości ulegania grzechowi, egoizmowi, samobójczemu zamykaniu się na Boga i bliźnich (czyli ze stanu ἐν σαρκί, por. Rz 7, 18; 8, 3.8.9)³⁵. Jak to bardzo wymownie przedstawia np. liturgia, chrzest to „wydarzenie” dokonujące się w określonej chwili, wydarzenie o charakterze „punktowym”. Jednak chrześcijanie od zawsze wyznają wiarę (czyli sami nią żyją i chcą tym życiem podzielić się z innymi, udostępnić im zbawienie), że to wydarzenie naznacza człowieka na całe życie. Teologia sięga tu nawet po określenie „niezatarte znamię”³⁶. Stwierdzenia w rodzaju „zostać ochrzczonym w Chrystusa” może więc rozumieć w znaczeniu „dostać komunii z Chrystusem”, „zostać paschalnie wprowadzonym do domeny Chrystusa, pod Jego władzę, do Jego

³⁵ Zob. J. Fitzmyer, *Pauline theology*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*. Edited by R. E. Brown S.S. etc., London 1992, s. 1409.

³⁶ Por. np. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, paragraf 698. Trzecia część *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, której zasadniczym tematem jest życie chrześcijan w doczesnym „teraz”, została zatytułowana: „Życie w Chrystusie”.

«sfery», do Jego królestwa, czyli do życia i zbawienia”. Odtąd człowiek jest w *koinonii* z Chrystusem, żyje w Chrystusie, a Chrystus w nim (por. np. Ga 2, 20; 3, 27n). Zdaniem M. Bouttier, stwierdzenie „zostać ochrzczonym w Chrystusa” można sparafrazować przez „być ochrzczonym w bycie w Chrystusie”³⁷; idąc po tej linii otrzymujemy następujące rozumienie: „zostać zanurzonym – włączonym w boskie, synowskie życie Chrystusowe”. Wydaje się, że św. Paweł odwołuje się do sformułowań εἰς Χριστόν właśnie, by oddać to zbawcze przemieszczenie, paschalne wyprowadzenie – wprowadzenie, misterium inkorporacji, kiedy człowiek wierząc i przyjmując chrzest zostaje wprowadzony w życie w Chrystusie, dostępuje przejścia ze śmierci czy zagrożenia nią do życia, z grzechu do świętości, czyli do komunii w życiu Bożym.

W 1 Kor 10, 2 św. Paweł dzieli się z chrześcijanami z Koryntu następującą myślą: „wszyscy w (εἰς) Mojżesza zostali ochrzczeni (można rozumieć: zostali zanurzeni, ἐβαπτίσθησαν) w (ἐν) chmurze i w (ἐν) morzu”³⁸. W ten sposób Apostoł pisze o wyjściu – wyprowadzeniu z Egiptu. Jest jednak wysoce prawdopodobnym, że mamy tu do czynienia z takim czy innym nawiązaniem do chrztu chrześcijańskiego³⁹. Jak już można było się przekonać, według Apostoła, chrzest chrześcijański jest εἰς Χριστόν. Grecki czasownik βαπτίζω, który także w tekstach Pawłowych spontanicznie bywa rozumiany w znaczeniu „chrzcić”, najprawdopodobniej w znaczeniu pierwszym oznacza

³⁷ M. Bouttier, Ἐν Χριστῷ. *Etudes d'exégèse et de théologie paulinienne*, dz. cyt., s. 37. Zob. także V. Iacono, *Il Battesimo nella dottrina di san Paolo*. Tesi per la laurea in Sacra Scrittura presentata presso il Pontificio Istituto Biblico in Roma, Roma 1935, s. 95n.

³⁸ Zdaniem M. Bouttier (*La vie du chrétien en tant que service de la justice pour la sainteté. Romains 6, 15-23*, w: *Battesimo e giustizia in Rm 6 e 8*. M. Bouttier etc. A cura di Lorenzo De Lorenzi, Roma 1974, s. 152), starotestamentalna refleksja teologiczna odnośnie do wyjścia z Egiptu mogła mieć znaczący wpływ na teologię i duchowość Pawłową, może zwłaszcza na właściwe Apostołowi rozumienie życia chrześcijan w doczesności jako bardzo dynamicznego (czyli rzeczywiście jako życia, a nie jakiegoś marazmu itp.): jako przemiany, wkraczania w życie, coraz pełniejszego w nim uczestnictwa, postępowania w paschalnej nowości życia (por. np. 2 Kor 3, 18; 4, 16; Rz 6, 3n; 8, 14), rozwoju duchowego (por. Flp 1, 25; 2 Kor 10, 15 oraz 2 Tes 1, 3), jako wyrazu miłości (por. 1 Tes 3, 12; Flp 1, 9; por. też Rz 8, zwłaszcza w. 28-30).

³⁹ Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, redakcja naukowa wydania polskiego K. Bardski etc., Warszawa 2000, s. 361; A. Descamps, *Le baptême, fondement de l'unité chrétienne*, w: *Battesimo e giustizia in Rm 6 e 8*, dz. cyt., s. 217. Jak na to wskazują także obecnie stosowane obrzędy Wigilii paschalnej, idea łączenia przeprowadzenia Izraelitów przez morze oraz chrztu chrześcijańskiego nie jest obca Tradycji, teologii i liturgii Kościoła.

„zanurzać”⁴⁰. W sformułowaniach dotyczących chrztu chrześcijańskiego przymiłek εἰς wydaje się wprowadzać ideę stania się własnością, przejścia ochrzczonego na własność Chrystusa, przeniesienia do Jego domeny, do Jego sfery działania⁴¹. Według Apostoła, Chrystus jest nowym – ostatecznym (eschatologicznym) Adamem. Komunia z Chrystusem daje więc przynależność do nowej ludzkości, do ludzi rzeczywiście żyjących i mogących żyć wiecznie (por. 1 Kor 15, 22). Wróćmy teraz do przytoczonego powyżej 1 Kor 10, 2. W pewnym sensie należy powiedzieć, że zdaniem Apostoła, Chrystus jest również i nowym Mojżeszem, bo jest przywódcą nowego ludu Bożego⁴².

Można przyjąć, że na swój sposób także 1 Kor 10, 1-2 zaświadcza o nowym status quo, jakie już doczesnym „teraz” stanowi udział wyznawców Chrystusa. Dokładniej mówiąc chodzi o paschalne wyprowadzenie, wyzwolenie z niewoli grzechu, jego konsekwencji oraz przyczyn, pozytywnie rzecz ujmując o przynależność do ludu – wspólnoty, której Panem, Głową i Zbawicielem jest Chrystus⁴³. W urzeczywistnieniu Bożego zamiaru zbawienia ludzi Chrystus i Mojżesz są postaciami kluczowymi: oczywiście każdy z nich we właściwej sobie mierze. I tak np. w przypadku wyprowadzenia z Egiptu i w czasie marszruty do Ziemi Obiecanej, by mieć udział w Bożym dziele, trzeba było być w jedności z Mojżeszem (w 1 Kor 10, 1n Apostoł podkreśla, że taka komunია musi posiadać konkretny wyraz w postępowaniu danego człowieka; nie chodzi więc o udział „automatyczny”, „mechaniczny”)⁴⁴. Analogicznie św. Paweł pisze o misterium *koinonii* z Chrystusem: chrzest jednoczy z Chrystusem i tym samym włącza w Kościół, Jego lud⁴⁵, czemu odpowiada (czy ma, musi odpowiadać) zmiana w postępowaniu danego, przyjmującego zbawienie człowieka (np.

⁴⁰ Co w interesujący sposób odpowiada stosowanemu w starożytności, w tym także w czasach św. Pawła, udzielaniu tego sakramentu poprzez zanurzenie (zob. także czasownik βαπτω, „zanurzać”, „kapać” itp., od którego prawdopodobnie wywodzi się βαπτίζω); por. S. Lyonnet, *Les épîtres de saint Paul aux Galates et aux Romains*, Paris 1953, s. 88.

⁴¹ Por. F. J. Leenhardt, *L'épître de saint Paul aux Romains*, Genève 1981, s. 88; O. Michel, *Der Brief an die Römer*. Übersetzt und erklärt von Otto Michel. 5. bearbeitete Auflage dieser Auslegung, Göttingen 1978, s. 205.

⁴² Szerzej na ten temat zob. J. Jeremias, Μωυσης, TDNT, t. IV, s. 869n. Że pierwszym chrześcijanom taka typologia nie tylko nie jest obca, ale że korzystają z niej, by zgłębiać i przybliżać misterium Chrystusowe, nieraz wymownie poświadcza o tym Ewangelia św. Mateusza; por. tamże, s. 870n.

⁴³ F. F. Bruce, *L'épître de Paul aux Romains*. Introduction et commentaire par F. F. Bruce, Cergy – Pontoise – Fontenay-sous-Bois 1986, s. 110.

⁴⁴ Por. F. J. Leenhardt, *L'épître de saint Paul aux Romains*, Genève 1981, s. 85.

⁴⁵ Zob. A. Descamps, *Le baptême, fondement de l'unité chrétienne*, w: *Battesimo e giustizia in Rom 6 e 8*, dz. cyt., s. 217.

1 Kor 6, 9-11). *Zostaliśmy ochrzczeni w Jezusa Chrystusa* (ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστόν Ἰησοῦν, Rz 6, 3). To Chrystus jednoczy, według Bożego замыслу, nowy lud Boży (por. np. Ef 1, 10); czyni to, by dać udział w swoim zbawczym dziele (zdaniami Apostoła to właśnie tak urzeczywistnia się zbawienie; por. np. Ga 3, 26-29). Chrystus zostaje więc i w ten sposób ukazany jako początek np. nowej ludzkości, nowej solidarności. Jest to nowe życie: naznaczone obecnością Boga, który powołuje, wspiera, umacnia, odnawia, wskrzesza, prowadzi do pełni życia. Chrzest „w Chrystusa” inauguruje, znajduje swoją kontynuację. Również i ona jest εἰς Χριστόν: *Tym zaś, który umacnia nas wspólnie z wami εἰς Χριστόν i który nas namaścił, jest Bóg* (2 Kor 1, 21). Tekst grecki każe rozumieć, że to umacnianie przez Boga jest czymś, co trwa, że jest ono ukierunkowane na *koinonię* ludzi z Chrystusem. Przytoczony tekst wskazuje także na wymiar eklesjalny tej wspólnoty, którą pielęgnuje sam Bóg. W pewnym sensie *koinonia* ludzi z Osobami Bożymi jest ukierunkowana czy znajduje swój wyraz w kononii międzyludzkiej. Podobne przesłanie zawiera Ga 3, 27-28: *Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w (εἰς) Chrystusa, przyoblekliście na siebie Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w (ἐν) Chrystusie Jezusie* (Ga 3, 27-28, por. 1 Kor 12, 13). Darowi nowego życia odpowiada nowa jedność i nowe postępowanie, które są znakiem rozpoznawczym, czy dar nowego życia rzeczywiście został przyjęty. Można mówić tu o zasadzie pewnej „proporcjonalności”. I tak św. Cyryl Jerozolimski pisze: „Wszyscy wprawdzie dostępują odpuszczenia grzechów, ale uczestnictwo w Duchu Świętym dawane jest każdemu według stopnia wiary”⁴⁶.

* * *

Warto zestawić rozumienie życia chrześcijańskiego jako „życia εἰς Χριστόν” z rozumieniem tego samego misterium jako „życia ἐν Χριστῷ”. Można to zrobić choćby odwołując się do zacytowanego powyżej Ga 3, 27-28. Widać wtedy, że chrześcijanie to ludzie, których udziałem dzięki związkowi z Chrystusem jest nowe, korzystniejsze dla nich status quo (por. np. Rz 6, 1-11). Podstawą dla tej zmiany, jak i jej istotą jest wejście w nową relację ze Zba-

⁴⁶ Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza I* (cyt. za: *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*. III. Okres zwykły. Tygodnie I–XVII, Poznań 1986, s. 366). Zob. też np. S. Urbański, *Mistyka Ducha Świętego*, w: „*Niech zstąpi Duch Twój*”. Praca zbiorowa pod redakcją ks. J. Misiurka, Lublin 1999, s. 334 („Każdemu pomnożeniu cnót teologicznych odpowiada proporcjonalnie aktywizacja darów”).

wicielem, co można rozumieć jako wejście – wprowadzenie do Jego królestwa⁴⁷, i trzeba interpretować jako bardzo głęboką, zbawczą, osobową z Nim *koinonię*⁴⁸. Dokonuje się to poprzez akt wiary oraz sakrament chrztu św. Już w życiu doczesnym człowiek otrzymuje wtedy nowe status quo *koinonii* ze Zbawicielem⁴⁹. Coraz pełniejsza *koinonia* z Chrystusem to także coraz pełniejsza *koinonia* z Ojcem i z Duchem Świętym (por. np. Rz 8, 13-17). To na tej *koinonii* z Ojcem i Chrystusem, i Duchem polega zbawienie, misterium, w którym ludzie otrzymują udział już teraz, by w wieczności wraz ze wszystkim zbawionymi cieszyć się nim w nieskończonej pełni.

⁴⁷ Por. E. Trocmé, „*Avec Jésus*” et „*en Christ*”: *Les Evangiles comme miroir de la différenciation croissante entre deux thèmes religieux primitivement confondus*, „*Revue d’histoire et de philosophie religieuses*”, 42 (1962), s. 227; R. Penna, *Problemi e natura della mistica paolina. Estratto da La Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica. I*, Roma 1984, s. 208.

⁴⁸ Pomocnym w zrozumieniu tu św. Pawła może się okazać tak ważny tekst paschalny, jakim jest J 15, 1-10: „Ja jestem prawdziwym krzewem winnym, a Ojciec mój jest tym, który go uprawia...”. Nie jest wykluczone, że Apostoł znał ten motyw (por. 1 Kor 3, 6-9).

⁴⁹ Por. C. Perrot, *L’épître aux Romains*, „*Cahiers Evangile*”, 65 (1988), s. 37.

**„TWOJA MIŁOŚĆ, PANIE,
JEST CENNIEJSZA NIŻ ŻYCIE” (Ps 63, 5)**

**Papieska interpretacja Psalmów
w katechezach śródownych**

W nowym tysiącleciu Kościoł – zgodnie z życzeniem Jana Pawła II – winien wyróżniać się coraz bardziej w sztuce modlitwy, ucząc się Jej z ust Boskiego Mistrza – Jezusa Chrystusa (por. *Novo millennio ineunte*, nr 32). Źródłem i szczytem życia Kościoła jest liturgia. Pierwszym, kto przewodniczy liturgii Kościoła, jest biskup. Uprzywilejowane miejsce w „świętym działaniu” Kościoła zajmuje Liturgia Godzin – modlitwa ludu Bożego nowego Przymierza. Z myślą o szerszym otwarciu nie tylko przed duchownymi, ale i przed wiernymi świeckimi skarbca psalmów i hymnów, które stanowią strukturę nośną Liturgii Godzin, 28 marca 2001 roku Ojciec Święty rozpoczął cykl katechez, w których pragnie zachęcić i pomóc wszystkim, „aby modlili się słowami, którymi posługiwał się Jezus, słowami obecnymi od tysiącleci w modlitwie Izraela oraz w modlitwie Kościoła” (katecheza z 28 III 2001). Można mieć nadzieję, że przybliżenie papieskiej metody czytania psalmów i rozważania zawartej w nich Bożej prawdy pozwoli Biskupowi Kieleckiemu, Jego Biskupowi Pomocniczemu, prezbiterom, diakonom i wiernym świeckim, którzy sprawują Liturgię Godzin, wyraźniej jeszcze słyszeć w biblijnych hymnach i błaganiach głos Ducha Świętego i głos Chrystusa – jedynego Arcykapłana, który przewodnicząc niebiańskiej liturgii nie przestaje wstawiać się do Ojca za swoim Ludem.

1. Drogi do głębszego rozumienia Psalmów

Papieska lektura psalmów jest integralna. Do ich zrozumienia prowadzi kilka różnych dróg. Ojciec Święty nie rezygnuje z żadnej. Pierwsza polega na przedstawianiu struktury literackiej analizowanych psalmów, ich autora oraz środowiska, w którym powstawały (metoda retoryczna i historyczno-krytyczna). Niezwykle często papieska lektura psalmów uwidacznia ich poetycki charakter, który niejednokrotnie osiąga najwyższe poziomy lirycznej intuicji. Poeta-interpretator jest wyjątkowo wrażliwy na niezwykle trafnie zastosowane w psalmach symbole (metoda analizy literacko-symbolicznej). Ponadto,

Ojciec Święty jako człowiek o bogatym doświadczeniu wiary z upodobaniem idzie za radą najwybitniejszego komentatora Księgi Psalmów, o. prof. L. Alonso Schökela, i odkrywa różne stany ducha ludzkiego, które psalmy wyrażają: radość, uznanie, dziękczynienie, miłość, bliskość, entuzjizm, ale i silne cierpienie, skargę, wołanie o pomoc i sprawiedliwość. Papież odważnie zauważa, że czasem te ostatnie przeradzają się nawet w gniew i złorzeczenie. Tę nowatorską metodę interpretacji, silnie obecną w katechezach papieskich, można by nazwać metodą lektury antropologicznej, zgodnie ze słowami: „W Psalmach człowiek odnajduje całego siebie” (katecheza z 28 marca 2001 r.).

Rzecz jasna, Papież nie interpretuje psalmów jako historyk, literat, poeta czy psycholog, lecz jako świadek wiary w Boga żywego, jako teolog, który się nimi – wraz z Kościołem – modli. Dlatego też w swojej lekturze psalmów podkreśla przede wszystkim ich religijny charakter. Zależy mu na ukazaniu, w jaki sposób utwory te, choć powstałe przed wieloma wiekami i napisane przez wierzących Żydów, mogą być przyjęte w modlitwie uczniów Chrystusa. Wstępuje się w tym celu w głosy Tradycji, a zwłaszcza Ojców Kościoła, którzy potrafili rozpoznać i ukazać klucz do czytania Księgi Psalmów w Chrystusie, w pełni Jego misterium.

Ojcowie byli przekonani, że w Psalmach jest mowa o Chrystusie. Rzeczywiście, sam zmartwychwstały Jezus zastosował do siebie Psalmy, kiedy powiedział do uczniów: *Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach* (Łk 24, 44). Ojcowie dodawali, że w Psalmach mówi się o Chrystusie lub też sam Chrystus przemawia. Mówiąc to, nie myśleli oni tylko o indywidualnej osobie Jezusa, lecz o „Christus totus”, o całym Chrystusie, złożonym z Chrystusa-Głowy oraz Jego członków. Dla chrześcijanina rodzi się w ten sposób możliwość czytania Psalterza w świetle całej tajemnicy Chrystusa. W tej perspektywie ukazuje się ich wymiar eklezjalny, który jest szczególnie podkreślony w śpiewie chóralnym Psalmów. Rozumie się w ten sposób, dlaczego Psalmy mogły być przyjęte już od pierwszych wieków jako modlitwa ludu Bożego (katecheza z 28 marca 2001 r.).

Tę metodę-drogę odczytywania Księgi Psalmów można określić mianem teologicznej, a dokładniej chrystologiczno-eklezjalnej.

Wreszcie, psalmy – w papieskiej interpretacji idącej za wielką Tradycją Kościoła, trwającą od pierwszych wieków chrześcijaństwa – są uznawane za płonący znicz wiary, który rozjaśnia trudności i chroni przed herezjami. Obok modlitwy „Ojcze nasz”, stały się one uprzywilejowaną formą zwracania się do Boga, opowiadania „wielkich dzieł Bożych” (*magnalia Dei*), dokonanych zarówno przy stworzeniu świata i ludzkości, jak i w historii Izraela. Odniesienie do historii zbawienia ludu pierwszego Przymierza pozwala Ojcu Świętemu głębiej rozumieć współczesne dzieje ludu Bożego – Kościoła, jego zmagania

w świecie współczesnym, a także problemy całej ludzkości i świata. Tę drogę interpretacji Psalterza można by nazwać podejściem historiozbowczym i uniwersalnym.

Wybrane z całego bogactwa papieskich interpretacji przykłady pozwolą zobaczyć najpierw wielkość, piękno, i głębię modlitwy, którą autorzy psalmów w imieniu własnym („ja”) albo ludu („my”) wznoszą nie ku Absolutowi, ale ku osobowemu i miłującemu TY, ku Bogu żyjącemu teraz i na wieki. To ukierunkowanie modlitwy ku Bogu osobowemu zdecydowało o tym, że w tradycji chrześcijańskiej do każdego psalmu dołącza się doksologię trynitarną: „Chwała Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu”. W ten sposób „każdy psalm został opromieniony pełnią Boga” (katecheza z 4 kwietnia 2001 r.).

Najpierw więc – idąc za Papieżem – należy zdać sobie sprawę z tego, że modlitwa psalmami jest modlitwą Ducha Świętego i Chrystusa, obecnego w Kościele. Następnie, trzeba w niej dostrzec głębię, którą uzyskuje dzięki bogactwu symboli, wyjaśnianych na dwóch płaszczyznach: stworzenia i Objawienia.

2. Modlitwa słowami Ducha Świętego i modlitwa Chrystusa

Doniosłość modlitwy psalmami wynika z faktu, że są one tekstami natchnionymi przez Ducha Świętego. Chrześcijanin śpiewając psalmy doświadcza harmonii między Duchem obecnym w Piśmie świętym a Duchem, który jest obecny w nim samym – dzięki łasce chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Zamiast modlić się własnymi, nieudolnymi słowami, odwołuje się do tych uwielbień i błagań, których nie można wyrazić do końca słowami (por. Rz 8, 26), a którymi Duch Święty inspiruje wierzących. Modlitwa, którą chrześcijanin zanosi poprzez psalmy, lepiej współbrzmi z właściwym Jezusowi wezwaniem „Abba, Ojcze!”, również wypowiedzianym w mocy Ducha Świętego (por. Rz 8, 15; Ga 4, 6). Papież przypomina, że starożytni mnisi, nawet jeżeli nie rozumieli tekstu psalmów, byli przekonani, że ich wiara pozwala wersetom psalmów uwolnić szczególną „energię” Ducha Świętego. Przekonanie to zaowocowało przede wszystkim w wypracowaniu metody modlitwy, która polegała na przywoływaniu w chwilach pokus i trudności w życiu duchowym odpowiednio wybranych fragmentów psalmów. Posługiwano się nimi jako „aktami strzelistymi” (łac. *iaculum* – strzała). Wierzone w ich skuteczność podobną do rozpalonych strzał, które unicestwiają duchowych wrogów mnicha i chrześcijanina. Ostatnio, tę metodę walki o rozwój życia duchowego, o wolność od wszelkich pokus i złych namiętności, zwaną *metodą antyrretyczną*, przypomina na przykładzie pism Ewagriusza z Pontu o. dr hab. Leon Nieścior (por. „Verbum Vitae”, nr 2). Przekonująco wykazuje, jak bardzo metoda ta służy dziełu ewangelizacji wnętrza człowieka. Już na przełomie IV i V wieku Jan Kasjan

przypominał, że niektórzy mnisi odkryli nadzwyczajną skuteczność wstępu do Psalmu 69: *Boże, wejrzyj ku wspomnieniu memu, Panie, pośpiesz ku ratunkowi memu.*

Ojciec Święty przypomina również słowa Soboru Watykańskiego II, który uczył, że Chrystus, Najwyższy Kapłan nowego i wiecznego Przymierza wykonuje swój urząd kapłański nadal przez swój Kościół. Zmartwychwstały Pan nieustannie wielbi Boga i wstawia się u Niego za ludźmi i za światem. Tę swoją funkcję uwielbiony Jezus pełni nie tylko w czasie Eucharystii, sprawowanej przez Kościół, ale także przez modlitwę psalmami, zwaną Liturgią Godzin (por. Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, nr 83). Połączenie modlitwy psalmami z arcykapłańską modlitwą Chrystusa ujawnia się już w pierwszych wiekach w Kościele i polega na dostrzeżeniu w dotychczasowym Mojżesowym zaleceniu modlenia się rano i wieczorem (tzw. „modlitwy prawne”, czyli przepisane przez Prawo Mojżeszowe) sensu chrystologicznego: związku z misteriami Chrystusa. Już św. Cyprian w pierwszej połowie III wieku pisał:

Należy modlić się na początku dnia, **aby w porannej modlitwie wychwalić zmartwychwstanie Pana**. Odpowiada to temu, co kiedyś Duch Święty wskazywał w Psalmach tymi słowami: *Albowiem Ciebie błagam, o Panie, słyszysz mój głos od rana, od rana przedstawiam Ci prośby i czekam* (Ps 5, 3-4). (...) Później, gdy słońce zachodzi i ubywa dnia, należy modlić się na nowo. Ponieważ Chrystus jest prawdziwym słońcem i prawdziwym dniem, to w momencie **gdy słońce zachodzi i dnia ubywa**, prosząc w modlitwie, aby do nas powróciło światło, **wzywamy Chrystusa, aby powrócił i przyniósł nam łaskę wiecznego światła** (*De oratione dominica*, 35, PL 39, 655).

3. Symbole – odkryta siła oddziaływania

Już w pierwszym psalmie, który Ojciec Święty komentuje w ramach swej katechezy, a mianowicie w Psalmie 63 dostrzega symbol pragnienia i głodu, obejmującego duszę i ciało. Papież podkreśla, że chodzi tu o prawdziwe symbole: czyli o coś materialnego, doświadczalnego zmysłami człowieka, w czym równocześnie objawia się rzeczywistość ponadzmysłowa, duchowa, wręcz nadprzyrodzona. W interpretacji symboli psalmów łatwo dostrzec poetycko-mistyczny charyzmat. Doskonale widać go w interpretacji symbolu pragnienia:

Jest świt, słońce wstaje nad czystym niebem Ziemi Świętej i modlący się rozpoczyna swój dzień od udania się do świątyni w poszukiwaniu Bożego światła. Potrzebuje on tego spotkania z Panem w sposób wprost instynktowny, można powiedzieć „fizyczny”. Jak wyschła ziemia jest martwa, zanim nie nawodni jej deszcz, i jak popękana gleba przypomina złaknione i spalone usta, tak wierny tęskni za Bogiem, aby się Nim napęłnić i móc istnieć w zjednoczeniu z Nim (katecheza z 25 kwietnia 2001 r.).

Od wyjaśnienia symbolu na płaszczyźnie doświadczenia czysto ludzkiego, Papież natychmiast przechodzi do jeszcze głębszej warstwy znaczeniowej symbolu pragnienia wody, odsłaniającej się w świetle Objawienia tak Starego, jak i Nowego Testamentu:

Już Prorok Jeremiasz wołał: Pan jest „źródłem żywej wody” i zarzucił ludowi, iż ten pobudował *cysterny popekane, które nie utrzymują wody* (Jr 2, 13). Sam Jezus zawoła donośnym głosem: *Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije!* (J 7, 37b). W samo południe słonecznego i cichego dnia obiecuje Samarytance: *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 wody wytryskującej ku życiu wiecznemu* (J 4, 14) (tamże).

Pragnienie wody nie jest jedynie symbolem bliżej nieokreślonej („jakiejs”) tęsknoty za („jakims”) Bogiem: jest tęsknotą za Bogiem Przymierza, objawiającym się w słowach i osobie Jezusa, gwarantującym życie wieczne człowiekowi.

Ojciec Święty, rozmiłowany w symbolach występujących w psalmach, chętnie rozbudowuje symbol pragnienia. Nawiązuje do Psalmu 42, w którym autor określa podmiot, który pragnie: *Dusza moja pragnie Boga żywego* (w. 3a). I z prawdziwą pasją egzegety-teologa wyjaśnia:

Otóż, w języku Starego Testamentu, języku hebrajskim, «dusza» wyrażona jest terminem *nefesz*, co w niektórych tekstach oznacza „gardło”, a w wielu innych termin ten rozszerza się nawet na całą osobę. Rozumiane w tych wymiarach słowo pozwala zrozumieć, jak istotna i głęboka jest potrzeba Boga; bez Niego ustaje oddech i samo życie. Dlatego, kiedy zabraknie zjednoczenia z Bogiem, Psalmista na drugim miejscu stawia samą egzystencję fizyczną: *laska Twoja lepsza jest od życia* (Ps 63 [62], 4). Również w Psalmie 73 [72] powtarza on Panu: *Gdy jestem z Tobą, nie cieszy mnie ziemia. Niszczy moje ciało i serce, Bóg jest opoką mego serca i mym udziałem na wieki (...). Mnie zaś dobrze jest być blisko Boga* (w. 25-28a) (tamże).

Tego rodzaju głębia interpretacji możliwa jest dzięki doskonale opanowanej przez Papieża sztuce rozumienia symboli na płaszczyźnie czysto naturalnej, a następnie swoistego **do-jaśniania** ich na płaszczyźnie Objawienia.

Równie głęboko egzystencjalnie i biblijnie wyjaśniony został symbol głosu, występujący w Psalmie 63, 6. Czyniąc aluzję do zastawnej uczty ofiarniczej i sytości Psalmista przywołuje symbol głodu. W katechezie papieskiej zostaje on wyjaśniony w całej swej doniosłości antropologicznej i teologicznej:

Druga podstawowa potrzeba życia występuje tu jako symbol zjednoczenia z Bogiem. Głód ulega zaspokojeniu, kiedy słucha się słowa Bożego i spotyka się z Panem. Istotnie, *nie samym tylko chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Pana* (Pwt 8, 3b; por. Mt 4, 4). I tutaj myśl chrześcijanina

zwraca się ku owej uczcie, którą Chrystus zastawił ostatniego wieczora swego ziemskiego życia, a której głębokie znaczenie przedstawił w mowie w Kafarnaum: *Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew moja jest prawdziwym napojem. Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim* (J 6, 55-56). Przez mistyczny pokarm komunii z Bogiem «dusza Ignie» do Niego, jak mówi Psalmista. Jeszcze raz słowo „dusza” oznacza całego człowieka. Nie na darmo mówi się o uścisku, o prawie fizycznym przyłgnięciu: otóż Bóg i człowiek są całkowicie zjednoczeni, a na ustach stworzenia może pojawić się jedynie radosne i miłe uwielbienie (...). Lęk ustępuje, ramiona nie ściskają pustki, lecz samego Boga, wspiera nas Jego prawica (por. Ps 63, 8-9) (tamże).

Ostatecznie więc, na występujące w psalmach symbole Ojciec Święty patrzy przez pryzmat ich zastosowań w dziele Chrystusa. To dopiero światło tajemnicy paschalnej dogłębnie rozjaśnia symbol pragnienia i głodu, wskazując na zaspokojenie w Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. Od Niego pochodzą strumienie wody żywej – Duch gaszący wszelkie pragnienie życia oraz Eucharystia, w której zgłodniały Boga człowiek otrzymuje oczekiwany Pokarm.

4. Wydobywanie Bożego piękna

Psalmy wysławiają Boga Stworzyciela i Boga historii zbawienia. Śpiewając psalmy chrześcijanin czuje wdzięczność nie tylko za dar stworzenia, ale również za dar ojcowskiej troski Boga, która objawia się we wszystkich wydarzeniach dziejów Izraela będących figurą dziejów Kościoła. Papież zwraca uwagę na bardzo ważny fakt: poznawanie ojcowskiej troski Boga

pozwala nam nowym spojrzeniem ogarnąć stworzenie i oglądać jego piękno, w którym widać miłość Boga. Z tymi uczuciami św. Franciszek kontemplował świat stworzony i zanosił swoje dziękczynienie ku Bogu, który jest ostatecznym źródłem wszelkiego piękna” (katecheza z 2 maja 2001 r.).

Innego rodzaju piękno Ojciec Święty dostrzega w Psalmie 5. Najpierw rysuje ciemną postać ukazanego w utworze grzesznika, by przejść do wydobywania w tym psalmie modlitwy

pełnej światła i pokoju (Ps 5, 12-13). Przed wierzącym pojawia się radość naznaczona trudami i trwogą, zawsze jednak mająca nad sobą **blask błogosławieństwa Bożego**. Psalmista, który dogłębnie zna serce i styl Boga, nie ma żadnej wątpliwości: *Ty, Panie, będziesz błogosławił sprawiedliwemu: otoczysz go łaską jak tarczą* (Ps 5, 13) (katecheza z 30 maja 2001 r.).

Patrząc na Boga, Jego działanie w świecie ukazane w Księdze Psalmów Ojciec Święty z łatwością dostrzega misterium *tremendum i fascinosum*.

W katechezie na temat Psalmu 29, w którym na przemian występuje opis ogłuszających grzmotów burzy i opis harmonii śpiewu liturgicznego, uczy, że modląc jest zaproszony do dwójakiego przeżycia.

Musi on przede wszystkim odkryć, że tajemnica Boga, wyrażona w symbolu burzy, nie może być ujęta i zdominowana przez człowieka. Pan, jak śpiewa prorok Izajasz, podobny do pioruna czy do burzy, wdiera się w historię, siejąc panikę wobec przewrotnych i ciemnizyńców. Na skutek Jego sądu wyniosli przeciwnicy wyrwani są jak drzewa uderzone przez huragan albo jak połamane przez Boże pioruny cedry (por. Iz 14, 7-8). W tym świetle podkreślone jest to, co współczesny myśliciel (Rudolph Otto) nazwał jako *tremendum* Boga, czyli jako Jego niewypowiedzianą transcendencję, a Jego obecność w historii ludzkości jako sprawiedliwego Sędziego. Ludzkość na próżno się łudzi, że uda się jej przeciwstawić tej najwyższej mocy. Również Maryja w *Magnificat* opiewa ten aspekt działania Boga: *On przejawia moc ramienia swego, rozprasza pyszniących się zamysłami serc swoich. Strąca władców z tronu* (Łk 1, 51-52a) (katecheza z 13 czerwca 2001 r.).

W dalszej części tej samej katechezy Papież wprowadza swoich słuchaczy-czytelników w przeżycie *fascinosum*:

Psalm przedstawia nam jednak inny aspekt Bożego oblicza, ukryty w głębi modlitwy i celebracji liturgicznej. Istnieje też, według wspomnianego myśliciela, *fascinosum* Boga, tzn. urok, który emanuje z Jego łaski, tajemnica miłości, która rozlewa się na wierzącego, i pewność błogosławieństwa przeznaczonego dla sprawiedliwych. Nawet wobec chaosu zła o obliczu burz historii, a nawet wobec samego gniewu Bożej sprawiedliwości – modląc się odczuwa pokój, jakby był otoczony płaszczem opieki, którą Opatrzność ofiaruje temu, kto uwielbia Boga i chodzi Jego drogami. Przez modlitwę poznaje się, że prawdziwym pragnieniem Pana jest obdarowanie pokojem.

Ostatecznie to podwójne przeżycie groźnego i fascynującego piękna prowadzi do uzdrowienia człowieka:

W świątyni zostaje uzdrowiony nasz niepokój i wymazany nasz strach; uczestniczymy w niebiańskiej liturgii ze wszystkimi «dziećmi Boga», z aniołami i świętymi. Nad burzą, podobną do potopu niszczącego ludzką przewrotność, unosi się więc tęcza Bożego błogosławieństwa (katecheza z 13 czerwca 2001 r.).

Wydobywanie piękna w psalmach polega też na plastycznym przedstawianiu słów hebrajskich, które w językach współczesnych stały się pojęciami abstrakcyjnymi, jakkolwiek w Biblii są pojmowane w sposób bardzo realistyczny, a często nawet ma miejsce personifikacja literacka (na przykład mądrość Boża prezentowana jest tak jakby była wielką damą). Doskonałym przykładem papieskiego odkrywania piękna w pojęciach, które pomimo swej doniosłości egzystencjalno-teologicznej dla nas stały się niemal puste, jest komentarz do słów

Psalmisty: *Niech nas ogarnie łaska Twoja, Panie, według ufności pokładanej w Tobie!* Zauważając, że słowa te stanowią zakończenie hymnu *Te Deum* Ojciec Święty pisze:

Boża łaska i ludzka nadzieja spotykają się i **nawzajem obejmują**. Miłosna wierność Boga (według znaczenia oryginalnego hebrajskiego słowa, tutaj użytego, *chesed*), **podobna do płaszcza, otula nas, ogrzewa i chroni**, ofiarując nam spokój i dając pewny fundament naszej wierze i naszej nadziei (katecheza z 8 sierpnia 2001 r.).

5. Dynamiczny świat uczuć

Jeszcze jednym, godnym podkreślenia bogactwem papieskiej katechezy o psalmach jest pięknie pod względem literackim i prawdziwie na płaszczyźnie doznań osobowych ukazany świat ludzkich uczuć. Doskonale widać to w interpretacji Psalmu 57.

Jest ciemna noc, wokoło krążą żarłocze bestie. Człowiek modlący się oczekuje świtu, kiedy to światło zwycięży ciemności i lęki. Takie jest tło Psalmu 57: to nocna pieśń, która przygotowuje człowieka modlącego się na światło poranka, oczekiwane z utęsknieniem, aby móc wielbić Boga w radości (Ps 57, 9-12). Otóż w psalmie tym dokonuje się przejście od dramatycznego lamentu, skierowanego do Boga, ku pogodnej nadziei i radosnemu dziękczynieniu, wyrażonemu słowami, które rozlegną się jeszcze raz dalej, w innym psalmie (por. Ps 108, 2-6). W rzeczywistości jesteśmy świadkami **przejścia od lęku do radości**, od nocy do dnia, **od smutku do pogody ducha**, od błagania do uwielbienia. Doświadczenie to często opisywane jest w Psalterzu: *Biadania moje zmieniłeś mi w taniec; wór mi rozwiązałeś, opasałeś mnie radością, by moje serce nie milknąc Psalm Tobie śpiewało. Boże mój, Panie, będę Cię wysławiał na wieki* (Ps 30, 12-13) (katecheza z 19 września 2001 r.).

W analizie uczuć podmiotu lirycznego Papież nie poprzestaje na ogólnych postrzeżeniach. Uważnie śledzi tekst natchniony i odkrywa w nim samą całą głębię ludzkich emocji:

Istnieją dwa szczególne momenty w Psalmie 57. Pierwszy dotyczy doświadczenia *lęku z powodu napaści zła*, które chce uderzyć w sprawiedliwego (Ps 57, 2-7); w centrum tej sceny znajdują się lwy gotowe do ataku. Obraz ten bardzo szybko przemienił się w symbol wojny naznaczony włóczniami, strzałami, mieczami. Człowiek modlący się czuje się osaczony przez swego rodzaju *szwadron śmierci*, okraża go zgraja łowców, która zakłada pułapki i kopie doły, ażeby pochwycić ofiarę. Lecz ta napięta atmosfera natychmiast się rozwiewa. Już bowiem na początku (Ps 57, 2) pojawia się symbol *opiekuńczych skrzydeł Bożych*. (...) Człowiek modlący się usilnie prosi, aby Bóg posłał z nieba swoich wysłańców, którym

nadaje symboliczne imiona: „Wierność” i „Łaska” (Ps 57, 4), które są przymiotami zbawczej miłości Boga. Dlatego, chociaż wierny drży z powodu strasznego ryku bestii i przewrotności prześladowców, to jednak *w głębi serca pozostaje spokojny i ufny*, jak Daniel w jaskini lwów (por. Dn 6, 17-25). Wkrótce obecność Pana okaże swoją moc przez to, że przeciwnicy ukarzą samych siebie: sami wpadają w dół, który wykopali dla sprawiedliwego (Ps 57, 7). Taka *ufność* w sprawiedliwość Bożą, zawsze żywa w Psalterzu, *nie dopuszcza do zniechęcenia i kapitulacji* przed potęgą zła (katecheza z 19 września 2001 r.).

Po plastycznym ukazaniu lęku i sposobów przezwycięzania go, Papież przechodzi z upodobaniem do drugiej części Ps 57. Jak zauważa, ww. 8-12 odznaczają się wyjątkowo pięknym opisem nateżenia uczuć radości i wdzięczności.

Serce moje jest mocne, Boże, mocne serce moje; zaśpiewam i zagram. Zbudź się, duszo moja, zbudź, harfo i cytro! Chcę obudzić jutrzeńkę (Ps 57, 8-9). Znikły ciemności, jutrzeńka zbawienia staje się bliska w śpiewie modlącego się. (...) Psalm kończy się pieśnią uwielbienia zwróconą do Pana, który okazuje dwa swoje wielkie przymioty zbawcze (...). Oto mamy na scenie jakby uosobione Bożą Dobroć i Wierność. Napętniają one sobą niebiosy i są jakby światłem, które jaśniej w ciemnościach prób i prześladowań (Ps 57, 11). Dlatego w tradycji chrześcijańskiej Psalm 57 zamienił się w pieśń przebudzenia do światła i paschalnej radości, która rozlewa się w wierzącym, usuwając lęk śmierci i otwierając horyzont niebiańskiej chwały (tamże).

Podstawą radości jest miłość Boga, pełna wzruszającej czułości.

Miłość ta stanowi nić przewodnią, która łączy etapy historii Izraela, w jego radościach i w jego smutkach, w jego powodzeniach i upadkach. (...) W naszym hymnie (Jr 31, 10-14) to wezwanie do radości na mocnych podwalinach tej miłości odnosi się do przyszłości w Bogu, który wcześniej czy później przybędzie, mimo słabości ludzkich. (...) Czytając więc tę przepowiednię Jeremiasza, winniśmy słyszeć jej echo w Ewangelii, dobrej nowinie głoszonej przez Chrystusa w synagodze w Nazarecie (por. Łk 4, 16-21). **Życie chrześcijańskie ma być prawdziwą radością, której zagrażać może jedynie grzech** (katecheza z 10 października 2001 r.).

* * *

Przedkładana Kościołowi przez Ojca Świętego wielka katecheza na temat Psalmów bez wątpienia przyczyni się do pogłębienia i ożywienia modlitwy. Papież wydobywa zapomniane tło historyczne, w którym poszczególne psalmy powstawały, precyzyjnie określa różnorodne struktury literackie, które odślawiają obecne w tych szczególnych utworach obrazy (ułożone najczęściej w formę dyptyku lub tryptyku). Jako mistrz poezji i życia duchowego (mystycyzm) wprowadza w głębię symboli, pozwala odczuć wielkie amplitudy uczuć

modlących się Izraelitów. Wszystko to każe inaczej spojrzeć na Księgę Psalmów, która dla wielu chrześcijan stała się zbiorem mało zrozumiałych tekstów zamierzchłej historii Izraela, wręcz relikdami starożytności pełnej wojen, gniewu, gromów i nienawiści do wrogów. W papieskich katechezach psalmy zachynają w pełni i prawdziwie żyć: z jednej strony całą dramaturgią swego pierwotnego *Sitz im Leben*, ale równocześnie wielkim tchnieniem mocy i światła, które biją z doświadczenia Paschy Chrystusa. Stają się naprawdę autentyczną, pełną życia modlitwą ludu Bożego nowego Przymierza. Lud ten czytając katechezy Papieża do Psalmów nabiera pewności, że niewzruszona miłość i miłosierdzie Pana ogarnia go zewsząd i przenika (por. Ps 103). Katechezy, inspirowane osobistym doświadczeniem wiary Jana Pawła II, Jego poznaniem miłości Boga, i siłą Jego nadziei pokładanej w Moc Najwyższego, umacniają w sercu współczesnego słuchacza-czytelnika chwiejącą się wiarę, słabnącą miłość i gasnącą nadzieję – dynamizmy życia chrześcijańskiego coraz bardziej zalewane dziś przez morze chaosu siły zła (por. symbol morza w psalmach). Tym samym są najlepszym wprowadzeniem Kościoła w nowe tysiąclecie, w chrześcijaństwo paschalnej nadziei.

TEOLOGIA

YVES'A CONGARA SPOJRZENIE NA KOŚCIÓŁ JAKO PODMIOT TRADYCJI¹

Panoramiczne spojrzenie na studia poświęcone zagadnieniu Tradycji pokazuje znamienity fakt. O ile w latach bezpośrednio następujących po ogłoszeniu Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym takich publikacji było bardzo dużo², zwłaszcza że w drugim rozdziale tego dokumentu Kościół po raz pierwszy wyraził w sposób systematyczny swą naukę na temat Tradycji i jej rozwoju³, o tyle w późniejszym czasie można mówić o pewnym pozostawieniu na boku systematycznej refleksji nad Tradycją, szczególnie w polskiej literaturze teologicznej. Jeśli już pojawiają się jakieś opracowania na ten temat, zwykle łączy się to z przypadającą rocznicą promulgacji *Dei Verbum*, a prac, które pod tym kątem omawiają teologię danych autorów jest niewiele⁴.

¹ W niniejszym artykule wykorzystano owoce badań zawartych w pracy doktorskiej: P. Borto, „Tradycja a Objawienie w teologii Yves’a Congara i Henri de Lubaca”, Lublin 2003, s. 318 (mps).

² Ze względu na ilość tych publikacji trudno byłoby przytoczyć tutaj choćby najważniejsze. Bibliografię tych pozycji można skompletować przeglądając najnowsze publikacje na ten temat, zwłaszcza zachodnioeuropejskie (por. przyp. 4).

³ W. Gnutek, *Drugi Sobór Watykański o Tradycji Świętej*, w: *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Bożym Objawieniu*, S. Grzybek (red.), Kraków 1968, s. 64; R. Latourelle, *La Révélation et sa transmission selon la Constitution „Dei Verbum”*, „Gregorianum”, 47 (1966), s. 28. Warto tu na pozycję autorstwa U. Bettiego, który uczestniczył bezpośrednio w pracach nad drugim rozdziałem KO i dokładnie oddał przebieg dyskusji wokół Tradycji: U. Betti, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della Rivelazione. Il capitolo II della Costituzione dogmatica „Dei Verbum”*, Roma 1985.

⁴ Oprócz artykułów, haseł oraz opracowań w ramach podręczników teologii fundamentalnej, czy też komentarzy do *Dei Verbum*, w katolickiej literaturze zachodnioeuropejskiej najważniejsze pozycje książkowe ostatnich lat to: A. Romita, *La Tradizione e le tradizioni nella vita della Chiesa. Storia di un dialogo fra teologi orientali e occidentali*, Torino 1983; P. Gauthier, *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme*, Paris 1988; *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche*, D. Wiederkehr (wyd.), Freiburg 1991; P. Grelot, *La tradition apostolique. Règle de foi et de vie pour l’Église*, Paris 1995 (książka jest zbiorem artykułów napisanych wcześniej), A. Buckenmaier, „*Schrift und Tradition*” seit dem Vatikanum II.

To pierwsza racja, która usprawiedliwia podjęcie badań nad wkładem Y. Congara w opracowanie teologii Tradycji, zwłaszcza że niektórzy teologowie, jak choćby J. D. Szczurek, określają je jako najpełniejsze opracowanie pojęcia Tradycji w Kościele⁵.

Racja druga wypływa z samej natury dokumentu, w którym Kościół wyraził swoje rozumienie Tradycji. Choć bowiem nowość i wartość tej doktryny są niewątpliwe, wydaje się jednak, że należałoby traktować ją raczej jako *terminus a quo*, niż *terminus ad quem*, czyli bardziej jako podstawę do dalszej refleksji, niż wyczerpanie wszystkich możliwości badawczych⁶.

Wypada tu jeszcze wskazać na powody, dla których w naszej refleksji nad kwestią Tradycji zagadnienie ujmujemy nie w sposób abstrakcyjny i szeroki, ale w ścisłym związku z tajemnicą Kościoła i mówimy o Kościele jako podmiocie Tradycji. Racji takiego „uściślenia” tematu i wyboru takiego „klucza hermeneutycznego” jest kilka.

Vorgeschichte und Rezeption, Paderborn 1996; W. Knoch, *Gott sucht den Menschen. Offenbarung, Schrift und Tradition*, Paderborn 1997; F. Scaria, *Tradition and progress in the Church in the light of „Dei Verbum”*, Roma 1997 (*Extractum ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiis Universitatibus Urbanianae*); J.-G. Boeglin, *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris 1998; E. Cattaneo, *Trasmettere la fede. Tradizione, Scrittura e Magistero nella Chiesa: Percorso di teologia fondamentale*, Cinisello Balsamo 1999.

W polskiej literaturze podobnych pozycji jest jeszcze mniej, a wśród najważniejszych należy wymienić: W. Hryniewicz, *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej. Analiza współczesnych poglądów dogmatyczno-ekumenicznych*, Lublin 1976; *Tradycja w Kościele. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy w Krakowie*, T. Dzidek – B. Sieńczak – J. D. Szczurek (red.), Kraków 1994.

⁵ Por. J. D. Szczurek, *Pojęcie Tradycji w teologii*, w: *Tradycja w Kościele...*, dz. cyt., s. 87.

⁶ Por. J.-G. Boeglin, *La question de la Tradition...*, dz. cyt., s. 297. Niektórzy autorzy wskazują na potrzebę opracowania takich zagadnień, jak: kryteria pozwalające lepiej odróżnić Tradycję od tradycji, uściślić każdorazowo, w jakim sensie dokument soborowy używa słowa „tradycja”, w ujęciu relacji między Pismem a Tradycją uwzględnić wkład Ojców Wschodu oraz teologii prawosławnej – por. F. Arduzzo, *La „Dei Verbum” a trent’anni a distanza*, „Rassegna di Teologia”, 37 (1996), s. 41. P. Grelot wskazuje przede wszystkim na niewystarczające rozróżnienie między Tradycją apostołską a tradycją kościelną, w czym widzi źródło dalszych problemów, które w tekście soborowym nie zostały ostatecznie rozwiązane – tenże, *La Tradition apostolique. Règle de foi et de vie pour l’Église*, Paris 1995, s. 55. A. Dulles zwrócił w tym kontekście uwagę na niedostateczne opracowanie kryteriów pozwalających na odróżnienie autentycznej Tradycji od tego, co nią nie jest – por. artykuł: A. Dulles, *Autentyczność i nieautentyczność Tradycji*, tłum. B. Floriańczyk, „Communio” (wydanie polskojęzyczne), 131 (2002), nr 5, s. 90–97.

Nie chodzi tu tylko o to, by szerokie zagadnienie Tradycji ukazać w jakimś aspekcie i w ten sposób „uciec” przed koniecznością przeprowadzenia szeroki i pogłębionych badań, które wykraczają poza granice publikacji o charakterze artykułu. Racje te wiążą się przede wszystkim z myślą samego autora, którego wyniki badań chcemy pokrótce zreferować. Y. Congar w swym systematycznym opracowaniu zagadnienia Tradycji uważał bowiem, że nie można oddzielać jej od życia Kościoła. W zakończeniu swej książki *La Tradition et la vie de l'Église*, którą zredagował jeszcze przed zatwierdzeniem Konstytucji *Dei Verbum*, podał wspianą syntezę dotyczącą roli Tradycji w Kościele. Przyznał tam między innymi, iż badania nad Tradycją ukazały mu ją jako istniejącą w sercu Kościoła i że w jakimś sensie jest ona życiem Kościoła⁷. Sobór Watykański II niedługo potem uroczyście stwierdził, iż Tradycja jest ściśle związana z życiem Kościoła (por. KO 8)⁸.

Kolejny powód takiego ujęcia tematu ma charakter bardziej systematyczny i uściślający. Konieczne jest bowiem jasne przedstawienie relacji między Kościołem a Tradycją, ponieważ utożsamienie Tradycji z życiem Kościoła byłoby błędem. To, że Tradycja jest w Kościele i „w jego sercu”, nie oznacza jeszcze, iż można ją z nim utożsamiać. Congar wielokrotnie dawał wyraz takiemu przekonaniu, a soborowa doktryna ujmując ten problem podobnie. Zdaniem ojców soborowych, Kościół winien bowiem patrzeć na Tradycję nie tylko jako na coś, co w nim jest, ale także jako na dar, w którym może kontemplować Boga (por. KO 7). Kościół jawi się więc jako społeczność, w którą wpisana jest Tradycja, a zarazem jako społeczność, która jest świadoma, iż to, co przekazuje, zostało jej powierzone, pochodzi skądinąd i że ostatecznym źródłem Tradycji nie jest ona sama.

Dla syntetycznego przedstawienia poglądów Y. Congara na to, w jaki sposób Kościół pełni rolę podmiotu wobec Tradycji poczynimy trzy kroki, których zadaniem będzie możliwie najlepsze ukazanie tego, jak opracował on tę kwestię. W pierwszym z nich wskażemy, w jakim sensie można przyjąć, że Kościół otrzymał Objawienie. Jest to bowiem warunek, by można mówić, iż Kościół je przekazuje (Tradycja w sensie aktywnym) i nosi w sobie bogactwo Tradycji (Tradycja w sensie pasywnym). Następnie zostanie uwypuklone to, w jaki sposób poszczególni członkowie Kościoła uczestniczą w akcie przekazu Objawienia, czyli włączają się w proces przekazu i tworzenia Tradycji. Ostatnim etapem

⁷ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie de l'Église*, Paris 1984², s. 117 (cytowana pozycja została wydana w 1984 r., lecz pierwsze wydanie zredagowane było już w roku 1963).

⁸ W tekście soborowym wyraźnie rysuje się wpływ idei „żywej tradycji” szkoły tybindzkiej i jest oczywiste, iż chodzi o *traditio realis*, tj. nie tylko o doktrynę, lecz również o życie i kult Kościoła – por. E. Cattaneo, *Trasmettere la fede...*, dz. cyt., s. 152.

będzie podjęcie zagadnienia relacji Ducha Świętego do Kościoła jako podmiotu Tradycji, a pewnym dopełnieniem tej analizy będzie krótka próba szkicu perspektyw, otwierających się w kontekście myśli Congarowej.

Do tego krótkiego szkicu drogi, jaką zamierzamy przebyć w naszej refleksji, konieczne jest jeszcze jedno dopowiedzenie. Chodzi o kwestię terminologii i rozumienia pojęcia Tradycji. Y. Congar podkreślał, że pojęcie Tradycji może być rozumiane tak w aspekcie aktywnym (jako przekaz Objawienia albo Dobrej Nowiny), jak też i w aspekcie biernym (pewne treści, które są przekazywane) i tych aspektów nie można oddzielać od siebie, gdyż oba są ściśle ze sobą powiązane i żaden nie istnieje bez drugiego⁹. Widać w tym całe bogactwo pojęcia Tradycji a zarazem trudność, z jaką musi zmierzyć się refleksja nad zagadnieniem Tradycji. Czasami można bowiem i trzeba uściślać: mówić o Tradycji odróżniając ją od Pisma Świętego, o Tradycji Jezusa Chrystusa, Apostołów, Ojców Kościoła itp.¹⁰ W naszej refleksji będziemy zawsze mieć na względzie ten najszerszy sens, a uściślenia będziemy dokonywać za każdym razem, kiedy taka konieczność się pojawi.

1. Kościół powszechny depozytariuszem Objawienia

Congar wierny swej metodzie o charakterze historyczno-teologicznym, temat Kościoła jako depozytariusza Objawienia ujął w tych właśnie kategoriach. Zwracając uwagę na to, iż Objawienie dokonało się w historii, francuski teolog widział osobę Jezusa Chrystusa jako ostateczne wypełnienie dziejów Objawienia. To Chrystus jest „pełnym Słowem Boga” i w odniesieniu do Niego prorocy i Apostołowie są narzędziami Objawienia. Chrystus jest pełnią, o czym, zdaniem Congara, przekonuje choćby Przemienienie na Górze Tabor. Mojżesz i Elias – figury Prawa i Proroków, znikają, a kiedy Apostołowie podnoszą oczy, widzą tylko Jezusa oraz słyszą głos Ojca: *Jego słuchajcie*, bowiem to On jest Tym, którego dotyczą oba Testamenty – Stary, jako Jego oczekiwanie, i Nowy jako Jego model (por. Mt 17, 1-8; Mk 9, 2-8; Łk 9, 28-36)¹¹.

Jezus Chrystus jako posłany przez Ojca i jako świadek Ojca – *Filipie, (...) kto Mnie widzi, widzi i Ojca* (J 14, 9) – przekazał swoją misję Apostołom. Congar zwracał też przy tym uwagę na zasadę, która obowiązywała

⁹ Por. Y. Congar, *La Tradition et les traditions. Essai théologique*, Paris 1963, s. 65–66 (dalej ET). Congar dodał przy tym ważne uściślenie – jeśli używa się określenia „Tradycja” w sensie aktywnym, zawsze odnosi się ono do całości depozytu, jaki Kościół otrzymał od Apostołów (czyli także do Pisma).

¹⁰ Por. Z. J. Kijas, *Tradycja*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, M. Rusecki – K. Kaucha – I. S. Ledwoń – J. Mastej (red.), Lublin – Kraków 2002, s. 1260–1261.

¹¹ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 42.

już w judaizmie: autorytet posyłającego przechodzi na posłanego – echo tej zasady jest obecne w Nowym Testamencie w słowach: *Kto was słucha, Mnie słucha, a kto wami gardzi, Mną gardzi; lecz kto Mną gardzi, gardzi Tym, który Mnie posłał* (Łk 10, 16; por. Łk 9, 48; Mt 10, 40; Mk 9, 37; J 13, 20)¹².

Toteż dla dominikańskiego teologa Apostołowie oraz Kościół zostali ustanowieni jako kontynuatorzy misji Jezusa. Napisał on tak: „Istnieje w świecie realnie, ustanowione przez Boga, ciało, które jest nośnikiem i przekazicielem tego, co Bóg przekazał światu, ażeby ten tym żył i był zbawiony”¹³. Konieczność wspólnoty, której zostaje powierzone Objawienie, wynika bowiem, według Congara, z faktu, iż Objawienie nie może być przekazywane inaczej, jak tylko żywa i implikująca życie doktryna, a nie tylko jako dokument czy zespół prawd¹⁴.

Należy zauważyć, że francuski teolog mówiąc o misji Apostołów i Kościoła w przekazywaniu Objawienia, mówił o przekazywaniu i głoszeniu Ewangelii: Apostołowie i Kościół otrzymali Ewangelię i dalej na nich spoczywa obowiązek jej przekazu. Nawiązywał tu do trydenckiego rozumienia słowa Ewangelia jako treści Objawienia – treści, którą przyniósł Jezus Chrystus i której centrum jest On sam¹⁵.

Fakt, iż Kościół otrzymał Ewangelię, nie oznacza jednak, że ma prawo głosić coś innego, niż zostało mu dane i przemawiać w swym własnym imieniu czy dodawać coś do niej. Dla Congara było to jasne, o czym świadczy jego uwaga na temat pojmowania natury Kościoła. Francuski teolog zauważył mianowicie, iż niektóre sposoby przedstawiania idei „Wcielenia kontynuowanego”, według której Kościół byłby Ciałem Chrystusa, jego usta – ustami Chrystusa, a to, co wypowiada – słowami pochodzącymi bezpośrednio z ust Chrystusa, niedostatecznie biorą pod uwagę różnicę, jaka zachodzi między zjednoczeniem we Wcieleniu a zjednoczeniem wynikającym z Przymierza między Chrystusem a Kościołem. Ciało Mistyczne, jakim jest Kościół, dalej bowiem zachowuje swą szczególną podmiotowość w odniesieniu do Chrystusa, swego Pana. Kościół nadal posiada w odniesieniu do Chrystusa własną odpowiedzialność i wolność, a Chrystus nie gwarantuje niczego więcej, jak tylko ostatecznych decyzji, dotyczących samej rzeczywistości Przymierza¹⁶.

¹² Por. tamże, s. 43.

¹³ Tamże, s. 43 (tłum. moje).

¹⁴ Y. Congar napisał: „Le message du Christ à l'humanité n'est pas tout entier renfermé dans un document divin écrit; mais il est encore et surtout une doctrine vécue, impliquée dans la vie...” – tenże, ET, s. 122.

¹⁵ Por. Y. Congar, ET, s. 76.

¹⁶ Por. tamże, s. 79.

Tę myśl rozwinął później w swym artykule *La personne „Église”*¹⁷. Dokonał w nim najpierw analizy o charakterze historycznym i wskazał, w jaki sposób w teologii ujmowano relację między Chrystusem a Kościołem rozumianym jako Ciało Chrystusa i istniejącym na sposób jednej osoby¹⁸. W swej konkluzji Congar podkreślił, że najlepiej to, w jaki sposób Kościół jest Ciałem Chrystusa i na ile można mówić o osobowym istnieniu Kościoła, wyraża obraz Oblubieńca i Oblubienicy. W ten sposób bowiem Kościół znajduje swój byt osobowy i swoją tożsamość w więzi z Chrystusem¹⁹. Trzeba więc powiedzieć, iż Kościół, według naszego teologa, otrzymał Boże Objawienie, ale zarazem nie może być mowy o absolutnym i bezwarunkowym utożsamianiu słowa Objawienia ze słowem Kościoła.

Znacząca jest propozycja, którą Congar poczynił w tym kontekście. Postulował mianowicie, by obok kategorii nieomyślności (*infallibilitas*), której często nadużywano, wprowadzić do słownika teologicznego pojęcie niezawodności (*indefectibilitas*)²⁰. Congar przez *infallibilitas* rozumiał bowiem cechę, która przysługuje tylko niektórym aktom w Kościele, przy spełnieniu ściśle określonych warunków. Natomiast przez *indefectibilitas* pojmował trwanie Kościoła

¹⁷ Y. Congar, *La personne „Église”*, „Revue Thomiste”, 71 (1971), nr 4, s. 613–640.

¹⁸ Artykuł szczegółowo analizuje kolejne etapy refleksji nad tym zagadnieniem, uwypuklając zwłaszcza doktrynę Orygenesa, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, Kajetana, Bellarmina, autorów nowożytnych i współczesnych (zwłaszcza J. Maritaina, L. Bouyera, Ch. Journeta i H. U. von Balthasara) – por. tamże, s. 613–634.

¹⁹ Por. zakończenie – Y. Congar, *La personne „Église”*, art. cyt., s. 634–640.

²⁰ Por. Y. Congar, ET, s. 79. Y. Congar proponował to rozróżnienie zauważając, że nie wszystkie akty kościelne, a tylko te, kiedy zostają spełnione określone warunki, cieszą się nieomyślnością. Należy zauważyć, iż ta propozycja Congara pojawiła się wcześniej, niż praca Hansa Künga, *Unfelhbar? Eine Anfrage*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1970. Küng podważał w niej dogmat nieomyślności papieża, stojąc na stanowisku, że Kościół przechowuje nieskażoną prawdę Chrystusa pomimo tego, iż może zbłądzić w poszczególnych wypowiedziach – nawet tych uznanych za definitywne. Küng opowiadał się więc za *indefectibilitas* Kościoła, a przeciw *infallibilitas*.

Warto nadmienić tu, iż *Słownik teologiczny* (red. A. Zuberbier, Katowice 1998², s. 342) tłumaczy słowo *indefectibilitas* jako „niezawodność” albo „fundamentalne trwanie w prawdzie”. Natomiast tłumacz książki F. Arduso, *Magisterium Kościoła* używa sformułowania „niezmienność”. Wydaje się, że bardziej precyzyjna jest propozycja tłumaczenia zawarta w *Słowniku teologicznym*.

Na ten temat warto skonsultować: L. Balter, S. I. Ledwoń, *Nieomyślność Kościoła i w Kościele*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, dz. cyt., s. 836–841; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001, s. 499–513; F. Arduso, *Magisterium Kościoła. Posługa słowa*, tłum. z jęz. włoskiego M. Stebart, Kraków 2001 (tyt. oryginału: *Magistero Ecclesiale. Il servizio della Parola*, Cinisello Balsamo 1997).

w prawdzie zbawczej i jego dążenie ku jej pełni, które znajduje swój fundament w Bożej wierności Przymierzu²¹. To pozwoliłoby, jego zdaniem, na rozróżnienie, kiedy Kościół wypowiada się w sposób nieomylny, a kiedy jest to tylko jego słowo, które nie musi być nieomylne.

Trzeba też dodać, iż omawiany teolog bardzo wyraźnie akcentował szczególną rolę Apostołów, którzy jako pierwsi otrzymali pełnię Objawienia i stali się pierwszym ogniwem przekazu tego Objawienia. Nie rozumiał tego podkreślenia jako wyłączenia Apostołów z Kościoła, lecz jako uściślenie, które uwidacznia istotną różnicę między charyzmatami, jakimi cieszy się Kościół na obecnym etapie, a jakie posiadali Apostołowie. Czasy apostołskie bowiem były okresem konstytutywnym dla Objawienia i jego przekazu, natomiast Kościół już nie określa, lecz tylko wiernie przekazuje i interpretuje to, co otrzymał²².

Z powyższej analizy wynika więc, iż Kościół według Y. Congara, jest wspólnotą, której zostało powierzone Objawienie. Kościół otrzymał je od Apostołów, Apostołowie od Chrystusa, a Chrystus od Boga²³. Lecz obecnie Kościół jest już na tym etapie, kiedy Objawienie, wypełnione w Chrystusie, zostało ukonstytuowane. Apostołowie, którym to Objawienie zostało powierzone i których odpowiedzi na nie stała się fundamentem wiary, przekazali Objawienie Kościołowi i w nim nadal jest ono obecne i przekazywane. Kościół jest więc „ostatnim ogniwem” w przekazie Objawienia – Bóg wypowiedział bowiem do nas swe słowo w Jezusie Chrystusie, który wszystko przekazał Apostołom, a ci Kościołowi.

2. Przekazywanie Objawienia w Kościele – rola wiernych świeckich, teologów i Magisterium

Skoro na obecnym etapie historii zbawienia Boże Objawienie zostało powierzone Kościołowi, można mówić, zdaniem Y. Congara, o **Kościele jako podmiocie Tradycji**, czyli jako o organizmie, którego misją jest przekazywanie Bożego Objawienia.

Według Congara, używane tutaj słowo „podmiot” należy widzieć w relacji do przedmiotu lub treści Tradycji. Bowiem sam akt przekazu, oprócz tego,

²¹ Y. Congar napisał na ten temat artykuł *Infailibilité et indéfectibilité*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques”, 54 (1970), s. 601–618, w którym szeroko omówił te kwestie i w którym w *Addendum* (s. 613–618) odniósł się do tez Künga.

²² Por. Y. Congar, ET, s. 77.

²³ To zdanie, często cytowane przez św. Ireneusza i które można odnaleźć u Tertuliana, Y. Congar umieszcza jako swoiste wprowadzenie do rozważań na temat podmiotu Tradycji ujętego u źródła i w akcie przekazu – por. tenże, ET, s. 76.

że implikuje jego treść, zakłada także, iż jest ktoś, kto jest podmiotem tego przekazu²⁴. Teologiczną rację istnienia podmiotu Tradycji francuski dominikanin widział w tym, że charakter powszechny jest jedną ze znamiennych cech Objawienia. Stąd „rzeczywiście istnieje w świecie, ustanowione przez Boga, ciało, które nosi i przekazuje to, co On przekazał światu, by ten tym żył i był zbawiony”²⁵. Warto bliżej zatrzymać się nad zrozumieniem sensu wyrażenia, które mówi, iż istnieje ustanowione przez Boga ciało, którego zadaniem jest przekaz Objawienia, bowiem sam Congar widział potrzebę uściślenia tego, w jakim sensie można mówić o Kościele jako podmiocie Tradycji.

Pisząc o Kościele jako widzialnym i historycznym podmiocie Tradycji, słusznie podkreślił, że często używa się słowa „Kościół” w sposób naiwny i uważa się, iż określa ono rzeczywistość niezłożoną²⁶. Natomiast winno się mieć na względzie fakt, iż u Ojców Kościoła, jak też i u św. Tomasza z Akwinu czy w tekstach liturgicznych, kiedy jest mowa Kościele, mówi się o wspólnocie chrześcijańskiej, której część stanowią jej pasterze. Ojcowie nie pomijają hierarchicznego wymiaru Kościoła, lecz ich eklezjologia jest eklezjologią Przy mierza wyrażoną w kategoriach sakramentalnych i wspólnotowych²⁷.

²⁴ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 41. Analizy zagadnienia Kościoła jako podmiotu Tradycji Congar podejmuje się w dwóch pozycjach: *La Tradition et les traditions...*, dz. cyt., oraz *La Tradition et la vie...*, dz. cyt. Wydaje się, że później wydana i mniej obszerna książka *La Tradition et la vie de l'Église* jest lepiej usystematyzowana, stąd w niniejszym opracowaniu częstsze będą odwołania do tej pozycji. Natomiast odwołanie do wcześniej napisanej *La Tradition et les traditions. Essai théologique* staje się niekiedy konieczne ze względu na bardziej szczegółową analizę i bogatszy aparat naukowy.

²⁵ Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 43 (tłum. moje).

²⁶ M. Rusecki, podejmując refleksję nad tajemnicą Kościoła i nadając swemu artykułowi znamienny tytuł *Kim jest Kościół?*, napisał: „Wszyscy członkowie Kościoła, a więc zarówno hierarchia, jak i laikat tworzą na równi jeden lud Boży, pod tym względem są równi. Pełnią jednak różne funkcje, co w wypadku hierarchii wynika choćby z przyjętego sakramentu kapłaństwa” – M. Rusecki, *Kim jest Kościół?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, M. Rusecki (red.), Lublin 1997, s. 105.

²⁷ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 49. Congar odesłał tutaj do dwóch pozycji, w których opublikował teksty dotyczące tego tematu w: *Problèmes de l'Autorité*, Paris 1962, s. 145–181 (tekst nt. historycznego rozwoju autorytetu w Kościele); *La hiérarchie comme service selon le Nouveau Testament et les documents de la Tradition*, w: *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, Paris 1962, s. 67–129. Warto, wśród tekstów Congara przetłumaczonych na jęz. polski, wskazać następujące: *Kościół jaki kocham*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1997, s. 9–38 (Kościół jako lud Boży i Ciało Chrystusa); *Moim braciom*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1998 (dotyka posłannictwa świeckich i kapłanów). Ponadto można skonsultować również: S. Tabor, *Kościół jako lud Boży w ujęciu Yves M.-J. Congara*, Kraków 1997.

Congar powołał się w tym kontekście na wyrażenie św. Augustyna, które dobrze oddaje myśl Ojców: *Vobis sum episcopus, vobiscum christianus*, bowiem hierarchiczny wymiar Kościoła nie jest w nim przemilczany, ale zarazem widziany jest „wewnątrz” życia chrześcijańskiego – czyli hierarchia jest interpretowana jako element rzeczywistości o charakterze organicznym, która powstała z woli Chrystusa. To powiedzenie św. Augustyna, zdaniem Congara, nie tylko wyraża prawdę wiary na sposób poetycki. Czyni to bardzo wyraziście, dotykając samej istoty rozróżnienia na hierarchię i świeckich, jak też i różnicy w spojrzeniu na Kościół przez Reformację XVI wieku i autorów starożytnych²⁸.

W tym kontekście francuski dominikanin uważał za pożyteczne skomentowanie i przełożenie treści Augustynowej formuły na kategorie współczesne, pod względem pojęciowym bardziej doprecyzowane. Zwrócił więc uwagę na kilka aspektów. Po pierwsze podkreślił fakt, iż wszelkie działanie osoby może mieć, z punktu widzenia prawa, charakter prywatny (nawet wtedy, jeśli jego efekty są publiczne) albo charakter publiczny. W pierwszym przypadku chodzi o działanie tylko i wyłącznie we własnym imieniu (nawet gdy jest to apostołat czy nauczanie), w drugim zaś o działanie na zasadzie mandatu, gdzie autorytet osoby posłanej nie zasadza się tylko na jej autorytecie osobistym, lecz pochodzi od tego, który ją posłał i wyposażył w odpowiednie środki do wypełnienia tej misji – jak było to w przypadku posłannictwa Apostołów²⁹.

Po drugie – i tu, jego zdaniem, tkwi zasadnicza różnica między Reformacją a Kościołem starożytnym – należałoby mieć na uwadze fakt, iż relacja religijna nigdy nie ma charakteru czysto indywidualnego i osobistego. Dominikański teolog wskazał bowiem, że relacja do Boga – jak można dostrzec to w obu Przymierzach – nigdy nie była sprawą tylko indywidualną, a zawsze była budowana w kontekście pewnej struktury o charakterze publicznym. „Jedność z Bogiem znajduje się *na sposób osobowy*; nie wyłącznie w sposób osobisty, lecz za pośrednictwem struktury publicznej Kościoła, ustanowionego ministerium, sakramentów itp.”³⁰

²⁸ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 49. Warto wspomnieć, że Congar powołuje się na św. Tomasza z Akwinu, u którego w *Sumie teologicznej*, I-II, q. 106, art. 1–2 odnajduje wyrażone zasadnicze linie takiej wizji. Konkluduje więc, że gdyby św. Tomasz rozwinął jakąś wyartykułowaną eklezjologię, uczyniłby to właśnie zgodnie z tym, jak sam to wyraził – por. tamże, s. 49, przyp. 17.

²⁹ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 50–51.

³⁰ Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 51 (tłum. moje). Odrzucając kościelny wymiar aktu wiary, zdaniem Congara, Reformacja, która chciała zareagować przeciw ludzkim i grzesznym elementom w Kościele oraz ludzkiej mediacji, odrzuciła zarazem instytucję pochodzącą od Boga i zastąpiła relację religijną ze swej natury eklezjalną przez relację o charakterze wyłącznie osobistym.

Powyższa analiza pozwoliła temu francuskiemu teologowi na konkluzję, iż cały Kościół jest podmiotem Tradycji, ponieważ to wszyscy chrześcijanie, tworząc jedno ciało, są świętym kapłaństwem i świątynią (por. 1 P 2, 5-10). Wszyscy więc biorą udział w przekazie Ewangelii, jaki dokonuje się z pokolenia na pokolenie. Jednak, precyzował przy tym Congar, nie wszyscy chrześcijanie czynią to w ten sam sposób, bowiem nie wszyscy otrzymali szczególne posłannictwo właściwe hierarchii³¹. Istnieje bowiem w Kościele, który jako całość jest podmiotem Tradycji, realne rozróżnienie – może ono mieć charakter historyczny (np. Ojcowie, teologowie), albo charakter wynikający z prawa (hierarchia i wierni świeccy)³².

Chcąc ukazać sposób, w jaki można mówić o tym, iż Magisterium hierarchiczne stanowi, według Congara, podmiot Tradycji, można wskazać na definicję aktów, przypisywanych hierarchii w klasycznej teologii, czyli na: wierne zachowywanie, autentyczne ocenianie i nieomylnie definiowanie depozytu apostołskiego³³.

Pierwszy z tych aktów, polegający na wiernym zachowywaniu, zdaniem francuskiego dominikanina, ściśle jest związany z misją, jaką otrzymali Apostołowie i ich następcy. Zostali oni bowiem ustanowieni, o czym świadczy Nowy Testament (por. 1 Kor 12, 28; Ef 4, 11-13; Dz 20, 28n; 1 Kor 3, 5-15), na

Wymownie brzmią w tym kontekście słowa Congara zapisane na innym miejscu: „Nous lui [au protestantisme] demandons de tirer les conséquences du fait, attesté dans tout l'économie salutaire, que la Révélation n'a pas un statut individualiste et privé, mais social et public; et aussi de prendre au sérieux la promesse de la présence et de l'assistance du Saint-Esprit, en tant qu'elle a été faite à l'Église” – Y. Congar, ET, s. 101.

³¹ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 51–52. Warto nadmienić, iż Congar wspominał w tym kontekście o prawosławnym rozumieniu „soborności”. Według niego, ta teza, podtrzymywana przez teologię Kościoła prawosławnego pochodzenia ruskiego, słusznie wskazuje na prawdę, że Kościół jako cały organizm, w swym aspekcie kolegalnym, w żywy sposób zachowuje zbawczą prawdę. Jednak stałaby się ona fałszywa, także w ramach tradycji Wschodu i prawosławia, gdyby tak rozciągnąć jej znaczenie, iż pomijałaby i nie uznawała istnienia, funkcji i przywileju magisterium hierarchicznego w zachowaniu tejże prawdy – por. tamże, s. 52.

³² Por. Y. Congar, ET, s. 88. Owo rozróżnienie dobrze może zobrazować uwypuklenie różnicy, obecne w teologii prawosławnej, między obrońcą wiary a sędzią (*hyperaspistes i krites*).

Dla pogłębienia tezy o „soborności” zob. Y. Congar, *Jalons pour une théologie du Laïcat*, Paris 1953, s. 380–389, a także krótką bibliografię podaną w przyp. 49 i 50 – Y. Congar, ET, s. 294.

³³ Por. Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna *Dei Filius* o wierze katolickiej, sesja III, rozdz. 4, w: BFn I 45 oraz Konstytucja dogmatyczna *Pastor aeternus*, sesja IV, rozdz. 4, w: BFn II 60.

świadków Jezusa Chrystusa i pasterzy powierzonego im ludu. Stąd, w mniemaniu naszego teologa, w centrum posługi apostolskiej znajduje się wyznanie Piotra, na mocy którego został on ustanowiony Skałą (Mt 16, 16-19) – wyznanie, które uznaje Jezusa Chrystusa za Syna Boga żywego. Toteż wszelka definicja jakiegoś poszczególnego punktu doktryny winna być temu centralnemu wyznaniu podporządkowana i do niego się odnosić. Istota posłannictwa apostolskiego polega bowiem nie na definiowaniu, lecz na wiernym zachowywaniu depozytu i świadczeniu o całości, przy jednoczesnym respektowaniu równowagi pomiędzy poszczególnymi częściami³⁴.

Congar podkreślił też tutaj, iż Ojcowie jednomyślnie uważali definiowanie za groźne przedsięwzięcie i za *ultima ratio*, do którego może zmusić tylko konieczność zachowania czystości i integralności świadectwa apostolskiego³⁵. Rozumiał jednak doskonale, że czasami taka konieczność, jako „zadanie nadzwyczajne, a nie zwyczajne”, pojawiała się i będzie się pojawiać. Konieczne bowiem jest przeciwstawienie się tendencjom i poglądom, które zagrażają integralności depozytu wiary. Dlatego też wyrażenie tradycyjnej wiary w formie sentencji o charakterze normatywnym, czyli zdefiniowanie dogmatu jest konsekwencją zadania zachowywania w sposób nienaruszony depozytu wiary, a jednocześnie aktem sprawowania władzy pasterskiej³⁶.

Wreszcie trzeci z aktów, polegający na rozróżnianiu autentycznej Tradycji wynika, zdaniem Congara, z faktu, iż w ciągu wieków działanie Kościoła mieści się z czystym przekazem tego, co pochodzi od Apostołów – „Tradycja jest bowiem jak rzeka, która unosi ze sobą trochę wszystkiego”³⁷. Właśnie dlatego powstaje konieczność rozróżnienia i osądzenia tego, co jest przekazywane w Kościele, by móc oddzielić to, co wartościowe od bezwartościowego i to, co ponadczasowe od przejściowego, albo inaczej mówiąc, by oddzielić autentyczną Tradycję od tego, co jest przekazywane w tradycjach rozumianych w historycznym i materialnym sensie tego słowa. Tego zadania, według Congara, nie może spełnić ani lud chrześcijański, ani nawet poszczególni Ojcowie czy doktorzy. Może to uczynić tylko Magisterium, które zostało obdarzone odpowiedzialnością ku temu łaską³⁸.

³⁴ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 53; tenże, ET, s. 98.

³⁵ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 53. Na to, jak trudne jest to zadanie definiowania, Congar wskazywał odwołując się do przykładu św. Hilarego. W kontekście herezji arianńskiej święty ten miał się wyrazić, iż został zmuszony do „wchodzenia na szczyty, wyrażenia niewyraźnego, dotykania niedotykalnego... do zamknięcia rzeczy nie dających się wypowiedzieć w ciasnocie naszego języka” – por. św. Hilary, *De Trinitate*, II, 2, w: PL 10, 51.

³⁶ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 54–55.

³⁷ Tamże, s. 53.

³⁸ Por. tamże, s. 53–54.

Podsumowując swe rozważania o tym, w jaki sposób Magisterium stanowi podmiot Tradycji w Kościele, Congar wskazał, iż poprzez wyżej wspomniane trzy akty Magisterium nadaje tradycji materialnej charakter Tradycji formalnej i, przynajmniej w najważniejszych momentach, formę reguły wiary³⁹.

Nie można jednak nie wspomnieć o tym, że omawiany teolog w swych analizach nie pominął pytania o autorytet decyzji Magisterium, czyli na jakim podstawie mogą się one opierać i jaki zakres mogą posiadać. Zauważył bowiem w nowszej teologii tendencję do utożsamiania Magisterium z *regula fidei*, jako regułą bliższą i formalną (w odróżnieniu od *regula fidei* dalszej i materialnej, którą stanowi Pismo Święte i obiektywne wyrażenia wiary). Tendencja ta doszła do głosu w teologii szczególnie począwszy od XVIII w. i zacieśniła interpretację łacińskiego zwrotu. Natomiast Ojcowie przez określenie *regula fidei* rozumieli przedmiot albo doktrynę, którą należy wyznawać, by móc przyjąć chrzest⁴⁰.

Najwyraźniej i najmocniej sformułowaną tę tendencję w nowszej teologii miał wyrazić, zdaniem Congara, L. Billot. Ten ostatni domagał się rozróżnienia między przedmiotem wiary a regułą, bowiem Tradycję uważał za *obiectum fidei*, natomiast w jego mniemaniu, tylko Magisterium winno być określane nazwą *regula fidei*⁴¹. Lecz Congar, odwołując się do stanowiska św. Tomasza z Akwinu wskazał, iż Akwinata nigdy nie widział w Kościele reguły w pełnym tego słowa znaczeniu. Motywem wiary według św. Tomasza jest bowiem sam Bóg i jego prawdomówność⁴². Kościół może być tylko „regułą wtórną”, poddaną „regule pierwszej”, czyli Bożemu Objawieniu. Francuski dominikanin

³⁹ Por. tamże, s. 55. Szersze omówienie funkcji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła można znaleźć np. u J. Krasieńskiego w: tenże, *Z kart Magisterium Kościoła*, Sandomierz 1998, s. 9–24.

⁴⁰ Por. Y. Congar, ET, s. 95. Tendencja ta, według Congara, zarysowała się po Soborze Trydenckim i rozwinęła się w traktatach XVIII-wiecznych, na których w dużej mierze oparły się nowe podręczniki teologii czy apologetyki. Wśród autorów, którzy idą tą drogą rozumowania, Congar wymienił: A. Mayr, kard. Gotti, R. Billuart, Franzelin, Bainvel – por. Y. Congar, *La Tradition et les traditions. Essai historique*, Paris 1960, s. 238.

Congar podkreślił dobitnie, iż Magisterium nigdy nie rozumiało w ten sposób swej posługi, „il se toujours situé en se référant à l'Écriture et à la Tradition comme à ses normes objectives et comme ayant seulement autorité pour les garder et interpréter authentiquement” – tenże, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 56 przyp. 25 (por. także inne odniesienia tam wskazane).

⁴¹ Chodzi o pozycję: L. Billot, *De Immutabilitate Traditionis contra modernam haeresim Evolutionismi*, Romae 1907.

⁴² Congar odwołuje się do następujących tekstów św. Tomasza z Akwinu: *III Sent.*, d. 24, art. 1, sol. 1; *De Veritate*, q. 14, art. 2 i 8; *Summa theologica*, I, q. 1, art. 8; II–III, q. 1, art. 1; q. 5, art. 1 i 3; *In Joannem*, cap. 4, lect. 5, n. 2.

podjął w tym kontekście określenie Kajetana, który mówił o Kościele jako o *ministra obiecti*, ponieważ jest on organem komunikacji tego, co jest regułą wiary⁴³. Sama reguła wiary zawiera się więc w przedmiocie wiary, a o normatywności Magisterium można mówić tylko w tym sensie, iż jest przekazicielem i stoi na służbie reguły wiary dzięki autorytetowi pochodzącemu od Boga. Magisterium nie posiada zatem żadnej autonomii w stosunku do depozytu wiary, lecz jego słowo zależy od Tradycji. Ono nie definiuje wiary Kościoła, lecz rozsądza, czy coś należy do tej wiary, czy też nie, podobnie jak sumienie jest posłuszne temu, co dobre, jak tylko uznało to za takie⁴⁴.

Congar konkludował więc, iż Magisterium winno użyć odpowiednich narzędzi, które by mu pozwoliły poznać i rozpoznać autentyczną Tradycję Kościoła. Środki te – jego zdaniem – mogą mieć charakter duchowy (życie w Komunii, żywa praktyka liturgiczna) oraz charakter techniczny (studium)⁴⁵.

Nie rozwijając w tym kontekście myśli dotyczącej duchowego charakteru środków, jakich winno używać Magisterium, nasz teolog skupił się na tych o charakterze technicznym. Jako pierwszy sposób odnalezienia autentycznej Tradycji wskazał na poszukiwanie jedności, w której zawsze dopatrywano się działania Ducha Świętego i Bożej obecności. Francuski dominikanin nawiązywał w tym kontekście do znanej reguły św. Wincentego z Lerynu, według której należy uznawać za obowiązujące w wierze *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditur*⁴⁶. Był przy tym świadomy, iż reguła ta nie zawsze daje się zastosować, lecz posiada przynajmniej charakter kryterium pozytywnego w tym sensie, że to, co ją spełnia, na pewno jest częścią autentycznej Tradycji Kościoła⁴⁷.

Drugi ze sposobów, w jaki Magisterium może realizować swe posłannictwo, zdaniem Congara, polegałby na korzystaniu z dorobku studium i kompetencji specjalistów w zakresie Tradycji. Rację tego widział w fakcie, iż Magisterium cieszy się nie tyle łaską inspiracji, co łaską asystencji, a więc nie tyle ma wynajdywać, co rozróżniać⁴⁸.

Tak więc można powiedzieć, iż ten francuski dominikanin pojmował pracę teologów jako istotny wkład w to, w jaki sposób Kościół pełni funkcję podmiotu Tradycji. Choć bowiem teologowie nie należą do hierarchii i nie pełnią misji właściwej „Kościółowi nauczającemu” oraz ich wypowiedzi nie muszą mieć

⁴³ Por. Y. Congar, ET, s. 96 oraz przyp. 92.

⁴⁴ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 56–57.

⁴⁵ Por. Y. Congar, ET, s. 99.

⁴⁶ Por. św. Wincenty z Lerynu, *Commonitorium*, 2, w: PL 50, 639. Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 57.

⁴⁷ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 57.

⁴⁸ Por. tamże, s. 57–58.

charakteru wiążącego dla hierarchii, nie przestają oni mieć określonego zadania do spełnienia wobec niej, ponieważ „Bóg Objawienia nie zaprzecza Bogu wiedzy”⁴⁹.

Tak szczegółowa analiza roli Magisterium w Kościele będącym podmiotem Tradycji nie oznaczała jednak, iż Congar nie zauważał albo nie doceniał tu roli wiernych świeckich⁵⁰. W swej analizie podjął się wyjaśnienia dwóch kwestii: tego, dzięki jakim aktom można mówić, iż wierni świeccy uczestniczą w przekazie Tradycji (czyli są podmiotem Tradycji w sensie aktywnym) oraz czy poprzez ten fakt coś dodają do aktów Magisterium.

Według Congara – sposób, w jaki wierni świeccy uczestniczą w funkcji podmiotu Tradycji Kościoła, dotyczy powszednich i najprostszych gestów i aktów, w których zostaje wyrażona wiara i realizuje się komunია z wiarą całego Kościoła. Chodzi tu o przeżywanie chrześcijaństwa w codzienności: o atmosferę rodzinną, o sposób mówienia o rzeczach i sądzenia o wydarzeniach, o liturgię domową, o modlitwę, o uczenie katechizmu itp. Jest to, w mniemaniu teologa dominikańskiego, sposób przekazu, który więcej ma wspólnego z wychowaniem (*éducation*) niż pouczaniem (*instruction*)⁵¹.

⁴⁹ Tamże, s. 58.

⁵⁰ Trzeba odnotować, iż w swej pozycji *La Tradition et les traditions...*, dz. cyt., części rozważań poświęconych temu zagadnieniu Congar nadaje tytuł: *Le peuple fidèle ou le laïcat*, natomiast w książce wydanej później napisał tylko: *Les Fidèles* – por. tenże, ET, s. 88 i tenże, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 58. Wydaje się, że precyzyjniej jest wyrażać się w kategoriach „laikat” albo „wierni świeccy” i „hierarchia”, ponieważ określenie „wierni” użyte w tym kontekście bez przymiotnika precyzującego (choć potocznie bywa używane na określenie wiernych świeckich), zdaje się wyłączać hierarchię z grona tych, którzy również wierzą, i idzie po linii tego „podziału”, przeciw któremu występował sam Congar, jak wspomniano o tym wyżej, zwłaszcza w kontekście Augustynowej formuły: *vobis sum episcopus, vobiscum christianus*.

⁵¹ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 58.

Congar powołuje się tu na św. Tomasza z Akwinu, który mówił o niespisanych tradycjach apostoelskich zachowywanych w praktyce Kościoła i przekazywanych przez ochrzczonego ochrzczoneму *per successionem fidelium* – tenże, *Summa theologica*, III, q. 25, art. 3 ad 4.

Inne racje, jakie Congar przytoczył na potwierdzenie faktu, iż wierni świeccy stanowią podmiot przekazu Tradycji to: racje teologiczne (wskazywali na to autorzy związani ze szkołą teologiczną w Tybindze, a także Newman, Perrone, Franzelin, Scheeben – choć w różnym stopniu, przyznają wiernym świeckim status drugorzędnych świadków Tradycji) i racje historyczne (historia arianizmu, regiony, które zostały zewangelizowane przez świeckich, historia chrześcijaństwa w niektórych krajach, w których było prześladowane) – por. odpowiednio: Y. Congar, ET, s. 88–89 i tenże, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 59.

W tym kontekście Congar szczególnie uwypuklił, obok świadectwa życia i świadectwa słowa, świadectwo praktyki chrześcijańskiej, liturgii i świąt. Są one bowiem potwierdzeniem tajemnic zbawienia i ustanawiają praktykujących chrześcijan świadkami tych tajemnic przez sam fakt brania w nich udziału. Zaś symbolika, która się z tym wiąże, szczególnie dobrze może przekazywać całość tajemnicy, ponieważ „symbol zawiera w sobie możliwość całościowej komunii, którą gest zgodny z wiarą realizuje ponad wszelką analizą konceptualną”⁵².

Warto dodać w tym miejscu cenną uwagę Z. Alszeghyego i M. Flicka, że obiektywne zrozumienie jakiejś rzeczywistości nie musi pokrywać się z dokładną znajomością wszystkich poszczególnych „elementów składowych”. Obiektywne poznanie rzeczywistości bowiem nie jest związane ze znajomością wszystkich szczegółów, jako że można znać wszystkie poszczególne elementy, a nie posiadać właściwej percepcji całości⁵³. W przypadku wiernych świeckich chodzi natomiast bardziej o całościową percepcję i przekaz Objawienia, niż o zdolność do analizy. W takim też sensie mogą oni w pełni brać udział w procesie przekazu Objawienia i są pełnoprawnym podmiotem Tradycji.

Opowiadając się za tym, iż wierni świeccy mogą być uważani za podmiot Tradycji, Congar wskazał jednocześnie na kilka aspektów, które należy mieć tu na względzie. Przede wszystkim zauważył, iż przekaz Objawienia przez wiernych świeckich dotyczy tego, co oni sami otrzymali i co było im przepowiadane, czyli że zależy w swej istocie od misji apostołskiej i od aktywności Magisterium. To jednak, według niego, nie powinno znaczyć, iż zadaniem świeckich byłoby tylko słuchanie głosu Magisterium i bycie jego „echem”. Nie można tu mówić o mechanicznym echu głosu Magisterium, bowiem echo to nie jest martwe, ale jest odpowiedzią żywych osób. Jak uściślił to potem w jednym ze swych artykułów, można by mówić o wkładzie wiernych, który wyraża się m.in. poprzez „recepcję” Tradycji. Ze swej natury wiąże się ona bowiem z prawdą, iż ogół wiernych nie może zbłądzić w wierze (por. KK 12) i w niej wyraża się jednomyślność, która wskazuje na działanie Ducha Świętego⁵⁴.

⁵² Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 59. Wymowne są słowa zapisane przez Congara: „Tout le christianisme est dans un signe de croix: aucune théorie de la Rédemption n'exprime jamais tout ce que représente un simple crucifix accroché au mur, dressé comme un calvaire, mis au-dessus d'une tombe, sur un autel” – tamże, s. 59.

⁵³ Por. Z. Alszeghy, M. Flick, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia 1992³, s. 109–110.

⁵⁴ Por. Y. Congar, *La „réception” comme réalité ecclésiologique*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques”, 56 (1972), s. 395. Warto przytoczyć tu słowa, którymi Congar podsumował swe rozważania na temat teologicznego statusu recepcji: „Hinschius parlait de «confirmation» (*Bewährung*) par la réception. Nous

Chodzi więc, w przypadku wiernych świeckich i Magisterium Kościoła, o dwa różne typy świadectwa, które wzajemnie się uzupełniają – o „współdziałanie” (*conspiration*) wiernych świeckich i pasterzy, jak wyrażał się Newman, na którego powołał się francuski dominikanin⁵⁵. Stąd też błędem byłoby, według tego dominikanina, mówienie tylko i wyłącznie o *infallibilitas passiva* wiernych świeckich – o czym zresztą zaświadcza historia pokazując, iż świeccy mieli aktywny udział w obronie i pogłębieniu zrozumienia wiary⁵⁶.

W tym kontekście Congar uważał za konieczne uściślenie kilku wyrażen. Najpierw, w odniesieniu do wyrażenia „żywa Tradycja”, zauważył, iż może być ono rozumiane bardzo różnie: jako aktualne nauczanie Magisterium (w tym sensie używane było w kontekście dyskusji z jansenistami, u Piusa XII i u wielu teologów), jako pełnia wiary przekazywana w życiu wspólnoty oraz jako zwykły rozwój w czasie prawdy powierzonej Kościołowi. Za właściwe uważał on to ostatnie rozumienie, jako że Tradycja, będąc powierzona żywym osobom, wraz z nimi żyje w historii⁵⁷.

Oprócz tego Congar podjął problem rozumienia ściśle ze sobą powiązanych wyrażen: *sensus catholicus*, *sensus fidei*, *phronèma ekklesiastikon* (zmysł kościelny), *Ecclesiae Catholicae sensus*, *consensus Ecclesiae*⁵⁸. Nie zatrzymując się nad ścisłym rozróżnieniem między poszczególnymi wyraże-

pouvons accepter ce terme, non au sens technique du droit, celui où l'on parle par exemple de la confirmation d'une élection par l'instance supérieure (CIC, can. 177), mais au sens du surcroît de puissance que le consentement des intéressés apporte à une décision parce qu'ils y reconnaissent le bien d'une Église qu'ils ont, eux aussi, vocation et grâce d'«édifier» – tamże, s. 401. Można skonsultować również: W. Hryniewicz, *Proces recepcji prawdy w Kościele*, „Collectanea Theologica”, 45 (1975), nr 2, s. 19–34.

⁵⁵ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 60. Na innym miejscu Congar odnotował: „Ce qu'il faut ajouter à la thèse commune, c'est que le fait d'être dépendant du magistère hiérarchique pour recevoir les déterminations objectives de la foi n'empêche pas les fidèles d'être un sujet irréductible au magistère, ou, comme on dit (depuis quand?) à l'Église enseignante” – tenże, ET, s. 91.

⁵⁶ Wystarczy przypomnieć fakty związane z herezją arianą, czy też rolę wiary świeckich w pogłębieniu mariologii, jakie dokonało się w pod koniec XIX i w XX wieku. Por. także: Y. Congar, ET, 84; tenże, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 61.

⁵⁷ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 61–62. Syntetyczne opracowanie personalistycznego wymiaru Tradycji można znaleźć w artykule: B. Smolka, *Elementy personalistycznego rozumienia Tradycji*, „Roczniki Teologiczne”, 47 (2000), nr 2, s. 85–104.

⁵⁸ Charakter niniejszej pracy nie wymaga ścisłego precyzowania owych pojęć, które jednak nie jest bez znaczenia. Dobrym źródłem, które porządkuje tę tematykę, jest pozycja: D. Vitali, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia 1993 (por. zwłaszcza s. 141–156).

niami, zauważył, iż konieczne jest zachowanie właściwych proporcji między poszczególnymi aspektami, które w tych wyrażeniach są obecne: Kościół, Magisterium, obiektywna treść Tradycji oraz subiektywny instynkt wiary. Nie można więc jednostronnie wskazywać tylko i wyłącznie na rolę Magisterium albo Kościoła w wiernym przekazie Tradycji. Nie można też pojmować roli Magisterium albo Kościoła jako autonomicznych w stosunku do depozytu wiary. Nie można wreszcie oddzielać subiektywnego instynktu wiary od jej obiektywnej treści⁵⁹.

Przybliżona powyżej syntetyczna analiza poglądów Congara pozwala więc stwierdzić, iż w jego mniemaniu cały Kościół jest podmiotem Tradycji. Lecz Kościół pełni tę funkcję w sposób zróżnicowany – gdzie rola wiernych świeckich, Magisterium oraz teologów jest ściśle określona, zgodnie z naturą Kościoła jako wspólnoty ukształtowanej na sposób hierarchiczny.

Zbieżność z tekstem soborowym *Dei Verbum*, który przecież jest późniejszy i w którym stwierdza się, że Tradycja rozwija się w Kościele dzięki refleksji i doświadczeniu duchowemu wiernych oraz nauczaniu hierarchii (por. KO 8), jest tutaj oczywista, a pod względem treści można mówić o dobrym komentarzu i rozwinięciu soborowej doktryny.

3. Duch Święty – „podmiot transcendentny” Tradycji

Dotychczas przebyta droga pokazała nam, że w myśli wielkiego teologa francuskiego Kościół stanowi rzeczywisty podmiot Tradycji, bowiem otrzymał on Boże Objawienie oraz misję przekazywania tego Objawienia w ciągu historii. Należy jednak wyartykułować jeszcze jeden aspekt i wyciągnąć wniosek z faktu, że skoro Kościół pełni rolę podmiotu Tradycji, to ta jego funkcja nie może zasadzać się na aktach o charakterze wyłącznie naturalnym. Chodzi tu o wskazanie, w jaki sposób w myśli teologicznej Congara natura sakramentalna Kościoła, czyli jego Bosko-ludzki charakter (wyrażany choćby przez takie określenia, jak Mistyczne Ciało Chrystusa), znajduje swój wyraz w jego działaniu. Dotąd bowiem, zatrzymując się nad procesem przekazu Objawienia w Kościele, został uwypuklony tylko wkład poszczególnych ludzi w to, jak Kościół pełni rolę podmiotu Tradycji. Zważywszy jednak, iż Kościół ze swej natury jest rzeczywistością Bosko-ludzką, należy jeszcze wskazać nie tylko na „czynniki ludzkie”, ale także na transcendentny wymiar prawdy, iż Kościół jest podmiotem Tradycji⁶⁰.

⁵⁹ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 62–64.

⁶⁰ M. Rusecki słusznie zauważył: „We współczesnej eklezjologii katolickiej, zwłaszcza od czasów Soboru Watykańskiego II podkreśla się, że Kościół jest rzeczywistością

Y. Congar, podejmując kwestię podmiotu Tradycji, bardzo mocno podkreślił prawdę, że transcendentnym podmiotem Tradycji jest Duch Święty. Stwierdził, że jeśli można wskazać na proroków, Jezusa, Apostołów i członków Kościoła jako na widzialne podmioty Tradycji, to Duch Święty wszystkich ich jednoczy, a ponieważ jest On nie jakąś zasadą, lecz Osobą, trzeba mówić, iż Duch Święty jest podmiotem Tradycji – i to podmiotem *par excellence*. W ten sposób, według francuskiego dominikanina, misja poszczególnych ludzi oraz wewnętrzne działanie Ducha pozwalają mówić o sakramentalnym wymiarze przekazu Objawienia, bowiem zewnętrznym aktom ludzi towarzyszy niewidzialne działanie Ducha⁶¹.

Congar, wierny postawionemu sobie zadaniu systematycznego ujęcia tego zagadnienia, nie ograniczył się jednak tylko do stwierdzenia samego faktu, iż Duch Święty stanowi podmiot transcendentny Tradycji. Podjął również próbę wskazania na założenia oraz konsekwencje, które za takim stwierdzeniem idą. Teologiczną podstawę faktu, iż Duch Święty jest podmiotem transcendentnym Tradycji, widział on w tym, że ten sam Duch Święty, który działał na początku, w czasach proroków i Apostołów, działa i nadal działa w dziejach Kościoła⁶². Wskazując na biblijny fundament tej prawdy – jak choćby teksty św. Pawła i Dzieje Apostolskie, które łączą życie Kościoła i jego działanie z Duchem Świętym, czy też zapowiedź Jezusa skierowaną do Apostołów, iż będzie im dany Duch Prawdy – francuski teolog podkreślał, że samo Pismo Święte daje

złożoną (*realitas complexa*) z rzeczywistości nadprzyrodzonej i ludzkiej, historycznej, dziejowej, a zarazem misteryjnej, nadprzyrodzonej” – M. Rusecki, *Kim jest Kościół?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, dz. cyt., s. 103.

⁶¹ Por. Y. Congar, ET, s. 101.

⁶² Por. tamże, s. 103.

Congar wyróżnił trzy zasadnicze okresy w teologii działania Ducha Świętego w Kościele: 1) w epoce patrystycznej aż po teologię współczesną można odnaleźć nie tyle ujęcie historyczne, co teologiczne i sakramentalne – działanie Ducha Świętego było ujmowane jako ciągle się dokonujące w życiu chrześcijan, ludzi Kościoła, soborów, świętych pisarzy, zaś fakt, że działał Duch Święty wystarczył, by można mówić o kontynuacji dzieła Chrystusa (nie troszczono się o ukazanie kontynuacji na płaszczyźnie historycznej); 2) w czasie Reformy oraz Soboru Trydenckiego działanie Ducha Świętego przywoływane było jako podstawa dla wszystkiego, co „wychodzi” poza Pismo Święte, a co stanowiło aktualne nauczanie Kościoła – podkreślano, iż Duch Święty zamieszkuje Kościół i działa w najważniejszych jego decyzjach; 3) w teologii Tradycji szkoły z Tybingi, a zwłaszcza w myśli Möhlera, Duch Święty ujmowany był jako Osoba, która w Ciele Mistycznym Chrystusa dokonuje interioryzacji prawdy Jezusa Chrystusa oraz staje się zasadą komunii (por. ET, s. 101–102). To rozróżnienie ukazuje jednak tylko pewne odcienie, jakie charakteryzowały stałe przekonanie, iż Duch Święty jest obecnym i działającym w Kościele.

podstawy takiej wizji Kościoła⁶³. Z tym zapowiadzanym darem Ducha jest bowiem podobnie, jak z całą historią zbawienia: wydarzenie, które raz miało miejsce, dotyczy całych dalszych dziejów i w nich działa⁶⁴.

Zastanawiając się nad tym, na czym polega działanie Ducha Świętego w Kościele, Congar wskazał, iż z samych tekstów Pisma Świętego wynika, że nie chodzi tu o nic innego, jak o aktualizację i interioryzację wszystkiego, co zostało powiedziane i uczynione przez Chrystusa. Duch Święty nie mówi bowiem od siebie, lecz jest Duchem Chrystusa (por. J 14, 26; 16, 12-13) i Jego dzieło nie jest czymś autonomicznym w stosunku do dzieła Chrystusa⁶⁵.

Lecz mimo to działanie Ducha Świętego w Kościele charakteryzuje się czymś właściwym tylko tej Osobie Boskiej. Duch bowiem sprawia, iż to, co raz na zawsze zostało wypowiedziane w Synu i przekazane jako wiara (por. Jud 3), ciągle jest żywym wydarzeniem i przenika ducha wierzących, a nie tylko pozostaje zewnętrznym świadectwem. W ten sposób łączy się przekaz historycznej formy wiary z wydarzeniem duchowym, którego sprawcą jest Duch Święty⁶⁶. „Forma prawdy i życia, dana raz na zawsze i dla wszystkich, musi stać się osobistą formą prawdy i życia dla każdego człowieka”, a to jest możliwe tylko poprzez nowe działanie samego Boga – już nie jako Wcielenie w danym momencie historii, lecz jako wewnętrzny dar dotykający każdego i wszystkich⁶⁷. To właśnie Duch Święty, tak w wymiarze osobistym każdego wierzącego, jak też w wymiarze całej wspólnoty, umożliwia komunię wszystkich w tej samej prawdzie, z tym samym Panem. To Duch „od wewnątrz” ją podtrzymuje, podczas gdy zewnętrzna forma jest tego

⁶³ Congar był świadomy, iż według wersji Janowej obietnica Ducha Świętego jest skierowana bezpośrednio do Apostołów. Powołując się jednak na H. B. Swetego (*The Holy Spirit in the New Testament. A Study of Primitive Christian Teaching*, London 1909, s. 306n), podkreślił, iż można powiedzieć, że obietnica ta skierowana jest tak do Apostołów, jak też i całej wspólnoty – faktycznie bowiem w dzień Pięćdziesiątnicy Duch Święty dany zostaje wszystkim obecnym w liczbie stu dwudziestu (por. Dz 1, 15) i w miarę, jak do tej wspólnoty będą się przyłączać następni, także i oni otrzymają dar Ducha (por. 1 Kor 12, 13). Wśród Janowych zapowiedzi daru Parakleta, jedynie tekst J 16, 12-13 francuski teolog uznaje za dotyczący prawdopodobnie wyłącznie Apostołów. Por. także Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 44-45.

⁶⁴ Por. Y. Congar, ET, s. 104. Trzeba zauważyć, by pozostać wiernym myśli Congara, że powyższe stwierdzenie odniósł on nie do historii zbawienia, lecz do ekonomii zbawienia. Ponieważ jednak ekonomia zbawienia oznacza Boży zamysł zbawienia, który niekoniecznie już do końca musi być wypełniony, precyzyjniej jest mówić w tym kontekście o historii zbawienia.

⁶⁵ Por. Y. Congar, ET, 104-205; tenże, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 45.

⁶⁶ Por. Y. Congar, ET, 105-106; tenże, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 46.

⁶⁷ Y. Congar, ET, s. 105.

„strażnikiem”⁶⁸. Zaś tę świadomość, że Chrystus nie przestaje pouczać Kościoła przez dar Ducha Świętego, jak podkreślił omawiany teolog, Kościół miał zawsze⁶⁹.

Powyższe stwierdzenia, zdaniem francuskiego dominikanina, nie upoważniają jednak do przypisywania wszystkim aktom kościelnym asystencji Ducha Świętego. Congar był świadomy, iż historia ukazuje wiele momentów z dziejów Kościoła, które z punktu widzenia teologii czy pobożności należy uznać za mniej szczęśliwe albo dyskusyjne. Stąd należy pamiętać, iż nie wszystkie decyzje Kościoła cieszą się automatyczną asystencją Ducha Świętego. Asystencja Ducha Świętego, na którą wskazuje teologiczna lektura pism Nowego Testamentu (por. Mt 28, 20; J 14, 16.26; 15, 26; 16, 13-15; Dz 6, 1nn)⁷⁰, oznacza, że Kościół rzeczywiście jest zamieszkiwany, ożywiany i wspierany przez tegoż Ducha – lecz w obrębie Przymierza z Bogiem i dla wiernego zachowania struktur tego Przymierza. Ten sprzeciw wobec rozumienia nieomyślności Kościoła w sposób absoluty nie jest jednakże równoznaczny z uznaniem tego, iż Kościół jest skazany na podleganie błędom. Wyraża on jedynie prawdę, że wiele z aktów kościelnych ma charakter czysto ludzki⁷¹.

Prawda, iż Duch Święty jest rzeczywistym podmiotem Tradycji oraz wyjaśnienie tego, w jaki sposób działa On w Kościele, który przekazuje Tradycję, zawiera w sobie *implicite* określone rozumienie relacji Ducha Świętego do Kościoła. Congar pokusił się w kontekście rozważań nad tymi zagadnieniami o kilka precyzyjnych uwag.

Przed wszystkim sprzeciwił się określaniu takiej koncepcji Kościoła, według której obecność Ducha Świętego w Kościele sprawia, iż należy mówić o Kościele jako rzeczywistości „teandrycznej”. Uwypuklił, że słowo „teandryczny”, użyte w tym kontekście, domagałoby się dodatkowych wyjaśnień. Zdaniem francuskiego teologa, lepiej jest mówić o koncepcji misteryjnej albo sakramentalnej, czyli że Kościół nie jest redukowalny tylko i wyłącznie do zgromadzenia wiernych – lecz jest to społeczność, którą należy określić jako Ciało Chrystusa⁷².

⁶⁸ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 46.

⁶⁹ Por. Y. Congar, ET, s. 106 i przyp. 125, w którym Congar odsyła do tekstów Ojców Kościoła oraz teologów świadczących o takiej świadomości.

⁷⁰ Według Nowego Testamentu, Duch Święty towarzyszy życiu Kościoła w każdym momencie, a efekty Jego działania to choćby: obecność Zmartwychwstałego z uczniami, coraz głębsze rozumienie tajemnic Bożych, świadectwo o prawdzie itp. – por. E. Cattaneo, *Trasmettere la fede...*, dz. cyt., s. 286.

⁷¹ Por. Y. Congar, ET, s. 106–107.

⁷² Por. Y. Congar, ET, s. 107. Warto odnotować, iż Congar zauważył w tym miejscu, że starożytne chrześcijaństwo poprzez określenie „Ciało Chrystusa” rozumiało najpierw Kościół.

Jeśli mówi się o Kościele jako o Ciele Chrystusa, nie znaczy to jednak, że można uważać Kościół za „kontynuowane Wcielenie”⁷³, gdyż również to pojęcie może wprowadzać w błąd i domaga się dodatkowych wyjaśnień. Congar wyraźnie podkreślił, iż nie można mówić o Wcieleniu Ducha w Kościele w taki sposób, jak Słowo Boże wcieliło się w Osobę Jezusa. Duch i Kościół są związane więzią Przymierza i każde zachowuje swą wolność, nie tworząc jednego podmiotu, jak w przypadku Wcielenia Słowa w Osobie Jezusa.

Według omawianego teologa, powyższe uwagi nie sprzeciwiają się tradycyjnemu określeniu Ducha Świętego jako duszy Kościoła. Trzeba tylko pamiętać, iż to wyrażenie oddaje z jednej strony transcendentną zasadę Kościoła, a z drugiej, z zachowaniem ostatecznej niezawodności Kościoła gwarantowanej przez Bożą obietnicę, jego w pełni ludzki charakter i trwanie w historii. W ten sposób, jeśli mówi się o Duchu Świętym jako o duszy Kościoła, nie oznacza to, iż „wszystko, co ma miejsce w historii tegoż Kościoła, cieszy się gwarancją Ducha Świętego”⁷⁴.

Jeżeli więc relację Ducha do Kościoła można oddać poprzez wyrażenie, iż Duch jest duszą Kościoła, znaczy to, że w Kościele istnieje kontynuacja asystencji Ducha Świętego, którego obietnicę otrzymali Apostołowie (o czym świadczą liczne teksty, które Duchowi Świętemu przypisują „objawienie” bądź „natchnienie” w przypadku działań czy decyzji doktorów lub pasterzy Kościoła, decyzji soborów, precyzacji dyscypliny kościelnej, a które broniły albo wyjaśniały autentyczną wiarę)⁷⁵.

Na tej podstawie, według Congara, można mówić, iż Tradycja jako przekaz Ewangelii przez Kościół, jest równocześnie dziełem Ducha Świętego, który jest jej najgłębszym podmiotem oraz Tym, który ma ostateczne zdanie, choć jest to podmiot „metahistoryczny”. Bowiem, jak wyraził się św. Ireneusz z Lyonu, „tam, gdzie jest Kościół, tam jest także Duch Boży, a gdzie jest Duch Boży, tam jest i Kościół z całą swą łaską”⁷⁶.

⁷³ Congar podkreślił, że o Kościele jako „kontynuowanym Wcieleniu” mówili: Möhler, Perrone, Passaglia, Schrader. Szerzej zagadnienia te Congar omówił w *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris 1953², s. 160n; *Dogme christologique et ecclésiologique. Vérité et limites d'un parallèle*, w: *Das Konzil von Chalkedon*, t. III, Würzburg, 1954, s. 239–268; por. Y. Congar, ET, s. 290 przyp. 8.

⁷⁴ Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 47.

⁷⁵ Congar odsyła do licznych tekstów i odnośników zawartych w *La Tradition et les traditions. Essai historique*, Paris 1960, s. 151–166, a także wymienia wiele wypowiedzi soborowych, które ukazują świadomość Kościoła, iż świadczy on o Ewangelii dzięki pomocy Ducha Świętego – por. Y. Congar, ET, s. 108–109.

⁷⁶ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 48. Cytat św. Ireneusza z Lyonu pochodzi z jego *Adversus haereses*, III, 24, 1 (PG 7, 966).

4. Perspektywy dla dalszej refleksji

Stając przy końcu drogi, jaka została zarysowana we wstępie, można już chyba nie powtarzać najważniejszych wniosków, które zostały zawarte w każdym z etapów naszej analizy. Warto natomiast zwrócić uwagę na pewne perspektywy, które otwiera teologiczna myśl omawianego autora oraz wskazać najważniejsze aspekty, których rozwinięcia szczególnie domaga się współczesny kontekst.

Przede wszystkim należy stwierdzić, iż francuski teolog w kontekście rozważań nad relacją między Kościołem a Tradycją, położył bardzo mocny nacisk na ścisłą więź Kościoła z Chrystusem, a w konsekwencji eklezjologii z chrystologią. W tym sensie można mówić o nim jako o teologu, który w swej refleksji nie ograniczył się do ujęcia relacji Kościoła do Chrystusa jedynie w wymiarze chronologicznym i instytucjonalnym. Takie ujęcie rzeczywistości Kościoła (ujęcie instytucjonalistyczne)⁷⁷, które uwypuklało wyłącznie fakt, że Kościół został założony przez Chrystusa i które niedostatecznie wskazywało na jego sakramentalną naturę, nie docierało w istocie do tajemnicy Kościoła.

Niemniej, choć refleksja Congara daje wyraz prawdzie o ścisłym zjednoczeniu Kościoła z Chrystusem i chrystologii z eklezjologią, również i do niego należałoby odnieść uwagę M. Ruseckiego, że w ciągu ostatnich lat nie wypracowano jeszcze systematycznego ujęcia relacji Kościoła i Chrystusa oraz chrystologii i eklezjologii (jakimś wyjątkiem od tej uwagi jest refleksja S. Pié-Ninota)⁷⁸. M. Rusecki zaproponował w tym kontekście pójście w kierunku opracowania personalistycznej koncepcji Kościoła⁷⁹, która zresztą znajduje swe podstawy w Piśmie Świętym (por. Ga 3, 27-28). Wprawdzie pewne zręby takiej systematycznej refleksji podał Congar w swym artykule na temat określenia Kościoła jako osoby – ale są to tylko zręby⁸⁰. Jego myśl domagałaby się całościowego i systematycznego opracowania oraz uchwycenia więzi

⁷⁷ Por. C. S. Bartnik, *Eklezjologia*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, dz. cyt., s. 348.

⁷⁸ Por. M. Rusecki, *Współczesne koncepcje Kościoła*, „Homo Meditans”, 117 (1996), s. 130. S. Pié-Ninot podejmuje się w swym artykule *Kościół jako ostatni etap historii zbawienia* systematycznej analizy nad wykazaniem wiarygodności Kościoła i proponuje, by więź między Chrystusem a Kościołem opisać kategorią *universale concretum*, którą należy dookreślić w przypadku Chrystusa jako *universale concretum personale*, a w przypadku Kościoła jako *universale concretum sacramentale* – por. tenże, *Kościół jako ostatni etap historii zbawienia*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej*. Lublin, 18–21 września 2001, Lublin 2001, s. 403–443.

⁷⁹ Por. M. Rusecki, *Kim jest Kościół?*, art. cyt., s. 101.

⁸⁰ Por. Y. Congar, *La personne „Église”*, art. cyt.

między Kościołem a Chrystusem w aspekcie personalistycznym, ponieważ ściśle wiąże się to z funkcją Kościoła jako podmiotu Tradycji. Punktem wyjściowym dla takiego opracowania mogłaby być propozycja K. Góździa, wypływająca z nurtu personalistycznego teologii uprawianej w KUL, by mówić o „osobie społecznej”⁸¹.

Innym tematem, który należałoby rozwinąć w kontekście rozważań nad Kościołem jako podmiotem Tradycji, jest zagadnienie recepcji oraz wynikających stąd konsekwencji dla przekazu Objawienia w Kościele. Problem ten jest dość złożony i dotyczy zagadnień związanych tak z eklezjologią, jak też i gnozeologią teologiczną. W ostatnich latach znalazł on swój wyraz w niektórych publikacjach⁸², lecz dla pełnego ujęcia tego zagadnienia trzeba by wziąć pod uwagę nie tylko przypadki recepcji Tradycji przez cały Kościół, ale także i jej brak⁸³.

Z zagadnieniem recepcji wiąże się ściśle kwestia ujęcia Kościoła jako wspólnoty ludu Bożego hierarchicznie ukonstytuowanego. W toku analizy wskazano, iż u Congara bardzo wyraźnie rysuje się przekonanie, że cały Kościół pełni rolę podmiotu Tradycji. We właściwy sposób wskazał on też, w jaki sposób tę rolę pełnią wierni świeccy, teologowie oraz Magisterium Kościoła w ścisłej łączności między sobą.

W tej kwestii pojawiło się w ostatnich latach cenne uzupełnienie J. Ratzingera. Wskazał on bowiem, że wymiar charyzmatyczny Kościoła należy do jego struktury sakramentalnej, a charyzmaty i ruchy kościelne winny być uważane za część tego, co jest przekazywane wraz z sukcesją apostołską⁸⁴.

⁸¹ Por. artykuł: K. Góźdz, *Problem osoby społecznej*, „Roczniki Teologiczne”, 47 (2000), nr 2, s. 13–20 (pierwotnie tekst tego artykułu został wygłoszony w jęz. angielskim na Fourt International Conference of Person, która odbyła się w Pradze w dniach 8–13 sierpnia 1997 r.). Autor, wskazawszy, że można mówić o osobie jako relacji (co znajduje podstawę w myśli św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu), omawia następnie najważniejsze cechy osoby społecznej, jak: jaźń społeczną, istnienie społeczne i spełnianą rolę, które pozwalają na ujmowanie osoby społecznej jako pewnego bytu realnego, a nie tylko traktowanie jej jako sumy osób.

⁸² Por. zwłaszcza A. Antón, *Recezione e Chiesa locale. La connessione di ciascuna delle due realtà dal punto di vista ecclesiale ed ecclesiologico*, „Rassegna di Teologia”, 40 (1999), s. 165–199 z podaną tam bibliografią.

⁸³ Por. E. Cattaneo, *Trasmettere la fede...*, dz. cyt., s. 260.

⁸⁴ J. Ratzinger napisał: „Dopo la scorsa che abbiamo dato ai grandi movimenti apostolici nella storia della Chiesa, torniamo alla tesi da me già anticipata, in seguito all’analisi delle risultanze bibliche: occorre ampliare e approfondire il concetto di successione apostolica, se si vuol rendere giustizia a tutto quello che esso significa ed esige. Che intendiamo dire? Anzitutto, che va saldamente ritenuta, quale nucleo di tale concetto, la struttura sacramentale della Chiesa, nella quale essa riceve sempre di nuovo l’eredità di Cristo. In forza del sacramento, nel quale Cristo opera per mezzo

Dogłębne wyjaśnienie statusu charyzmatów w Kościele oraz ich wkładu w odczytywanie i przekaz Tradycji byłoby więc cennym uzupełnieniem i pogłębieniem dla zrozumienia, w jaki sposób cały Kościół pełni rolę podmiotu Tradycji i jaką rolę odgrywają tu poszczególni członkowie Kościoła.

Trzeba dodać dla ścisłości, że już Sobór Watykański II zaznaczył, iż rozwój Tradycji, która trwa w Kościele od czasów Apostołów, dokonuje się nie tylko poprzez dociekanie i kontemplację (aluzja do roli teologów) czy nauczanie tych, którzy otrzymali charyzmat prawdy (Magisterium Kościoła), ale także dzięki doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych przez wiernych (por. KO 8). Jednak samo stwierdzenie soborowe jest raczej wyznaczeniem pewnego kierunku dla refleksji, niż wyczerpującym potraktowaniem tego tematu.

Myśl Y. Congara jawi się więc nie tylko jako cenne uzupełnienie, rozwinięcie i komentarz do soborowej doktryny o Tradycji i jej relacji do Kościoła. Jest ona otwarta na nowe perspektywy i chyba – zgodnie z tym, co charakteryzowało teologię Congara – nie jest ujęciem „ahistorycznym”, lecz głęboko osadzonym w danym momencie refleksji Kościoła nad dziedzictwem, które otrzymał i ze swej natury domaga się pójścia dalej, także w obrębie zagadnienia, które pokrótce zostało tutaj omówione.

dello Spirito Santo, essa si distingue da tutte le altre istituzioni. Il sacramento significa che essa vive e viene continuamente ricreata dal Signore quale 'creatura dello Spirito Santo'. In questa nozione vanno tenute presenti le due componenti del sacramento inseparabilmente congiunte, di cui abbiamo discusso in precedenza: anzitutto l'elemento incarnazionale-cristologico, vale a dire il legame che vincola la Chiesa all'unicità dell'incarnazione e dell'evento pasquale, il legame con l'agire di Dio nella storia. Ma poi, al tempo stesso, c'è il rendersi presente di questo evento per la forza dello Spirito Santo, cioè la componente cristologico-pneumatologica, che assicura novità e, insieme, continuità alla Chiesa viva" – tenze, *I Movimenti ecclesiali, speranza per la Chiesa e per gli uomini*, w: Pontificium Consilium pro Laici, *I movimenti nella Chiesa. Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali Roma, 27–29 maggio 1998*, Città del Vaticano 1999, s. 44–45 (jest to fragment wystąpienia kard. Ratzingera z 27 maja 1998 r. podczas spotkania ruchów zaproszonych przez Jana Pawła II na czuwanie przed Zesłaniem Ducha Świętego).

ISLAM I CHRZEŚCJAŃSTWO – OBECNE PROBLEMY W DIALOGU

Bliskie sąsiedowanie chrześcijaństwa z islamem doprowadziło na przeszerzeniu historii do licznych obciążeń, które sprawiły, że dialog czy jakiegokolwiek porozumienie wydaje się do dzisiaj być niezmiernie trudne. Należy zastanowić się nad następującymi kwestiami w tej dziedzinie:

- Islam powstał po chrześcijaństwie i choćby z tego tylko powodu stanowi dla chrześcijan wyzwanie;
- Koran zajmuje stanowisko nie tylko wobec judaizmu, lecz także wobec chrześcijaństwa, osoby, roli Jezusa, jak też zasadniczych prawd chrześcijańskich, zwalczając uniwersalny charakter Chrystusowego zbawienia;
- Spotkanie chrześcijaństwa i islamu stało długi czas, a miejscami stoi dziś jeszcze pod znakiem zaboborności i obrony: rozprzestrzenianie się islamu doprowadziło we wczesnym średniowieczu do upadku kwitnących chrześcijańskich Kościołów w Azji Mniejszej i Afryce Północnej i było później odczuwane jako zagrożenie;
- Można wątpić, czy islam jest rzeczywiście zdolny i gotowy do dialogu, czy też – podobne podejrzenie odnosi się niejednokrotnie również do chrześcijańskiej postawy dialogu;
- Dodatkowymi obciążeniami dla dialogu są:
 - a) zespolenie religii i polityki w islamie;
 - b) brak w ogóle odpowiednika Kościoła u muzułmanów;
 - c) trudności w znalezieniu takich partnerów do rozmów, którzy byliby odpowiedzialnymi rzecznikami islamu¹.

Współczesny islam nie ogranicza się jedynie do kultury arabskiej. Istnieją bowiem kultury muzułmańskie niearabskie: turecka, irańska, pakistańska, indonezyjska, afrykańska. Chodzi w tym wypadku o formę jedności religijnej w pluralizmie kulturowym i historycznym. Dochodzi do tego ewolucja i dostosowanie islamu do nowych warunków społecznych i politycznych doby współczesnej. Stąd w dialogu chrześcijańsko-islamskim są tak różni partnerzy: teologowie i myśliciele otwarci na dialog i fanatycznie izolujący się przed wszelką formą kontaktów z chrześcijanami, mahometanie o wykształceniu i kulturze zachodniej, muzułmanie wychowani w tradycyjnej kulturze arabskiej, w syn-

¹ Por. H. Waldenfels, *Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia*, tłum. pol. E. Perczak, Warszawa 1987, s. 51.

kretycznej kulturze „czarnego islamu”, w azjatyckich kulturach oraz ogromna masa wiernych żyjąca w środowisku wiejskim czy robotniczym, traktująca swe wierzenia w sposób często bardzo uproszczony. Te zjawiska unaoczniają wielką różnorodność fenomenu religijnego, jakim jest islam we współczesnym świecie.

Sytuacja uległa zmianie, kiedy na przełomie XIX i XX w. podjęto, zwłaszcza we Francji, nowe próby porozumienia. Należy tu przypomnieć przede wszystkim następujące nazwiska: Louis Massignon, Charles de Foucauld, Jean Mohammed Abd-el-Jalil OFM. Islam poznali oni z własnego doświadczenia (Abd-el-Jalil sam był muzułmaninem) i byli zdania, że dialog nie będzie możliwy, dopóki nie spróbuje się zrozumieć islamu od wewnątrz. Ci ludzie wywarli wielki wpływ na podjęcie wielu inicjatyw służących porozumieniu, jak wspólne modlitwy i praca. Wpływ tej szkoły można rozpoznać w dokumencie Soboru Watykańskiego II *Nostra aetate*, w Papieskim Instytucie Studiów Arabskich w Rzymie i w nowej orientacji działalności franciszkanów².

1. Religia islamu w orzeczeniach Soboru Watykańskiego II

Sobór Watykański II dokonał przełomu w stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, przyjmując postawę dialogu i współpracy oraz dostrzegając wspólne wartości religijne i moralne, które mogą stanowić istotną płaszczyznę dialogu międzyreligijnego. Wobec islamu Kościół również wyraził szczerą gotowość prawdziwego dialogu, którego fundamentem byłoby między innymi wiara w jedynego Boga Stwórcę oraz zasadnicza wartość życia moralnego. Bliskość doktrynalna uzasadnia więc możliwość i potrzebę wzajemnego zbliżenia katolicyzmu z islamem.

Jednakże dostrzeganie wspólnych wartości i wezwanie do dialogu, nie oznaczają zbyt pochopnego łączenia obu religii. Dlatego Kościół katolicki, deklarując gotowość do dialogu, wzywa do dialogu w prawdzie, którego celem byłoby odkrycie tego, co łączy, oraz tego, co różni oba systemy religijne.

Sobór Watykański II ustosunkowuje się do islamu w Konstytucji doktrynalnej o Kościele i Deklaracji *Nostra aetate*. Wypowiedzi Soboru Watykańskiego II o islamie nabierają szczególnego znaczenia. Wyrażnie wymienia muzułmanów Konstytucja o Kościele (*Lumen gentium*, 16) dotycząca głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom. Mówiąc o przynależności do Kościoła, konstytucja wylicza Żydów i muzułmanów:

Plan zbawienia obejmuje także i tych, którzy uznają Stworzyciela, wśród nich zaś w pierwszym rzędzie muzułmanów, oni bowiem wyznając i zachowując wiarę w Abrahama, czczą wraz z nami Boga jedynego i miłosiernego, który sądzić będzie ludzi w dzień ostateczny.

² Por. A. Camps OFM, *Chrześcijaństwo a muzułmanie – nowe szanse na lepsze stosunki*, „Communio”, 4 (70), XII, s. 118.

Obszerniej na temat innych religii azjatyckich wypowiada swe stanowisko wobec islamu Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, nr 3.

W pierwszej części numeru 3. tekst wymienia fundamentalne punkty islamskiego wyznania wiary i praktyki wiary. Jest to świadectwo wysokiego uznania dla islamu i stanowi niewątpliwie decydujący zwrot w nastawieniu do niego chrześcijaństwa – mimo że ani w tekście nr 16 konstytucji, ani w deklaracji nie porusza kwestii krytycznych. Dotyczy to zarówno uznania Mahometa za proroka i głoszonego przezeń Koranu za świętą księgę, jak również szeregu spraw odnośnie pojęcia przez muzułmanów moralności, szczególnie w zakresie małżeństwa.

W drugiej części numeru 3. podane są podstawy dla dialogu:

- uleczenie nadal istniejących ran;
- troska o wzajemne zrozumienie;
- zaangażowanie się na rzecz wspólnych humanistycznych celów: sprawiedliwości, pokoju i wolności.

Dopiero wówczas, gdy osiągnięty zostanie pewien stopień wzajemnej sympatii i współpracy, droga do dialogu teologicznego i wymiany doświadczeń duchowych stanie się otwarta.

Kościół spogląda z szacunkiem również na muzułmanów, oddających cześć jednemu Bogu, żywemu i samoistnemu, miłosiernemu i wszechmocnemu, Stwórcy nieba i ziemi, Temu, który przemówił do ludzi; Jego nawet zakrytym postanowieniem całym sercem usiłują się podporządkować, tak jak podporządkował się Bogu Abraham, do którego wiara islamu chętnie nawiązuje. Jezusowi, którego nie uznają wprowadzić za Boga, oddają cześć jako prorokowi i czczą dziewicą Jego Matkę Maryję, a nieraz pobożnie Ją wzywają. Ponadto oczekują dnia sądu, w którym Bóg będzie wymierzał sprawiedliwość wszystkim ludziom wskrzeszonym z martwych. Z tego powodu cenią życie moralne i oddają Bogu cześć głównie przez modlitwę, jałmużnę i post.

Jeżeli więc w ciągu wieków wiele powstawało sporów i wrogości między chrześcijanami i muzułmanami, święty Sobór wzywa wszystkich, aby wymazując z pamięci przeszłość, szczerze pracowali nad zrozumieniem wzajemnym i w interesie całej ludzkości wspólnie strzegli i rozwijali sprawiedliwość społeczną, dobra moralne oraz pokój i wolność³.

Zachęta Soboru do współpracy znajduje najczęściej swój wyraz w dziedzinie kultury świeckiej i to na płaszczyźnie naukowej, kulturalnej, politycznej oraz gospodarczej (tak bardzo aktualna pomoc w rozwoju gospodarczym

³ Deklaracja *Nostra aetate*, nr 3, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 519.

krajów Trzeciego Świata). Od 1982 r. organizowane są regularne spotkania ojców franciszkanów żyjących wśród muzułmanów, ukazuje się też czasopismo: „Among-Entre-Parmi”. Oczekiwana byłaby także współpraca tych franciszkanów, którzy współżyją z muzułmanami w dzisiejszej Europie. Otwierają się przecież nowe możliwości choćby ze względu na fakt, że w Europie działają nowocześni muzułmańscy naukowcy. W Paryżu pracuje Mohammed Arkoun, w Lyonie Ali Merad, w Niemczech Muhammad Salim Abdullah, w Austrii Smail Balic itd. Reprezentują oni otwarty islam, gotowy do dialogu. Moglibyśmy wymienić tu jeszcze wiele budzących nadzieję faktów – Chrześcijańsko-Islamskie Towarzystwo w Soest, Radę Islamu w Niemczech, działalność europejskich Konferencji Biskupów i synodów kościelnych, chrześcijańskich konferencji narodowych, jak np. osobna sekcja Międzywyznaniowego Spotkania w Holandii. Są już pewne wyniki dialogu, ale nie możemy też być zbyt optymistyczni⁴. Gdy chodzi o ogólny dialog religijny, to odbywa się on w ramach działania papieskiej Komisji do Spraw Kontaktów Religijnych z Muzułmanami, Konferencji Episkopatu lub komisji przez nie wymienionych w krajach o ludności muzułmańskiej, jak również na łamach specjalistycznych publikacji.

W dialogu religijnym chodzi nie tyle o analizę różnic pomiędzy dwoma religiami, ile raczej o uświadomienie sobie autentycznych wartości religijnych islamu.

Zalicza się do nich: pojęcie jednego Boga, bytu transcendentnego; poszanowanie treści religijnych spisanych w Koranie; rolę powołania profetycznego w historii ludzkości; znaczenie społeczności wiernych w islamie; modlitwę jako wyraz czci i oddania się Bogu.

2. Podstawowe prawdy wiary w islamie

Muzułmanin powinien wierzyć w pięć podstawowych prawd wiary: a) w jednego Boga, b) w posłańców Boga (od Adama do Mahometa), c) w anioły, d) w święte pisma: Torę, Ewangelię, Koran; e) w dzień Sądu Ostatecznego⁵.

a) Bóg

Muzułmańskie wyznanie wiary – *szahada* – jest bardzo zwięzłe: „Nie ma Boga oprócz Allaha, a Muhammad jest posłańcem Boga”. Etymologicznie *szahada* oznacza świadectwo. Zatem islamskie wyznanie wiary obejmuje trzy stopnie: Jest to wiara serca, kontynuacją wiary serca jest słowne wyznanie

⁴ Por. A. Camps, *Chrześcijaństwo a muzułmanie...*, dz. cyt., s. 119.

⁵ Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 1997, t. 1, s. 110.

(Koran, sura [dalej S.] 5, 141; 3, 167). Wyznanie w myśl doktryny islamu jest złożeniem świadectwa wychodzącego poza twierdzenie słowne do męczeństwa włącznie (S. 2, 154; 3, 169-172; 4, 74). Takie wyznanie wiary ma wymiar polityczno-religijny i manifestuje się w gotowości ułatwienia przyjęcia islamu ludziom i społeczeństwom innych religii, aż do walki o islam w świętej wojnie – *dżihad* (S. 3, 78n).

Muzułmańska formuła wiary składa się z dwóch części. Pierwsza dotyczy samej Boskiej istoty, druga zaś wysłannika Bożego – Mahometa.

Istotę islamu stanowi wiara w jednego nieporównywalnego, stojącego ponad światem, ale całkowicie nim rządzącego Boga osobowego. Najkrócej wiara ta jest wyrażona w surze 112: „Istnieje jeden Bóg, wiekuisty Bóg. Nie zrodził i nie został zrodzony! Nikt nie jest mu równy!” Tutaj najwyraźniej występuje kontrast z chrześcijaństwem i jego nauką o Jezusie jako Synu Bożym. Islam uważa za ciężki błąd „dodawanie” do nieporównywalnego Boga jakiegokolwiek innej istoty. Późniejsza dogmatyka starała się określić szczegółowo istotę Allaha. Islam odrzuca dogmat Trójcy, ale nie taki, jaki przyjmuje nauka chrześcijańska, lecz tróję według apokryfów: Bóg, Jezus, Maryja.

Bóg – według Koranu – jest Miłosierny, Litościwy i tak zaczyna się prawie każda sura w Koranie: „W imię Boga Miłosiernego, Litościwego...”

Bóg! Nie ma Boga jak tylko On, Żyjący, Istniejący. On nie śpi i nie drzemie. Do Niego należy wszystko, co jest w niebie i na ziemi. Kto będzie się wstawiał do Niego bez Jego pozwolenia? On wie, co było przed nimi i co będzie po nich. Oni nie obejmują niczego bez Jego wiedzy tylko to, co On pozwala rozumieć. Jego tron ogarnia niebo i ziemię; wszystko jest przed Nim otwarte. On jest Najwyższy, Wspólny (S. 2, 255).

On jest Bogiem! Nie ma Boga poza Nim. On jest Królem, On Przenajświętszy, Łagodny, Wierny, obrońca, Wszechwładny, Potężny, Najwyższy. Chwała niech będzie Bogu, On jest ponad wszystko, co zbliża się do Niego. On jest Bogiem! Stworzycielem, Twórcą, Kształtującym! Do Niego należą najpiękniejsze imiona! (S. 49, 23n).

Tradycja uznaje 99 najpiękniejszych imion Boga.

Od VII wieku wielu chrześcijańskich pisarzy zajmowało się pytaniami: Czy Allah to ten sam Bóg, o którym mówi Jezus Chrystus? Czy można stwierdzić, że Mahomet był prorokiem? Gdy chodzi o rozbieżności z nauką chrześcijańską, to można podkreślić zasadnicze prawdy, które są dla muzułmanina nie do przyjęcia: nauka o Bogu w Trójcy oraz o Bóstwie Chrystusa, Jego dzieło odkupienia przez śmierć i zmartwychwstanie, nauka o Kościele i sakramentach oraz nauka o sądzie i zmartwychwstaniu ciał. Według islamu, nauka o Bogu w Trójcy jest równoznaczna z przekreśleniem monoteizmu, jest zdradą wiary głoszonej przez Jezusa, a więc wiary Abrahama.

W świetle teologii katolickiej tajemnice Trójcy Świętej i Synostwa Bożego Jezusa nie zaprzeczają jedności Boga, jak również nie pomniejszają transcencji Boga. Jednak właściwe ich zrozumienie domaga się rozróżnienia pojęć osoby i natury, czego nie czyni teologia islamu⁶.

Tymczasem dopiero wówczas można dostrzec, że nie zachodzi w tej kwestii jakakolwiek sprzeczność. W istocie bowiem katolicyzm, podobnie jak islam, jest religią monoteistyczną, głoszącą wiarę w jedynego Boga. Zbieżność tę podkreśla nauka Soboru Watykańskiego II, która wskazuje na wiarę w jedynego Boga Stwórcę, jako na podstawę jedności chrześcijaństwa i islamu oraz dialogu międzyreligijnego. W islamie kontakt z Allahem ogranicza się do składania Mu hołdów podczas modlitwy. Brak tu nauki o Bożym ojcostwie. Allah o wszystkim decyduje. Wszystko zależy od Allaha i jest z góry ustalone, nawet wiara i niewiara, szczęście czy potępienie wieczne. Z drugiej strony islam odwołuje się do wolnej woli człowieka, aby opowiedział się za nauką proroka i dobrem. Jest tu pewna sprzeczność. Prawdopodobnie Mahomet sądzi, że człowiek może przyjąć jego naukę lub ją odrzucić, a jednocześnie odrzucenie wiary usiłuje wytłumaczyć Boskim zrządzeniem⁷.

Na podstawie tekstów Koranu już przytoczonych i takich: – „Nie ma przysusu w religii, Bóg jest słyszący, wszechwiedzący! Bóg jest opiekunem tych, którzy wierzą” (S. 2, 256, 257). „A od tego, kto poszukuje innej religii niż islam nie będzie ona przyjęta; i on w życiu ostatecznym będzie w liczbie tych, którzy ponieśli stratę” (S. 3, 85) – zauważa się dwuznaczność: 1) z jednej strony można wybierać religię, z drugiej ci, którzy wybrali inną religię niż islam będą ostatecznie potępieni. Bóg islamu jest więc Bogiem wiemych. Nie ma miłosierdzia dla niewiernych. 2) Moc Boga jest tak oczywista, bezwzględna i jedynie realna, że nic zupełnie nie dzieje się bez Niego – dokładniej: On jest prawdziwą przyczyną wszystkiego, co się dzieje. Przyczyną zbawienia i przyczyną potępienia. 3) Poza absolutnie suwerennym działaniem Bożym nie ma żadnego innego suwerennego działania. Istnieje więc z góry przeznaczenie. 4) Bóg jest zupełnie wolny i nie związany z żadną koniecznością, nie wiąże Go nawet własne decyzje i słowa.

Mogłoby się wydawać, że świat rządzony przez takiego Boga musi być światem niehumanistycznym, że nie ma w nim miejsca na prawdziwie ludzkie działanie, przeżycia i uczucia. Jest jednak oczywiście inaczej. Właśnie dlatego że Bóg jest tak bezwzględnie suwerenny, może być też miłosierny i łagodny. Nikt z ludzi nie może Mu się przecież realnie sprzeciwić. Nie ma wobec tego miejsca na rzeczywisty konflikt między ludźmi a Bogiem i nie ma potrzeby surowości ze strony Boga – jest tylko

⁶ Por. K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, w: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, t. 2, s. 361n.

⁷ Por. K. Bukowski, *Religie świata wobec chrześcijaństwa*, Kraków 1999, s. 86.

sprawiedliwość, w której wyraża się Boże uznanie lub potępienie ludzkiej postawy. Jeśli konsekwentnie rozumiemy tę zależność wszystkiego od Niego, islam jest religią lęku⁸.

b) Wiara w posłańców Bożych

Koran wspomina wyraźnie 28 posłańców, których Bóg posłał, by głosili Jego jedność (arab. *tauhid*) i wzywali ludzi do prawego postępowania. Prorocza linia rozpoczyna się od Adama i wymienia kilka biblijnych postaci, wśród których szczególną rolę odgrywają: Noe, Abraham i Mojżesz. Prorokiem jest także Jezus (arab. *Isa*), choć Jego pozycja jest specyficzna. Koran nazywa Go Mesjaszem (arab. *al-masih*), lecz nie w znaczeniu chrześcijańskim (S. 3, 45). Jezus jest „Bożym słowem” i „duchem od Boga”, którego Bóg tchnął w dziewicę Maryję (S. 4, 171). Nie jest jednak Bożym synem, bo naruszałoby to zasadę jedności i jedności Boga (S. 9, 30-31).

Podstawową różnicą między islamem a religią chrześcijańską jest zaprzeczenie Bóstwu Jezusa Chrystusa. Koran znajduje się we frontalnej opozycji względem chrześcijaństwa, ponieważ nie przestaje powtarzać, że Jezus jest jedynie jednym z proroków⁹, stworzony i sługa Boga¹⁰. Niech zostanie przytoczony fragment upomnienia z Koranu: „O ludu Księgi! Nie przekraczaj granic w twojej religii i nie mów o Bogu niczego innego, jak tylko prawdę! Mesjasz, Jezus syn Maryi, jest tylko posłańcem Boga; i Jego Słowem, które złożył Marii i Duchem, pochodzącym od Niego. Wiercie więc w Boga i Jego posłańców i nie mówcie: Trzy! Zaprzestańcie! To będzie lepiej dla was! Bóg-Allah – to tylko jeden Bóg! On jest nazbyt wyniosły, by mieć syna!”¹¹ Podobne upomnienie skierowane jest do chrześcijan w Koranie (S. 5, 116n) przez samego Jezusa: „I oto powiedział Bóg: «O Jezusie, synu Marii! Czy powiedziałeś ludziom: „Bierzcie Mnie i moją Matkę za dwa bóstwa, poza Bogiem?» On powiedział: «Chwała Tobie! Nie do Mnie należy mówić to, do czego nie mam prawa»”. Islam nie uznaje grzechu pierworodnego, dlatego też nie zna nauki o odkupieniu i Odkupicielu. Całkiem zaprzecza ukrzyżowaniu Jezusa¹². Na ten temat podają teologowie islamscy różne opinie. Nie może być też mowy o zmartwychwstaniu Chrystusa. Wobec tego Jezus Koranu nie może być uważany Zbawicielem świata.

⁸ T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 186.

⁹ Koran (z arabskiego tłumaczył i komentarzem opatrzył J. Bielawski, Warszawa 1986), S. 5, 75; 3, 84

¹⁰ Koran, S. 3, 59; 43, 59. W Koranie wyraz „sługa” (*abd*) oznacza bardzo często człowieka w ogóle (S. 3, 15; 19.93; 40, 48); nie ma tutaj żadnego odniesienia do Sługi Jahwe z Księgi Izajasza.

¹¹ Koran, S. 4, 171.

¹² Koran, S. 4, 157.

Nie jesteśmy w stanie wykazać tutaj bardziej szczegółowo, że osoba Chrystusa z Koranu, jest całkowicie inna niż ta z Ewangelii. W chrześcijaństwie rolę centralną wypełnia Jezus, prawdziwy Syn Boży i człowiek. Koran ze swoją odnosi się do Maryi, Matki Jezusa: „I oto powiedzieli aniołowie: «O Mario! Zaprawdę, Bóg wybrał Ciebie i uczynił Cię czystą, i wybrał Ciebie ponad kobietami świata... O Mario! Bóg zwiastuje Ci radosną wieść o Słowie pochodzącym od Niego, którego imię Mesjasz, Jezus, syn Marii. On będzie wspaniały na tym świecie i życiu ostatecznym»”¹³. Muzułmanie często wzywają Maryję w różnych potrzebach, wspólnie z chrześcijanami pielgrzymują do sanktuarium Matki Bożej w Efezie. Na temat osoby Jezusa Chrystusa w Koranie ukazało się wiele opracowań tak w języku francuskim¹⁴, niemieckim¹⁵, i polskim¹⁶.

c) Wiara w anioły i szatana

Islam wierzy w istnienie aniołów różnych kategorii. Na ich czele znajdują się Gabriel, Michał i Rafał. Poza tym istnieje wiele duchów dobrych i złych. Później powstała w islamie świadomość istnienia orędowników ludzi, (pobożni muzułmanie, chrześcijańscy święci). Wiara w anioły jest w islamie bardzo istotna. Anioły są stworzeniami powstałymi ze światła, są istotami obdarzonymi inteligencją i mogą ukazywać się ludziom. Są Bożymi posłańcami i sługami spełniającymi rozmaite zadania. (S. 16, 2; 79, 1-5). Niektóre z nich są wymieniane z imienia. Dwa anioły zawsze towarzyszą człowiekowi, rejestrując każdy czyn (S. 50, 17). W islamie znane są również stworzone z ognia, duchowe istoty zwane džinnami. Niektóre z nich wierzą w Boga i są Mu poddane, inne nie (S. 55, 15; 72, 11-15).

Istota ludzka jest jednak wyżej postawiona w hierarchi bytów. Stworzywszy człowieka, Bóg rozkazał aniołom oddać człowiekowi pokłon. Anioł o imieniu Iblis odmówił wypełnienia tego nakazu, stając się wrogiem człowieka i jego kusicielem (S. 2, 30-34).

¹³ Koran, S. 3, 43, 45.

¹⁴ Trzy doskonale dzieła analizują postać Jezusa:

1. w Koranie i w jego muzułmańskich komentarzach: R. Arnaldez, *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam*, Paris 1980.
2. w „tradycjach prorockich”: M. Hayek, *Le Christ de l'Islam*, Paris 1959.
3. w sufizmie etc.: R. Arnaldez, *Jésus dans la pensée musulmane*, Paris 1988.

Artykuł, G. Monnot, *Jésus dans l'islam*, w: *Dictionnaire des religions* (pod red. P. Pouparda), Paris 1984.

¹⁵ R. Paret, *Mohammed und der Koran*, Stuttgart 1957.

¹⁶ E. Kopeć, *Chrystus w Koranie*, RBL 8 (1955), 1, s. 15–23. J. Homerski, *Jezus w nauce Koranu*, ZN KUL, VII (1964), nr 3, s. 15–23. Z. Pawłowicz, *Człowiek a religia – Postać Jezusa w Koranie*, Gdańsk 1987, s. 234–241. L. Woroniecki, *Jezus Chrystus muzułmanów*, „Communio”, XII (1992), nr 4, s. 66–81.

Twórca islamu przejął naukę o szatanie z obcych źródeł, przede wszystkim z judaizmu i chrześcijaństwa w wydaniu głównie heretycko-apokryficznym. Należy jednak podkreślić, że nie nastąpiło tu czysto mechaniczne zapożyczenie, choćby z tego powodu, że Prorok nie korzystał przecież, gdy chodzi o Pismo Święte, ze źródeł oryginalnych. Poza tym na kształtowaniu się tej nauki zaważyła wielorakość idei religijnych, przenikających do Arabii; ze strony zaś twórcy islamu, charakterystyczna dla Mahometa tendencja synkretyczno-akomodacyjna. Synkretyczna, gdyż czerpał w pełni z innych systemów religijnych, przejmując myśli, które jemu odpowiadały; akomodacyjna – gdyż dostosowywał przejęte idee do podłoża arabskiego, na którym zaszczebiał islam, do mentalności szczepów, których sam był reprezentantem. Mahomet nie dokonywał jednak tej akomodacji w sensie ściśle metodologicznego tworzenia doktryny, gdyż nie był systematyzującym teologiem. Uwydatnia się to również w problematyce szatana. Na skutek zapożyczeń i usiłowań akomodacyjnych istnieją pewne paralele pomiędzy ujęciem szatana w Koranie i w Biblii. Są one różnie oceniane przez islamologów. Należy jednak podkreślić, że szereg podobieństw zewnętrznych pomiędzy pojęciem szatana korańskiego i biblijnego nie zakłada tym samym tożsamości czy nawet podobieństwa ideowego¹⁷.

Teologia katolicka uznaje istnienie aniołów jako istoty duchowe, które są pośłańcami Boga, często do opieki nad ludźmi. Wśród aniołów istnieje pewna hierarchia. Oprócz nich istnieje również duchy złe – szatani.

d) Wiara w święte pisma

Według islamu, objawienie Boże zostało przekazane ludzkości w księgach Tory (arab. *al-Taurat*), Psalmach Dawidowych (arab. *az-Zabur*), Ewangelii (arab. *al-Indżil*); w rozumieniu koranicznym Ewangelia jest jedna (S. 3, 3; 5, 46). Pomimo uznania tych ksiąg, Koran ma dla muzułmanów znaczenie zasadnicze, gdyż zawiera ostateczną wersję Bożego objawienia poprawiającą błędy, które przedostały się bądź do tekstów poprzednich ksiąg, bądź też do ich interpretacji dokonanych przez żydów i chrześcijan. Zdaniem muzułmanów, chrześcijanie powinni nauczyć się na nowo czytać Pismo Święte, w czym może im dopomóc Koran, a więc „Ewangelia według Mahometa”. Gdy chodzi o Jezusa, stanowi On przejściowy i częściowy etap objawienia; Mahomet zaś, jako ostatni z proroków, otrzymał pełnię objawienia i był jego zasadniczym przekazicielem. Uznanie zatem Jezusa za szczyt objawienia Bożego i najwyższego proroka jest dla muzułmanina równoznaczne z jakimś regresem religijnym,

¹⁷ Por. Z. Pawłowicz, *Geneza nauki Koranu o szatanie*, w: *Człowiek a religia*, Gdańsk 1986, s. 324n. Zob. też Z. Pawłowicz, *Nauka Koranu o szatanie*, w: *Człowiek a religia*, dz. cyt., s. 276–308; P. A. Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Lucka in Thür. 1928, s. 41–49.

odejściem od ostatniego etapu objawienia i cofnięcie się do etapu przejściowego. Tego rodzaju przedstawienie się w mentalności i praktyce życiowej człowieka, który jest zarazem głęboko zakorzeniony osobiście i wspólnotowo w islamskiej tradycji, kulcie, historii, kulturze – jest niezmiernie trudne.

e) Wiara w rzeczy ostateczne

Eschatologia islamska mówi o śmierci, o czyśćcu, o piekle, a szczególnie szeroko za Mahometem zajmuje się Sądem Ostatecznym i rajem. Śmierć jest zjawiskiem nieuniknionym, ale jest traktowana jako powrót człowieka do Boga. To anioł śmierci oddziela duszę człowieka od ciała. Pewnego dnia nadejdzie godzina, określana inaczej Dniem Rozstrzygnięcia, Dniem Sądu, przyjdzie niespodziewanie. Towarzyszyć jej będzie ogromny huk i zgiełk, odgłos wielkich trąb (S. 23, 101). Słońce i gwiazdy stracą blask, morza wzburzą się, ziemia będzie drżała. Zmarli wyjdą z grobu.

Wszyscy ludzie umrą, ale zostaną ożywieni i staną przed Bożym sądem. Ludzkie czyny będą osądzone według tego, jak zostały zapisane w księdze przez aniołów. Każdy człowiek pojawi się przed Sędzią z ową księgą w swojej prawej ręce, jeśli postępował bogobojnie, lub w lewej ręce, jeśli postępował niegodnie. Dzień sądu jest nieunikniony, a Boży wyrok nieodwracalny. Po osądzeniu, aniołowie zabiorą ludzi albo do nieba, albo do piekła – zgodnie z wyrokiem. Raj jest przedstawiony w Koranie bardzo obrazowo jako przepiękny ogród (arab. *dżanna*), a jego opisy pochodzą z najwcześniejszego mekkańskiego okresu przepowiadania Mahometa. Ich obrazowość może być wynikiem szczególnej opozycji Mekkańczyków wobec głoszonej idei Sądu Ostatecznego i zmarłych wstania (S. 3, 15.198; 4, 57). Piekło ukazane jest jako miejsce wiecznego cierpienia w niegasnących płomieniach i żarze (S. 56, 41-44).

Mocne akcentowanie prawdy o Sądzie Ostatecznym przez Mahometa, a zaczerpniętej z judaizmu i chrześcijaństwa, było dyktowane względami socjalnymi życia ubogiego młodego Kurajszyty. Dążył do stworzenia społeczności opartej na miłosierdziu i sprawiedliwości.

„Patrz, abyś nie dotknął dóbr sieroty, chyba na ich ulepszenie; opiekuj się nimi, póki nie dojdą do lat oznaczonych. Wypełniajcie wasze obowiązki, bo zdacie z nich rachunek” (S. 17, 39). Za swoje czyny człowiek jest odpowiedzialny przed Bogiem, który jest sędzią każdego człowieka, sędzią surowym i nieprzejednanym. Tę cechę Allaha szczególnie podkreśla Mahomet w okresie medyńskim w czasie zacieklej walki z Mekką, Żydami i innymi przeciwnikami. W takich chwilach przepowiada wrogom wieczne ciemności i zgrzytanie zębów w piekle. Dla dobrych i pobożnych litość, miłosierdzie w ogrodzie Eden. Jednostka w tym pojmowaniu świata Bożego i sądu nad każdym człowiekiem uzyskiwała wartość szczególną. To nią zajmował się Allah – Istota Najwyższa, który ją stworzył i którą będzie sądził bez względu na stan

majątkowy, na pokrewieństwo, na więzy rodzinne i przynależność plemienną. Jednostka nabierała wartości niezwyklej: „Z drugiej strony prawdy judeochrześcijańskie, które cieszyły się prestiżem wyższych cywilizacji i potężnych imperiów, gdzie były uznane, duma arabska coraz bardziej akceptowała, ponieważ były wyrażone po arabsku i przekazane przez arabskiego posłańca”¹⁸.

3. Zasady etyki

a) nauka o obowiązkach i cnocie

Opierając się na wypowiedziach Koranu teologowie zbudowali cały **system etyczny**. Podstawą moralnego życia jest prawdziwa wiara; bez niej uczynki nie mają znaczenia, albowiem „uczynki niewiernego podobne są do pary, która wznosi się na pustyni” (S. 24, 39).

Przestrzeganie przykazań moralnych zakłada, że człowiek ma swobodę wyboru między dobrem i złem; z drugiej strony, skoro Allah jest wszechmocny i wszystko z góry określa, musi także powodować złe uczynki. Sprzeczność pomiędzy tymi dwoma poglądami teoretycy etyki mahometańskiej starali się rozstrzygnąć w najrozmaitszy sposób. Jedni stali na stanowisku osobistej odpowiedzialności człowieka za siebie, inni przypisywali suwerennej woli Boskiej całkowite określenie losu człowieka. Większość próbowała znaleźć kompromis między tymi dwiema skrajnościami, biorąc pod uwagę zarówno świadomość własnej odpowiedzialności, jak i Boskie zrządzenie¹⁹.

Nauka Mahometa nie wносиła w sferę moralności nic prawdziwie nowego. Narodowy koloryt arabski, pod którym ukrywały się rozpowszechnione prawdy i zasady judeochrześcijańskie, mógł podobać się słuchaczom islamu. Jednostka w tym pojmowaniu świata Bożego i sądu nad każdym człowiekiem uzyskiwała wartość szczególną.

W objawieniu koranicznym brak jest systematycznego wykazu zasad moralnych na wzór starotestamentalnego Dekalogu. Tym niemniej, szczególnie zasady moralne, na których powinno bazować postępowanie członków społeczności muzułmańskiej, zawarte są w różnych fragmentach Koranu w postaci nakazów, zakazów czy upomnień. Natomiast prawo muzułmańskie objaśniając i rozszerzając zasady koraniczne sprowadziło je do szeregu praktycznych reguł. W myśl tych reguł wszelkie czyny ludzkie można ująć w 5 kategorii:

1. Czyny bezwzględnie nakazane, których wypełnienie jest wynagradzane, a zaniebdania karane (*wagib*);

¹⁸ M. Rodinson, *Mahomet*, Warszawa 1994, s. 100.

¹⁹ Por. H. von Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, tłum. pol. S. Łypaciewicz, Warszawa 1966, s. 222.

2. Czyny zalecane, lecz nieistotne, których wypełnianie jest nagradzane, lecz zaniedbywanie ich nie jest karane (*mandub* lub *mustahab*);
3. Czyny moralnie obojętne (*mubah*);
4. Czyny ganione, lecz nie zakazane (*makruh*);
5. Czyny bezwzględnie zakazane i karane (*haram*)²⁰.

Dla teologii islamu najistotniejsza granica, dzieląca dobro od zła moralnego, wyznaczona jest przez stosunek człowieka do prawa Bożego, zawartego w Koranie. Istotą dobra, według tej teologii, jest posłuszeństwo i wypełnienie koranicznego prawa Bożego, zaś istotą wszelkiego zła jest nieposłuszeństwo temu prawu. W świetle powyższego rozróżnienia teologia muzułmańska wskazuje, że najcięższym grzechem, którego Bóg nie przebacza, i który zasługuje na najwyższy wymiar kary, czyli potępienie wieczne, jest grzech niewiary w objawienie Boże (S. 2, 257; 3, 10; 3, 90; 4, 151; 8, 55; 18, 100). Wszelkie inne nieposłuszeństwa koranicznemu prawu Bożemu są również określone mianem grzechu, jednak mogą być przebaczone przez Boga, o ile człowiek będzie za nie żałował i czynił pokutę (S. 6, 160)²¹.

Nie wszystkie grzechy określone przez Koran mają tę samą wagę. Dlatego teologia islamu stosuje rozróżnienie na grzechy „wielkie” (*kaba'ir*) oraz grzechy „małe” (*saga'ir*). Jednak teologowie muzułmańscy nie są jednomyślni w określeniu jednoznacznej granicy oddzielającej grzechy „wielkie” od grzechów „małych”. Powszechnie do grzechów „wielkich”, oprócz wspomnianego wyżej grzechu niewiary, zalicza się: znieważenie proroka, oszukiwanie sierot (4, 2), zabójstwo (17, 33), cudzołóstwo (4, 24), sodomie (26, 165-166), kradzież (5, 38), picie napojów alkoholowych i hazard (2, 219), kłamstwo (4, 50; 107), oszczerstwo (24, 6-7).

Istotą grzechu, według teologii muzułmańskiej, jest nieposłuszeństwo człowieka wobec koranicznego prawa Bożego. Jest to więc jurydyczna koncepcja grzechu, wynikająca z przyjętych w islamie relacji między Bogiem a człowiekiem. Radykalna transcendencja Boga w stosunku do człowieka sprawia, że człowiek jako stworzenie nie jest w stanie obrazić samego Boga. Nawet grzech niewiary stanowi jedynie nieposłuszeństwo względem prawa Bożego.

Natomiast w świetle teologii katolickiej grzech popełniony przez człowieka jawi się jako nadużycie wolności oraz przeciwstawienie się samemu Bogu (KDK 13).

Zarówno w islamie, jak i w katolicyzmie grzech charakteryzuje się wy miarem i konsekwencjami wspólnotowymi. Doktryna muzułmańska podkre śła, że wszelki grzech, a przede wszystkim grzechy „wielkie” są szczególnie szkodliwe społecznie, pomniejszają bowiem świadectwo wiary muzułmanina oraz niszczą harmonię życia wspólnoty wierzących. O ile jednak, w rozu-

²⁰ Por. J. Bielawski, *Islam, religia państwa i prawa*, Warszawa 1973, s. 218.

²¹ Por. J. Nosowski, *Teologia Koranu*, Warszawa 1970, s. 210.

mieniu islamu, konsekwencją grzechu jest naruszenie stosunków społecznych i zachwianie harmonii życia wspólnoty wierzących, o tyle w katolicyzmie grzech niszczy nadprzyrodzone więzy wspólnoty²².

Wszelkie zasady moralne, wskazane przez Koran i tradycję muzułmańską, wyznaczają normy postępowania dla wszystkich członków wspólnoty muzułmańskiej. Ich celem jest prowadzenie wiernych drogą prawości (*huda*), aby mogli osiągnąć cel życia ludzkiego, czyli zbawienie. Jednak moralność muzułmańska nie wnosi zasadniczo nowych elementów natury etycznej poza tymi, które znane były zarówno w judaizmie, jak i w chrześcijaństwie. Widoczne są w Koranie ślady zasad moralnych, występujących w Ewangeliach, np. w zakresie pokory (S. 3, 1888; 4, 32; 7, 205), cierpliwości czy życzliwości względem bliźnich (S. 4, 114). Stąd treść moralności muzułmańskiej w dużym stopniu zbieżna jest z zasadami moralności katolickiej²³.

b) Kobieta, małżeństwo i rodzina w islamie

Koran określa stanowisko mężczyzny i kobiety w surze 4: „W imię Boga Litościwego i Miłosiernego. Śmiertelni! Bójcie się Pana, który was wszystkich z jednego wyprowadził człowieka, dla którego utworzył niewiastę i okrył ich potomstwem ziemię. Bójcie się Pana, w imię którego prosicie, a szanujcie wewnętrznosci, które was nosiły. Bóg postrzega sprawy wasze.

Oddawaj sierotom to, co im należy, nie odpłacaj złem za dobre, lecz przeciwnie; nie obracaj ich dziedzictwa do powiększenia swego: takie czyny są występne.

Mężczyźni mają pierwszeństwo nad kobietami, ponieważ Bóg dał im wyższość nad nimi i wyposaża je przez mężczyzn. Żony powinny być posłuszne, zachowywać tajemnicę mężów, gdyż pod ich straż niebo je oddało; mężowie doznający ich nieposłuszeństwa mogą je karać, zostawić w osobnych łóżach, a nawet bić je; uległość niewiast powinna dla nich być ochroną od złego obchodzenia się. Bóg jest wielki i przenikający”.

W tej surze omówione zostały dyrektywy, jakie kobiety może mężczyzna brać za żony (S. 4, 22-24); „Żeńcie się zatem z kobietami, które są dla was przyjemne – z dwoma, trzema lub czterema” (S. 3, 4). Również szczegółowo sura ta podaje przepisy prawno-majątkowe prawa spadkowego (S. 4, 7-22) oraz warunki rozvodu (S. 4, 128-129). Muzułmanie mogą się pozbywać żony przez zwykłe wyrażenie swej woli z zachowaniem prawa spadkowego. Znajdują się tu też wskazania o zatroszczeniu się o dzieci, zwłaszcza osierocone i słabowite (S. 4, 36).

Muzułmanin, według Koranu, ma prawo posiadania równocześnie czterech żon oraz licznych niewolnic-nałożnic. Obecnie na harem strzeżony przez

²² Por. R. Markowski, *Wiara i moralność w spotkaniu Kościoła z islamem*, „Communio”, 4 (1992), XII, s. 55.

²³ Por. J. Nosowski, *Przepisy prawne Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1971, s. 128n.

eunuchów mogą sobie pozwolić tylko nieliczni władcy. Na małżeństwa poligamiczne Koran zezwala, jednak prawo międzynarodowe Organizacji Narodów Zjednoczonych zabrania małżeństw poligamicznych, a tym bardziej prowadzenia haremu. Prawo międzynarodowe stoi na straży godności i równości kobiety z mężczyzną. W wielu muzułmańskich krajach kobieta może się pokazać publicznie tylko z zakrytą twarzą. Tak każe tradycja.

Mahomet mając 25 lat, jako służący i poganiacz, a następnie jako przewodnik karawan kupieckich z Mekki do Syrii u bogatej, podwójnej już wdowy Chadidży, liczącej 40 lat, zawiera z nią w 595 r. małżeństwo. Do jej śmierci żył z nią w monogamicznym małżeństwie i miał z nią cztery córki. Od śmierci tej mądrej kobiety w 620 r. następuje u 50-letniego Mahometa jakby eksplozja zawierania małżeństw – aż 13 w ciągu dwunastu lat.

Przyjmuje się, że w Koranie Mahomet usankcjonował dla muzułmanina poligamię równocześnie z czterema kobietami, które jako wdowy po poległych w czasie religijnych wojen mężach otrzymywały opiekę społeczno-gospodarczą. Swoje zaś liczne małżeństwa Mahomet motywował względami politycznymi i prerogatywami Proroka. Niektóre małżeństwa miały taki charakter. Ale jak ocenić jego małżeństwo zawarte w kilka dni, co najwyżej kilka tygodni po owdowieniu ze starszą Saudą, lub – w tym samym czasie zaręczył się z córką Abu Bakra – z piękną dziewczynką 9-letnią Aiszą²⁴.

Albo poślubienie Zajnab – żony swojego adoptowanego syna Zajda, co było uważane za obrzydliwe kazirodztwo, które Mahomet usankcjonował „objawieniem” otrzymanym w transie²⁵. Już „Prorok powoli się starzał. Zbliżał się do sześćdziesiątki... Nadal jednak znajdował upodobanie w kobietach. W roku 629 podobno żenił się dwa razy, bardzo niefortunnie, miał wtedy 10 żon, nie licząc konkubin”²⁶. Małżeństwo z małoletnią dziewczynką i małżeństwo z synową były wówczas i dzisiaj są uznawane za zboczenie. „Dla sprawiedliwości należy powiedzieć, że Prorok islamu niejednokrotnie stwierdzał, że jest zwykłym śmiertelnikiem, nie krył się ze swoimi słabościami ludzkimi i wadami”²⁷.

Islam i katolicyzm zgodne są w powiązaniu moralności z wiarą. Ze wspólnie wyznawanej wiary wynikają dla całej wspólnoty wierzących moralne zasady życia i postępowania. W myśl doktryny muzułmańskiej, wiara człowieka pozbawiona uczynków jest próżna i nie ma wartości zbawczej (S. 61, 2). Podobnie uczynki bez wiary nie mają istotnego znaczenia (S. 6, 88; 7, 137; 18, 103-105) Natomiast wiara serca, potwierdzona uczynkami wiary, staje się dla muzułmanina skutecznym środkiem prowadzącym do zbawienia.

²⁴ M. Rodinson, *Mahomet*, dz. cyt., s. 135.

²⁵ Por. tamże, s. 201.

²⁶ Tamże, s. 269.

²⁷ J. Bielawski, *Komentarz do Koranu*, Warszawa 1986, s. 780.

Jednak katolicka koncepcja moralności znacznie odbiega od moralności muzułmańskiej. Istotą bowiem moralności islamu jest posłuszeństwo prawu Bożemu. Wszyscy, którzy podporządkowują się koranicznemu prawu Bożemu, są dobrzy, ci zaś, którzy łamią to prawo, są źli i potępieni. Jest to więc moralność o charakterze legalistycznym, w której wymaganie Boże utożsamia się z szeregiem zaleceń i nakazów o znaczeniu i skutkach prawnych.

O istocie moralności katolickiej decyduje nie tyle posłuszeństwo prawu Bożemu, ile pragnienie uczestniczenia w Boskiej naturze, które człowiek osiąga dzięki adopcji nadprzyrodzonej. W oparciu o łaskę Bożą moralność przekształcona zostaje w nadprzyrodzony dialog człowieka z Bogiem, w którym chrześcijanin przyjmuje wezwanie moralne Boga nie jako twardy przymus, lecz jako szansę samourzeczywistnienia siebie. Podejmuje więc wolne decyzje nie w sposób legalistyczny, lecz w oparciu o najgłębsze przekonanie wypływające z wiary i kieruje się miłością oraz dojrzałą odpowiedzialnością²⁸.

Dostrzeganie wspólnych wartości religijnych i moralnych, których istnienie zasygnalizował Sobór Watykański II, konieczne jest dla umożliwienia owocnego dialogu Kościoła z islamem. Dokonując analizy treści wiary i moralności muzułmańskiej oraz katolickiej, odnajdujemy wiele wspólnych elementów, które mogą stanowić istotną płaszczyznę dialogu. Wspólny obu religiom monoteizm, profetyzm, historyczny charakter objawienia Bożego oraz zbieżność wielu zasad moralnych, wskazują na możliwość i potrzebę wzajemnego zbliżenia katolicyzmu z islamem.

Jednakże ukazywanie wspólnych wartości nie wystarczy, aby dojść do trwałego porozumienia. Oznaczałoby to pewną połowiczność. Tymczasem prawdziwy dialog domaga się pełnej prawdy, a więc dostrzeżenia zarówno tego, co łączy, jak i tego, co różni katolicyzm z islamem.

W takim ujęciu można zauważyć, że doktryna muzułmańska, interpretując pojęcie wiary i moralności, nie uwzględnia wymiaru nadprzyrodzonego, który jest najistotniejszy dla nauki katolickiej. Wyrazem tego wymiaru jest łaska Boża. Dzięki łasce Bożej człowiek zostaje wyniesiony do porządku nadprzyrodzonego i staje się dzieckiem Bożym. Owa łaska decyduje, że akt wiary stanowi wewnętrzne zjednoczenie Boga z człowiekiem. Analogicznie zachodzi zasadnicza różnica między moralnością islamu a moralnością katolicką. W moralności islamu brak jest bowiem wymiaru nadprzyrodzonego, który charakteryzuje moralność Kościoła, a który wynika z udziału człowieka w Boskiej naturze, dzięki łasce Bożej. Tym samym moralność muzułmańska nie dotyka wewnętrznego życia Bożego, zaś wymagania Boże utożsamia się z szeregiem zaleceń i nakazów o znaczeniu i skutkach prawnych. Najistotniejszym jej wyrazem jest nie miłość, lecz dawanie świadectwa Bogu zgodnie z prawem koranicznym²⁹.

²⁸ Por. J. Frütsch, J. Pfammatter, *Der Glaube*, w: *Mysterium Salutis...*, dz. cyt., t. 2, s. 361n.

²⁹ Por. R. Markowski, *Wiara i moralność...*, dz. cyt., s. 59.

4. Uczynki wiary – filary islamu – rytualne obowiązki muzułmanina

Każda religia ma swoje prawdy, właściwe jej prawo i zasady etyczne, kult i założenia wspólnotowego życia tworzące integralną całość życia religijnego. Również w islamie znajdują się te istotne współczynniki życia religijnego. Po omówieniu ważniejszych prawd wiary i zasad moralności islamu, pozostaje przedstawić pięć obowiązków obowiązujących muzułmanów: 1) wyznanie wiary w jednego Boga – *szahada*; 2) modlitwa rytualna – *salat*; 3) post – *saum*; 4) jałmużna – *zakat*; 5) pielgrzymka – *hadżdż*.

Te pięć obowiązków należą po części do dziedziny dogmatyki, moralności i kultu. Stąd nazywane są pięcioma kolumnami wiary³⁰, filarami islamu³¹ czy rytualnymi obowiązkami muzułmanina³².

a) Wyznanie wiary (*szahada*)

Wypowiedzenie tej krótkiej formuły: „Nie ma bóstwa prócz Boga (Allaha), a Mahomet jest posłańcem Boga” jest warunkiem zostania muzułmaninem. Zawiera ona dwa istotne dogmaty islamu: monoteizm i proroczą misję Mahometa. Szahada stanowi także istotny element modlitwy muzułmanina. Tekst szahady towarzyszy muzułmaninowi w wielu miejscach, bardzo często jest używany w zdobnictwie.

b) Modlitwa (*salat*)

Mahomet utożsamiał istotę religii przede wszystkim z wypełnianiem obowiązku modlitwy i jałmużny: „żeby czcili Boga... modlili się i czynili jałmużnę. To jest cała prawdziwa religia” (S. 98, 5). Sura 35, 29 podkreśla, że ci, którzy czytają Bożą księgę, modlą się, dają jałmużnę skrycie i jawnie – otrzymują w nagrodę dobro, które nigdy nie zginie.

Koran zawiera wiele tekstów odnoszących się do nakazu odmawiania modlitw, rodzajów modlitwy, rytuału modlitewnego itd. Znajdują się tam też liczne teksty modlitw, często w formie krótkich wezwań, ale również w postaci bardziej rozbudowanych, niejako programowych zespołów modlitewnych. Najdłuższą i najpiękniejszą modlitwą, a zarazem najdonioślejszą pod względem teologicznym, jest sura 1 o następującej treści: „Chwała Bogu, Panu światów, Miłosiernemu, Litościwemu, Królowi dnia wiary, oto Tobie służymy, Ciebie prosimy o opiekę, prowadź nas drogą prostą, drogą tych, których obdarzyłeś łaskami, a nie tych, na których się rozgniewałeś, a nie błędzących”. Modlitwa ta, będąca jednocześnie

³⁰ Por. H. von Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, dz. cyt., s. 218.

³¹ Por. K. Bukowski, *Religie świata wobec chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 86.

³² Por. S. Grodz, *Islam*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religijologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 414.

wyznaniem wiary, jest często odmawiana przez muzułmanów. Podobnie też wezwanie „Chwała Bogu”, zawarte w surze 6, 1, jest formułą stereotypową używaną na co dzień przez wyznawców islamu. Koran mówi również o modlitwie szczęśliwych w raju (S. 10, 10). Podaje też modlitwy dziękczynne, błagalne (np. S. 2, 126-129; 2, 193n; 17, 80; 23, 99n) i modlitwy przebłagalne (S. 59, 10).

Koran zawiera wskazania dotyczące odmawiania modlitw w pięciu głównych porach doby, z czego rozwinęła się trwająca w ciągu wieków praktyka pięciokrotnego odmawiania modlitw z towarzyszeniem odpowiednich gestów i pokłonów: 1 – recytacja zdania: „Allah jest wielki”, z dłońmi przyłożonymi po obu stronach twarzy, 2 – recytacja *fatihy*, czyli pierwszej sury Koranu i drugiego ustępu, w pozycji stojącej, 3 – skłon ciała do bioder, 4 – wyprostowanie się, 5 – opadnięcie na kolana i pierwsze padnięcie na twarz, 6 – przejście do pozycji siedzącej na udach, 7 – drugie padnięcie na twarz. Drugi i następne ukłony zaczynają się od drugiego z tych ruchów, a na zakończenie każdej pary ukłonów i całej modlitwy oddający cześć recytuje szahadę i rytualne pozdrowienie Allaha. Szahada jest to wyznanie wiary – pierwszy filar islamu – o następującym brzmieniu: „Nie ma Boga prócz Allaha, Mahomet jest jego Prorokiem”. Słowa te towarzyszą przez całe życie każdemu wyznawcy islamu. Pory dnia, w których obowiązuje modlitwa to: świt, południe, po południu, o zachodzie słońca, gdy zapadnie noc. W porach tych każdy muzułmanin, w każdym miejscu, powinien odmawiać przepisane modlitwy i przestrzegać ustalonego dla nich rytuału.

Godziny modlitw są codziennie ogłaszane z minaretu meczetu przez mużezina, który wypowiada formułę szahady i dodaje do niej wezwanie: „módlcie się”. W piątek odbywa się w meczecie wspólne nabożeństwo z kazaniem, które prowadzi imam. Kieruje on również zbiorowymi ruchami i pokłonami wiernych. Imamelem może być każdy, gdyż islam nie uznaje kapłaństwa – pomiędzy Bogiem a wierzącymi, według islamu, nie ma pośredników. Imam w pozycji stojącej zajmuje miejsce na specjalnym podwyższeniu w meczecie (tzw. *minbar*). Zbiorowa modlitwa składa się z zespołu recytacji Koranu, różnych formuł i modlitw zaczerpniętych z niego. W czasie nabożeństwa wszyscy są zwrócenii twarzą w kierunku Mekki (*kibla*). Udział w publicznych modłach piątkowych jest obowiązkowy dla wszystkich pełnoletnich mężczyzn, zaś dla innych jest zalecany. Kobiety modlą się zasadniczo w domu, w meczecie osobno, w przeznaczonych dla nich miejscach.

Do meczetu wchodzi się bez obuwia i z nakrytą głową. Muzułmanie mają w swym kalendarzu także święta, w których gromadzą się w meczecie na wspólne modlitwy. Do najważniejszych świąt należą: Święto „Aszury” (pewna pozostałość czy przejęcie żydowskiego Sądneho Dnia), Dzień Urodzin Mahometa, Noc „Wniebowstąpienia” Proroka na rumaku Borak, „Kurban Bajram” – święto na pamiątkę ofiary Abrahama³³.

³³ Por. Z. Pawłowicz, *Człowiek a religia*, dz. cyt., s. 263.

W islamie rozwijał się od IX w. pod wpływem chrześcijaństwa ascetyzm mistyczny. Pierwszym sławnym sufitą-mistyką był Maruf al-Karki (zm. 801). Grób jego znajduje się w Bagdadzie. Mistyczka z Basry – Rabija al-Adawija (zm. 801) w swej poezji odgrywała rolę kierowniczą na mistycznej drodze, akcentując skrucę, wdzięczność, dobrowolne ubóstwo i całkowitą zależność od Boga. Mistyczna miłość do Boga stawiała u sufitów na dalszy plan strach przed Bogiem i Jego gniewem eksponowany tak bardzo przez Mahometa w Koranie. Życie mistyczne, choć różnie interpretowane, zajmuje w islamie ważne miejsce w rozwoju duchowości w ciągu wieków.

Sufici wprowadzili pewne formy życia monastycznego, określony ceremonialny modłtwa oraz rozpowszechnili wśród muzułmanów różaniec. Jest on pochodzenia hinduskiego, ale został przez sufitów przejęty od wschodnich Kościołów chrześcijańskich. Sposób odmawiania różańca przez muzułmanów polega na wymawianiu 99 najpiękniejszych imion Allaha. Charakterystycznym zjawiskiem religijno-społecznym, związanym z sufizmem, są zrzeczenia czy bractwa. Sufici pierwszych kilku wieków ery muzułmańskiej wypracowali pewne „stany” doprowadzające do przeżycia mistycznego. Były nimi: skrucza, abstynencja, wyrzeczenie się, ubóstwo, cierpliwość, zadośćuczynienie, ufność wobec Boga³⁴.

Modłtwa, jako najważniejszy akt w każdej religii, zajmuje również w islamie decydujące miejsce w teorii i praktyce. Istnieje wiele wspólnych cech w modłtwie chrześcijańskiej i muzułmańskiej. Zależnie jednak od zasadniczych prawd doktrynalnych, jak: rygorystycznego monoteizmu, nie uznawania Trójcy Świętej, Bóstwa Jezusa Chrystusa, Jego ofiary, ustanowionego przez Niego kapłaństwa i Kościoła, modłtwa w islamie i chrześcijaństwie wykazuje poważne różnice:

1) Katolicka modłtwa liturgiczna ma charakter trynitarny, koncentruje się w Ofierze sakramentalnej, uwzględnia pory roku, wstawiennictwo Najświętszej Maryi Panny, aniołów i świętych. Zakres treści modłtw jest wielostronny, objawiający się w liturgii sakramentalnej.

2) Sytuacja religijno-społeczna islamu w tak wielu i w tak różnych krajach świata, obrazuje i zarazem potwierdza szczególną wartość Koranu (z zawartymi w nim tekstami modłtw) i modłtwy wspólnotowej, jako elementów jednoczących wyznawców Mahometa. Poglądowym tego wyrazem są np. obrazy filmowe przedstawiające tysiące mężczyzn na publicznych placach Kairu, Teheranu czy Mekce, wybijających w takt poleceń muezina pokłony do ziemi i recytujących śpiewnie wersety Koranu. Tego rodzaju modłtwy potwierdzają też słuszność charakteryzowania islamu jako „religii prawa” i posłuszeństwa prawu – również w zakresie wypełniania obowiązku modłtwy.

³⁴ Por. tamże, s. 268.

3) Modlitwa w islamie wydaje się w porównaniu z chrześcijańską dość prosta i uboga w treści i formie oraz formalistyczna, recytowana mechanicznie. Przykładowo podane modlitwy, zawarte w Koranie, szczególnie te często odmawiane są krótkie i treściowo mało urozmaicone. Cała „liturgia” muzułmańska to rytuał modlitewny i odmawiany w bractwach różaniec czy „litania”. Język arabski, w którym ma być odmawiana modlitwa, stanowi poważną przeszkodę w przeżywaniu modlitwy dla wielu milionów muzułmanów, nie znających tego języka.

W chrześcijaństwie modlitwa prezentuje się w większym bogactwie treści i formy: od modlitwy indywidualnej przez wspólne nabożeństwa do liturgii Kościoła skupionej przy Ofierze eucharystycznej.

4) W każdej religii istnieje określona grupa ludzi, dążąca do dynamicznego i pogłębionego rozwoju życia duchowego. Życie mistyczne można pojąć jako końcowy etap tego rozwoju.

Rozwój ten polega na intensyfikacji coraz bliższego i coraz głębszego kontaktu z Bogiem. Życie mistyczne jest wyrazem wysokiego stopnia dojrzałości religijnej, która sprawia, że religia staje się najważniejszym problemem nadającym sens życiu jednostki. Fakt istnienia tak pojętej mistyki w ramach islamu i chrześcijaństwa jest elementem wspólnym dla obu religii. Oba kierunki reprezentują mistykę teistyczną, w której potwierdza się transcendencję Boga oraz ograniczoność możliwości człowieka, jako stworzenia Bożego w zakresie zjednoczenia z Bogiem i uznania tym samym konieczności przyjęcia łaskawego udzielania się Boga w procesie intensyfikacji życia wewnętrznego, jak również w doświadczeniu mistycznym. Gdy chodzi o mistykę islamu, to należy z kierunku mistyki teistycznej wyłączyć tych mistyków, którzy wnieśli do swej doktryny mistycznej monistyczne, czy pan-teistyczne gnostyczne elementy.

Elementem podobnym w pewnym sensie to specyficzny język mistyków, pełen obrazów i symboli, jak też dążenie do osiągnięcia ekstazy, pojmowanej jako punkt szczytowy doświadczenia mistycznego oraz cała gama stopni i stanów życia mistycznego, np. al-Ghazali ustalił ich dziewięć, od oczyszczenia, aż do zjednoczenia z Bogiem w ekstazie³⁵.

W sufizmie rozwijającym się w ciągu wieków w różnych uwarunkowaniach kulturowo-społecznych, należy rozróżnić z jednej strony ruch religijny, dążący do religijnego pogłębienia islamu i uwolnienia go tym samym od zbytniego sformalizowania i skostnienia, obejmujący duże ilości zwolenników przenikniętych także duchem ekspansji islamu. Z drugiej strony sufizm wyłaniał z siebie wybitne jednostki, mistyków, w tym również autorów dzieł mistycznych.

³⁵ Z. Pawłowicz, *Modlitwa i mistyka islamu a chrześcijaństwo*, w: *Człowiek a religia*, dz. cyt., s. 271.

c) Post (*saum*)

Post w islamie polega na całkowitym wstrzymaniu się od palenia tytoniu, jedzenia i picia oraz stosunków płciowych od wschodu do zachodu słońca w miesiącu ramadan; w nocy można jeść, pić, palić i korzystać ze zbliżeń seksualnych. Noc w miesiącu ramadan jest swoistym festynem. Kobiety cieszą się wtedy większą swobodą niż w innych miesiącach roku³⁶.

Koran (S. 2, 183-185.187) nakazuje zachowanie postu w miesiącu ramadan. Uważa się, że jedna z ostatnich nocy ramadanu jest „nocą przeznaczenia/mocy”, kiedy zesłane zostało Mahometowi pierwsze objawienie. Jest to czas bardzo szczególny, w którym Koran został przekazany z nieba na ziemię. Muzułmański kalendarz jest kalendarzem księżycowym, więc data rozpoczęcia postu jest inna w każdym roku liczonym według kalendarza słonecznego. Po zachodzie słońca posiłek powinien zacząć się od wypicia pewnej ilości wody i niewielkiej przekąski. Następnie należy odprawić wieczorną modlitwę, po której można zjeść normalny posiłek. W nocy, z wyjątkiem ostatnich dziesięciu nocy miesiąca, zakazy postu nie obowiązują. Tuż przed wschodem słońca można spożyć kolejny posiłek. Istnieje szereg szczegółowych przepisów określających, co przerywa post, kogo post obowiązuje, powody zwolnienia z przestrzegania nakazów postu, kiedy i czym zastąpić niemożność zachowania postu. Indywidualny post może być także odprowadzany ze względów pobożnościowych, choć kładzie się nacisk na umiarkowanie w celu zachowania zdrowia i sprawności fizycznej.

Ramadan kończy się 4-dniowym świętem przyjaźni. Największym jednak świętem jest obchodzone w dwa miesiące później Święto Ofiar, podczas którego zabija się jagnię, wołu lub wielbłąda. Mięso przekazuje się następnie w całości lub częściowo na cele pobożne³⁷.

d) Podatek na ubogich³⁸ – jałmużna³⁹ (*zakat*)

Jałmużna jest rodzajem dziesięciny (czterdziesta część dochodu) i jest przeznaczona na biednych, chorych oraz inne cele. Jak rytualna modlitwa jest obowiązkiem człowieka względem Boga, tak jałmużna jest obowiązkiem człowieka względem bliźniego. Zakat jest jałmużną o prawnie ustalonej wysokości, obliczanej w zależności od rodzaju posiadanego majątku. Do płacenia zakatu zobowiązani są wszyscy muzułmanie. Przeznacza się go na potrzeby ludzi o niskich dochodach i na utrzymanie instytucji publicznych. Oprócz zakatu istnieje jeszcze forma dobrowolnej jałmużny (*sadaka*), która najczęściej dawana jest w Święto Zakończenia Postu, zwanego *id al-Fitr*.

³⁶ Por. K. Bukowski, *Religie świata wobec chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 87.

³⁷ Por. H. von Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, dz. cyt., s. 219.

³⁸ Tamże, s. 218.

³⁹ Por. S. Grodz, *Islam, w: Religia w świecie współczesnym...*, dz. cyt., s. 416.

e) Pielgrzymka (*hadżdż*)

Każdy muzułmanin, jeśli mu tylko warunki na to pozwolą, powinien odbyć przynajmniej raz w życiu pielgrzymkę do Mekki (S. 3, 97). Główną ceremonią tej pielgrzymki jest obejście dookoła Kaaby i pocałowanie Czarnego Kamienia. Innymi świętymi miejscami, do których odbywają się pielgrzymki, są Medyna i Jerozolima. Dla szyitów głównym miejscem pielgrzymek jest Karbala, gdzie w roku 680 poległ Hussein, syn Alego. Zdarzenie to szyici obchodzą corocznie w dniu 10 miesiąca muharram płaczem, biczowaniem się i odgrywaniem przedstawień pasyjnych. Duchowy stan pielgrzyma oraz wszelkie czynności wykonywane w świętych miejscach są dokładnie określone. Za wzór przyjęto ostatnią pielgrzymkę, którą Mahomet odbył przed swoją śmiercią w 632 roku. Przez podjęcie pielgrzymki muzułmanin podkreśla swoją wiarę w jednego Boga. Jednocześnie okazja spotkania wierzących z różnych zakątków świata, umacnia poczucie jedności i równości muzułmanów.

Hadżdż odbywa się od siódmego do trzynastego dnia miesiąca zu al-hidżdża. Po przejściu w stan uświęcenia pielgrzymi zakładają specjalny strój. Pierwszego dnia okrążają siedmiokrotnie sanktuarium Kaaby i całują lub dotykają Czarny Kamień umieszczony w jego rogu (jednak przy obecnych setkach tysięcy pielgrzymów jest to prawie fizycznie niemożliwe). Następnie odbywają bieg, czy też szybki chód między dwoma pagórkami as-Safa i al-Marwa jako upamiętnienie poszukiwania wody przez Hagar. Bieg kończy się pićm wody ze studni *zamzan*. Tego dnia pielgrzymi wysłuchują także kazania wygłaszanego w meczecie. Następnego dnia udają się do Miny, Muzdalify i ku wzgórzu Arafat. Tam spędzają czas na modlitwie. W kolejnym dniu odbywa się symboliczne kamienowanie szatana. Dziesiąty dzień miesiąca zu al-hidżdża jest dniem złożenia ofiary ze zwierząt na pamiątkę ofiary złożonej przez Abrahama. Jest to dzień wielkiego święta *id al-Adha*, obchodzonego w całym muzułmańskim świecie. Osoba, która odbyła pielgrzymkę, przyjmuje zaszczytny tytuł *al-hadżdż*.

5. Święta wojna przeciw niewiernym (*dżihad*)

Jest to obowiązek podstawowy dla jednostki, a bezwzględny dla całego społeczeństwa. Wszyscy muzułmanie muszą starać się słowem, pokojowo, a nawet mieczem czynić poddanyymi Allahowi wszystkich ludzi. Mahomet mówił o dwóch rodzajach dżihadu – mniejszym i większym – uznając ten drugi za ważniejszy. Dotyczy on wewnętrznego zmagania się z sobą samym w pokonywaniu własnych słabości i grzechów oraz wysiłków podejmowanych dla podniesienia poziomu moralnego społeczeństwa (S. 22, 78). Dżihad w znaczeniu duchowego zmagania się z sobą samym odgrywa rolę szczególną, zwłaszcza w nurcie mistycznym. Koran (S. 16, 125) mówi o „dżihadzie słownym”

albo „dżihadzie pióra”, ale także o „dżihadzie miecza” (S. 2, 190-193) – zbrojnej walce podejmowanej bądź w obronie przed atakiem, bądź w celu propagowania islamu. To, że Koran w dwóch trzecich swoich wypowiedzi na temat dżihadu odnosi go do walki zbrojnej, wynika w dużej mierze z historycznych uwarunkowań, w jakich znalazła się pierwotna wspólnota muzułmańska.

Szczególnie sura 9 w Koranie wzywa do walki. „Zaprawdę, Bóg kocha ludzi bogobojnych! A kiedy miną święte miesiące, wtedy zabijajcie bałwochwalców, tam gdzie ich znajdziecie (S. 9, 5)...” Zwalczajcie tych, którzy nie wierzą w Boga i w Dzień Ostatni; Którzy nie zakazują tego, co zakazał Bóg i Jego posłaniec, i nie poddają się religii prawdy (S. 9, 29).

6. Starania Ojca Świętego Jana Pawła II o dialog z muzułmanami

Obecny Ojciec Święty Jan Paweł II przy różnych okazjach, a zwłaszcza podczas swych pielgrzymek apostolskich do Turcji, Maroka, Indii, nieustannie potwierdza ciągłość owej soborowej linii Kościoła, któremu nic, co prawdziwe i wartościowe w innych religiach, nie jest obojętne.

W Casablance papież 19 VIII 1985 r. przemówił do młodych muzułmanów:

Człowiek jest istotą duchową. My, wierzący, wiemy, że nie żyjemy w świecie zamkniętym. Wierzymy w Boga, szukamy Boga. Kościół patrzy z szacunkiem i uznaje wartość waszego postępowania religijnego, bogactwo waszej tradycji duchowej. My, chrześcijanie, także jesteśmy dumni z naszej tradycji religijnej.

Sądzę, że my – chrześcijanie i muzułmanie – powinniśmy z radością uznać te wartości religijne, które są nam wspólne i dziękować za nie Bogu. Jedni i drudzy wierzymy w Boga Jedyne, który jest wszelką Sprawiedliwością i wszelkim Miłosierdziem; wierzymy w ważność modlitwy, postu, jałmużny, pokuty i przebaczenia; wierzymy, że na końcu czasów Bóg będzie dla nas miłosiernym Sędzią i ufamy, że po zmartwychwstaniu On będzie z nas zadowolony, i wiemy, że my będziemy zadowoleni z Niego.

Uczciwość wymaga, byśmy uznali i uszanowali to, co nas różni. Najbardziej istotną różnicą jest oczywiście sposób, w jaki patrzymy na osobę i dzieło Jezusa z Nazaretu. Wiecie, że my, chrześcijanie, wierzymy, że Jezus wprowadza nas w wewnętrzne poznanie tajemnicy Boga i w synowską wspólnotę Jego darów, tak że uznajemy Go i głosimy Panem i Zbawcą.

To są ważne różnice, które możemy przyjąć z pokorą i szacunkiem, we wzajemnej tolerancji; jest tu tajemnica, co do której Bóg nas kiedyś oświeci, jestem tego pewny.

My, chrześcijanie i muzułmanie, na ogół źle rozumieliśmy się i w przeszłości czasem występowaliśmy przeciw sobie i wyczerpywaliśmy się w polemikach i w wojnach. Wierzę, że Bóg nas dziś zachęca do zmiany dawnych nawyków. Mamy się szanować, a także pobudzać się wzajemnie do dobrych dzieł na drodze Bożej.

Wiecie, tak samo jak ja, jaka jest cena wartości duchowych. Ideologie i slogany nie mogą was zadowolić ani rozwiązać problemów waszego życia. Mogą to zrobić tylko wartości duchowe i moralne, a ich podstawą jest Bóg⁴⁰.

Po spotkaniu – na życzenie króla Maroka Hassana II – z muzułmańską młodzieżą tego kraju, Jan Paweł II stwierdził w Rzymie 21 VIII 1985 r.:

Wydarzenie to zasługuje na szczególną uwagę, jako forma realizacji tego dialogu z religiami pozachrześcijańskimi, którą postulował Sobór Watykański II. Braciom muzułmanom z Maroka, ich królowi, wyrażam szczególne podziękowanie. Sposób, w jaki zostałem przez nich przyjęty był wyrazem ich wielkiej otwartości, a entuzjazm młodzieży był dowodem dużej wrażliwości na wartości religijne.

Źródła:

Koran, z arabskiego tłumaczył i komentarzem opatrzył J. Bielawski, Warszawa 1986.

Literatura (o islamie):

Bielawski J., *Islam*, Warszawa 1980.

Bielawski J., *Wprowadzenie do Koranu*, Warszawa 1986.

Bukowski K., ks., *Religie świata wobec chrześcijaństwa*, Kraków 1999.

Danecki J., *Mahomet. Mądrości Proroka (hadisy)*, Warszawa 1993.

Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 1997.

Dąbrowski E., *Religie Wschodu*, Poznań 1962.

Glasenapp H. von, *Religie niechrześcijańskie*, tłum. S. Łypacewicz, Warszawa 1966.

Homerski J., *Jezus w nauce Koranu*, ZN KUL 7 (1964), 3, s. 15–23.

König F., Waldenfels H., *Leksykon religii*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1997.

Kloczowski J., *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne*, Warszawa 1987.

Kopeć E., *Chrystus w Koranie*, „Ruch Biblijny Liturgiczny”, 8 (1955), 1, s. 15–23.

Kościelniak K., ks., *XX wieków chrześcijaństwa w kulturze arabskiej*, Kraków 2000.

Malherbe M., *Religie ludzkości*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1999.

Manteuffel T. *Historia Powszechna, Średniowiecze*, Warszawa 1997.

Metz W., *Weltreligionen*, Köln 1983.

Mez A., *Renesans islamu*, Warszawa 1981.

Nosowski J., *Wystąpienie roszczeniowe Mahometa*, „Collectanea Theologica”, 32 (1961), s. 5–84.

Nosowski J., *Polska literatura polemiczno-antyislamistyczna w XVI, XVII i XVIII w.*, Warszawa 1974, z. 2, s. 317.

⁴⁰ Przemówienie do młodych muzułmanów, Casablanca, 19 VIII 1985, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., nr nadzw., II (1985).

- Pawłowicz Z., *Człowiek a religia*, Gdańsk 1986.
- Rodinson M., *Mahomet*, tłum. E. Michalska-Nowak, Warszawa 1994.
- Schmidt W., *Islam*, München 1987.
- Waldenfels H., *Religionen als Antwort*, tłum. E. Perczak, Warszawa 1987.
- Walther W., *Kobieta w islamie*, Warszawa 1982.
- Węclawski T., *Wspólny świat religii*, Kraków 1995.
- Zimoń H., red., *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religio-
gicznej*, Lublin 2000.

MOTYWY AGONISTYCZNE W PISMACH CYPRIANA Z KARTAGINY

Igrzyska i zawody sportowe, tak bardzo związane z codziennym życiem starożytnych, stanowiły dla literatury tamtego czasu – zarówno klasycznej, jak i wczesnochrześcijańskiej – źródło różnorodnych porównań i odniesień¹. Choć chrześcijanie nie mogli brać udziału w tego rodzaju widowiskach, gdyż – jak pouczał ich chociażby Tertulian – powinni szukać przyjemności, gdzie indziej, gdyż mają swoje własne „agony”², to nawet w jego pismach motyw agonistyczny pojawia się często, zasadniczo tam, gdzie mówi się o prześladowaniu i męczeństwie i stanowi charakterystyczny dla tej tematyki *locus communis*³.

Śladami Tertuliana z Kartaginy idzie św. Cyprian, późniejszy biskup tego miasta, młodszy od niego o więcej niż jedno pokolenie. Przedmiotem niniejszego opracowania jest prezentacja motywów agonistycznych w jego pismach. Przeglądając je pod tym kątem stawiamy pytanie o funkcję tych motywów w kontekście poruszanej przez Cypriana tematyki. Wyselekcjonowane teksty z pism Cypriana podzielone tu zostaną na kilka grup. Poszczególne tytuły stanowią cytaty pochodzące z analizowanych tekstów.

¹ Funkcję obrazów z agonistyki w literaturze klasycznej, zwłaszcza w dziełach filozoficznych, omawia G. Lomiento, 'Αθλήτης τῆς εὐσεβείας η, „Vetere Christianorum”, 1 (1964), s. 113–128, por. także C. Noce, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, Roma 1987, s. 85–86, 192–193. W korzystaniu z odniesień do agonistyki prekursorami pisarzy wczesnochrześcijańskich byli autorzy pism judaistycznych epoki przedchrześcijańskiej; np. w *IV Księdze Machabejskiej* motywy tego rodzaju powracają wiele razy i odnoszą się do męczonych za wiarę młodzieńców (9, 23; 11, 20, 17, 11–16). W pismach biblijnych najczęściej motywów agonistycznych spotykamy u św. Pawła: bieg na stadionie, zapasy sportowe i tym podobne obrazy ilustrują głoszenie Ewangelii, trud apostołski i zmaganie o prawdę; por. 1 Kor 9, 24–25; Flp 1, 27; 4, 3; 2 Tm 2, 3–5; 4, 6–7; także Hbr 10, 32. W literaturze wczesnochrześcijańskiej tego rodzaju motywy weszły na stałe jako *topos* przy podejmowaniu tematyki męczeństwa; por. Klemens Rzymski, *Epistolae I ad Corinth.* 5, 1; *Epistolae II ad Corinth.* 7, 1–4; Ignacy Antiocheński, *Epistula ad Polycarpum* 1, 3; 3, 1 oraz *Pasterz Hermasa* 69, 6.

² Tertullianus, *De spectaculis* 29, 5, CCL 1, 251–252, PL 1, 660.

³ Por. na ten temat mój art. *Agonistyka jako «topos» w pismach Tertuliana*, *VoxP* 20 (2000), t. 38–39, s. 415–426.

1. *Agon saecularis et agon sublimis*

Termin *agon* – jeden z najczęstszych wśród motywów agonistycznych – pojawia się są przede wszystkim w listach Cypriana. Jednym z głównych ich tematów jest męczeństwo, ponieważ Cyprian pisał je podczas prześladowań, a podczas niewielu lat posługi biskupiej w Kartaginie Cyprian doświadczył ich kilku⁴.

W Liście 13 podejmującym problem *lapsi*⁵, Cyprian krytykuje tych, którzy zbyt spieszenie chcą wracać do Kościoła po swoim upadku, gdy tymczasem podczas prześladowań wielu chrześcijan zostało wypędzonych i pozbawionych majątku. *Lapsi*, którzy – według Cypriana – spieszą się zbyt z powrotem na łono Kościoła, powinni poczekać, aż do nastania pokoju. „Acies adhuc geritur et agon cotidie celebratur – pisze Cyprian”⁶. *Agon* jest tu jednoznacznie metaforycznym określeniem zmagania, jakie chrześcijanie podejmują podczas prześladowania.

W Liście 15 zwracając się do dwóch prezbiterów oraz do innych wyznawców przebywających w więzieniu, Cyprian wspomina tych, którzy już ponieśli męczeństwo i uświadamia chrześcijan, że ich chwala jest równie wielka. Zwraca uwagę nagromadzenie w kilku zdaniach terminów i obrazów agonistycznych: *certamen*, *pugnam gerere*, *corona*, *agon*, *praelium*. Agonem jest tu cały czas pobytu chrześcijan w więzieniu, stanowiący przygotowanie do ostatecznego pójścia w ślady męczenników. Agon jest jeden, choć składa się z wielu rozmaitych walk. Jest on – na wzór widowisk znanych chrześcijanom – *spectaculum*, któremu przygląda się sam Bóg⁷.

Motyw agonu bardzo obszernie został rozwinięty przez Cypriana w Liście 56. Autor listu buduje szeroką antytezę. *Agon saecularis* staje się tylko punktem wyjścia do plastycznego ukazania innego, o wiele ważniejszego agonu, nazwanego *agon sublimis et magnus*. Najsilniejszy kontrast występuje jednak pomiędzy sformułowaniami: *imperatore praesente i praesente Deo*. Podczas igrzysk organizowanych na tym świecie (termin *agon saecularis* ma w tej antytezie znaczenie raczej *ex definitione* pejoratywne) największą chwałą

⁴ V. Saxer, *Cipriano di Cartagine*, DPAC 1, 678–683.

⁵ Zwięzły przegląd myśli Cypriana na temat dramatu *lapsi* we współczesnym mu Kościele zarysowuje H. J. Vogt, *Lapsi (la questione dei lapsi)*, DPAC 2, 1899–1901.

⁶ Cyprianus, *Epistolae*, 13, 2, PL 4, 261.

⁷ Cyprianus, *Epistolae*, 15, 3, PL 4, 267: „Sed et vestra non minor gloria, qui adhuc in certamine constituti et comitum gloriam secuturi, pugnam diu geritis, immotaque et inconcussa fide stabiles quotidie spectaculum Deo vestris virtutibus exhibeatis. Quo longior vestra pugna, hoc corona sublimior. Agon unus, sed multiplices praeliorum numerositate congestus”.

dla ich uczestników jest poklask ze strony tłumów, a jeszcze bardziej obecność imperatora. Inaczej jest w wielkim agonie, w którym sam Bóg jest widzem i napawa się radością z rozgrywanego widowiska. Na walczących patrzy Chrystus i patrzą aniołowie. Cyprian zwraca uwagę jedynie na ten aspekt zawodów, pomijając inne, zwłaszcza trud walki, ponieważ chce ukazać przyszłym męczennikom wielką chwałę, jaka ich czeka i w ten sposób zachęcić ich do męczeństwa.

Ad agonem saecularem exercentur homines et parantur; et magnam gloriam computant honoris sui si illis, spectante populo et imperatore praesente, contigerit coronari. Ecce agon sublimis et magnus et coronae caelestis praemio gloriosus, ut spectet nos certantes Deus, et super eos, quo filios facere dignatus est oculos suos pandens, certaminis nostri spectaculo perfruatur. Praeliantes nos et fidei congressione pugnantes spectat Deus, spectant angeli eius, spectat et Christus. Quanta est gloria dignitas et quanta felicitas praesente Deo congregi et Christi iudice coronari!⁸

Z motywem agonu sportowego łączy się motyw agonu żołnierskiego. Aby się o tym przekonać, wystarczy wymienić same terminy, jakimi w komentowanym liście posługuje się autor: *armare, agon, acies, castra, arma, tutamentum, munire, resistere, repugnare, induere, lorica, iaculum, minae, calciare, scutum, inimicus, tegumentum, galea, signum, gladius, corona*. Cyprian usilnie zachęca swoich współwyznawców, aby przygotowali się do walki. Wykorzystuje znany tekst Ef 6, 12-17 i rozwija napotkane w nim obrazy, przetwarzając je odnosząc do sytuacji, w której znajdują się adresaci jego listu. Nawiązuje do problemu *lapsi*; uważa, że ból z powodu poprzedniego upadku powinien ich zachęcić do podjęcia obecnej walki⁹. Zresztą każdy chrześcijanin ma się uzbroić do boju. Wyposażony w duchową broń, jaką stanowi nienaruszona wiara i pełne poświęcenia męstwo, ma przywdziać duchową zbroję na całe ciało – nogi, pierś, głowę, uszy, oczy, czoło, usta – i być gotowym do walki¹⁰. Poszczególne elementy tego rozbudowanego obrazu to charakte-

⁸ Cyprianus, *Epistolae*, 56, 8, PL 4, 355–356.

⁹ Tamże, 9, PL 4, 359: „Armatur, fratres dilectissimi, viribus totis et paremur ad agonem mente incorrupta, fide integra, virtute devota. Ad aciem quae nobis indicitur Dei castra procedant: armentur integri, ne perdat integer quod nuper stetit: armentur et lapsi, ut et lapsus recipiat quod amisit. Integros honor, lapsos dolor ad praelium provocet. Armari et praeparari nos beatus Paulus apostolus docet [...]”.

¹⁰ Tamże, 9, PL 4, 356–357: „Haec arma sumamus, his nos tutamentis spiritalibus et caelestibus muniamus, ut in die nequissimo, resistere diaboli minis et repugnare possimus. Induamus lorica iustitiae, ut contra inimici iacula munitum sit pectus et tutum. Calceati sint evangelico magisterio et armati pedes, ut cum serpens calcari

rystyczne dla tej tematyki *loci communes*. Tekst Cypriana oddaje jednak z pewnością jego wewnętrzne nastawienie w obliczu nadchodzącego agonu – prześladowania i śmierci.

Szczególną uwagę trzeba poświęcić Listowi 8. Jest to bowiem pismo skierowane do chrześcijan przygotowujących się na męczeństwo, a przebywających jeszcze w więzieniu. Obrazy i motywy agonistyczne spotykamy tu szczególnie często. Tylko samo wyliczenie tego rodzaju terminów daje wyobrażenie o tematyce listu i środkach wyrazu, jakimi posłużył się autor. Po jednym razie użyto następujących terminów: *spectaculum*, *luctor*, *agmen*, *castra*, *arma*, *sacramentum*; dwa razy – *praelium*, *palma*; cztery razy – *miles*; pięć razy – *acies*; sześć razy – *pugna* lub *pugnare*; jedenaście razy – *agon*; dwanaście – *corona* lub *coronare*; czternaście razy – *certamen*.

Męczeństwo to *agon*. W usta niejakiego Mappalika, o którym znajduje my wzmiankę w liście, Cyprian wkłada bowiem słowa: „Videbitis cras agonem”¹¹. Przywołuje biblijne cytaty, w których występuje termin *agon*, akomodując je i czyniąc środkiem argumentacji na potwierdzenie wielkości agonu męczennika. W ten właśnie sposób wykorzystuje łaciński przekład tekstu Iz 7, 13: „Non pusillum vobis certamen cum hominibus, quoniam Deus praestat agonem” oraz znane Pawłowe teksty z 1 Kor 9, 9,24-25 oraz 2 Tm 4, 6-8. W męczeństwie Mappalika Cyprian widzi kolejne ogniwo łańcucha wielkiego agonu zapowiedzianego przez proroka, dopełnionego przez Chrystusa i przez apostołów. Dlatego męczeństwo to *agon caelestis* – zmaganie wykraczające swoimi rozmiarami poza widzialną, fizyczną próbę, której zostaje poddany chrześcijanin¹².

Warto zwrócić uwagę na to, że dwukrotnie w omawianym liście terminy *agon* oraz *certamen* występują obok siebie: *in agonis promissi certamine*, *in certamine agonis nostri*. Pierwsze sformułowanie odnosi się do męczeństwa Mappalika, drugie – do przewidywanego przez Cypriana męczeństwa adresatów listu, z którymi on sam się utożsamia, nazywając ich ostateczne zmaganie *agon noster*¹³.

a nobis et obteri coeperit, mordere et supplantare non possit. Portemur fortiter scutum fidei, quo protegente, quicquid iaculatur inimicus possit extingui. Accipiamus quoque ad tegumentum capitis galeam salutarem, ut muniantur aures, ne audiant edicta feralia; muniantur oculi, ne videant detestanda simulacra, muniatur frons, ut signum Dei inco-lume servetur, muniatur os, ut Dominum suum Christum victrix lingua fateatur. Armemus et dexteram gladio spiritali, ut sacrificia funesta fortiter respuat, ut Eucharistiae memor, quae Domini corpus accepit, ipsum complectatur, postmodum a Domino sump-tura praemium caelestium coronanarum”.

¹¹ Cyprianus, *Epistolae*, 8, PL 4, 247.

¹² Por. tamże, PL 4, 247–248.

¹³ Tamże.

2. *Spiritale et caeleste certamen*

Drugim terminem stanowiącym narzędzie pozwalające szukać motywów agonistycznych, łączącym się w pismach Cypriana również z tematyką martyrologiczną, jest *certamen*. Wspomnieliśmy nieco wyżej, iż w Liście 8 termin *certamen* występuje kilkanaście razy. Cyprian w różnoraki sposób zachęca chrześcijan do wytrwałości. Ich wyznawanie wiary o tyle bardziej jest chwalebne, o ile jest silniejsze podczas męki. Gdy wzmagą się walka, rośnie chwała walczących. Tortury, jakim poddawani są chrześcijanie, są coraz większym wezwaniem do tego, aby mocni i nieporuszeni stanęli w szyku bitewnym; ich walkę Cyprian nazywa *maximi certaminis praelium*¹⁴. Niektórzy z nich już zdobyli wieniec, inni są już blisko tego celu; wszyscy zaś, którzy idąc w chwalebnym szyku (*agmine glorioso*) zostali zamknięci w więzieniu, są zachęceni do podjęcia zmagania:

[...] calore virtutis ad gerendum certamen animatos, sicut esse oportet in divinis castris milites Christi¹⁵.

Cyprian szuka coraz to nowych określeń tego wielkiego zmagania: *certamen gloriosum*, *caeleste certamen*, *certamen Dei*, *certamen spiritale*¹⁶. Sformułowania *spiritale et caeleste certamen* pojawiają się jednak także w piśmie *Ad Fortunatum* i oznaczają walkę, do której Cyprian zachęca braci, żołnierzy Chrystusa, w obliczu prześladowań¹⁷. Warto zwrócić uwagę na powtórzone dwukrotnie sformułowanie *dies certaminis*, które w oczywisty sposób stanowi metaforę dnia męczeństwa: *si certaminis vestri dies venerit, quod si ante diem certaminis vestri*¹⁸. Dla porównania Tertulian w kontekście tematu męczeństwa posłużył się metaforą *dies agonis*¹⁹.

Powiązanie terminu *certamen* z tematem męczeństwa widać wyraźnie w dziełku *De mortalitate*²⁰, gdzie męczennicy zostali nazwani *innumerabilis*

¹⁴ Por. tamże, PL 4, 246.

¹⁵ Tamże, PL 4, 246.

¹⁶ Cyprianus, *Epistolae*, 8, PL 4, 246.

¹⁷ Cyprianus, *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*, praef., PL 4, 651–652, CCL 3, 183: „Desiderasti, Fortunate carissime, ut quoniam praessurarum et persecutorum pondus incumbit et in fine adque in consummatione mundi antichristi tempus infestum adpropinquare iam coepit, ad praeparandas et corroborandas fratrum mentes de divinis scripturis hortamenta conponerem quibus milites Christi ad spiritale et caeleste certamen animarem”.

¹⁸ Cyprianus, *Epistolae*, 8, PL 4, 249.

¹⁹ Tertullianus, *Ad martyras*, 3, 4, PL 1, 624.

²⁰ Por. M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres Cesarstwa. Autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994, s. 72–73.

*populus ob certaminis et passionis victoriam coronatus*²¹. W *De bono patientiae* terminem *certamen* Cyprian obejmuje prześladowanie i związane z nim wszelkiego rodzaju doświadczenia oraz męki: utratę majątku, więzienie, skucie łańcuchami, dzikie zwierzęta, krzyż i inne. Wzmianka o wyciskaniu potu i znoszeniu trudu pozwala widzieć w tym miejscu nawiązanie do zawodów sportowych, choć jednocześnie w tym samym zdaniu pojawia się terminologia wojskowa: *in acie stare, impugnare, hostis, pugna, colluctatio*²².

Z podobną sytuacją spotykamy się w *De lapsis*. Gdy weźmie się pod uwagę treść tego pisma, nie dziwi fakt, że nie jeden raz powraca w nim wątek prześladowania i męczeństwa. W cytowanym niżej zdaniu słowo *certare* wpłata się w motywy walki żołnierskiej:

Potest rogare talis et dicere: certare quidem fortiter volui et sacramenti mei memor devotionis ac fidei arma suscepi, sed me in congressione pugnantem cruciamenta varia et supplicia longa vicerunt²³.

Zauważmy, że w tym zdaniu siedem terminów nawiązuje jakoś do tematyki wojskowej: *sacramentum, arma, congressio, pugnare, cruciamentum, supplicium, vincere*. Najbliższy kontekst wskazuje na ścisłe powiązanie tego rodzaju obrazowania z krwawym prześladowaniem. Na jego opis (*narratio* wkomponowane w tok argumentacji) składają się bardzo realistyczne elementy: surowy sędzia, biczowanie, bicie kijami, wyszukane rodzaje tortur, przypalanie ogniem i tym podobne²⁴. Porównanie jest zatem bardzo wyraźne – srogie prześladowanie, któremu poddany jest chrześcijanin, jest jak walka żołnierska. Choć duch jest niezmordowany, ciało może ulec sile cierpienia. Ostatnia myśl w *peroratio* pisma *De lapsis* mówi o możliwości naprawienia upadku. Cyprian znów odwołuje się do obrazu żołnierza, który powraca na pole walki:

Repetet certamen suum miles, iterabit aciem, provocabit hostem et quidem factus ad proelium fortior per dolorem²⁵.

²¹ Cyprianus, *De mortalitate*, 26, PL 4, 602.

²² Cyprianus, *De bono patientiae*, 12, PL 4, 630: „Sudatur enim quamdiu istic vivitur et laboratur, nec sudantibus et laborantibus possunt alia magis quam patientiae subvenire solacia: quae cum apta sint et necessaria in isto mundo universis, tunc magis nobis, qui diabolo impugnante plus quatimur, qui in acie cotidie stantes inveterati et exercitati hostis colluctationibus fatigamur, quibus praeter varias et adsiduas temptationum pugnas in persecutionum quoque certamine patrimonialia relinquenda sunt, subeundus carcer, portandae catenae, animae impendendae, gladius, bestiae, ignes, cruces, omnia denique tormentorum ac poenarum genera [...]”.

²³ Cyprianus, *De lapsis*, 13, PL 4, 476.

²⁴ Tamże. Por. M. Zagórski, *Warsztat retoryczny św. Cypriana na podstawie pisma „De lapsis”*, VoxP 21 (2001), t. 40–41, s. 196.

²⁵ Cyprianus, *De lapsis*, 36, PL 4, 494.

Zauważmy znów, że także tu w jednym zdaniu pojawia się kilka terminów nawiązujących do życia żołnierskiego; są to wyrazy *certamen*, *acies*, *hostis*, *praelium*, ale także – *provocare* i *fortis*. Ten sam rodzaj obrazowania spotykamy także w innych miejscach w podobnym kontekście tematycznym, choć obraz, który tu nas interesuje, nie zawsze został w nich szerzej rozwinięty²⁶.

3. *Iipse luctatur in nobis*

W dalszym ciągu pozostajemy w kręgu tematyki męczeństwa, śledząc występowanie terminów związanych z agonistyką. W kilku tekstach Cyprian podkreśla, że agon, w którym uczestniczą chrześcijanie, jest jak widowisko (*spectaculum*), które rozgrywa się w obecności samego Boga:

O quale illud fuit spectaculum Domino [...], quam Dei oculis sacramento et devotione militis eius acceptum²⁷;

[...] spectaculum gloriosum praeuistis Deo²⁸.

Na to wielkie widowisko składa się prześladowanie chrześcijan, więzienie, ich gotowość na śmierć, sprzeciw wobec świata, a przede wszystkim opór stawiany diabłu. Chrześcijanie, którzy wytrwali, są jak śnieżnobiała kohorta żołnierzy Chrystusa; nie włożyli na swoje głowy wieńców diabelskich, czekając na inny wieniec²⁹. W tej militarnej wizji chrześcijaństwa Cyprian zbliża się tu najbardziej do Tertuliana, zwłaszcza do niektórych fragmentów jego dzieła *Ad martyras*, gdzie kartagiński retor nie tylko męczeństwo, ale całe życie chrześcijanina postrzegał i przedstawiał jako walkę³⁰. Obraz wielkiego widowiska, na które z ogromną radością patrzy Bóg, patrzą aniołowie i Chrystus, powraca jeszcze w kilku innych tekstach:

[...] militate fortiter, domicate constanter, scientes vos sub oculis praesentis Domini dimicare³¹.

[...] ut spectet nos certantes Deus et super eos, quo filios facere dignatus est oculos suos pandens, certaminis nostri spectaculo perfruatur. Praeliantes nos et

²⁶ Cyprianus, *De ecclesiae catholicae unitate*, 1, PL 4, 495: „Facilior cautio est ubi manifesta formido est, et ad certamen animus ante praestruitur, quando se adversarius confitetur”.

²⁷ Cyprianus, *Epistolae*, 8, PL 4, 247.

²⁸ Cyprianus, *De lapsis*, 2, PL 466.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. Tertullianus, *Ad martyras*, 3, 1–2, CCL 1, 5. Na temat terminów i porównań żołnierskich u Tertuliana por. A. Hamman, *Militia*, DPAC 2, 2247–2248.

³¹ Cyprianus, *Epistolae*, 8, PL 4, 249.

fidei congressione pugnantes spectat Deus, spectant angeli eius, spectat et Christus. Quanta est gloriae dignitas et quanta felicitas praesente Deo congregri et Christi iudice coronari!³².

Christo spectante curramus³³.

Bóg jednak nie jest tylko – jeśli tak wolno powiedzieć – biernym obserwatorem tego widowiska. Nie tylko przygląda się męczennikom, jakby byli jedynie Jego sługami, On sam uczestniczy w ich walce. Chrystus z radością asystuje przy tym zmaganiu. Jest to także Jego *certamen* – pisze Cyprian w Liście 8. Chrystus sam walczy w swoich męczennikach i zawsze w nich zwycięża, dodając im odwagi, otuchy i siły; wreszcie On sam wieńczy ich w nagrodę za odniesione zwycięstwo i sam jest w nich wieńczony. Anaforycznie użyte *quam* (w cytowanym niżej tekście zaledwie dwukrotnie, choć w najbliższym kontekście występujące jeszcze cztery razy), uwypukla nie tylko retoryczne, ale chyba także emocjonalne zaangażowanie autora:

Quam laetus illic Christus fuit! Quam libens in talibus servis suis et pugnavit, et vicit protector fidei (...). Certamini suo adfuit, praeliatores atque assertores sui nominis erexit, corooravit, animavit. Et qui pro nobis mortem semel vicit, semper vincit in nobis³⁴.

Udział Chrystusa w śmiertelnej walce Jego wyznawców został najmocniej podkreślony przez Cypriana w tekście, w którym mowa jest o całkowitym utożsamieniu się Chrystusa z męczennikami:

[...] et ipse luctatur in nobis, ipse congregitur, ipse in certamine agonis nostri et coronat pariter et coronatur³⁵.

4. *Agon iustitiae et agon operis*

Analizując pisma Cypriana pod kątem występowania w nich motywów agonistycznych, obserwowaliśmy dotąd ich obecność na płaszczyźnie, jaką stanowią w szerokim sensie tematyka męczeństwa (prześladowania, proces, więzienie, śmierć), w naturalny i oczywisty sposób pozwalająca mu odwoływać się do obrazu agonów, uchodzących za charakterystyczny dla niej *topos*. Motywy te pojawiają się jednak u Cypriana także w innych kontekstach, tam, gdzie mówi się o życiu chrześcijańskim wypełnionym dobrymi czynami.

³² Cyprianus, *Epistolae*, 56, 8, PL 4, 355–356.

³³ Cyprianus, *De opere et eleemosynis*, 26, PL 4, 622.

³⁴ Cyprianus, *Epistolae*, 8, PL 4, 247.

³⁵ Tamże, PL 4, 249.

W zakończeniu, zresztą bardzo efektywnym, dziełka *De opere et eleemosynis*, którego powstanie wiąże się ze strasliwą zarazą w Kartaginie w latach 251–252³⁶, spotykamy dwa razy termin *agon* – z przydawkami *iustitiae* oraz *operis*. W cytowanych poniżej zdaniach *agon* oznacza – jak trzeba sądzić biorąc pod uwagę kontekst – życie chrześcijańskie. Cyprian zachęca bowiem współwyznawców do ofiarności podczas zarazy w Kartaginie. Łatwo zauważyć, że obrazy, jakie przywołuje, nie różnią się w ogóle od tych, którymi posługiwał się podejmując temat męczeństwa.

Ad hanc operum salutarium palmam libenter ac prompte certemus, omnes in agone iustitiae Deo et Christo spectante curramus et qui saeculo et mundo maiores esse iam coepimus cursum nostrum nulla saeculi et mundi cupiditate tardemus. Si expeditos, si celeres, si in hoc operis agone currentes dies nos vel redditionis vel persecutionis invenerit, nusquam Dominus meritis nostris ad praemium deerit, in pace vincentibus coronam candidam pro operibus dabit, in persecutione purpuream pro passione geminabit³⁷.

Autor mówi – jak widzimy – o zmaganiu się o palmę dobrych czynów (*certemus*), o biegu w zawodach (*curramus*), o tym, że Chrystus patrzy na bieg swoich zawodników, gotów uwięzić zwycięzców. Trzeba przyznać jednak, że i tu wezwaniu do pełnienia dobrych czynów towarzyszy myśl o prześladowaniu, które w czasach Cypriana stoi jako sytuacja zawsze realna. W czasie pokoju zwycięzcy agonów otrzymują w nagrodę za dobre czyny wieniec biały, za męczeństwo zaś wieniec purpurowy – konkluduje tę myśl i całe dzieło Cyprian.

Oprócz terminów *agon* i *certamen* innym terminem odsyłającym czytelnika pism Cypriana do tematyki agonistycznej jest *munus*, określenie które w klasycznej łacinie oznaczało m.in. igrzyska, zawody gladiatorskie. W *De spectaculis* Tertulian tłumaczy, dlaczego walki gladiatorskie nazywane są *munera*, wywodząc ich genezę z obrzędów odprawianych pierwotnie ku czci zmarłych³⁸. Interesujące jest to, że jeżeli u niektórych pisarzy wczesnochrześcijańskich *munera* w metaforycznym znaczeniu to jakby igrzyska czy zawody gladiatorskie męczenników, Cyprian łączy termin *munus* ze świadczeniem jałmużny i przyszłą nagrodą za to w niebie, gdzie sam Chrystus ogląda z aniołami wielkie *spectaculum*, w którym uczestniczą chrześcijanie. Przywoływane w kontekście martyrologicznym obrazy z agonistyki – tutaj takie, jak: wystawianie igrzysk, ich przepych, aplauz tłumu, kwadryga i im podobne – występują w zupełnie innym kontekście. Cyprian nawiązuje do zawodów w amfiteatrze,

³⁶ Por. M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska...*, dz. cyt., s. 72–73.

³⁷ Cyprianus, *De opere et eleemosynis*, 26, PL 4, 622.

³⁸ Tertullianus, *De spectaculis*, 12, 1–4.

aby powiedzieć czytelnikowi, że – jeżeli tak one wyglądają – to o ileż wspanialsze jest to widowisko, które ogląda Bóg, Chrystus, aniołowie i w którym nagrodą jest życie wieczne.

Quale munus est, fratres carissimi, cuius editio Deo spectante celebratur! Si in gentiliū munere grande et gloriosum videtur proconsules vel imperatores habere praesentes, et apparatus ac sumptus apud munerarios maior est ut possint placere maioribus, quanto inlustrior muneris et maior est gloria Deum et Christum spectatores habere, quanto istic et apparatus uberior et sumptus largior exhibendus est, ubi ad spectaculum conveniunt caelorum virtutes, conveniunt angeli omnes, ubi munerario non quadriga vel consulatus petitur, sed vita aeterna praestatur, nec captatur inanis et temporarius favor vulgi, sed perpetuum praemium regni caelestis accipitur³⁹.

Cytowany fragment występuje w toku argumentacji na temat wartości jałmużny ofiarowanej potrzebującym. *Munus* zatem to pełnienie dobrych czynów, czego świadkiem jest sam Bóg. Dla osiągnięcia większego efektu autor – posługując się rozbudowaną w wielką figurę ironią, a ściślej sarkazmem – wprowadza postać diabła, który przemawia do Chrystusa naigrawając się z Niego i chełpi się tym, że jego własne *munera*, czyli igrzyska, są wystawne i kosztowne; nie karmi się na nich głodnych, nie pomaga biednym, a lud mimo to domaga się ich wystawienia. Diabeł prowokuje Chrystusa, aby jego *munerarii* (tym terminem, którym określano urządzających igrzyska, nazwani są tu bogaci chrześcijanie) także wystawili *munus*, rozdając swoje majątki ubogim. Siła zamierzonej przez Cypriana argumentacji polega w tym fragmencie na antytetycznym zestawieniu tych dwóch znaczeń terminu *munus* włączonych w sarkastyczne przemówienie diabła:

[...] et munera mihi quam pretiosa, quam grandia, quam nimio et longo labore quaesita, sumptuosissimis apparatusibus comparant, rebus suis vel obligatis in muneris comparatione venditis [...]. Tuos tales, munerarios, o Christe, demonstra, illos divites, illos copiosis opibus affluentes, an in Ecclesia praesidente et spectante te eiusmodi munus edant [...]⁴⁰.

5. *Oportet luctari semper*

W ostatnim punkcie należy odnotować jeszcze inne terminy posiadające konotację z agonistyką, których Cyprian używa w swoich pismach. Spotkać je można w miejscach, gdzie mowa jest o wielorakiej walce, jaką człowiek toczy w swoim życiu duchowym.

³⁹ Cyprianus, *De opere et eleemosynis*, 21, PL 4, 617–618.

⁴⁰ Tamże, 22, PL 4, 618.

W *De mortalitate*, dziełku, powstałym podobnie jak *De opere et eleemosynis* w czasie zarazy w Kartaginie⁴¹, Cyprian, chcąc pomóc swoim współwyznawcom w chrześcijańskim rozumieniu doświadczenia dotyczącego ich samych i bardzo wielu ich bliskich, szuka argumentów, które świadczyłyby o niskiej wartości życia doczesnego, o tym, że jest one wypełnione licznymi trudami i że lepiej jest odejść z tego świata do Chrystusa. W takim właśnie kontekście pojawia się często motyw walki, którą naznaczone jest to życie. Różne jej formy Cyprian określa z reguły terminami związanymi z czasownikiem *luctari*. Jest to zatem *pugna adversus diabolum* czy *luctatio* – walka toczona codziennie przeciwko chciwości, nieskromności, różnym przywarom, światowym przynętom⁴². To samo podkreśla niewiele dalej:

[...] Christianus [...] sciet plus sibi quam ceteris in saeculo laborandum, cui magis sit cum diaboli impugnatione luctandum⁴³.

Te same terminy spotykamy w dziełku *De bono patientiae*, gdzie jednak służą one zobrazowaniu walki, jaką człowiek musi prowadzić ze słabością i kruchością własnego ciała, a do tej walki potrzebna jest właśnie cierpliwość:

[...] oportet in hac fragilitate atque infirmitate corporea luctari semper et congregi, quae luctatio et congressio non nisi patientiae potest viribus sustineri⁴⁴.

Tego rodzaju walka trwa całe życie. Nieco wcześniej w tym samym piśmie Cyprian rozbudowuje bardziej plastycznie obraz tej walki, korzystając z terminologii związanej z agonistyką. Mówi o trudzie i pocie, który towarzyszy człowiekowi całe życie, o atakach diabła, o codziennej gotowości do walki: *sudatur, laboratur, diabolo impugnante, in acie cotidie stantes, hostis colluctatione, variae et adsiduae temptationum pugnae* (mówiliśmy o tym wyżej w paragrafie drugim)⁴⁵. Po wyliczeniu tych elementów walki autor przechodzi znów do walki podczas prześladowania – *persecutionum certamen* i wymienia właściwe dla niej próby⁴⁶.

Według Cypriana, w człowieku trwa też walka pomiędzy ciałem a duchem; określona została ona terminami *colluctatio* i *congressio*. W dziełku *De dominica oratione* Cyprian idzie za św. Pawłem powtarzając jego naukę na ten temat, choć bez jakichś szerszych jej eksplikacji⁴⁷. Całe życie chrześcijanina

⁴¹ Por. przyp. 20.

⁴² Cyprianus, *De mortalitate*, 4, PL 4, 585.

⁴³ Tamże, 9, PL 4, 587–588.

⁴⁴ Cyprianus, *De bono patientiae*, 17, PL 4, 633.

⁴⁵ Tamże, 12, PL 4, 630.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Cyprianus, *De dominica oratione*, 126, PL 4, 529–530.

zresztą Cyprian, jak to wynika z *De zelo et livore*, postrzega w kategoriach swego rodzaju agonu. Stale znajdujemy się pod oczami Boga, który na nas patrzy i osądza nas, a życie człowieka to bieg (*curriculum*)⁴⁸.

* * *

W podsumowaniu należy stwierdzić, że motywy agonistyczne pojawiają się w wielu miejscach twórczości św. Cypriana. Podobnie jak u Tertuliana ich większość występuje w kontekście tematu prześladowania i męczeństwa. Terminy, które powracają najczęściej, to *agon* i *certamen*. Trzeba tu wymienić następujące pisma Cypriana: Listy 8, 13, 15, *De lapsis*, *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*. Określenia związane z agonistyką służą Cyprianowi także dla zilustrowania życia chrześcijańskiego w ogóle, zwłaszcza życia duchowego, wewnętrznej walki pomiędzy ludzkim ciałem a duszą. Najczęściej są to terminy typu: *luctari*, *luctatio* i pochodne. Motywy agonistyczne przejmują tu funkcję, jaką pełniły u autorów klasycznych piszących o ćwiczeniu się w cnocie i drodze do doskonałości, choćby u Seneki czy Epikteta. Występują one w pismach: *De dominica oratione*, *De zelo et livore*, *De mortalitate*, *De bono patientiae*. Wreszcie należy odnotować interesujące zastosowanie obrazów z agonistyki w dziele *De opere et eleemosynis*. Dobroczynność i dawanie jałmużny, do której autor bardzo mocno wzywa mieszkańców Kartaginy podczas panującej w mieście zarazy, to prawdziwe chrześcijańskie igrzyska – *agon iustitiae et agon operis*, chrześcijańskie *munera*, widowisko – *spectaculum*, na które z radością patrzy Bóg pragnąc uwieńczyć jego uczestników.

⁴⁸ Cyprianus, *De zelo et livore*, 18, PL 4, 652.

DLACZEGO PREZBITER NIE MOŻE UDZIELAĆ ŚWIECEN?

Biskup i prezbiter w pierwotnym Kościele

Św. Jan Chryzostom, wyjaśniając dlaczego autor Pierwszego Listu do Tymoteusza pomija prezbiterów i od biskupa bezpośrednio przechodzi do diakona, pisze: „Niewiele bowiem różni prezbitera od biskupa. Obaj podjęli obowiązek nauczania i obaj przewodniczą Kościołowi: dlatego co powiedział o biskupach, odnosi się także do prezbiterów. Bowiem tylko we władzy udzielania święceń biskupi górują nad prezbiterami”¹. Św. Hieronim formułuje to jeszcze dobitniej: „Cóż bowiem, prócz udzielania święceń, czyni biskup, czego nie może czynić prezbiter?”² Już na początku III w. *Tradycja apostołska* stwierdza to wyraźnie.

Czy jest to jednak późniejsze ograniczenie, z natury raczej kanoniczne, jak wielu uważało w Kościele zachodnim, czy leży poza tym istotna, apostołskiego pochodzenia różnica między obiema posługami? W obecnym szkicu pragnę poszukiwać na to pytanie odpowiedzi przez odczytanie podstawowych dla tego tematu tekstów od I do III w.

Problem komplikuje to, iż przynajmniej w niektórych tekstach chrześcijańskich, ogólnie datowanych na ostatnie dziesięciolecie I w., dwa terminy: *presbyteros* (starszy) i *episkopos* (nadzorca, opiekun, gwardian) wydają się synonimami, przynajmniej w tym sensie, że odnoszą się do tej samej grupy ludzi³. Stąd można podejrzewać, że mamy tu do czynienia z ewolucją, gdzie z jednego urzędu wyłoniły się dwa. Hipotezą roboczą tego artykułu jest propozycja Colsona, że właśnie było odwrotnie: to w osobie biskupa połączyły się dwie różne posługi istniejące w czasach apostołskich i subapostołskich⁴.

¹ Jan Chryzostom, *Homilia XI do Pierwszego Listu do Tymoteusza*, 3, 8, PG 62, 553.

² Św. Hieronim, *List 146, do Ewangelusa*, PL 22, 1193–1194.

³ Zgodnie ze współczesną praktyką *presbyteros* oddaje przez transliterację prezbiter. (Tłumaczyć to, jak się niestety często zdarza, przez „kapłan” jest historycznie i teologicznie błędne: i prezbiterzy, i biskupi są kapłanami). Po wielu wahaniach zdecydowałem *episkopos* oddać przez jego spolszczoną formę „biskup”, a *episkopê* przez „biskupstwo”. Czytelnik winien jednak pamiętać, że w tych wczesnych tekstach, słowa „biskup” nie można rozumieć w jego późniejszym sensie, tj. rezydencjonalnego zwierzchnika lokalnego Kościoła posiadającego sukcesję apostołską, a słowa prezbiter w sensie wyświęconego współpracownika tegoż biskupa.

⁴ Por. J. Colson, *Les Fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Coll. Textes et Études théologiques, Paryż 1954. Podjął ją do pewnego stopnia w *Ministre de Jésus Christ ou le sacerdoce de l’Evangile*, Coll. Théologie historique, Paryż 1966.

I. Prezbiterzy-biskupi i „wybitni mężowie”

Dzieje Apostolskie wspominają prezbiterów w Kościele jerozolimskim. Razem z Piotrem, Jedenastoma i Jakubem, którego Łukasz przedstawia jako zwierzchnika owego Kościoła (por. Dz 12, 17), biorą udział w decyzji na temat nawróconych z pogaństwa (15, 1-29). To im chrześcijanie antiocheńscy posłali jałmużnę dla biednych Jerozolimy (11, 30).

Pojawiają się oni także w Kościołach św. Pawła (Dz 14, 23; 20, 17.28; Tt 1, 6-7; 1 Tm 3, 1-7; 5, 17-19). Ci prezbiterzy nazwani są także biskupami, bo chyba chodzi o jedną grupę ludzi⁵. Najczęściej tłumaczy się tę podwójność tym, że *presbyteros* pochodzi z kręgów judeochrześcijańskich, a *episkopos* pojawiło się wśród chrześcijan nawróconych z pogaństwa, kontakty między oboma grupami doprowadziły do używania obu przez wszystkich⁶. (Jednak *Didache*, ogólnie uznane za tekst pochodzenia judeochrześcijańskiego, zna tylko biskupów i diakonów, a nie prezbiterów).

List Kościoła Rzymskiego do Kościoła w Koryncie, znany w Tradycji jako Pierwszy List św. Klemensa – a są dobre powody, by nie odrzucać jego autorstwa – jest dla naszych rozważań szczególnie wartościowy, bo sprawa biskupów-prezbiterów stanowi jego zasadniczy temat i cieszył się, zwłaszcza w starożytności, ogromnym poważaniem, uważany za jedno z pism apostolskich⁷.

Do Rzymu doszła wieść, że „Kościół w Koryncie przez jedną czy dwie osoby buntuje się przeciw swym prezbiterom” (47, 6); ten bunt doprowadził do pozbawienia ich biskupstwa (44, 5). Klemens nazywa to „wstrętnym i bezbożnym buntem” (1, 1), a nawet „grzechem” (44, 4)⁸. Wzywa Koryntian, by powrócili do posłuszeństwa. Prezbiterzy piastują swój urząd z nadania apostolskiego: „Nauczając po różnych krajach i miastach spośród pierwocin [swojej pracy] wybierali ludzi wypróbowanych duchem i ustanawiali ich

⁵ Anglikański benedyktyn, G. Dix, *Jurisdiction in the Early Church: Episcopal and Papal*, Londyn 1975, s. 23–46, widzi tu dwa odrębne, ale lokalne urzędy. (Pierwotnie opublikowane w 1938 r., jako seria artykułów w „Laudate”). Poparł go niedawno D. Callam, *Bishops and Presbyters in the Apostolic Fathers*, „Studia patristica”, 31 (1996), s. 107–111. Wcześniej niektórzy, także Harnack i Ballifol, uważali tylko *episkopos* za tytuł funkcji; *presbyteros* oznaczał po prostu starszego, może bardziej godnego i zasłużonego, członka wspólnoty.

⁶ Zob., np. B. Czecz, *Kapłaństwo chrześcijańskie w II wieku*, „Vox Patrum”, XIII–XV (1993–95), t. 24–29, s. 69–72.

⁷ Ogólnie przyjęta data to ok. 95 r., lecz proponowane są wcześniejsze, nawet ok. 70 r. Tekst cytuję (czasem z poprawkami) według: Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, w: *Ojcowie apostołscy*, tłum. A. Świderkówna, Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. 45, Warszawa 1990. (Dalej PSP).

⁸ *Hamartia*; „błąd”, jak to ma PSP 45, s. 45, jest dla tekstu z kręgu nowotestamentowego zbyt słabe.

biskupami i diakonami dla przyszłych wierzących” (42, 4). Tak więc od samego początku Apostołowie nadali Kościołowi zwierzchników, a zrobili to, by przeciwdziałać sporom o godność biskupią, jakie z objawienia Chrystusa przewidzieli (44, 1). I tak miało być już zawsze. Apostołowie, pisze Klemens „później dodali zasadę, że kiedy oni umrą, inni wypróbowani mężowie mają przejąć ich posługę (*leitourgia*)” (44, 2)⁹.

Ta zasada, jako część apostolskiej misji, była „z woli Bożej” (42, 1-2), a więc istotnym elementem tego, czego Bóg chce dla Kościoła. Jak już zapowiedział przez proroków: „Ustanowię biskupów ich w sprawiedliwości, a diakonów ich w wierze (42, 5)”¹⁰. Ta wizja Kościoła odpowiada teologii Klemensa, wedle której Bóg jest Bogiem porządku. Hierarchiczna struktura Kościoła odbija porządek całego stworzonego świata (20, 1-12). Takiego porządku Bóg się domaga w kulcie sobie oddawanym. Tak było w Świątyni Starego Przymierza (40, 1-3). Bóg nie tylko określił czasy i miejsce składania ofiar, ale ustanowił też hierarchię kapłańską, której każdy stopień miał właściwą sobie posługę (*leitourgia*)”. Tak ma być i w Nowym Przymierzu. Każdy winien zabiegać o to, by „podość się Bogu, tam gdzie go postawiono... nie przekraczając reguł określających jego miejsce w służbie Bożej (*leitourgia*)” (41, 1) i okazywać „posłuszeństwo temu ze swoich bliźnich, który został obdarzony stosownym charyzmatem” (38, 1).

Podział posług w Kościele jest zatem sprawą charyzmatu. A to znaczy nie tylko, że instytucja prezbiteratu jest z woli i prawa Bożego, lecz każdy, kto tę posługę podejmuje, podejmuje ją dlatego, że Chrystus mu udzielił tego charyzmatu. Jednak dla Klemensa, tak jak dla autora Listów Pastorskich, otrzymuje się ten charyzmat przez „nałożenie rąk” apostolskich (por. 1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6).

1. Jak miało być po Apostołach?

Jeśli jednak urząd prezbiterów ma trwać w Kościele, do kogo należy prawo ich ustanawiania po odejściu Dwunastu? Klemens pisze już w takiej perspektywie. Usunięci od władzy prezbiterzy w Koryncie byli „wyznaczeni przez Apostołów lub też później przez innych wybitnych mężów (*ellogimôn andrôn*)” (44, 3).

⁹ Nie jest jasne w tym zdaniu, o czyją śmierć tu chodzi i o czyją posługę: czy Apostołów, czy owych pierwszych prezbiterów przez nich ustanowionych. Lecz ogólny sens jest stosunkowo jasny: Apostołom chodziło o zabezpieczenie urzędu biskupiego na stałe.

¹⁰ Iz 60, 17, cytowany według Septuaginty, lecz dość dowolnie. Mowa tam o rządzących (*archontas*) i nadzorcach (*episkopoi*); Klemens wstawia diakonów na miejsce rządzących. Klemens nie odwołuje się do takich tekstów jak Dz 14, 23. Nawet zakładając, że Klemens znał Dzieje, w owym czasie cytowanie z Nowego Testamentu nie było jeszcze traktowane jak argument *ex scriptura*.

Kim byli ci „wybitni mężowie”? Klemens milczy na ten temat. Niektórzy, powołując się na takie teksty jak instrukcja w *Didache*, datowanej na drugą połowę I w., „wybierzcie sobie biskupów (*episkopous*) i diakonów” (15, 1)¹¹, uważają, że chodzi tutaj o jakichś wybitnych członków miejscowego Kościoła, być może już wcześniej ustanowionych prezbiterów. Jest oczywiste, że miejscowa wspólnota miała coś w tej sprawie do powiedzenia. Sam Klemens pisze, że prezbiterzy byli ustanowieni „za zgodą całego Kościoła” (44, 3). Jednak czy należy zakładać, że apostołska władza ustanawiania prezbiterów-biskupów przeszła na lokalny Kościół, że stał się on autonomiczny w ustanawianiu sobie zwierzchników?

Nie wydaje się, by Klemens miał to na myśli. Podkreśla on, że Apostołowie ustanowili osobiście pierwszych prezbiterów właśnie po to, by uniknąć sporów co do godności biskupiej. A więc pokój w tej dziedzinie zależał od tego, że ktoś „z zewnątrz” o tym ostatecznie decydował. Dlaczego chciałby Klemens zwrócić to lokalnym gminom? Jak zauważa Colson, jeśli coś takiego przepisywała „zasada” Apostołów, to Kościół rychło ją porzucił: biskupi w II w. byli ustanawiani nie przez miejscowe wspólnoty, lecz przez innych biskupów „z zewnątrz”¹². Zauważmy też, że Klemens traktuje decyzje tych „wybitnych mężów” na równi z decyzją samych Apostołów.

Kim mogli oni być? Trzeba tutaj wyjść poza nasz tekst. Prezbiterzy nie byli jedynymi ludźmi obdarzonymi autorytetem w Kościele I w. Tak więc mamy apostołów, proroków, nauczycieli, ewangelistów. Wszyscy oni zasadniczo byli wędrującymi misjonarzami, nie związywali się z jakąś jedną wspólnotą, nie byli jej prezbiterami. Specjalnie ważni dla nas są apostołowie. Często na listach są wymieniani razem i ustawiani jako „pierwsi”, za nimi idą prorocy oraz nauczyciele (1 Kor 12, 28; Ef 2, 20; 4, 11). W *Didache* apostołowie są w jakimś stopniu nawet utożsamiani z prorokami (11, 3-6).

Euzebiusz przechował pamięć o działających na przełomie I i II w. ludziach, „należących do pierwszej rangi (*taxís*) w sukcesji apostołskiej”, którzy budowali na fundamentach Kościołów założonych wszędzie przez Apostołów. Wzorując się na nich, pisze Euzebiusz, posłuchali wezwania Pańskiego i porzuciwszy wszystko podjęli dzieło ewangelistów. Być może zbyt dopasowując ich działalność do działalności św. Pawła, twierdzi, że ich celem, jak Apostołów, było jedynie zakładanie fundamentów wiary. Gdy tego dokonali, ustanawiali tam pasterzy, którym poruczyli troskę o nowo nawróconych i szli dalej¹³. Euzebiusz wymienia: Ignacego Antiocheńskiego i Klemensa, którego w II w.

¹¹ *Nauka Dwunastu Apostołów (Didache)*, w: *Ojcowie apostołscy*, PSP 45, s. 56–65. Tutaj s. 64.

¹² Por. J. Colson, *Les Fonctions ecclésiales...*, dz. cyt., s. 195.

¹³ Por. Euzebiusz, *Historia kościelna*, III, 37, 1-3, *Sources chrétiennes*, nr 31, Paryż 1952.

Klemens Aleksandryjski nazwie „apostołem”¹⁴. Ireneusz widzi w tych uczniach apostołskich, których też nazywa prezbiterami, uprzywilejowanych świadków Tradycji apostołskiej¹⁵.

Według *Didache*, zadaniem wędrujących apostołów i proroków było nie tyle nawracanie i zakładanie nowych Kościołów, co nauczanie i utwierdzanie już istniejących chrześcijańskich wspólnot (11, 4-6). Co więcej, jeśli można apostołów utożsamiać z prorokami (por. 11, 6), niektórzy z nich osiedlali się na stałe w wybranych przez siebie wspólnotach (13, 1). To ich posługę (*leitourgia*), zwłaszcza w Eucharystii, mieli spełniać biskupi i diakoni wybrani w poszczególnych Kościołach (15, 1). Jaką rolę w ich ustanowieniu ci prorocy spełniali, tekst nie mówi. Być może, że rzucają na to światło Listy Pastorskie¹⁶. Tymoteusz i Tytus, a ci najwyraźniej zaliczają się do owych bezpośrednich uczniów apostołskich, zwanych też apostołami, mają zadanie dozorowania, nauczania i karcenia wspólnot na pewnym terytorium (jeden w Efezie, a drugi na Krecie), by zachować je w wierności nauce apostołskiej (tak jak to czyni Klemens). Co więcej, mają tam ustanawiać biskupów i diakonów spośród wypróbowanych mężów (Tt 1, 5; może 1 Tm 5, 22), inna analogia do Klemensa. Colson uważał, że „wybitni mężowie” Klemensa to właśnie ci apostołscy uczniowie¹⁷.

Dlaczego jednak Klemens używa ogólnego i niekonkretnego terminu „wybitni mężowie”? Być może, że zaczęto unikać używania nazwy „apostoł” na określenie współpracowników Apostołów. Może dla podkreślenia wielkości czcigodności Wielkich Apostołów, zwłaszcza że różni fałszywi apostołowie przypisywali go sobie (por. Ap 2, 2). Klemens używa nazwy „apostoł” tylko mówiąc o Dwunastu i Wielkich Apostołach, takich jak Paweł i nie wydaje się, by jakiś specjalny termin był powszechnie używany na określenie ich funkcji.

A więc możliwy wniosek: prezbiterzy nie byli następcami Apostołów, lecz przywódcami lokalnych wspólnot zależnymi od Apostołów lub później od dele-

¹⁴ Euzebiusz, *Historia kościelna*, III, 38, 1; Klemens Aleksandryjski, *Stromateis*, 4, 17.

¹⁵ Por. Ireneusz, *Adversus haereses*, II, 22, 5; *List do Floryna*, cytowany u Euzebiusza, *Historia kościelna*, V, 20, 7; tenże *Adversus haereses*, III, 3, 4. (Grecki tekst u Euzebiusza, IV, 14, 3-8); *Adversus haereses*, IV, 27, 1-32, 1. O tym całym zagadnieniu, zob. J. Colson, *L'Évêque dans les communautés primitives*, Unam sanctam, nr 21, Paryż 1951, s. 117-122; tenże *Les Fonctions ecclésiales...*, dz. cyt., s. 278-282.

¹⁶ Nawet jeśli nie są Pawłowe, to ilustrują poglądy i pewnie praktykę okresu sub-apostołskiego.

¹⁷ Por. J. Colson, *Les Fonctions ecclésiales...*, dz. cyt., s. 199. Dlatego gdy G. Dix tłumaczy to jako „mężowie uznani jako apostołowie”, ma poprawną intuicję co do ich sytuacji, choć – jak dowodzi Colson – nie jest to językowo usprawiedliwione. Zob. J. Colson, *Ministre de Jésus Christ...*, dz. cyt., s. 240, n. 35.

gatów apostołskich, takich jak Tymoteusz i Tytus. Tylko ci ostatni mieli prawo ustanawiania prezbiterów-biskupów dla lokalnych Kościołów. To w nich pełnia władzy apostołskiej trwała w Kościele. Gregory Dix sugeruje, że Klemens, uczeń i Piotra i Pawła, a więc Apostołów Kościoła rzymskiego, był takim regionalnym mężem apostołskim dla Rzymu. A być może, że z tego samego powodu i dla Koryntu. Stąd jego prawo do interwencji¹⁸.

Co o tym sądzić? Listy Pastorskie wskazują na istnienie takich mężów. A także, jeśli datować je na okres poapostołski, i na to – jak sugerują niektórzy – że próbowano kwestionować ich kompetencje. Czy Paweł miał tylko dwu takich pomocników i tylko dla dwu regionów? Nie jest wykluczone, że i inni apostołowie-misjonarze mieli ich także. Colson i Dix uważają, że ta hipoteza najlepiej tłumaczy różnice w starożytnych tradycjach o miejscu Klemensa na listach biskupów Rzymu. Sugerują, że w Rzymie u schyłku I w. ważną rolę grały dwie osoby: przewodniczący kolegium prezbiterów (a istnienie takiego w każdym Kościele jest prawdopodobne) oraz Klemens, regionalny delegat apostołski, obaj ustanowieni przez Piotra. Do obu pasował tytuł biskupa w jego pierwotnym znaczeniu. Gdy nowe znaczenie tego słowa się ustaliło, a o dawniejszym zapomniano, powstał problem wyjaśnienia miejsca Klemensa w systemie biskupów.

Jest to naturalnie tylko hipoteza, lecz nie można jej odmówić prawdopodobieństwa. Ma też tę zaletę, że nie zmusza nas do „zbyt uproszczonego”, jak to nazwał Francis Sullivan¹⁹, pojęcia sukcesji apostołskiej, według którego Apostołowie w każdym Kościele założonym przez siebie wyświęcili biskupa w dzisiejszym tego słowa pojęciu jako swojego następcę, a jednak zachowuje tradycyjne tej sukcesji zrozumienie: Apostołowie ustanowili konkretnych ludzi jak swych delegatów i następców.

2. Rola prezbiterów-biskupów

Niemniej, trzeba stwierdzić, że i biskupi późniejszych czasów i prezbiterzy, rozpoznaliby siebie w zadaniach i roli w Kościele przypisanych owym prezbiterom I w.

Kościół jest jednym ciałem, „które tworzymy razem w Chrystusie” (38, 1). Lecz jedność ta to nie tylko jedność żyjących członków Kościoła między sobą. Jest to także jedność z Apostołami, jedność w tej samej wierze: wiara

¹⁸ Por. G. Dix, *The Ministry in the Early Church*, w: *The Apostolic Ministry*, red. K. E. Kirk, Londyn 1947, s. 265–266. Takie postawienie sprawy naturalnie osłabia możliwości użycia tego tekstu w obronie prymatu rzymskiego. To pewnie jeden z powodów, dlaczego Dix był jego zwolennikiem.

¹⁹ F. A. Sullivan, *From Apostles to Bishops: The Development of the Episcopacy in the Early Church*, Mahwah, NJ 2001, s. 14.

Apostołów trwa w Kościele. Tej jedności specjalnym narzędziem są prezbiterzy-biskupi. Jak powiada Colson, w episkopacie Tradycja Apostołów trwa w Kościele²⁰. Z tego powodu jedność z apostołami zachowana jest przez posłuszeństwo wszystkich prezbiterom. Posłuszeństwo im jest warunkiem tej zgody (*homonoia*), bez której największe nawet cnoty i charyzmaty obrócić się mogą ku potępieniu (21, 1; por. 20, 11). Dlatego konieczne jest dla Kościoła by „trzódka żyła w pokoju razem z wyznaczonymi sobie prezbiterami” (54, 2). Tylko wtedy zostanie zachowana „bez uszczerbku” ta „harmonia, która została nam tak pięknie i święcie przekazana” (51, 2).

Lecz jakie konkretne zadania i uprawnienia przypisuje on prezbiterom? Na ten temat Klemens nie mówi wiele. Jego celem była obrona prawa prezbiterów do sprawowania ich posługi, a nie opis ich obowiązków. Mówi tylko dwie rzeczy: prezbiterzy służą „trzódce Bożej” (44, 3) i „składają (*prospherein*) Bogu dary (*dôra*)” (44, 4)²¹. W jaki sposób oni służą? Winni być pasterzami trzódki im powierzonej (20, 30-31). Inne teksty mogą pomóc w określeniu zakresu ich zadań. To pasterstwo wymaga, by pomagali ludowi wytrwać w wierności tradycji apostoelskiej i prawdziwej nauce. Biskup ma przestrzegać *niezawodnej wykładni nauki, aby przekazując zdrową naukę, mógł udzielać upomnień i przekonywać opornych* (Tt 1, 9; por. 1 Tm 5, 17), dlatego musi być „sposobny do nauczania” (por. 1 Tm 1, 3). To nauczanie jest jednym z elementów głoszenia Ewangelii; tak *Didache* stwierdza, że biskupi i diakoni pełnią posługę proroków i nauczycieli (15, 1).

Co jednak należy rozumieć przez „składanie darów”? Colson podkreśla, że Klemens mówi o składaniu darów (*dôra*), nie ofiar (*thusiai*)²². Jest to chyba zamierzone. Klemens używa słowa *thusia* w odniesieniu do ofiary Kaina (4, 1.2) i do ofiar składanych w świątyni, a więc ofiary odrzuconej przez Boga i do ofiar przestarzałych, przez Boga już więcej nie chcianych²³. Ofiara zaś Abła, określona jako składanie darów (*dôra*), to ofiara przyjęta²⁴.

W pozytywnym sensie Klemens używa *thusia* na oznaczenie, jak u Pawła, ofiary świętego życia (Rz 12, 1). Lud Boży to lud wezwany do świętości (30, 1-2; 35, 1-2), uświęcony przez Boga (59, 3). Dlatego podstawowym jego

²⁰ Por. J. Colson, *L'Évêque...*, dz. cyt., s. 69.

²¹ Świderkówna ma tutaj „ofiary”, lecz konieczne jest, jak zobaczymy, rozróżnienie u Klemensa dwu greckich terminów: *thusia* i *dôra*. Tutaj jest to drugie, tłumacząc je zawsze przez „dary”; *thusia* natomiast to zawsze ofiara lub żertwa.

²² Por. J. Colson, *Ministre de Jésus Christ...*, dz. cyt., s. 247.

²³ Ofiara Abrahama (10, 7) czy Izaaka godzącego się stać żertwą ofiarną (31, 2) to też raczej przykłady ofiary duchowej, a nie rytualnej.

²⁴ To może być specjalna precyzja Klemensa, bo w Septuagincie (por. Kpł 7, 29) i w Liście do Hebrajczyków (8, 3-4) oba terminy wydają się być synonimami dla ofiar rytualnych składanych przez kapłanów.

zadaniem jest spełniać dzieła świętości (30, 1). W szeregu rozdziałów Klemens je wymienia. Takie życie jest tą ofiarą dziękczynną (*thusia aineseôs*), o której Psalm 50 (49), 14-23 mówi, że jest jednocześnie uwielbieniem Boga i zbawieniem człowieka. I dalej: *Ofiarą dla Boga jest duch skruszony* (Ps 51[50], 19)²⁵.

Czy dary to tylko synonim tej ofiary duchowej? Jeśli tak, to w jakim sensie jest specjalnym zdaniem prezbiterów, za które należy się im poszanowanie, składać te dary? To przecież obowiązek każdego chrześcijanina. Można się chyba zgodzić z Annie Jaubert, że chodzi tutaj o dary składane w czasie Eucharystii na ubogich, lecz pewnie i o same dary eucharystyczne, chleb i wino²⁶. Te to dary przedstawiali Bogu. Wyrażenie „składać dary” jawi się w Septuagincie na oznaczenie ofiar Starego Przymierza (por. Kpł 1, 2; 7, 38). Ma ten sens też w tak bliskim Klemensowi Liście do Hebrajczyków (Hb 5, 1). Dlatego Colson i wielu innych widzi tu aluzję także do sprawowania Eucharystii. Pewności jednak nie mamy.

II. Biskup i prezbiterium

W listach pisanych niewiele lat później, bo około roku 107, do Kościołów w Azji Mniejszej przez Ignacego, biskupa w Antiochii Syryjskiej, znajdujemy sytuację podobną do naszej: jeden biskup jest niezaprzeczalną głową, współpracuje z nim kolegium prezbiterów²⁷. Nic nie wskazuje na zależność tego biskupa od jakichś „wybitnych mężów”. Ignacy sugeruje, że była to sytuacja uniwersalna w całym Kościele: biskupi są „ustanowieni aż po krańce świata” (Ef 3, 2). Nie jest moim celem rozstrzygać, na ile jest w tym usprawiedliwiony, moim zadaniem jest przedstawienie tego, jak widział stosunek biskupstwa i prezbiteratu, a jest to teologia, która została przyjęta przez Tradycję.

I dla Ignacego jedność całego Kościoła i w każdym miejscowym Kościele jest istotna. Nie bez powodu nazwany był doktorem jedności²⁸. Tak jego teologię formułuje Jean Colson: „Jeden Bóg, jeden Chrystus, jedno sanktu-

²⁵ Klemens podkreśla żal za grzechy i ich wyznanie, bo tego brakuje buntownikom.

²⁶ Por. A. Jaubert, *Clément de Rome, Épître Aux Corinthiens*, Sources chrétiennes, nr 167, Paryż 1971, s. 173, przyp. 4.

²⁷ Wobec niekończącej się dyskusji na temat tych listów muszę określić swe stanowisko. Z większością badaczy uznaję za autora Ignacego biskupa (a nie diakona) Antiochii, umęczonego za czasów Trajana (98–117). Za autentyczne przyjmuję siedem listów w tak zwanej średniej recenzji. Dlatego uznaję, że w listach tych odnosi się do aktualnej sytuacji w Kościołach Azji Mniejszej i Syrii.

²⁸ Na przykład Th. Camelot w przedmowie do *Ignace d'Antioch, Lettres*, Sources chrétiennes, nr 10, Paryż 1958, s. 20.

arium, jeden ołtarz, jedna Eucharystia, jeden Duch, jedno Ciało, jedna wiara, jedna nadzieja, jedna miłość, dlatego też jeden biskup na czele prezbiterium i wspólnoty” (por. *Filad* 4, 1). Biskup, konkluduje Colson, jest „biegunem jedności”²⁹. W Kościele jest jakby podwójny ruch: Jeden biskup, bo jeden jest Bóg; jedność z biskupem zaś jest warunkiem jedności z Bogiem.

1. Biskup monarchiczny, lecz nie samotny

Biskup jest jeden, ale dla Ignacego nie istnieje on i nie działa samotnie. Ignacy rozróżnia trzy stopnie hierarchiczne, biskupa, prezbitera i diakona, jednak ich nie rozdziela. Kościół w swej posłudze pasterskiej jest jednocześnie monarchiczny i kolegialny. Biskup, prezbiterzy i diakoni będący z nim są wszyscy zarówno wyznaczeni po myśli Jezusa Chrystusa i umocnieni przez Niego, jak i utwierdzeni Jego Duchem Świętym (*Filad*, Wstęp)³⁰. Stąd jedność Kościoła wymaga jedności tych trzech między sobą i wszystkich wiernych z nimi. Ignacy napomina „trwajcie przy waszym biskupie, aby i Bóg był z wami” (*Pol* 6, 1)³¹. Lecz także: „trwajcie przy biskupie, prezbiterium i diakonach” (*Trall* 7, 2). Pierwszego nie można osiągnąć bez drugiego: być w Kościele to pozostawać w jedności z biskupem, prezbiterami i diakonami (*Filad*, Wstęp).

Lecz nie jest to jednak komunია równych z równymi. „Trwanie” przy lokalnej hierarchii wymaga nie tylko szanowania (*Trall* 3, 1), wierni winni się im poddawać (*Pol* 6, 1); iść za nimi w sensie, w którym uczniowie idą za mistrzem, podlegając mu, będąc mu posłuszni (*Efez* 20, 2), poddając się jego kierownictwu (*Magn* 6, 1). Specjalnie w stosunku do biskupa i prezbiterów. Choć diakoni winni być poważani „jak przykazanie Boże” (*Smyr* 8, 1)³², większość tekstów, gdzie mowa o posłuszeństwie czy poddaniu wymienia tylko biskupa i prezbiterów (*Efez* 2, 2; 20, 2; *Magn* 7, 1; *Trall* 2, 2; 13, 2; *Smyr* 8, 1). Ignacy także odróżnia role biskupa i prezbiterów.

Inaczej niż Klemens, Ignacy nie jest zainteresowany historycznym związkiem biskupów z Apostołami, lecz ich związkiem z Chrystusem³³. Biskup jest

²⁹ J. Colson, *Les Fonctions ecclésiales*..., dz. cyt., s. 220.

³⁰ Por. P. Adamczewski, *Il presbitero nelle lettere di Ignazio di Antiochia*, „Vox Patrum”, XXI (2001), t. 40–41, s. 151.

³¹ Tekst cytowany według PSP 45, s. 94.

³² Świderkówna ma tutaj liczbę mnogą „przykazania”, s. 90.

³³ Temat ten podejmowałem dość skrótowo we wcześniejszym szkicu *Biskup widzialny i biskup niewidzialny. Urząd biskupi w teologii św. Ignacego z Antiochii*, w: „*In vinculo communionis*”. *Księga jubileuszowa ku czci Biskupa Kieleckiego Kazimierza Ryczana w 60 rocznicę urodzin*, red. K. Gurda i T. Gacia, Kielce 1999, s. 65–73.

posłany przez Gospodarza jako włodarz, dlatego winien być przyjęty jak ten, kto go przysłał (*Efez* 6, 1; por. *Pol* 6, 2). Jeśli przyjąć, jak chyba trzeba, że jest tu echo Ewangelii (*Mt* 10, 42), Gospodarz to Chrystus. Zresztą zaraz następne zdanie to potwierdza: „na biskupa musimy patrzeć jak na samego Pana”. Jak apostołowie zostali posłani przez Chrystusa, tak i biskupi: *Jak Ojciec mnie posłał, tak i Ja was posyłam* (*J* 20, 21). W biskupach włodarstwo Apostołów trwa w Kościele. (I to jest ich związek z Apostołami, tutaj podobieństwo do poglądów Klemensa).

Lecz nie tylko w misji apostołów mają biskupi udział, ich rola ma jakieś podobieństwo do misji samego Chrystusa. Chrystus jest obrazem Boga niewidzialnego (*Kol* 1, 12), w Nim widzimy Ojca (*J* 14, 9). A o biskupie Ignacy pisze, że jest on żywym obrazem (*typos*) Ojca (*Trall* 3, 1). (Naturalnie nie identyfikuje Chrystusa z biskupem; *typos* to tylko coś widzialnego, co wskazuje ku rzeczywistości niewidzialnej). Funkcja biskupa w Kościele jest w jakiś sposób widzialnym odpowiednikiem kierowniczej (*episkopê*) roli Boga Ojca.

Ojciec Jezusa Chrystusa jest niewidzialnym biskupem wszystkich (*Magn* 3, 1; por. *Rzym* 9, 1). Biskup „wedle ciała” (*Efez* 1, 3) zastępuje wiernym Boga (*Magn* 6, 1). Stąd być poddanym biskupowi, znaczy być poddanym Bogu (*Efez* 5, 3; *Magn* 3, 1), a próba oszukania biskupa widzialnego, jest próbą oszukania biskupa niewidzialnego (*Magn* 3, 2). Winniśmy trwać przy biskupie, „aby i Bóg był z [nami]” (*Pol* 6, 1). „Ten kto czci biskupa, uczczony jest przez Boga” (*Smyr* 9, 1). Trwanie przy biskupie jest naśladowaniem stosunku Kościoła do Chrystusa, stąd jest obowiązkiem wiernych: „Gdzie się pojawi biskup, niech tam będzie wspólnota tak, jak gdzie jest Jezus Chrystus, tam jest Kościół powszechny” (*Smyr* 8, 2). Dlatego Ignacy uznaje to za specjalne szczęście, że wierni w Efezie są z biskupem „tak dogłębnie zjednoczeni jak Kościół z Jezusem Chrystusem, a Jezus Chrystus z Ojcem, aby wszystko stanowiło harmonię w jedności” (*Efez* 5, 1). Tak wola Boża spełnia się w tym Kościele, cel męki Chrystusa zostaje osiągnięty.

Posłuszeństwo biskupowi jest także najdoskonalszym naśladowaniem Jezusa Chrystusa. Ignacy powtarza: „wszyscy idźcie za biskupem jak Jezus Chrystus za Ojcem” (*Smyr* 8, 1); i jeszcze dokładniej, choć szerzej: „bądźcie poddani biskupowi i sobie wzajemnie jak Jezus Chrystus według ciała był poddany Ojcu” (*Magn* 13, 2). i „Jak Pan... nic nie czynił bez Ojca, tak wy nie róbcie niczego bez biskupa i prezbiterów (*Magn* 7, 1). (Nawiasem, tak postępować to jest także naśladować Apostołów, którzy byli poddani „Chrystusowi, Ojcu i Duchowi Świętemu”, a więc Bogu w Trójcy Jedynemu). Dlatego być posłusznym biskupowi jest żyć „nie według ludzkiego sposobu widzenia, lecz według Jezusa Chrystusa” (*Trall* 2, 1).

W sumie więc, ci „co należą do Boga i Jezusa Chrystusa, wszyscy są z biskupem” (*Filad* 3, 1). Oderwać się od biskupa, to oderwać się od Boga. By użyć współczesnego języka, dla Ignacego biskup jest dla swego Kościoła

„sakramentem” jedności z Bogiem, jest jej znakiem widzialnym i narzędziem. Stąd dla niego wszystko, co się dzieje poza biskupem, nie ma eklezyjalnej rzeczywistości.

2. Działalność biskupa w Kościele

Podstawowym zadaniem biskupa jest dbać o jedność, „gdyż – jak pisze do Polikarpa – od niej nie ma nic lepszego” (*Pol* 1, 2). To zadanie wypełnia biskup przez przewodzenie Kościołowi. Wszyscy winni iść za biskupem (*Smyr* 8, 1). Władza i zadanie biskupa rozciąga się na trzy dziedziny: duszpasterstwo, nauczanie, liturgia.

Duszpasterstwo

Biskup, przykazuje Polikarpowi, że ma się troszczyć o swych; wszystkich „dźwigać”; mieć wszystkich w miłości, znosić słabości wszystkich (*Pol* 1, 2). Tak więc w stosunkach ze swą trzódką ma naśladować Chrystusa, który – jak mówi prorok – nasze słabości poniósł (por. *Mt* 8, 17). Specjalnie jego opiece poleca się wdowy i niewolników (*Pol* 4, 1. 3). Ta miłość ma się objawiać nie tylko w sprawach ducha, ale i ciała (*Pol* 1, 2). Chyba chodzi tu o znane z późniejszych źródeł rozdzielanie jałmużny.

Nauczanie

Ponieważ zbawienie zależy od poznania Prawdy, a jedność z Bogiem i wśród chrześcijan zasadza się na wierności nauce Pana i Apostołów (*Magn* 13), na niewzruszonym posłuszeństwie przykazaniom Apostołów (*Trall* 7, 1), nauczanie jest istotnym obowiązkiem biskupa. Biskup winien być stróżem prawowierności i dobrego postępowania. Miłość powinna nie pozwalać mu milczeć tam, gdzie trzeba pomóc wiernym, by żyli „zgodnie z myślą Bożą” (*Efesz* 3, 2). I tu jeszcze jedno związanie biskupów z Chrystusem: jak Chrystus jest „myślą (*gnômê*) Bożą”, tak biskupi „ustanowieni aż po krańce świata, są w myśli Jezusa Chrystusa”, dlatego wierni winni postępować „zgodnie z myślą biskupa”³⁴.

Winien on napominać wszystkich (*Pol* 1, 2). To znaczy zarówno prostować błędy (*Pol* 2, 1; 3, 1), jak i pozytywnie przekazywać „naukę Pana i Apostołów”, głosząc homilie, wyjaśniając wszystkim obowiązki stanu (*Pol* 5, 1). Nawet milczenie biskupa może być nauką: on swoim życiem naucza (*Efesz* 6, 1; 15, 1).

³⁴ Zauważmy, że Ignacy rozróżnia: Chrystus *jest* myślą Ojca, a biskupi są tylko w myśli Jezusa Chrystusa. Z jednej strony pełna tożsamość, z drugiej tylko zgodność celu.

Liturgia

Władza biskupa najjaśniej i najpełniej objawia się i realizuje w liturgii³⁵. Jak zauważa Colson, pod kontrolą biskupa są zasadnicze elementy życia wspólnoty chrześcijańskiej. Bez jego wiedzy (czy nawet mocniej: zgody) chrześcijanie nie powinni zawierać małżeństwa (*Pol* 5, 2). (Nie ma jeszcze mowy o jakiejś kościelnej liturgicznej formie). Także bez (*chôris*) biskupa nie wolno chrzcić (*Smyr* 8, 2). Nie wolno też bez niego „sprawować agapy” (*Smyr* 8, 2).

Wspomnienie chrztu i agapy jest w tekście Ignacego jakby dopowiedzeniem, dla udokumentowania w pełni, że tylko co biskup zatwierdzi, jest miłe Bogu (*Smyr* 8, 2). Centrum jego zainteresowania jest Eucharystia. Obowiązkiem biskupa jest zwoływać lud na Eucharystię, bo chyba o takie „zgromadzenie” tu chodzi (*Pol* 4, 2; por. *Efez* 13, 1). Ma też w niej przewodniczyć. Eucharystia, gdzie wspólnota łamie jeden chleb, to centralny akt kultu w Kościele, znak i źródło jedności, lekarstwo na śmierć i „pokarm nieśmiertelności” (*Efez* 20, 2). Gromadzić się na Eucharystię, to potwierdzać swą wiarę, specjalnie wiarę we Wcielenie i w prawdziwą obecność Ciała i Krwi Jezusa w postaciach eucharystycznych. Ci, którzy nie wierzą, „że Eucharystia jest Ciałem Pana Naszego” stronią od niej (*Smyr* 7, 1) i tak stawiają się poza jednością Kościoła.

Wierni gromadzą się na jednej Eucharystii, bo jedno jest Ciałło Jezusa Chrystusa (*Filad* 4, 1). Jedność Kościoła uwidacznia się i w sposób sakramentalny urzeczywistnia, gdy wspólnota gromadzi się na Eucharystię wokół swego biskupa i towarzyszących mu prezbiterów i diakonów. Dlatego tylko taką należy uważać za „ważną”, która „jest sprawowana pod przewodnictwem biskupa, lub tego, komu on zleci” (*Smyr* 8, 1).

Lecz komu może on to zlecić? Prowadzi nas to do pytania: Jaką rolę grali prezbiterzy?

3. Prezbiterzy

Dla Ignacego najbardziej istotna jest kolegialność prezbiteratu. Mówiąc o tej grupie, częściej używa zbiorowego terminu prezbiterium niż miana prezbiter³⁶. Prezbiterium to duchowy wieniec (*Magn* 13, 1). (Wokół biskupa?) Prezbiterium jest zestrojone z biskupem jak struny z cytrą, dopiero współdziałając tworzą muzykę (*Efez* 4, 1).

To ostatnie porównanie podkreśla drugi, istotny element prezbiterium: zjednoczenie z biskupem i podległość mu. To jest chyba zasadniczy powód,

³⁵ Por. J. Colson, *Les Fonctions ecclésiales...*, dz. cyt., s. 228.

³⁶ Na ogół używa słowa prezbiter, gdy podkreśla działania lub obowiązki poszczególnych jednostek.

dlaczego Ignacy porównuje prezbiterium do społeczności Apostołów. Prezbiterzy zastępują wobec miejscowego Kościoła radę Apostołów, tak jak biskup zastępuje Boga (*Magn* 6, 1).

Pisze się czasem, że podczas gdy Klemens skupia się na roli Apostołów po zmartwychwstaniu Chrystusa jako mających władzę w Kościele, Ignacy wraca do ich sytuacji sprzed zmartwychwstania, jako uczniów „chodzących” za Mistrzem, słuchających Jego nauki i zależnych od Niego. Wydaje mi się jednak, że bardziej chodzi tu o różnicę perspektywy, niż aluzję do innego okresu czasu. Klemens, choć nie neguje pierwszeństwa Jezusa, tego że Apostołowie są przez Niego posłani, skupia się na władzy im danej. Ignacy, natomiast, podkreśla zależność Apostołów od Jezusa Chrystusa, nie tylko w czasie jego ziemskiego życia, lecz i teraz i zawsze. Tak ich charakteryzuje, bez żadnych ograniczeń: Apostołowie byli poddani „Chrystusowi i Ojcu, i Duchowi” (*Magn* 13, 2). Oni stanowili jakby radę Boga (*Magn* 6, 1). Tę rolę odziedziczyli prezbiterzy: w tym sensie zastępują wiernym „radę Apostołów” (*Magn* 6, 1).

Prezbiterzy winni spełniać podobną rolę wobec biskupa jak Apostołowie wobec Chrystusa. Ignacy wspomina dwie rzeczy. Prezbiterzy poddają się biskupowi, wiedząc, że nie jemu się poddają, lecz Ojcu Jezusa Chrystusa, który jest biskupem wszystkich (*Magn* 3, 1). Ich specjalnym zadaniem jest, by „krzepili” biskupa „na chwałę Ojca Jezusa Chrystusa i Apostołów” (*Trall* 12, 2).

Wszyscy wierni są prezbiterom winni posłuszeństwo „niby Apostołom Jezusa Chrystusa” (*Trall* 2, 2). Obowiązek poważania prezbiterów, posłuszeństwa i poddania się im, tak jak biskupowi, to stały motyw listów³⁷. Trzeba jednak dodać, że jak stwierdza Piotr Adamczewski, prezbiterium miało władzę mniejszą, bardziej ograniczoną niż biskup, bo to chyba oznacza trochę tajemnicze rozróżnienie, gdy Ignacy chwali diakona Kościoła w Magnezji, Zetiona, iż „poddany jest swemu biskupowi jak lasce Boga, a prezbiterium jak prawu Jezusa Chrystusa” (*Magn* 2)³⁸.

Ignacy nie daje, niestety, informacji, jakie konkretne zadania prezbiterzy spełniali w Kościele. Z pewnością, podobnie jak prezbiterzy w Jerozolimie Jakubowi, doradzali biskupowi w jego nauczaniu. Aidan Nichols widzi w porównywaniu prezbiterów do Apostołów znak, że ich zasadniczym zadaniem było nauczanie³⁹. Mieli też rolę w sprawowaniu tej jednej „ważnej” Eucharystii, której biskup był prawowitym celebransem (*Smyr* 8, 1). Ignacy wyraźnie odróżnia tutaj prezbiterów i diakonów od innych wiernych. Bo taki prawdo-

³⁷ Por. Ignacy Antiocheński, *Efez* 2, 2; 20, 2; *Trall* 2, 2; 3, 1; 13, 2; *Pol* 6, 1.

³⁸ Por. P. Adamczewski, *Il presbitero*, „Vox Patrum”, XXI (2001), t. 40–41, s. 145.

³⁹ Por. A. Nichols, *Holy Order: The Apostolic Ministry from the New Testament to the Second Vatican Council*, Dublin 1990, s. 40. To samo sugeruje P. Adamczewski, *Il presbitero*..., dz. cyt., s. 151–152.

podobnie obraz maluje Ignacy, gdy pisze, dlaczego wierni winni w niej uczestniczyć: „Jedno bowiem jest Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden kielich, by nas zjednoczyć z Krwią Jego, jeden ołtarz, jak też jeden biskup razem z prezbiterium i diakonami” (*Filad* 4).

Lecz przypuszczalnie ich rola była szersza niż ceremonialne towarzyszenie biskupowi przy ołtarzu. Mieli władzę sprawowania Eucharystii, z polecenia biskupa i w jego zastępstwie. Tak chyba trzeba rozumieć słowa Ignacego o „ważnej” Eucharystii (*Smyr* 8, 1). Przy hierarchicznej wizji Kościoła nie wydaje się prawdopodobne, by Ignacy zakładał, że biskup mógł „zlecić” to komuś nie uczestniczącemu w charyzmacie posługi pasterskiej⁴⁰. Do tego samego wniosku prowadzi zrozumienie Eucharystii jako sakramentu jedności⁴¹. Ci którzy byli narzędziem tej jedności z racji swego charyzmatu, winni sprawować sakrament jedności.

4. Biskup: przewodniczący prezbiterium czy następca apostołów?

Colson zauważa, że wśród licznych uprawnień biskupa Ignacy nie wymienia władzy udzielania święceń⁴². Z tego wyciąga on wniosek, że biskupi Kościołów, do których Ignacy pisał, tej władzy nie mieli. Jeśli tak, to nie byli oni w pełni następcami Apostołów, nie należeli do grupy delegatów apostolickich, jak Tymoteusz i Tytus, czy owi „inni wybitni mężowie” Klemensa, lecz wciąż pozostawali w zależności od nich. Colson domyśla się, że niektórzy z owych „mężów apostolickich” byli mniej lub więcej osiedli w jakichś ważniejszych Kościołach, stąd utożsamiani z nimi. Być nawet może, że w tych Kościołach przejęli funkcję miejscowego przewodniczenia. Sugeruje, że tak mogło być w wypadku Ignacego, który nie nazywa się biskupem Antiochii, lecz Syrii. (Mielibyśmy więc nową dwuznaczność terminologiczną, przeciwną do tego, co spotykamy w Nowym Testamencie i u Klemensa. Ten sam termin *episkopos* oznacza dwie, choć na pewnym poziomie podobne, to zasadniczo różne funkcje „nadzoru”). Byłaby to sytuacja przejściowa.

Podejrzewam, że Colson przecenia znaczenie milczenia Ignacego. Pisze o Eucharystii i chrzcie najprawdopodobniej dlatego, że były próby samozwańczego celebrowania. O święceniach mógł nie pisać właśnie dlatego, że nikt w tych Kościołach nie próbował kwestionować wyłącznego do tego prawa

⁴⁰ W. R. Schoedel, *Ignatius: a Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Filadelfia 1985, część 1, s. 241, sugeruje, że Ignacy to wspomina wobec samozwańczych Eucharystii sprawowanych przez heretyckich prezbiterów.

⁴¹ Por. Th. Camelot, *Ignace d'Antioch, Lettres*, dz. cyt., s. 52–55.

⁴² Por. J. Colson, *Les Fonctions ecclésiastiques...*, dz. cyt., s. 240; całe zagadnienie Colson omawia na s. 237–250.

biskupa. Źródła nie pozwalają nam wykluczyć stanu pośredniego między domniemanym kolegialnym przewodnictwem prezbiterów a monarchicznym episkopatem. Jednak nas do tego nie zmuszają.

Wydaje mi się, że język Ignacego o biskupach sugeruje coś więcej, niż praktyczne zwiększenie kompetencji przewodniczącego miejscowej rady prezbiterów. Porównanie go do Ojca Jezusa Chrystusa, znaczy coś więcej niż powiedzenie, że jest on tylko pierwszym w kolegium prezbiterów zastępujących „radę Apostołów”. Gdy się ten język bierze poważnie, nie tylko jako mniej lub więcej pobożne metafory, trzeba widzieć zasadniczą, może nawet – by użyć późniejszego języka – ontologiczną różnicę między tymi dwoma posługami.

Jakieś sto lat po Ignacym *Tradycja apostołska* nie ma co do tego żadnych wątpliwości.

III. Dwa różne święcenia

Tradycja apostołska, przypisywana rzymskiemu kapłanowi Hipolitowi, powstała tamże około roku 215. Jak sam tytuł sugeruje, zamiarem Hipolita było przekazanie wszystkim Kościołom „tego co jest istotne w tradycji”, aby tej tradycji strzegli wobec współczesnych błędów⁴³. Olbrzymia większość badaczy tę atrybucję i datę przyjmuje. Niektórzy jednak wysuwają wątpliwości, czy jest ona autentycznym świadkiem rzymskiej tradycji, czy raczej literacką kompozycją świadczącą tylko o osobistych poglądach Hipolita. Jednak jego wizja episkopatu podobna jest do tej, którą znajdujemy u Ignacego. Co więcej, następne pokolenia rozpoznały w niej autentyczną Tradycję. Dzieło Hipolita cieszyło się wielkim poważaniem na Zachodzie, gdzie w IV w. powstał łaciński przekład, a także na Wschodzie, gdzie było znane, przerabiane i tłumaczone. Modlitwy święceń stanowią kanwę modlitw w ósmej księdze *Konstytucji apostołskich*, zawiera je także *Epitome* (nasze źródło greckiego tekstu *Tradycji*).

Hipolit mówi nie tylko o ustanowieniu (*katastasis*) biskupów, prezbiterów i diakonów, lecz o ich święceniach (*cheirotonia*), czyli o liturgii takiego ustanowienia⁴⁴. U niego słowo *cheirotoneô* uzyskało swój liturgiczny sens: udzielenie święceń przez włożenie rąk, i odnosi się wyłącznie do biskupów, prezbiterów

⁴³ *Tradycja apostołska*, Prolog. Tekst cytuję według drugiego wydania B. Botte, *Hippolyte de Rome, La Tradition apostolique, d'après les anciens versions*, Sources chrétiennes, nr 11^{bis}, Paryż 1968. Tłumaczenie moje. (Dalej TA).

⁴⁴ Wcześniejsze teksty prawie nic pewnego na ten temat nie mają. J. Lécuyer w swoim studium *Le Sacrement de l'ordination, recherche historique et théologique*, Coll. Théologie historique, nr 65, Paryż 1983, poświęca temu okresowi tylko pięć stron.

i diakonów. Nigdy do innych posług⁴⁵. Lektor jest ustanawiany (TA 11). Hipolit wyraźnie stwierdza, że nie wkłada się rąk ani na subdiakona, ani na dziewicę, ani na wdowę (TA 13, 12, 10). Włożeniu rąk towarzyszy modlitwa. To ona wyjaśnia naturę i zadania każdego ze świeceni. Hipolit podaje nam tę modlitwę dla wszystkich trzech świeceń⁴⁶.

1. Biskup

Na biskupa święci się kandydata wybranego przez lud. Cały Kościół zbiera się w niedzielę razem z „obecnymi biskupami”. Za zgodą wszystkich ci biskupi wkładają na niego ręce. Prezbiterzy stoją bez żadnego udziału. Wszyscy (biskupi? cały Kościół?) w milczeniu modlą się o zstąpienie Ducha. Potem jeden z biskupów, na prośbę wszystkich, kładzie ręce na kandydata i odmawia modlitwę (TA 2).

Boże i Ojczy Pana Naszego, Jezusa Chrystusa, Boże miłosierdzia i wszelkiej pociechy (2 Kor 1, 3), który mieszkasz na wysokościach i spoglądasz na to, co jest niskie (*ta tapeina*) (Ps 113 [112], 5-6), który znasz wszystko, nim się stanie (Dn 13, 42), który nadałeś zasady⁴⁷ swemu Kościołowi, przewidziałeś od początku ród sprawiedliwych [potomków] Abrahama, ustanowiłeś władców (*archontas*) i kapłanów, i nie zostawiłeś swego sanktuarium bez posługi (*leitourgia*), Ty, komu podobało się od początku świata być uwielbionym w tych, których wybrałeś.

Wylej teraz tę moc, która jest w Tobie, ducha przewodzenia (*hêgemonikon*) (Ps 51 [50], 14), którego dałeś Dziecięciu (*pais*) Twojemu, Jezusowi Chrystusowi, którego On dał świętym apostołom, którzy założyli Kościół we wszystkich miejscach⁴⁸ jako Twe miejsce święte, dla bezustannej chwały i czci Twojego imienia.

Ojczy, który znasz serca, dozwól, by ten którego wybrałeś do godności biskupiej (Dz 1, 24), pasł Twą świętą trzódkę, bez zarzutu sprawował dla Ciebie urząd arcykapłański, służąc Tobie noc i dzień, bezustannie przejeżdżał Oblicze Twoje, składał (*prospherein*) dary Twego świętego Kościoła, mocą ducha arcykapłańskiego miał władzę odpuszczania grzechów według Twego przykazania (J 20, 23), rozdzielając zadania według Twego rozkazu, mocą, którą dałeś Apostołom, rozwią-

⁴⁵ Rozdz. 19, zachowany tylko w wersjach koptyjskich, mówi o nałożeniu rąk na katechumenów przez ich nauczyciela, ale to zupełnie inna sytuacja.

⁴⁶ Ponieważ teksty te nie są łatwo dostępne, przytoczę je w całości w moim tłumaczeniu. J. Lécuyer, *Épiscopat et presbytérat dans les écrites d'Hyppolyte de Rome*, RevSR 41, 1953, s. 30–50 omówił je dość szeroko.

⁴⁷ Przyjmując znaczenie *orosis* (łacińskie: *terminos*) przyjęte przez Botte'a. Lécuyer tłumaczy: losy (*destins*).

⁴⁸ Botte idzie tu za łaciną. Może być też jak w *Epitome*: „apostołowie założyli Kościół w miejsce sanktuarium”.

zywał wszelkie więzy (Mt 18, 18), podobał się Tobie w łagodności i czystym sercu, ofiarowując Ci woń przyjemną, przez Twe Dziecię (*pais*)⁴⁹ Jezusa Chrystusa, przez którego Tobie [Ojcu i Synowi?] z Duchem Świętym w świętym Kościele chwała, moc i cześć teraz i na wieki wieków. Amen.

Modlitwa ta ma podwójną strukturę. Część pierwsza podaje przymioty i dzieła Boże, do których prośba się odwołuje. Tutaj mamy dwa rodzaje takich elementów odwoławczych: ogólne przymioty Boga, Jego wszechmoc, wszechwiedzę i Opatrzność; a dalej Jego zbawcze akty w Starym i Nowym Przymierzu. Hipolit, jak i inni pisarze wczesnego chrześcijaństwa, ma bardzo silne poczucie ciągłości Bożego planu, historii zbawienia⁵⁰. To pozwala mu widzieć analogie między instytucjami Starego i Nowego Przymierza – zarówno podobieństwa, jak i różnice.

Klemens użył podobnej metody w odniesieniu do prezbiterów, odwołując się do liturgii świątyni. Hipolit ma szerszą wizję. Widzi znaczenie zarówno w kapłaństwie, jak i królestwie Starego Testamentu. W Izraelu te dwie funkcje były oddzielne, w Chrystusie, kapłanie i królu, się zjednoczyły. W innym dziele pisał: „Wszyscy królowie i kapłani byli nazwani pomazańcami (*christoi*), bo namaszczano ich olejem świętym... nosili imię Pan, bo zapowiadali pod figurą i byli obrazem aż do dnia, gdy zstąpił z nieba doskonały król i kapłan, który jedyny miał wypełnić wolę Ojca...”⁵¹. Nie był on odosobniony, Lécuyer przytacza szereg podobnych tekstów z owego okresu, łączących Jezusa z kapłaństwem lewickim i królestwem Dawidowym⁵².

Bóg namaścił Jezusa z Nazaretu duchem królewskim, który w Nim jest duchem pasterskim, a zarazem duchem kapłańskim. Tego ducha Chrystus udzielił Apostołom dla założenia Kościoła, nowego Sanktuarium. Tutaj odkrywamy inny stały motyw w piśmiennictwie okresu. Chrystus został namaszczony Duchem Świętym po chrzcie w Jordanie, udzielił go Apostołom po zmartwychwstaniu. A jest to „duch przewodzenia” (*pneuma hêgemonikon*). Tak Ireneusz pisze: „[zapowiedziany przez proroków Duch] zstąpił jako gołębica na Syna Bożego, który stał się Synem Człowieczym. (...) O tego to Ducha Dawid prosił: «Duchem przewodzenia (*pneumati hêgemonikô*) wzmocnij mnie» (Ps 51[50], 14). To jest także ten Duch, który według Łukasza, zstąpił na Apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy”⁵³. Konsekrator nowego biskupa prosi o wyłanie go teraz na kandydata.

⁴⁹ Słowo *pais* może także oznaczać „sługa”. W Septuagincie oddaje ono wyrażenie „Sługa Jahwe” u Izajasza.

⁵⁰ Patrz, J. Lécuyer, *Épiscopat...*, dz. cyt., s. 31.

⁵¹ Hipolit, *Com. in Daniel*, IV, 30, 8-9, Sources chrétiennes, nr 14, s. 324-326.

⁵² Por. J. Lécuyer, *Épiscopat...*, dz. cyt., s. 32, przyp. 10.

⁵³ Ireneusz, *Adversus haereses*, III, 17, 1-2.

W następnym zdaniu modlitwa sugeruje głębsze, bardziej teologiczne zrozumienie samego wyboru kandydata. Zdanie to zawiera dość jasną aluzję do modlitwy przy wyborze Macieja (Dz 1, 24). W obu wypadkach to Bóg wybiera, a głos ludu obecnie, jak „los” na początku, jest tylko wskazaniem wybranego. Lecz ta aluzja sugeruje też jakąś analogię między święceniami biskupa i sytuacją Macieja, który był *dołączony do jedenastu apostołów* (Dz 1, 25). Niektórzy widzą tutaj specyficzne zrozumienie sukcesji apostoelskiej biskupów. Biskupi nie są następcami Apostołów w tym sensie, jak się powszechnie uważa, że przez nałożenie rąk biskupich otrzymują udział w jego biskupstwie i w ten sposób dochodzi do nich charyzmat dany kiedyś przez Chrystusa Apostołom, lecz że włączeni są chronologicznie później do kolegium apostoelskiego trwającego w historii od Piotra i Jedenastu aż do skończenia świata⁵⁴. To jest poprawne widzenie rzeczy i – wydaje się – przyjęte przez Vaticanum II; nie jestem jednak pewien, czy znajdowanie tego w tekście Hipolita nie jest nadinterpretacją.

Następnie święcący biskup modli się o to, by nowo wyświęcony sprawował swój urząd „bez zarzutu”. Tutaj właśnie poznajemy, jak ówczesny Kościół widział zadanie biskupa.

Po pierwsze, zgodnie z pojęciem „ducha przewodzenia”, jest to funkcja pasterza. Lecz ta funkcja jest także arcykapłańska, tak jak i duch mu udzielony jest również duchem arcykapłańskim. To przez działalność kapłańską sprawuje swą funkcję przewodzenia, funkcję pasterską. Jej sercem jest Eucharystia, jako ofiara przebłagalna i jako ofiara Kościoła. (Jak u Klemensa biskup składa dary Kościoła). Ponadto władza wiązania i rozwiązywania, a więc wiążących decyzji i specjalnie władza odpuszczania grzechów, traktowana jako władza *par excellence* kapłańska. (Tutaj właśnie przywołany jest duch arcykapłański).

Warto podkreślić pewną nieobecność w tej modlitwie funkcji ściśle nauczycielskiej. Nie ma w niej wyraźnego echa tak dominującej w późniejszych dziesięcioleciach II w. koncentracji na biskupie jako strażniku i przekazicielu nauczania apostoelskiego. Tak na przykład, Kościół w Smyrnie w swym opisie męczeństwa Polikarpa nazywa go „nauczycielem apostoelskim i prorockim”⁵⁵. Dla Ireneusza jest to zasadniczy punkt sukcesji apostoelskiej. Być może, że dowodzi to pewnego konserwyzmu tej modlitwy, a przynajmniej zamierzonej archaizacji przez Hipolita: odbija ona sytuację sprzed problemów z gnostycyzmem⁵⁶. (Innym znakiem archaiczności jest, jak wspomnieliśmy, tytuł Chrystusa – *pais*).

⁵⁴ Tak np. G. Dix, *Ministry in the Early Church...*, dz. cyt., s. 200–201, czy J. Colson, *Les Fonctions ecclésiastiques...*, dz. cyt., s. 286.

⁵⁵ *Męczeństwo św. Polikarpa*, 16 (PSP 45, s. 109), tłum. zmienione.

⁵⁶ Zob. A. Nichols, *Holy Order...*, dz. cyt., s. 39–40; por. G. Dix, *Ministry in the Early Church...*, dz. cyt., s. 197–198.

2. Prezbiter

Przy święceniach prezbiteratu biskup wkłada ręce na kandydata, podobnie czyni całe prezbiterium, lecz tylko biskup odmawia modlitwę:

Boże i Ojcie Pana Naszego, Jezusa Chrystusa, wejrzyj na tego sługę swego i daj mu ducha łaski i rady prezbiterium, aby wspomagał lud Twój i rządził nim z czystym sercem, tak jak wejrzałeś na naród wybrany i nakazałeś Mojżeszowi, by wybrał starszych (prezbiterów), których napełniłeś duchem, jakiego dałeś słudze swemu.

I teraz także, Panie, udziel nam, zachowując go nietkniętym, ducha łaski Twojej i spraw byśmy [nim] napełnieni byli godni służyć Tobie w prostocie serca, głosząc Twoją chwałę, przez Twe Dziecię (*pais*) Jezusa Chrystusa, przez którego Tobie [Ojcu i Synowi?] z Duchem Świętym w świętym Kościele chwała, moc i cześć teraz i na wieki wieków. Amen (TA 7)⁵⁷.

Biskup otrzymuje „ducha przewodzenia”, prezbiter „ducha rady prezbiterium”. Jest on przyłączony do grona doradców i pomocników biskupa. Inni prezbiterzy wyrażają swą zgodę i przyjęcie go do swego grona przez nałożenie rąk. Tak więc znajdujemy tutaj to samo zrozumienie prezbiteratu, co u Ignacego. To samo podkreśla typologia użyta w modlitwie. Po raz pierwszy pojawia się tutaj typologia 70 starszych Izraela ustanowionych jako pomoc dla Mojżesza⁵⁸. Lecz mówi ona coś więcej o wewnętrznym stosunku prezbiterów do biskupa. Tekst biblijny podkreśla: *wzmę z ducha, który jest w tobie, i dam im, i będą razem z tobą dźwigać ciężar ludu* (Lb 11, 17). Według tej typologii, duch udzielony prezbiterowi jest przez Boga „wzięty z ducha” posiadanego przez biskupa, prezbiterium to nie tylko rada wokół biskupa, ono tworzy z nim duchową jedność. Prezbiterzy mają udział „we wspólnym duchu prezbiterium” (TA 8). To jest chyba wy tłumaczenie przejścia z trzeciej osoby liczby pojedynczej do pierwszej osoby liczby mnogiej, do owego „nam”, w drugiej części modlitwy: wyświęcając biskup dzieli się swym duchem z prezbiterium⁵⁹.

Dlatego też duch dany prezbiterowi, to jakiś udział w biskupim duchu rządzenia. Modlitwa podaje jako cel święceń, „aby wspomagał lud Twój i rządził nim”. Podobnie jak w przypadku biskupa jest to też duch kapłański. Jest to wyraźnie podkreślone przez kontrast w opisie roli diakona. Tłumacząc, dlaczego tylko sam biskup wkłada ręce na diakona, Hipolit pisze: diakona „nie święci się do kapłaństwa, lecz do posługi biskupowi, aby czynił, co mu każe” (TA 8). To na mocy tego kapłaństwa prezbiter jest obok biskupa zwykłym szafarzem

⁵⁷ Tłumaczenie przyjmuje redaktorskie sugestie Botte’a.

⁵⁸ W Septuagincie (Lb 11, 16-30) nazwani są oni *presbyteroi*.

⁵⁹ Por. J. Lécuyer, *Épiscopat...*, dz. cyt., s. 45.

sakramentu chrztu. Lecz nie do niego należy udzielenie bierzmowania (TA 21). Ma też szczególnie udział w sprawowaniu Eucharystii. Najistotniejsze jest to, że razem z biskupem prezbiterium wkłada ręce na dary eucharystyczne, choć chyba tylko biskup odmawia modlitwę (TA 4). Niektórzy chcą tu widzieć prawdziwą koncelebrację, lecz jeśli jest jakaś analogia do ich wkładania rąk przy święceniach prezbiteratu, to ten gest jest raczej tylko w naturze potwierdzania (*consignat*) (TA 8).

Tutaj dotykamy istoty stanu prezbiteratu. Hipolit tak to określa: „Prezbiter ma tylko władzę przyjęcia święceń, lecz nie ma władzy ich udzielania. Dlatego nie święci kleru” (TA 8). A to ograniczenie to nie tylko sprawa jurysdykcji, ale istoty święceń, które otrzymał. Tak jak owych 70 starców otrzymało udział w duchu Mojżesza, lecz nie jego całość, tak i prezbiterom Kościoła Bóg w święceniach daje udział w kapłaństwie biskupa, czy szerzej we władzy, królewskiej i kapłańskiej apostołów, posiadanej przez biskupa, ale nie daje im jego pełni. Dlatego mogą go używać, nie mogą nim szafować.

IV. Zakończenie

Jeśli przedstawione tu odczytanie wybranych źródeł jest uzasadnione, biskupstwo i prezbiterat mają swe źródło w dwu posługach ustanowionych przez Apostołów dla kontynuowania ich misji w Kościele, ale posług hierarchicznie za sobą związanych. To nie jest kwestia tylko prawnego czy administracyjnego zróżnicowania funkcji w jednej posłudze, lecz jest to sprawa dwu stopni uczestniczenia w duchu przewodzenia i kapłaństwa wylanego na Apostołów. Jak to określił Drugi Sobór Watykański „przez konsekrację biskupią udziela się *pełni* sakramentu kapłaństwa”⁶⁰. Natomiast o prezbiterach mówi, że „choć nie posiadają szczytu kapłaństwa”, związani są jednak z biskupami „godnością kapłaństwa”⁶¹ i tylko biskupi są nazwani następcami Apostołów w ścisłym sensie⁶². Tak więc choć prezbiterzy uczestniczą w kapłaństwie, ich uczestnictwo jest sakramentalnie nie tylko prawnie ograniczone. Ich niezdolność do udzielania święceń płynie z tej różnicy, a nie z jakiegoś kanonicznego zakazu czy ograniczenia. Dlatego nawet papież nie może dać prezbiterowi władzy udzielania święceń prezbiteratu, jak wielu w przeszłości mniemało⁶³.

⁶⁰ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21, podkreślenie moje.

⁶¹ Tamże, 28.

⁶² Tamże, 20, 24.

⁶³ Zob. M. Pastuszko, *Szafarz święceń*, w: „*In vinculo communionis*”..., dz. cyt., s. 86–99.

AUTORYTET NAUCZANIA KOŚCIELNEGO W PROCESIE PRZEKAZYWANIA WIARY

Ekumeniczny zarys tradycji anglikańskiej i rzymskokatolickiej

Człowiek nie przychodzi na świat „oświecony wiarą”. Wiara jest mu przekazywana we wspólnocie rodzinnej i kościelnej, w której się narodził. W procesie przekazywania wiary istotną rolę ogrywają źródła nauczania oraz ich autorytatywność, a więc kto, w jaki sposób i z jakiego upoważnienia głosi naukę. Skąd pochodzi autorytatywny – a więc i wiarygodny – przekaz wiary? Kto może zagwarantować zgodność treści przekazywanej nauki ze świadectwem Pisma Świętego i Tradycją apostołską?

Autorytatywne nauczanie kościelne odnajdujemy w zwyczajnym nauczaniu biskupów, sprawujących osobiście pasterską troskę o swoje Kościoły (*episcopōi*) lub też nauczających kolegialnie, np. na synodzie lub soborze. Nauczanie kościelne czasem przybiera formę orzeczeń doktrynalnych, spośród których szczególnym autorytetem cieszą się symbole wiary. Nauczanie kościelne odnajdujemy nie tylko w *credo*, w orzeczeniach soborów i synodów, ale również u Ojców Kościoła. Autorytatywnymi źródłami przekazu wiary są ponadto katechizmy i księgi liturgiczne. Kościół będąc żywą wspólnotą kierowaną przez Ducha Świętego jest jako taki jedynym gwarantem autentyczności przekazu wiary, to znaczy cieszy się przywilejem niezłomności (*indefectibilitas*)¹.

¹ Łaciński termin *indefectibilitas* (oraz jego odpowiednik w języku angielskim: *indefectibility*) nie da się wprost przetłumaczyć na język polski. Tłumaczony bywa jako „bezbłądność”, „niezłomność”, „niepokonalność”, „niezawodność” itp. Wydaje się, że najbliższy łacińskiemu pierwowzorowi jest termin „niezłomność”. Przyjmujemy następujące rozumienie tego terminu, tłumaczonego w polskiej literaturze teologicznej również często jako „niezawodność”: „Dar, jakim Chrystus obdarzył swój Kościół; dzięki niemu będzie on trwał do końca świata (zob. Mt 16, 18; 28, 18-20; J 14, 16-17). Wskutek obecności zmartwychwstałego Pana i prowadzenia przez Ducha Świętego Kościół jako całość nie może nie spełnić tego, co się łączy z jego istotnymi właściwościami i dawanem świadectwa prawdzie objawionej (zob. DH 3050–3052; ND 818; LG 12). Jedną z cech charakterystycznych tego prowadzenia przez Ducha Świętego jest nieomyślność [...]”. G. O’Collins, E. G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002², s. 207–208.

Tak zarysowana problematyka zostanie w niniejszym artykule ukazana zarówno w tradycji anglikańskiej, jak i rzymskokatolickiej oraz uzupełniona o wspólne stanowisko wypracowane w dialogu katolicko-anglikańskim.

I. W tradycji anglikańskiej

Dla Wspólnoty anglikańskiej (Anglican Communion) podstawowym źródłem nauczania jest Pismo Święte i sformułowania wiary zawarte w symbolach². To z nich wypływa liturgiczna tradycja zawarta w *Book of Common Prayer*³ czy też *Thirty-nine Articles*⁴ oraz *Ordinal*⁵. Same symbole wiary przyjmowane są dlatego, iż można je wywieść z Pisma Świętego, o czym mówi VIII Artykuł Religii⁶. Jedną z najbardziej znaczących Konferencji Biskupów

² W formę adagium ujął to L. Andrews, jeden z wybitnych siedemnastowiecznych pisarzy anglikańskich: „One canon [...] two testaments, three creeds, four general councils, five centuries and the series of Fathers in that period [...] determine the boundary of our faith”. Cyt. za: H. R. McAdoo, *Being an Anglican*, Dublin – London 1977, s. 16.

³ Podstawowa (do 1980 r.) księga liturgiczna anglikanizmu, zawierająca mszał, lekcjonarz, sakramentarz, pontyfikał, psalterz oraz 39 Artykułów Religii.

⁴ Tzw. „Artykuły Religii” (ang. *The Articles of the Church of England* lub *The Articles of Religion*) to rozbudowane wyznanie wiary zawierające doktrynę Kościoła Anglii. Ułożone przez abpa Cranmera, zostały opublikowane z nakazu królowej Elżbiety I w 1562 r. Ostateczny kształt nadał im abp Fisher w 1571 r. Por. P. Jaskóła, *Wspólnota Anglikańska*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, Lublin 1996, s. 185. Zob. J. Packer, *The Thirty-nine Articles, Their Place and Use Today*, Oxford 1984; *The Articles of the Church of England*, red. H. E. W. Turner, London 1964.

⁵ Mówi o tym kanon 25 Kościoła Anglii: „The doctrine of the Church of England is grounded in the Holy Scripture and in such teachings of the ancient Fathers and Councils of the Church as are agreeable to the said Scriptures. In particular such doctrine is to be found in the Thirty-nine Articles of Religion, the Book of Common Prayer and the Ordinal”. *The Canons of the Church of England. Canons Ecclesiastical promulgated by the Convocations of Canterbury and York in 1964 and 1969*, London 1969. H. Chadwick podaje, że głównym autorem *Book of Common Prayer*, *Thirty-nine Articles* oraz *Ordinal* był arcybiskup T. Cranmer, naukowiec doskonale obeznany ze spuścizną greckich i łacińskich Ojców Kościoła, który pragnął przywrócić modlitwie liturgicznej i duchowości dawną czystość i prostotę, usuwając przerosł pobożności dewocyjnej. Por. tenże, *Tradition, Fathers and Councils*, w: *The Study of Anglicanism*, red. S. Sykes, J. Booty, London 1988, s. 97. Zob. też H. R. McAdoo, *Being an Anglican*, dz. cyt., s. 34.

⁶ Article VIII (*Of the Three Creeds*): „The Three Creeds, Nicene Creed, Athanasius’s Creed, and that which is commonly called the Apostles’ Creed, ought thoroughly to be received and believed: for they may be proved by most certain warrants of holy Scripture”.

anglikańskich, znana pod nazwą Chicago-Lambeth-Quadrilateral, mająca miejsce w Lambeth w 1888 r. (następująca po Konwencji Generalnej w Chicago w 1886 r.) formułuje w rezolucji nr 11 cztery artykuły stanowiące dla anglikanów podstawę, na której należy budować jedność kościelną z innymi wspólnotami. Jeden z artykułów wymienia Skład Apostolski, Symbol Chrzcielny oraz Credo Nicejskie, określając je jako „wystarczającą podstawę wiary chrześcijańskiej”⁷. I chociaż rezolucja konferencji nie powołuje się wprost na *Artykuły Anglikańskie* ani na *Book of Common Prayer*, to jednak treściowa zależność rezolucji od tychże jest wyraźnie widoczna.

Symbole wiary wyrażają i jednocześnie kontrolują nauczanie kościelne. Nie mogą one być jednak interpretowane w oderwaniu od Pisma ani wyizolowane z życia kościelnego. Razem z życiem liturgicznym i sakramentalnym stanowią jedną nierozdzieloną całość. W oderwaniu od właściwego sobie chrzcielnego i eucharystycznego kontekstu mogą one nabrać czysto akademickiego, teoretycznego znaczenia, sprzecznego z duchem wiary Kościoła⁸. Autorytet symboli wiary wynika nie z faktu syntetycznego ujmowania przez nie wiary chrześcijańskiej, lecz stąd, że wskazują chrześcijaninowi drogę wiary. Chrześcijanin bowiem nie „wierzy w symbole wiary”, ale – przy ich pomocy – wierzy w Boga⁹.

We Wspólnocie anglikańskiej, pomimo zasadniczej afirmacji symboli wiary jako autorytatywnego źródła nauczania kościelnego, pozostaje problem uznawania autorytetu symboli przez wiernych. Obszerny Raport Komisji Doktrynalnej Kościoła Anglii¹⁰ z 1976 r. analizuje cztery zasadnicze postawy anglikanów wobec symboli wiary. Pierwsza odznacza się uznawaniem autorytatywności symboli wiary oraz ich normatywności ze względu na wyrażanie tej samej prawdy co Pismo. Ponadto symbole wiary postrzegane są jako więź łącząca z przeszłymi pokoleniami wierzących. Drugie ujęcie charakteryzuje podejście tradycjonalistyczne. Symbole są przyjmowane jako część dziedzictwa kościelnego i wyznawane dla dobra chrześcijańskiej jedności. Jednak zwolennicy tego podejścia z rezerwą odnoszą się do konkretnych sformułowań zawartych w symbolach, nie mogąc niektórych z nich zaakceptować. Niemniej, za rzecz ważniejszą uznają swe przyłgnięcie do wiary Kościoła,

⁷ A. M. G. Stephenson, *Anglicanism and the Lambeth Conferences*, London 1978, s. 5–6.

⁸ Por. A. M. Ramsey, *The Gospel and the Catholic Church*, London 1959, s. 131; H. R. McAdoo, *Being an Anglican*, dz. cyt., s. 34.

⁹ Por. A. M. Ramsey, *The Gospel and the Catholic Church*, dz. cyt., s. 127; O. Ch. Quick, *Doctrines of the Creed. Their Basis in Scripture and their meaning to-day*, London 1938, s. 319.

¹⁰ *Christian Believing. The Nature of the Christian Faith and Its Expression in Holy Scripture and Creeds. A Report by The Doctrine Commission of the Church of England*, London 1976.

wyrażonej kiedyś w symbolach. Dla trzeciej, szerokiej grupy wierzących, symbole odegrały znaczącą rolę w kształtowaniu wiary. Ale ich uwaga skierowana jest raczej w stronę Kościoła teraźniejszości i przyszłości, nie zaś dawnych sformułowań, związanych z czasami i kulturami, które je wydały. Nie mogą więc w pełni ani zaakceptować, ani zanegować symboli wiary. Wreszcie czwarta postawa wiernych odznacza się poszukiwaniem wyrażenia swej wiary raczej we współczesnym życiu chrześcijańskim, nie zaś w formułach symbolicznych. Te ostatnie bowiem nie są adekwatne do obecnej sytuacji, nie można zatem okazywać im ani przywiązania, ani lojalności. Autentyczne, chrześcijańskie życie modlitwy i pracy jest ważniejsze niż formuły *credo*¹¹.

W sytuacji tak różnorodnego podchodzenia do symboli wiary w Kościele anglikańskim, niemożliwe jest określenie stanu wiary w orzeczeniu zawarte w *credo*. Może się nawet rodzić pytanie: w co naprawdę wierzą anglikanie? Wspomniana Komisja Doktrynalna Kościoła Anglii usiłuje znaleźć wyjście z impasu, stwierdzając, że chrześcijanie winni są przede wszystkim wierność Bogu przez Chrystusa, nie zaś sformułowaniom doktrynalnym na Jego temat¹². Można wysnuć wniosek, że kłopoty w afirmacji symboli wiary w Kościele anglikańskim biorą się w prostej linii z braku zaufania do Tradycji kościelnej. Jako więc remedium na zaprezentowaną powyżej poliwalentną postawę w łonie Wspólnoty anglikańskiej, komisja postuluje utrzymanie takiej pozycji doktrynalnej, jaką symbole wiary cieszą się w większości Kościołów, przy jednoczesnym prowadzeniu dialogu dotyczącego ich obecnego znaczenia i zakresu użycia¹³.

¹¹ Tamże, s. 35–37.

¹² „Our basic loyalty is to God through Christ, not to any exact doctrinal formulation about him; and critics of the creeds are performing a valuable function in so far as they do not let them stand between us and God. [...] Furthermore, the special significance of the creeds is based not just on what they have been in the past but also on what they are in the present”. *Christian Believing...*, dz. cyt., s. 39–41.

¹³ „[...] Christianity as a whole, whatever individual Christians may feel to be possible for them, cannot live without a constant and serious dialogue with its own ever-growing tradition; and because, from within that tradition, the creeds still commend themselves as the most intrinsically authoritative and creative extant summaries of the essentials of Christian faith to a large proportion of Christian people the world over; the right course would seem to be that the creeds should be left in the kind of doctrinal position which in most churches they currently enjoy, but that ‘dialogue’ should be made a reality by acknowledging that free and responsible debate about their contents and about the best way to use them is not disloyal to the Christian cause. [...] This suggests that the true interest of the Church will best be served by continuing to recognize the creeds as the classic formularies of Christendom, and encouraging Christians to discuss them freely and seriously as such. In this way they will continue to be one of the major resources of God’s people [...]”. *Christian Believing...*, dz. cyt., s. 42.

Odwoływanie się do nauczania Ojców Kościoła w teologii anglikańskiej stanowi niejaki problem. Radykalne stosowanie zasady *sola scriptura* musiałoby wykluczyć uznawanie autorytetu nauczania Ojców Kościoła, jednak większość teologów anglikańskich nie absolutyzowała tej zasady. Przeważał pogląd, że nauka Ojców może być użyteczna tam, gdzie dane Pisma nie są wystarczająco jasne, lub ich brak. Od strony pozytywnej wykazywano nawet stosowanie zasady *sola scriptura* poprzez odwoływanie się do Ojców, którzy byli przecież najlepszymi interpretatorami Pisma i przyjmowali je za najwyższy autorytet¹⁴. Zwykle jednak zakreślano przy tym ramy pierwszych sześciu stuleci jako okres normatywny w nauce Ojców¹⁵.

Angielscy reformatorzy odwoływali się do nauczania soborowego, lecz nie czynili tego dla studium doktryny pierwszych soborów ekumenicznych. W polemice z katolikami starali się odeprzeć poglądy mówiące o zależności soborów od papieża i o autorytecie nauczania soborowego nie oparte go na Piśmie. Przyznawano przy tym orzeczeniom soborowym pewną wagę deklaratywną w odniesieniu do prawd wiary już objawionych¹⁶. Co interesujące, ten polemiczny ton w rzeczywistości nie umniejszał szacunku, jakim angielscy reformatorzy darzyli pierwsze sobory ekumeniczne. Przyjmując jednak zasadę nieomyślności wyłącznie w odniesieniu do Pisma Świętego, dopuszczali możliwość błędności orzeczeń soborowych, stwierdzając, że niektóre z nich rzeczywiście takimi były. Ponadto wskazywali, że nawet to, co w orzeczeniach soborowych odnosi się do zbawienia, nie jest

¹⁴ Por. P. Avis, *Anglicanism and the Christian Church. Theological Resources in Historical Perspective*, Edinburgh 1989, s. 41–42.

¹⁵ P. Avis wskazuje również na przyczynę późniejszego zdystansowania się teologii reformacyjnej, a co za tym idzie również anglikańskiej, od patrystyki: „The Reformers were, however, over optimistic in supposing that aspects of medieval religion such as prayers for the faithful departed, veneration of saints, the historic episcopate, the religious life, a form of eucharistic sacrifice, and so on, could not be justified by appeal to primitive Christianity. When this became apparent through post-tridentine resurgence of Roman Catholic patristic scholarship, Lutheran and Reformed use of the fathers became more critical and selective, while the Anglican response was to make a limited accommodation to such usages”. Tenże, *Anglicanism and the Christian Church...*, dz. cyt., s. 42.

¹⁶ P. Avis przytacza poglądy na ten temat wiodących pisarzy angielskiej Reformacji: „Cranmer summarises the purpose of councils as being ‘to declare the faith and reform errors’ [...]. Jewel gives them a similar declaratory function: ‘a council may testify the truth to be truth’; but he adds: ‘it cannot make falsehood to be truth’ [...]. Their role is to articulate and defend the faith once for all delivered, not to make new articles of faith to be imposed on the consciences of Christians”. Tenże, *Anglicanism and the Christian Church...*, dz. cyt., s. 43.

autorytatywne, o ile nie można tego wywieść z Pisma Świętego¹⁷. Pogląd ten okazał się na tyle nośny, że obwarowano go XXI Artykułem Religii¹⁸.

Wydawać by się mogło, że kwestionując nieomyślność soborów, reformatorzy odcinali się również od doktryny „niezlomności” (*indefectibility*) Kościoła. Tak jednak nie było. Przeważał pogląd, iż nawet gdyby zbłądziły sobory, zbłądzili papież i biskupi, wiara zostałaby zachowana choćby w małej i prześladowanej części Kościoła, który – zgodnie z obietnicą Jezusa – nie może zaginać¹⁹.

II. W tradycji rzymskokatolickiej

Posługę oficjalnego i autorytatywnego nauczania w sprawach wiary i życia chrześcijańskiego w Kościele katolickim określa się mianem *Magisterium Ecclesiae* czy Urząd Nauczycielski Kościoła. Pierwszym jego zadaniem jest odczytywanie depozytu wiary i życia chrześcijańskiego zawartego w Objawieniu. Drugim zadaniem Magisterium jest odczytywanie w świetle Objawienia spraw dotyczących wiary i życia chrześcijańskiego bezpośrednio w Objawieniu nie ujętych. Oznacza to, że Magisterium spełnia podwójną rolę interpretacyjną, zawsze jednak pozostaje w służbie Objawienia²⁰. Jak zauważa E. Schillebeeckx, Magisterium służy kościelnemu życiu wspólnoty, a czyni to w oparciu o podstawowe, biblijne świadectwa pierwszych naśladowców i uczniów Chrystusa. W ten sposób funkcja magisterialna autorytetu kościelnego pozostaje w służbie wspólnoty Kościoła; jest ona swoistego rodzaju diakonią²¹. Magisterium nie pretenduje do roli najwyższej normy wiary. Jest bowiem normą wiary, która jest jednocześnie normowana przez słowo Boże (*norma normans sed normata*), będące najwyższą normą teologii i wiary i pozostające

¹⁷ Por. H. Montefiore, *So Near and Yet So Far. Rome, Canterbury and ARCIC*, London 1986, s. 19.

¹⁸ Article XXI (*Of the Authority of General Councils*): „General Councils may not be gathered without the commandment and will of Princes. And when they be gathered together, (forasmuch as they be an assembly of men, whereof all be not governed with the Spirit and Word of God,) they may err, and sometimes have erred, even in things pertaining unto God. Wherefore things ordained by them as necessary to salvation have neither strength nor authority, unless it may be declared that they be taken out of holy Scripture”.

¹⁹ Por. P. Avis, *Anglicanism and the Christian Church...*, dz. cyt., s. 43.

²⁰ Por. W. Łydka, *Nauczanie Kościoła*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1985, t. 1 s. 354. *Urząd Nauczycielski*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, wyd. pol., Warszawa 1987, k. 515–517.

²¹ Por. E. Schillebeeckx, *The Magisterium and Ideology*, „*Annua Nuntia Lovaniensia*”, 26 (1983), s. 12. Por. B. Sesbouë, *Autorité du Magistère et vie de foi ecclésiale*, „*Nouvelle Revue Théologique*”, 4 (1971), s. 358.

absolutnie suwerenne (*norma normans non normata*)²². Wzajemną relację słowa Bożego i Magisterium ujmuje soborowa Konstytucja *Dei Verbum*: „[...] święta Tradycja, Pismo Święte i Urząd Nauczycielski Kościoła [...] tak ściśle ze sobą się łączą i zespalają, że jedno bez pozostałych nie może istnieć [...]”²³.

Sobór Watykański II wyjaśnia też, że zwyczajne sprawowanie Magisterium polega na nauczaniu w sprawach wiary i życia chrześcijańskiego, które formułują biskupi w jedności z papieżem²⁴. Magisterium to jest zwyczajne – w odróżnieniu od uroczystego, nadzwyczajnego aktu definiowania dogmatów wiary – oraz uniwersalne, co oznacza zaangażowanie całego Kolegium biskupiego na czele z papieżem. Według teologii katolickiej, nauczanie Magisterium cieszy się nieomyślnością zarówno wtedy, gdy sprawowane jest w sposób nadzwyczajny, jak i wtedy, gdy jest wykonywane w sposób zwyczajny, poprzez zgodne nauczanie biskupów w diecezjach²⁵.

O ile dla życia wspólnoty kościelnej akceptacja orzeczeń Magisterium jest rzeczą bardzo istotną, o tyle proces recepcji przez *sensus fidelium* nie warunkuje prawomocności orzeczeń magisterialnych. Recepcja bowiem nie jest warunkiem autorytatywności orzeczeń, lecz odpowiedzią na autorytet instancji orzekającej, czyli Magisterium²⁶. Definitywne nauczanie Urzędu Nauczycielskiego nie jest arbitralnym wykonywaniem autorytetu, lecz wiernym ukazywaniem ludowi Bożemu prawd zawartych w Objawieniu²⁷. I chociaż Magisterium cieszy się charyzmatem prawdy, to jednak charyzmat ten domaga się pogłębianego studium Objawienia. Jak zauważa S. C. Napiórkowski: „Duch Święty strzeże od błędu, oświeca i wspiera, ale nie zwalnia od zaangażowania naturalnej refleksji ludzkiej”²⁸.

Należy przy tym zaznaczyć, że zwyczajne nauczanie Magisterium podlega rozwojowi i stanowi odpowiedź na aktualne wymagania czasu i potrzeby wspólnoty Kościoła. Dlatego jedynie to, co należy do stałego depozytu wiary i jako takie zostało uroczyście zdefiniowane musi być uznawane za ostateczne i cieszy się przywilejem niezłomności²⁹. Niezłomność nauki wiary pozostaje

²² Por. *Dei Verbum* 10; S. C. Napiórkowski, *Magisterium Kościoła a magisterium teologów*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 27 (1980), z. 2, s. 102. Wedle innego sposobu rozróżnienia, Pismo Święte i Tradycja określane są jako „norma wiary dalsza”, Magisterium zaś jako „norma wiary bliższa”. Zob. A. Kubiś, *Urząd Nauczycielski Papieża w świetle I i II Soboru Watykańskiego*, „Analecta Cracoviensia”, 3 (1971), s. 277.

²³ *Dei Verbum* 10.

²⁴ Por. *Lumen gentium* 25.

²⁵ Por. W. Łydka, *Nauczanie Kościoła*, w: *Słownik teologiczny...*, dz. cyt., s. 354.

²⁶ Por. E. Schillebeeckx, *The Magisterium and Ideology*, dz. cyt., s. 11.

²⁷ Por. *Lumen gentium* 25.

²⁸ S. C. Napiórkowski, *Magisterium Kościoła a magisterium teologów*, dz. cyt., s. 104.

²⁹ Por. *Urząd Nauczycielski*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, dz. cyt., k. 515–517.

w służbie nieomyłności Kościoła. Dzięki specjalnemu przewodnictwowi Ducha Świętego Kościół jest w stanie zachować w swej wierze i przepowiadaniu Objawienie nie sfalszowane, tzn. uchronione od błędu w swej istotnej treści³⁰.

Pewnym problemem w stosunku do oficjalnego nauczania przez Magisterium może się wydawać praktycznie nieskrępowane nauczanie wiary przez teologów. Z uwagi na dostępność środków masowego przekazu, teologowie mają możliwość docierania do szerokich kręgów wiernych, a nauka wiary, przekazywana przez nich w odnowionych sformułowaniach, bardziej zrozumiałych dla współczesnego odbiorcy, wydaje się znacznie atrakcyjniejsza niż hermetyczny język kościelnych dokumentów. Wobec takiego nauczania biskupi zajmują często stanowisko bardzo ostrożne, by nie powiedzieć negatywne. Choć dbałość o prawowierność nauki wiary należy do podstawowych zadań biskupów, zadań mieszczących się w funkcji *episcopæ*, to jednak wysuwane przez nich zastrzeżenia co do nauczania teologów traktowane są niejednokrotnie jako represyjna forma kontroli za strony Magisterium³¹. Właściwa rola Magisterium należącego do zwyczajnych zadań biskupów ujęta została w Dekrecie *Christus Dominus* Soboru Watykańskiego II, który określa ją w trzech wymiarach: biskup w stosunku do nauczania kościelnego ma być przewodnikiem, promotorem i stróżem (*moderator, promotor, custos*)³².

III. W dialogu anglikańsko-rzymskokatolickim

W porównaniu z nauką Soboru Watykańskiego II kwestia autorytetu nauczania kościelnego zajmuje w dokumentach ARCIC³³ niezbyt eksponowane miejsce. *Dokument wenecki*³⁴ z 1976 r., nie używając sformułowania „źródła

³⁰ Por. A. Kubiś, *Urząd Nauczycielski Papieża w świetle I i II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 277. W artykule tym autor podaje bardzo bogatą bibliografię odnośnie do katolickiej nauki o nieomyłności Kościoła.

³¹ Szeroko problem ten omawia A. Coffy, *Magisterium a teologia*, „Ateneum Kapłańskie”, 87 (1976), s. 241–257 (zwl. s. 243).

³² *Christus Dominus*, 11–13.

³³ Anglican-Roman Catholic International Commission (Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka). Komisję powoływała *Wspólna deklaracja papieża Pawła VI i arcybiskupa Canterbury* wydana w Rzymie 24 marca 1966 r. *The Common Declaration by the Pope Paul VI and the Archbishop of Canterbury*, w: *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, red. H. Mayer, L. Visser, New York – Geneva 1984, s. 125–126.

³⁴ *Authority in the Church. A Statement on the Question of Authority, its Nature, Exercise and Implications Agreed by the Anglican-Roman Catholic International Commission*, London 1976. Przekład polski w: *ŻM* 6 (1977), s. 102–112; *BE* 7 (1978), s. 47–63. Dalej określane również jako *Dokument wenecki* lub DWE.

nauczania kościelnego”, wymienia jako podstawowe i normatywne: odwołanie się do Pisma Świętego, do symboli wiary, do Ojców Kościoła oraz do definicji soborów pierwotnego Kościoła³⁵. *Dokument z Windsoru*³⁶ (opublikowany w 1981 r.) przyznaje szczególną wagę orzeczeniom soborowym³⁷, choć zaznacza jednocześnie, że niekiedy również papież sprawujący prymat, działając w jedności z braćmi w biskupstwie, może wyrażać wiarę Kościoła i podejmować decyzje osobiście w imieniu całego Kościoła³⁸.

Nauczanie kościelne – wskazuje *Dokument wenecki* – nie może ograniczać się jedynie do powtarzania oryginalnych słów Apostołów. Wypełniając swą funkcję profetyczną, Kościół musi przełożyć je na język zrozumiały dla współczesnego człowieka, aby ten mógł je pojąć i dać osobistą odpowiedź wiary³⁹. Troska o przystawalność języka wykładu wiary do możliwości rozumienia przez współczesnych wierzących prowadzi do nowego formułowania definicji dogmatycznych⁴⁰. Jednakże te nowe sformułowania muszą być zgodne ze świadectwem apostołskim zawartym w Piśmie Świętym tak, aby w nowy sposób wyrażały tę samą wiarę⁴¹. Kościołowi nie tylko przysługuje prawo wydawania orzeczeń w sprawach wiary⁴², lecz jest to jego obowiązkiem, stwierdza *Dokument z Windsoru*⁴³.

³⁵ „In both our traditions the appeal to Scripture, to the creeds, to the Fathers, and to the definitions of the councils of the early Church is regarded as basic and normative”. DWE 18.

³⁶ *Authority in the Church II. The Windsor Statement. An Agreed Statement by the Anglican-Roman Catholic International Commission*, w: *Anglican-Roman Catholic International Commission. The Final Report, Windsor 1981*, London 1982. Dalej określane również jako *Dokument z Windsoru* lub DWIN.

³⁷ DWIN 24, 26.

³⁸ DWIN 28.

³⁹ DWE 15.

⁴⁰ DWIN 27.

⁴¹ *Dokument wenecki* (15) kładzie na to specjalny nacisk: „All such restatement must be consonant with the apostolic witness recorded in the Scriptures; for in this witness the preaching and teaching of ministers, and statements of local and universal councils, have to find their ground and consistency”. Nietrudno zauważyć, że tak pojęta ewolucja sformułowań dogmatycznych, która zachowując treść wiary ujmuje ją w nowych, bardziej współcześnie zrozumiałych sformułowaniach językowych, znana jest pod nazwą „rozwoju dogmatów”. Jest to, oczywiście, tylko jeden z aspektów „rozwoju dogmatów”, obok formułowania prawd Objawienia dotąd co prawda znanych, lecz nie zawsze nauczanych przez Kościół jako objawione i dogmatycznie nie sprecyzowanych oraz obok formułowania jako objawione prawd, co do których nie można w sposób bezpośredni znaleźć w Tradycji zdań równoważnych. Por. L. Balter, *Dogmatów ewolucja. W teologii katolickiej*, EK t. 4, k. 14–18.

⁴² DWIN 23; Por. DWE 2, 18.

⁴³ „In its mission to proclaim and safeguard the gospel the Church has the obligation and the competence to make declarations in matters of faith”. DWE 18.

Zarówno nauka katolicka, jak i anglikańska zgodnie przyznają, że odpowiedzialność za prawowierność nauki spoczywa na biskupach, którzy wykonują zwyczajny urząd nauczania. W codziennym wykonywaniu tego urzędu nie mają oni jednak gwarancji bezbłędności podejmowanych decyzji. Prawdziwość nauczania pochodzi nie tyle z urzędu czy charakteru osoby nauczającej, lecz z jej wierności Ewangelii. Nauczanie kościelne jest więc prawdziwe nie dlatego, że jest proklamowane, ale jest proklamowane dlatego, że jest prawdziwe⁴⁴. *Dokument z Windsoru* zawiera przy tym stwierdzenie o możliwości pobłędzenia w wierze zarówno soborów, jak i osób sprawujących prymat uniwersalny⁴⁵. Wydaje się to przeczyć wcześniejszemu zdaniu, zawartemu w *Dokumencie weneckim*, mówiącemu o niezłomności Kościoła wypowiadającego się na soborze ekumenicznym w fundamentalnych sprawach wiary⁴⁶. To ostatnie stwierdzenie bliskie jest nauce katolickiej⁴⁷. Dla anglikanów jednak może ono być trudne do zaakceptowania. W ich przypadku trudność polega na znalezieniu przekonującego argumentu mówiącego o udzieleniu Kościołowi przez Boga gwarancji nieomyłności orzeczeń soborowych⁴⁸. *Wyjaśnienia*⁴⁹ kładą nacisk jednocześnie na możliwość pobłędzenia przez sobory oraz na niezłomność

⁴⁴ „The Church’s teaching is proclaimed because it is true; it is not true simply because it has been proclaimed”. DWIN 27.

⁴⁵ „However, neither general councils nor universal primates are invariably preserved from error even in official declarations”. DWIN 27. Por. AWY 3 (patrz przyp. 49).

⁴⁶ „When the Church meets in ecumenical council its decisions on fundamental matters of faith exclude what is erroneous” (DWE 19). Zauważyć należy, że w *Dokumencie z Windsoru* mowa jest o synodach czy soborach generalnych (*general councils*), a w *Dokumencie weneckim* o soborach ekumenicznych (*ecumenical councils*). Brak jednak wyjaśnienia, czy terminy te używane są przez ARCIC zamiennie, czy też świadomie wprowadzono rozróżnienie. Wydaje się to tym ważniejsze, iż *Wyjaśnienia* (3) również zawierają określenie *general councils*. K. Ware zwraca uwagę na trudność ustalenia jasnych kryteriów, według których można by dane zgromadzenie synodalne uznać za sobór ekumeniczny. *The ARCIC Agreed Statement. An Orthodox Comment*, s. 202.

⁴⁷ Por. F. A. Sullivan, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, Dublin 1983, s. 4–6.

⁴⁸ Wskazuje na to A. Hanson, *The Agreed Statement on Authority. An Anglican Note*, „One in Christ”, 13 (1977), s. 185. Szerzej na temat anglikańskiego rozumienia nieomyłności nauczania kościelnego zob. I. T. Ramsey, *The Authority of the Church To-day*, w: *Authority and the Church. Papers and Discussions at a Conference between the theologians of the Church of England and the German Evangelical Church*, red. R. R. Williams, London 1965, s. 61–82.

⁴⁹ *Authority in the Church I. Elucidation, 1981*, w: *Anglican-Roman Catholic International Commission. The Final Report, Windsor 1981*, London 1982. *Wyjaśnienia* (*Elucidation*) zostały też dodane do innych dokumentów składających się na Raport Końcowy. W niniejszym opracowaniu tytuł *Wyjaśnienia* odnosi się wyłącznie do wyjaśnień do *Dokumentu weneckiego*. Dalej również AWY.

jedynie tych orzeczeń, które dotyczą „fundamentalnych spraw wiary” i „centralnych prawd zbawienia”⁵⁰. Wydaje się jednak, że zapis taki nie tylko niczego nie wyjaśnia, lecz powoduje jeszcze większą niepewność co do stanowiska Komisji w sprawie bezbłędności orzeczeń soborowych.

Niezlomność (*indefectibility*) – stwierdza *Dokument wenecki* – przysługuje jedynie całemu Kościołowi, który pomimo licznych błędów utrzymywany jest w prawdzie dzięki przewodnictwu Ducha Świętego⁵¹. Nie znajdujemy jednak w tym dokumencie bliższego sprecyzowania pojęcia „niezlomność” (*indefectibilitas*) Kościoła. Dopiero dokument *Dar autorytetu*⁵² podaje, co w rozumieniu ARCIC oznacza termin „niezlomność Kościoła”. Wypełniając obowiązek wyrażania Ewangelii w sposób zrozumiały, ci, którzy zostali obarczeni obowiązkiem nauczania, poszukują nowych sformułowań prawd wiary. Sformułowania te poddawane są weryfikacji przez Kościół pod względem zgodności z Tradycją apostołską. W działaniu tym Kościół zachowuje ufność w obietnicę Chrystusa o zachowaniu Kościoła w prawdzie⁵³. Dokument *Dar autorytetu* wyjaśnia też niesprecyzowaną przez poprzednie dokumenty ARCIC kwestię relacji pomiędzy nieomyślnością nauczania a niezlomnością Kościoła. W szczególnych okolicznościach ci, którzy sprawują posługę *episcopē*, ciesząc się asystencją Ducha Świętego, będąc wiernymi Pismu Świętemu i Tradycji, mogą wspólnie wydawać orzeczenia wolne od błędu. Tu mamy do czynienia z nieomyślnością nauczania kościelnego, które pozostaje w służbie niezlomności Kościoła⁵⁴.

⁵⁰ AWY 3.

⁵¹ DWE 18. Por. F. A. Sullivan, *Magisterium...*, dz. cyt., s. 6–9.

⁵² *Gift of Authority. Authority in the Church III. An Agreed Statement by the Anglican-Roman Catholic International Commission*, London 1999. Dalej *Dar autorytetu* lub DA.

⁵³ „In their concern to make the Gospel accessible to all who are open to receive it, those charged with the ministry of memory and teaching have accepted new and hitherto unfamiliar expressions of faith. Some of these formulations have initially generated doubt and disagreement about their fidelity to the apostolic Tradition. In the process of testing such formulations, the Church has moved cautiously, but with confidence in the promise of Christ that it will persevere and be maintained in the truth (cf. Mt 16.18; J 16.13). This is what is meant by the indefectibility of the Church”. DA 41. Por. DWE 18; DWIN 23. Nietrudno zauważyć tu zbieżność z nauczaniem Soboru Watykańskiego II w Konstytucji *Dei Verbum* 8. Por. F. A. Sullivan, *Magisterium...*, dz. cyt., s. 17–19.

⁵⁴ „In specific circumstances, those with this ministry of oversight (*episcopē*), assisted by the Holy Spirit, may together come to a judgement which, being faithful to Scripture and consistent with apostolic Tradition, is preserved from error. [...] This is what is meant when it is affirmed that the Church may teach infallibly. Such infallible teaching is at the service of the Church’s indefectibility”. DA 42. Por. DWIN 23–28, 32.

Wydaje się, że dokumenty ARCIC dość kompleksowo traktują autorytet nauczania kościelnego. Unikają przy tym określeń jednoznacznie kojarzonych z teologią katolicką, takich jak np. rozwój dogmatów czy Magisterium. Nie można się jednak oprzeć wrażeniu, że treść omawianych dokumentów w kwestii autorytetu nauczania kościelnego lepiej odzwierciedla naukę katolicką niż anglikańską⁵⁵.

* * *

Dla wspólnego wzrastania ku jedności chrześcijan na ekumenicznej drodze dialog katolicko-anglikański może wnieść pełniejsze zrozumienie roli nauczania kościelnego w przekazywaniu wiary. Pomimo nieco odmiennych ujęć tej roli przez teologię anglikańską i rzymskokatolicką, niewątpliwym osiągnięciem dialogu jest uwypuklenie konieczności przekazywania wiary dzisiejszym pokoleniom w języku dlań zrozumiałym, oczywiście przy zachowaniu wierności świadectwu apostołskiemu. Nowy sposób wyrażenia tej samej wiary jest palącym problemem dla Kościoła, który – szczególnie w Europie – staje przed koniecznością reewangelizacji niegdyś chrześcijańskich społeczeństw.

⁵⁵ T. Bradshaw twierdzi, że uzgodnienia ARCIC na temat autorytetu nauczania kościelnego nie zgadzają się ani z poglądami ewangelikalnych anglikanów, ani anglo-katolików, lecz odzwierciedlają współczesne ujęcia katolickie oparte na poglądach Newmana, Möhlera oraz na interpretacjach idealistycznych. Tenże, *The Olive Branch. An Evangelical Anglican Doctrine of the Church*, Carlisle 1992, s. 119–120.

ANTYKONCEPCJA JAKO NEGACJA CZŁOWIECZEŃSTWA

Antykoncepcja postrzegana jest w niektórych środowiskach jako znak wyzwolenia człowieka spod dominacji praw biologii. Czyniąc naturę bezpłodną, czyli działając przeciwko niej, uważa się, iż w ten sposób panuje się nad nią. To dowolne manipulowanie procesami fizjologicznymi człowieka, a przez to również wpływanie na sposób zachowania się w dziedzinie płciowości, postrzegane jest jako wyraz „prawdziwej wolności”. „Seks bez stresu” – tak brzmi naczelną dewiza zwolenników propagowania środków antykoncepcyjnych.

1. Antykoncepcja a wolność ludzka

Pojęcie wolności jest wieloznaczne. W antycznej Grecji na oznaczenie słowa „wolność” używano dwóch rzeczownikowo rozumianych terminów: *proiaresis* oraz *boulesis*. *Proiaresis* odpowiada łacińskiemu terminowi *arbitrium* (*liberum*), zaś *boulesis* – łacińskiemu *voluntas*. W języku polskim tym greckim określeniom odpowiadają kolejno: „wolność woli” oraz „wolność”. Oprócz tych dwóch pojęć Grecy używali również słowa *ekon* i *eleutheros* (łacińskie *liber*), któremu odpowiada polskie – „wolny”¹.

Filozofia klasyczna mówiąc o wolności (w sensie „wolności woli”) ma na uwadze trwałą właściwość człowieka, która obejmuje dwa aspekty: negatywny i pozytywny. Pierwszy z nich oznacza brak zewnętrznego lub wewnętrznego przymusu. Przymus zewnętrzny jest przyczyną, która fizycznie kępuje działanie człowieka w takim stopniu, że uniemożliwia dokonanie jakiegokolwiek wyboru, natomiast przymus wewnętrzny łączy się z takim stanem psychiki człowieka, który niszczy jego wolność. Przymus jest więc opozycją wolności. Przymusem nie jest natomiast konieczność jako taka: np. konieczność praw przyrody, konieczność praw logiki i realnego bytu. Konieczność wewnętrzną stanowi również pragnienie szczęścia, ukierunkowanie swojego życia na wartości. Tego rodzaju konieczności nie są zaprzeczeniem ludzkiej wolności, ponieważ nie wymuszają na nikim określonego sposobu zachowania; dostrzegając wiele możliwych dróg działania wybiera się jedną z nich².

¹ Por. S. Kowalczyk, *Wolność naturą i prawem człowieka*, Sandomierz 2000, s. 9.

² Por. tenże, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 108–109.

Nikt, kto pozostaje przy zdrowych zmysłach, nie twierdzi, że fakt iż dwa plus dwa równa się cztery ogranicza jego wolność. Naturalnie – jak najbardziej w imię swojscie pojmowanej wolności – można twierdzić, że dwa i dwa równa się trzy, ale wówczas mamy do czynienia albo ze świadomym wyborem kłamstwa, albo z ignorancją.

Wolność wyboru i decyzji, której naturalnym zapleczem jest życie umysłowe konkretnej osoby, leży u podstaw pozytywnego sensu wolności.

Wybór dotyczy nie tylko przedmiotu – wartości, lecz pośrednio jest także wyborem siebie, dokładniej mówiąc – określonego modelu życia i postępowania. Jest to więc właśnie autodeterminacja: samookreślanie siebie, samodecydowanie i samokierowanie. Wolność jest umiejscowieniem siebie w określonym systemie wartości, więzią z określoną społecznością. Wybór nie jest faktem mechanicznym, lecz zaangażowaniem się i autodeterminacją ku czemuś. (...) Wolność ontologiczna, rozumiana jako możliwość swobodnej decyzji i wyboru, aktualizuje się w różnorodny sposób. Przede wszystkim jest to zdolność mówienia „tak” lub „nie”, tj. afirmacji lub negacji³.

Autodeterminacja, czyli samookreślenie siebie, samodecydowanie oraz samokierowanie zakłada z samej natury odkrycie prawdy i pozostawanie jej wiernym. Jeżeli chcę podjąć jakąś decyzję, to musi być ona skierowana „ku czemuś”, co uznaję za wartość, której poprzez swój akt wyboru pragnę pozostać wiernym.

Autodeterminacja zakłada również uznanie prawdy o innym. Mój osobisty akt samookreślenia dokonuje się również w relacji do drugiej osoby. Ja nie jestem tobą. Ty nie jesteś mną. Ja nie jestem kotem, psem, drzewem. Jestem człowiekiem. Jeżeli zaś jestem człowiekiem, to działam w sposób specyficznie ludzki: *operari sequitur esse*. Ta możliwość specyficznie ludzkiego działania objawia się w możliwości podejmowania wolnych decyzji, wolnych w tym sensie, że uznając swoje własne prawa, nie niszczyć praw drugiego człowieka. Tam gdzie się rozpoczyna obszar wolności drugiej osoby, tam się kończą moje prawa. Na tym właśnie polega różnica pomiędzy wolnością a samowolą: uznanie praw drugiego człowieka, który jest tak samo wolny jak ja. Ta prawda pozwala mi odkryć zarazem prawdę nie tylko o mnie samym, ale również i o drugim. Samowola zaś odrzuca pojęcie prawdy w samym punkcie wyjścia: uznając jedynie siebie i swoje prawa fałszuję obraz rzeczywistości, w jakiej żyję, gdyż obok mnie istnieją jeszcze inni ludzie ze swoimi prawami.

W tym miejscu można postawić pytanie: czy popęd seksualny posiada dominację nad człowiekiem, który jest osobą, czy też odwrotnie – dlatego, że człowiek jest osobą, to może zapanować nad tego rodzaju popędem? Jeżeli

³ Tamże, s. 109–110.

przyjąć za prawdziwą pierwszą część pytania, to powstaje kolejne: w jakiej relacji pozostaje dominacja popędu seksualnego do rozumnej i wolnej woli człowieka? Czy można jeszcze mówić o wolności osobowej?

Aby udzielić odpowiedzi na pytania postawione wcześniej, należy się przyrzec ludzkiej płciowości, a dokładniej mówiąc, znowu odpowiedzieć na kolejne pytanie: czy płciowość ludzka sprowadza się jedynie do sumy procesów fizjologicznych, czy też jest „czymś więcej”? Co wyraża ludzka płciowość albo inaczej, o czym komunikuje język ciała poprzez akt seksualny?

Papież Jan Paweł II w Adhortacji *Familiaris consortio* stwierdza, że

Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo; powołując go do istnienia z miłości, powołał go jednocześnie do miłości. (...) Miłość jest zatem podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej. (...) Człowiek jako duch ucieleśniony, czyli dusza, która się wyraża poprzez ciało, i ciało formowane poprzez nieśmiertelnego ducha, powołany jest do miłości w tej właśnie zjednoczonej całości. Miłość obejmuje również ciało ludzkie, a ciało uczestniczy w miłości duchowej. (...) W następstwie tego płciowość, poprzez którą mężczyzna i kobieta oddają się sobie we wzajemnie właściwych i wyłącznych aktach małżeńskich, nie jest bynajmniej zjawiskiem czysto biologicznym, lecz dotyczy samej wewnętrznej istoty osoby ludzkiej jako takiej. Urzeczywistnia się ona w sposób prawdziwie ludzki tylko wtedy, gdy stanowi integralną część miłości, którą mężczyzna i kobieta wiążą się z sobą aż do śmierci. Całkowity dar z ciała byłby zakłamaniem, jeśliby nie był znakiem i owocem pełnego oddania osobowego, w którym jest obecna cała osoba, również w swym wymiarze doczesnym. Jeżeli człowiek zastrzega coś dla siebie lub rezerwuje sobie możliwość zmiany decyzji w przyszłości, już przez to samo nie oddaje się całkowicie⁴.

W takiej wizji cielesności ludzkiej – jako sposobu wyrażania tego, co wewnętrzne, niematerialne w człowieku – również płciowość nabiera nowego wymiaru. Nie jest ona zjawiskiem jedynie biologicznym, ale poprzez przyporządkowanie naturze duchowo-cielesnej człowieka, staje się aktem przekraczającym uwarunkowania fizjologiczne. Spojrzenie na akt małżeński jedynie poprzez pryzmat biologii, oznacza odarcie osoby ludzkiej z jej wymiaru duchowego.

Akt małżeński stanowi cielesne wyrażenie tego, co jest z istoty niematerialne, duchowe – jest wyrażeniem miłości, która z istoty swej musi być

ludzka, a więc zarazem zmysłowa i duchowa. Toteż nie chodzi tu tylko o zwykły impuls popędu lub uczuć, ale także, a nawet przede wszystkim, o akt wolnej woli, zmierzający do tego, aby miłość ta w radościach i trudach codziennego życia nie tylko trwała, lecz jeszcze wzrastała, tak ażeby małżonkowie stawali się niejako jednym sercem i jedną duszą, i razem osiągalni swą ludzką doskonałość. Chodzi następnie o miłość pełną, to znaczy o tę szczególną formę przyjaźni osób, poprzez

⁴ Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 11.

którą małżonkowie wielkodusznie dzielą między sobą wszystko, bez niesprawiedliwych wyjątków i egoistycznych rachub. Kto prawdziwie kocha swego współmałżonka, nie kocha go tylko ze względu na to, co od niego otrzymuje, ale dla niego samego, szczęśliwy, że może go wzbogacić darem z samego siebie. Prócz tego miłość małżeńska jest wierna i wyłączna aż do końca życia; to znaczy jest taka, jak ją rozumieli małżonkowie w tym dniu, w którym wolni i w pełni świadomi, wzięli się węzłem małżeńskim. (...) Jest to wreszcie miłość płodna, która nie wyczerpuje się we wspólnocie małżonków, ale zmierza również ku swemu przedłużeniu i wzbudzeniu nowego życia. Małżeństwo i miłość małżeńska z natury swej skierowane są ku płodzeniu i wychowaniu potomstwa⁵.

Używanie środków antykoncepcyjnych stanowi jaskrawe zaprzeczenie cechom miłości małżeńskiej przedstawionym przez papieża Pawła VI.

Miłość małżeńska, w tym również i akt małżeński, ma być czymś ludzkim, czyli czymś, co wyraża prawdziwą naturę człowieka. Antykoncepcja stanowi natomiast sprowadzenie całego aktu małżeńskiego do poziomu przyjemności fizjologicznej. Liczy się tylko satysfakcja cielesna, zaś drugi człowiek (określany najczęściej terminem „partner”!) ma posłużyć jako narzędzie do osiągnięcia tej przyjemności. Jest to więc jawne zaprzeczenie ludzkiemu wymiarowi miłości małżeńskiej:

(...) nie mogę udawać, że pewne gesty ciała mają znaczenie różne od tego, jakie mają w rzeczywistości, jak gdyby moja wolność była mocą decydowania o języku ciała i jak gdyby ten język nie był jej od początku dany jako treść obiektywna i jako system komunikacji, poprzez który wolność musi – wybierając! – określać swe stanowisko⁶.

Człowiek jako istota rozumna i wolna jest w stanie kontrolować swoje instynkty. To instynkty zostają poddane władzy rozumu i wolnej woli, a nie odwrotnie. Uciekanie się do środków antykoncepcyjnych po to, aby „przeżywać seks bez stresu”, oznacza dominację instynktu nad rozumną naturą osoby ludzkiej; w takiej sytuacji ciężko jest mówić o wolności osobowej. Biblijne panowanie nad zwierzętami (por. Rdz 1, 26), to również dominacja nad instynktem biologicznym. Człowiek stworzony na obraz Boga, który jest Miłością, jest zarazem zdolnym do miłości. Miłość zaś nie sprowadza się jedynie do procesu fizjologicznego, który angażuje jedynie biologiczną stronę człowieka, ale jest aktem osobowym. Ten akt osobowy poddany jest z kolei panowaniu rozumu i wolnej woli – czyli władzom duchowym człowieka. Antykoncepcja natomiast cały wymiar miłości, cały wymiar osobowy aktu małżeńskiego, sprowadza do poziomu czystego biologizmu, w którym instynkt dominuje nad człowiekiem.

⁵ Paweł VI, *Humanae vitae*, nr 9.

⁶ R. Buttiglione, *Etyka w kryzysie*, Lublin 1994, s. 37.

Trudno jest bowiem mówić o dominacji nad instynktem, gdy nie można się powstrzymać od współżycia płciowego w okresach możliwej płodności i ucieka się do środków antykoncepcyjnych.

2. Antykoncepcja a rozwody

Bardzo interesujące dane dotyczące wpływu sztucznych środków kontroli urodzin na częstotliwość występowania rozwodów ukazuje artykuł M. Arzù Wilson *Divorce rate comparisons between couples using natural family planning and artificial control*⁷. Autor we wstępie do artykułu stwierdza, że rozwody stanowią największą tragedię, która uderza w rodzinę. Grupę porównawczą badań stanowiło 505 par małżeńskich z tak zwanej „klasy średniej”, które w pożyciu intymnym stosowały metody naturalnej regulacji poczęć (NFP). Pary te określiły swoje małżeństwo jako bardzo udane i szczęśliwe⁸.

Ze wspomnianej grupy porównawczej 75% żonatych mężczyzn popiera naturalne metody regulacji poczęć. Prawie 89% żonek stwierdziło zaś, że stosowanie NFP wpływa na pogłębienie wzajemnych więzi w małżeństwie. Ten wzrost poziomu komunikacji pomiędzy małżonkami jest bez wątpienia decydującym czynnikiem, który czyni małżeństwo trwalszym. Zarówno kobieta, jak i mężczyzna czują się bardziej odpowiedzialni za siebie oraz za możliwość poczęcia dziecka; nie zamykają się na danie początku nowemu istnieniu ludzkiemu. Nie jest więc żadną niespodzianką, że poziom rozwodów wśród małżeństw stosujących metody NFP jest bardzo niski⁹.

Małżeństwa, które stosują środki antykoncepcyjne, lub też poddały się zabiegowi sterylizacji, twierdzą, że nie są w stanie wejść w tak intymne relacje międzyosobowe, jak to ma miejsce w przypadku małżeństw stosujących metody NFP. Małżonkowie uciekający się do antykoncepcji podkreślają, że czują się niejednokrotnie „wykorzystani” lub też „nie-kochani”¹⁰. Wynika to niejednokrotnie z ich postawy wobec aktu małżeńskiego – naczelną zasadę stanowi doznanie przyjemności, której towarzyszy paniczny lęk przed poczęciem się nowego życia ludzkiego.

Interesującym zagadnieniem jest fakt, dlaczego małżonkowie stosujący NFP nie chcieliby zamienić tych metod na antykoncepcję. Ponad 87% ankie-

⁷ Zob. M. Arzù Wilson, *Divorce rate comparisons between couples using natural family planning and artificial birth control*, w: Pontificia Academia Pro Vita, *La cultura della vita: fondamenti e dimensioni. Supplemento al volume degli atti della VII Assemblea Generale*, Città del Vaticano 2002, s. 106–124.

⁸ Por. tamże, s. 107.

⁹ Por. tamże, s. 108–109.

¹⁰ Por. tamże, s. 109.

towanych par małżeńskich podało względy moralne, religijne i etyczne. Uważają, że dyscyplina w zachowaniach seksualnych jest czymś bardzo pozytywnym – uczą się panowania nad sobą. Ponadto samą płodność pojmują jako dar Boży, a nie jako wroga, którego należy wyeliminować za wszelką cenę¹¹. Na koniec autor artykułu powołując się na dane W. Benneta z U. S. Secretary of Education, stwierdza, że w związku z rozpowszechnieniem się stosowania środków sztucznego kontrolowania płodności, w latach 1960–1990 wskaźnik rozwodów wzrósł o 400%¹²; wskaźnik rozwodów dla par stosujących metody NFP wynosi 0,2%, zaś dla małżeństw uciekających się do różnego rodzaju metod antykoncepcyjnych – 13%¹³. Wśród metod sztucznej kontroli płodności najbardziej rozpowszechnionymi okazała się pigułka antykoncepcyjna – 74%, prezerwatywy – 73%, kremy plemnikobójcze – 25%, diafragma – 14%, IUD – 9%, norplant – 2%, depoprovera – 4%, inne środki, których metod działania nie podano – 36%¹⁴. Podkreślić należy w tym miejscu, że IUD, norplant oraz depoprovera stanowią środki wczesnoporonne, nazywane niejednokrotnie dla zmylenia opinii publicznej „środkami antynidacyjnymi” (czyli środkami zapobiegającymi zagnieźdzeniu się dziecka poczętego w jamie macicy!).

3. Pigułka antykoncepcyjna a aborcja

Kościół katolicki oskarżany jest niejednokrotnie o to, że zabraniając używania środków antykoncepcyjnych, przyczynia się do wzrostu ilości dokonywanych aborcji. Rzeczywistość jednak przedstawia się diametralnie inaczej:

Ogromny wzrost liczby aborcji towarzyszący zwycięskiemu pochodowi antykoncepcji jest oczywistym znakiem tego, że między zapobieganiem ciąży i aborcją zachodzi kulturowy, psychologiczny i logiczny związek. Praktyka antykoncepcji ukształtowała bowiem wrogą życiu postawę, który stępiła moralne poczucie nienaruszalności ludzkiego życia. Wysuwano nieraz twierdzenie, że zapobieganie ciąży jest skuteczną obroną przed aborcją (por. DK, nr 10). Jeśli na zapobieganie ciąży patrzy się w czysto „technicznym” aspekcie, wówczas można próbować bronić takiej tezy. Jeśli jednak na zapobieganie ciąży patrzy się w aspekcie antropologiczno-kulturowym, wówczas teza ta jest z pewnością fałszywa. Rozpowszechnianiu praktyki antykoncepcji towarzyszyła bowiem banalizacja aborcji¹⁵.

¹¹ Por. tamże, s. 109–110.

¹² Por. tamże, s. 123. Por. także: W. J. Bennett, *Quantifzing Americas Decline*, „Wall Street Journal”, March 15, 1993.

¹³ Por. tamże, s. 114–115.

¹⁴ Por. tamże, s. 111.

¹⁵ G. B. Sala, 25-lecie „Deklaracji z Königstein”, „Ethos”, 8 (1995), nr 1, s. 230.

Czy rzeczywiście pigułki antykoncepcyjne, jak też i inne środki sztucznej kontroli urodzeń wpłynęły na zmniejszenie się ilości aborcji? J. Suaudeau w artykule *Le radici comuni della „pillola” contraccettiva e dell’aborto: un’informazione per i confessori* podaje jednoznaczne dane pochodzące z państw, w których używanie pigułek antykoncepcyjnych jest najbardziej rozpowszechnione. W Szwecji w latach 1981–1986 na 2621 kobiet (w wieku 19–24 lata) z Göteborga poddanych badaniom, 89% z nich używało pigułek antykoncepcyjnych: 51% codziennie, 49% sporadycznie. Z tej pierwszej grupy 43% kobiet zaszło w ciążę, które w 44% zakończyły się aborcją¹⁶.

W Finlandii w latach 1976–1993 ilość poczęć zmniejszyła się odpowiednio z 9519 do 3168. Liczba aborcji również uległa, jakby się mogło wydawać, zmniejszeniu z 4143 do 1513, jednak zmniejszeniu uległa także liczba żywych urodzeń: z 5376 do 1655¹⁷. Oznacza to w praktyce, że liczba aborcji wraz z rozprzestrzenieniem się stosowania pigułek antykoncepcyjnych wcale się nie zmniejszyła (wręcz przeciwnie) i wyniosła odpowiednio: 43,52% (rok 1976) i 47,75% (rok 1993).

K. Sidenius i N. K. Rasmussen zaobserwowali, że na 110 nastolatków umieszczonych w Herlev Hospital w Kopenhadze (Dania) w celu dokonania aborcji (90% z nich dokonało tego „zabiegu”), 60% z nich wcześniej otrzymało odpowiedni instruktaż dotyczący stosowania antykoncepcji – i stosowały pigułki antykoncepcyjne. Większość z tych dziewcząt swoją inicjację seksualną rozpoczęła przed 15 rokiem życia¹⁸. V. A. H. Pearson wraz z zespołem (Wielka Brytania) w badaniach opublikowanych w roku 1995 ujawnił, że na 147 ciężarnych nastolatków, które poddały się aborcji, 80% z nich używało wcześniej pigułek antykoncepcyjnych¹⁹.

W latach 1994–1995 badania przeprowadzone przez Allan Guttmacher Institute (USA) wykazały, że na 10 000 kobiet, które zgłosiły się w celu dokonania aborcji, 57,5% z nich stosowały różnego rodzaju środki antykoncepcyjne²⁰.

¹⁶ Por. J. Suaudeau, *Le radici comuni della „pillola” contraccettiva e dell’aborto: un’informazione per i confessori*, w: Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Morale coniugale e sacramento della penitenza*, Città del Vaticano 1998, s. 154.

¹⁷ Por. tamże, s. 155. Por. także: E. A.-L. Kosunen, M. K. Rimpela, *Towards regional equality in family planning: teenage pregnancies and abortions in Finland from 1976 to 1993*, „Acta Obstetrica et Gynecologica Scandinavica”, vol. 75, nr 6, July 1996, s. 540–547.

¹⁸ Por. tamże. Por. także: K. Sidenius, N. K. Rasmussen, *Contraceptive Practice Among Abortion-seeking Adolescents*, „Acta Obstetrica et Gynecologica Scandinavica”, supplement 116, 1983, nr 11, s. 14.

¹⁹ Por. tamże. Por. także: V. A. H. Pearson [i inni], *Pregnant teenagers knowledge and use of emergency contraception*, „British Medical Journal”, vol. 310, nr 6995, 24 June 1995, s. 1644.

²⁰ Por. tamże. Por. także: *Etats-Unis: la contraception favorise l’avortement*, „Trans Vie-mag”, nr 99, 30 novembre 1996, s. 3. „Lancet” 17/8/1996.

Również we Francji na 220 000 kobiet, które poddały się aborcji w roku 1994, 70% z nich stosowało pigułki antykoncepcyjne²¹. Nie ma chyba potrzeby komentowania danych przedstawionych powyżej.

4. Skrzętnie przemilczany pewien „efekt uboczny pigułki antykoncepcyjnej”

Jedną z prawd „objawianych” przez producentów pigułek antykoncepcyjnych złożonych z estroprogesteronu jest jej działanie na szyjkę macicy, a ściślej mówiąc – czynienie nieprzepuszczalnym dla plemników śluzu szyjkowego. Wielu autorów (jeszcze pod koniec lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku), którzy zajmowali się tym zagadnieniem, twierdzi że jest jednak inaczej, gdyż spotykali się już z przypadkami śluzu „płodnego” (czyli przepuszczającego plemniki), pomimo stosowania pigułek estroprogesteronowych. Tak więc „blokada” szyjki macicy przez tego rodzaju specyfiki farmakologiczne nie jest wcale czymś absolutnie pewnym (plemniki docierały do jajowodu)²².

Naczelną zasadą działania pigułki antykoncepcyjnej jest blokowanie jajczkowania poprzez swoiste „ogłupianie” przysadki mózgowej, która sprawuje kontrolę nad gospodarką hormonalną organizmu. Pigułka antykoncepcyjna ma za zadanie powstrzymać uwalnianie hormonów FSH i LH, które odpowiedzialne są za proces owulacji. Dochodzi wówczas do częściowego rozwoju pęcherzyków jajowych – nie zostaje jednak uwolniona żadna komórka jajowa. Największą rolę w procesie „blokowania” procesu owulacji pełnią estrogeny, których efektywność działania zależy od ich ilości zawartej w pigułce antykoncepcyjnej²³.

Liczne badania wskazują na fakt, że ten idealny schemat działania pigułki w rzeczywistości nie istnieje w 100%. Pierwsze pigułki antykoncepcyjne wprowadzone do sprzedaży w latach 60-tych XX w. zawierały ogromne dawki estrogenów (0,150 mg mestranolu) i progestagenów (9,85 mg norethynodrelu); tak duże dawki hormonów zawartych w pigułce były w stanie powstrzymać proces jajczkowania. Jednak ze względu na bardzo częste przypadki wystę-

²¹ Por. tamże, s. 157. Por. także: „Journal International Bioéthique”, vol. 7, nr 2, 1996, s. 135.

²² Por. tamże, s. 159. Por. także: J. A. Bowman, *The effect of norethindrone-mestranol on cervical mucus*, „American Journal of Obstetrics and Gynecology”, vol. 102, nr 7, 1 December 1968, s. 1039–1040; M. Elstein [i inni], *Studies on low-dose oral contraceptives: cervical mucus and plasma hormone changes in relation to circulating D-Norgestrel and 17a-Ethynyl Estradiol concentrations*, „Fertility and Sterility”, vol. 27, nr 8, August 1976, s. 892–899.

²³ Por. J. Suaudeau, *Le radici comuni...*, dz. cyt., s. 159–160.

powania niekorzystnych zjawisk ubocznych dla kobiety – jak np. zakrzepica, nadciśnienie – ilość hormonów w pigułce została zredukowana. Okazało się wówczas, że proces jajczkowania przy zmniejszonej ilości hormonów nie zostaje zablokowany. Tak więc pigułki antykoncepcyjne najnowszej generacji (czyli z minimalną dawką hormonów – określane jako „bezpieczne”) w 40% przypadków w ogóle nie blokują procesu jajczkowania²⁴. Na czym więc polega „antykonieczność” działania współczesnych pigułek? Należy rzecz nazwać po imieniu: ich działanie to działanie wczesnoporonne (czyli aborcyjne). Dzieje się tak, gdyż progestagen zawarty w pigułce wywołuje zjawisko tak zwanego „chudego endometrium” w macicy, które nie pozwala na zagnieżdżenie się zarodka. Dochodzi do aborcji²⁵.

W tym miejscu można i należy przywołać słowa Ojca Świętego Jana Pawła II:

Aby ułatwić rozpowszechnianie stosowania aborcji, zainwestowano i nadal inwestuje się ogromne fundusze w produkcję środków farmaceutycznych, pozwalających na zabicie płodu w łonie matki w taki sposób, że nie jest konieczna pomoc lekarza. Wydaje się, że prawie wyłącznym celem badań naukowych w tej dziedzinie jest uzyskiwanie produktów coraz prostszych w użyciu i coraz skuteczniej niszczących życie, a zarazem pozwalających na wykonywanie przerywania ciąży bez żadnej społecznej kontroli i odpowiedzialności²⁶.

Działanie pigułek „antykoniecznych” najnowszej generacji potwierdza te słowa.

5. Na zakończenie

Ks. J. Bajda w swoim artykule *Rozmyślanie nad Listem do Efezjan* (5, 28-33)²⁷ stwierdza w pewnym momencie, że

Autor Listu do Efezjan rysuje w mocnych słowach przepaść, która dzieli chrześcijan i w ogóle cały Kościół, od tego stylu życia, który charakteryzuje pogan. (...) Są to nie tylko grzechy „przeciw ciału”, ale także grzechy przeciw godności ludzkiej, a ostatecznie – przeciw Bogu. (...) W opisie tych grzechów można dopatrzeć się szczególnego obrazu zagubienia człowieka. Jest to zagubienie prawdy

²⁴ Por. tamże, s. 162–163.

²⁵ Por. tamże, s. 164–165. Por. także: Ch. Kahlenborn, *W jaki sposób działają pigułki hormonalne oraz inne środki antykoncepcyjne*, w: *Bezdroża antykoncepcji*, red. A. J. Katolo, Lublin 2001, s. 31–51.

²⁶ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 13.

²⁷ Ks. J. Bajda, *Rozmyślanie nad Listem do Efezjan* (5, 28-33), „Ethos”, 11 (1998), nr 3, s. 67–76.

ciała, ściślej zagubienie prawdy osoby jako istniejącej w ciele (por. 2, 3); dalej – zagubienie prawdy istnienia, co oznacza konsekwentnie utratę Boga (por. 2, 12); wreszcie utratę prawdy miłości, wolności i daru (por. 4, 19). To zagubienie jest także specyficzną formą zniewolenia. Działa w tym kierunku mechanizm kłamstwa, który kryje się w samym grzechu (por. 4, 14-22), oraz mechanizm nacisku idącego od strony rozpętanych namiętności (por. 2, 3; 4, 19). Ten ostatni mechanizm zostaje w jakimś stopniu wyzwolony przez brak poznania prawdy, zwłaszcza jeśli zaślepienie umysłu jest dobrowolne (por. 4, 18)²⁸.

Patrząc na rzeczywistość antykoncepcji nietrudno dostrzec daleko idącą analogię pomiędzy słowami św. Pawła Apostoła, na które powołuje się autor artykułu, a mentalnością antykonceptyjną współczesnego człowieka. Biblijne pytanie *Gdzie jesteś?* (Rdz 3, 9) rozbrzmiewa coraz mocniej. Gorzej, że współczesny człowiek nie potrafi, albo nie chce, już dziś na nie odpowiedzieć. I to jest dramat i negacja człowieczeństwa.

²⁸ Tamże, s. 69.

DIALOG – OD SPOTKANIA DO POROZUMIENIA

Teologicznomoralne rozważania o dialogu Kościoła z niewierzącymi

W Kościele katolickim powoli narastała świadomość potrzeby podjęcia dialogu z niewierzącymi. Bogatszą tradycję ma dialog z chrześcijanami, którzy nie należą do wspólnoty katolickiej, niż oficjalne spotkania z ateistami. Także dialog z religiami niechrześcijańskimi zyskał sobie w Kościele katolickim prawo obywatelstwa łatwiej niż dialog z niewierzącymi. Wydaje się, że przełomowym dla dialogu Kościoła z ludźmi przeczącymi istnieniu Boga był pontyfikat Jana XXIII. Inicjatywy prodialogowe kontynuował Paweł VI. Nie do przecenienia w kwestii dialogu z niewierzącymi pozostaje Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, opracowana i uchwalona na Soborze Watykańskim II. Narastająca w Kościele katolickim świadomość konieczności prowadzenia dialogu z niewierzącymi znalazła swoje dopełnienie w powstaniu i działalności Sekretariatu dla Niewierzących. Dnia 9 kwietnia 1965 roku „L'Osservatore Romano” podało wiadomość o powstaniu tej instytucji¹. Sekretariat powstał jako narzędzie służby ludziom oddalonych od wiary chrześcijańskiej. Kościół pragnie poznać dokładnie ateizm, aby móc lepiej ofiarować niewierzącym swoją pomoc i podjąć z nimi współpracę w dziedzinach, które wydają się dla niej odpowiednie. Nowo powstały organ watykański „nie ma być nową instytucją obok tej, którą Kościół na siebie przyjął dla niesienia Ewangelii światu. Jest narzędziem pracy dla Kościoła, by mógł stać się on zdolny do odczytywania znaków czasu – nawet tych, które mogą być podchwyczone w samym sercu niewiary współczesnego człowieka”². Zadania Sekretariatu ds. Niewierzących przejęła – a stało się to za pontyfikatu Jana Pawła II – Rada ds. Kultury.

¹ Zob. *Annuario Pontificio* z 1980 roku, s. 1494; por. F. König, *Das II. Vatikanische Konzil und das Sekretariat für die Nichtglaubenden*, „Internationale Dialog Zeitschrift”, 1 (1968) 1, s. 89–94.

² J.-F. Six, *Od „Syllabusa” do dialogu*, Warszawa 1972, s. 105; por. J. Majka, *Z działalności Sekretariatu dla Niewierzących*, AK 65 (1973) 5–6, s. 453–455; V. Miano, *Zadania Sekretariatu dla Niewierzących*, Conc (pol.) 1–10 (1966–67), Poznań – Warszawa 1969, s. 136–140; H. Vorgrimler, *Zur Organisation des „Atheismus-Sekretariats”*, „Internationale Dialog Zeitschrift”, 4 (1971) 1, s. 22–27.

Na początku działalności Sekretariatu dla Niewierzących przewodniczący tej instytucji kard. F. König, podpisał dwa dokumenty. Pierwszy z nich, *De dialogo cum non-credentibus*³, jest instrukcją na temat prowadzenia dialogu, natomiast drugi dotyczy studiów nad ateizmem, jakie powinny być prowadzone w uczelniach katolickich⁴. W poszukiwaniach dotyczących podstaw dialogu z niewierzącymi – i jego możliwych form – interesujący okazał się szczególnie pierwszy dokument, *De dialogo cum non-credentibus* (*Dialog z niewierzącymi*).

Wypowiedź Sekretariatu dla Niewierzących wyrasta przede wszystkim z ducha Soboru Watykańskiego II i *Ecclesiam suam* Pawła VI⁵. Autorzy dokumentu podają we wstępie racje, które umożliwiają zaistnienie dialogu. Wypowiedź Sekretariatu dla Niewierzących zawiera także określenie dialogu: „Ogólnie biorąc, za dialog uważa się wszelką formę spotkania i porozumiewania się między osobami, grupami bądź wspólnotami w celu lepszego zrozumienia prawdy lub poprawienia stosunków międzyludzkich w atmosferze szczerości, poszanowania osób i wzajemnego zaufania”⁶.

W definicji dialogu znajdują się dwa ważne terminy: „spotkanie” oraz „porozumienie”. Obydwa określenia zdają się wyjaśniać, jaki jest sens dialogu chrześcijan z ateistami, a być może i sens dialogu w ogóle.

W dokumencie rozróżnia się trzy formy dialogu: 1. Spotkanie na płaszczyźnie zwykłych kontaktów międzyludzkich; 2. Spotkanie dla poszukiwania prawdy (dialog doktrynalny); 3. Spotkanie na płaszczyźnie działania⁷. O dialogu na płaszczyźnie zwykłych kontaktów międzyludzkich w dokumencie mówi się niewiele. Krótko określa się cel takiego dialogu: ułatwienie stronom wyjścia z izolacji, z wzajemnej nieufności oraz wytworzenie większej sympatii i wzajemnego poszanowania⁸. Drugim rodzajem dialogu jest „spotkanie organizowane w zakresie dotyczącym prawdy, którego celem jest dyskusowanie spraw bardzo ważnych dla osób rozmawiających i podejmowanie wspólnego wysiłku dla lepszego uchwycenia prawdy, jak również dla pełniejszego poznania rzeczy”⁹.

³ *Dialog z niewierzącymi*, w: E. Szafrowski, *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. 2, z. 2, Warszawa 1970, nr 3218–3298.

⁴ Zob. *Nota circa studium atheismi et institutionem ad dialogum cum non-credentibus habendum*, w: E. Szafrowski, *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. 3, z. 1, Warszawa 1971, nr 4977–5005.

⁵ Por. G. Schmidt, *Kościół katolicki w dialogu z niewierzącymi*, w: *Otwarcie w wierze*, red. R. Darowski, Kraków 1974, s. 228–244.

⁶ *Dialog z niewierzącymi*, dz. cyt., nr 3237.

⁷ Zob. tamże, nr 3240–3242.

⁸ Zob. tamże, nr 3240; por. S. Kowalczyk, *Koncepcja dialogu w świetle deklaracji Sekretariatu dla Niewierzących*, „Collectanea Theologica”, 40 (1970), 2, s. 21–32.

⁹ Tamże, nr 3241.

W *Dialogu z niewierzącymi* rozstrzyga się problem, czy dialog doktrynalny z ateistami jest w ogóle możliwy. Najpierw dokument przytacza argumenty, które – zdaniem wielu – miałyby świadczyć o niemożliwości prowadzenia dialogu między wierzącymi a niewierzącymi. Argumentem przeciw takiemu dialogowi miałyby być postawa wiecznego poszukiwania¹⁰, co byłoby równoznaczne z wyrzeczeniem się „wszelkiej prawdy absolutnej”¹¹. „Czy zakładając prawdę absolutną, można podejmować dialog z przekonaniem o jej posiadaniu; wydaje się bowiem, że do prowadzenia dialogu wymaga się powątpiewania o prawdzie absolutnej”¹². Następny zarzut przeciwko możliwości dialogu z ateistami łączy się z zagadnieniem semantycznym: „Skoro jakiegokolwiek stwierdzenie musi pozostać w relacji do zgody na cały system, czy przeto może być rzeczywiście miejsce dla dialogu, jeśli dyskusja wychodziła z dwóch różnych pozycji?”¹³ Kolejnym argumentem uniemożliwiającym dialog byłoby rozumienie prawdy. Cechą charakterystyczną dla mentalności współczesnego człowieka jest immanentne rozumienie prawdy. Prawda zależy od człowieka, od jego wolności i to w stopniu wykluczającym istnienie takiej prawdy, która nie miałaby źródła w nim samym (w człowieku). Chrześcijanie natomiast odrzucają takie rozumienie prawdy¹⁴. Zatem dialog doktrynalny byłby pozbawiony podstaw¹⁵. Ponadto – gdy idzie o dialog publiczny – rodzi się jeszcze inna trudność: czy można narażać człowieka na utratę wiary, w przypadku gdy uczestnicy tegoż dialogu nie będą do niego należycie przygotowani?¹⁶

Po przedstawieniu trudności związanych z prowadzeniem dialogu doktrynalnego warto – cytując dokument – rozważyć racje przemawiające na rzecz możliwości tegoż dialogu. Najpierw – idąc za wypowiedzią Sekretariatu dla Niewierzących – samo określenie dialogu doktrynalnego zdaje się uzasadniać możliwość spotkania wierzących z niewierzącymi na płaszczyźnie poszukiwania prawdy.

Dialog doktrynalny jest rozmową charakteryzującą się odważną szczerością, prowadzoną w klimacie wolności i poszanowania, na temat problemów doktrynalnych, które w pewien sposób dotyczą samych partnerów dialogu. Zachodzi ona

¹⁰ Zob. tamże, nr 3248.

¹¹ Tamże, nr 3248.

¹² Tamże, nr 3248.

¹³ Tamże, nr 3249.

¹⁴ Zob. tamże, nr 3250.

¹⁵ Zob. tamże, nr 3250.

¹⁶ Zob. tamże, nr 3251. *Dialog z niewierzącymi* przytacza w zasadzie te argumenty, które zdają się być reprezentatywne dla oponentów dialogu. Ale racji przeciw dialogowi jest niewątpliwie więcej. Podają je m.in. M. Lelong w swojej pracy *O dialog z niewierzącymi*, Paris 1967, s. 131n, czy K. Rahner, *Chiesa e ateismo*, w: *L'ateismo – natura e cause* (red. B. Mondin), Milano 1986, s. 165–181.

między jednostkami, które choć wyznają odmienne poglądy, to jednak dążą do lepszego wzajemnego zrozumienia, starając się naświetlić – i na ile to jest możliwe – rozszerzyć zakres punktów zbieżnych¹⁷.

Określenie dialogu doktrynalnego zawiera w sobie kilka jego cech: szczerść, wolność, szacunek dla problemów będących przedmiotem dialogu, wzajemne zrozumienie i wola rozszerzenia przedmiotu dialogu. Dialog doktrynalny „wymaga zwrócenia uwagi na osobowy charakter prawdy uzyskanej przez jednostkę”¹⁸. Prawda może być często uchwycona przez człowieka tylko częściowo. Dialog doktrynalny zakłada uświadomienie uwarunkowań, jakim podlegają partnerzy dialogu poszukujący prawdy¹⁹. Zakłada również zaufanie do rozumu ludzkiego, zdolność rozumu do uchwycenia prawdy, przynajmniej niektórych jej aspektów²⁰. Stwierdzenie, że prawdę można osiągnąć, nie tylko zgadza się z dialogiem jako takim, ale jest też jego koniecznym warunkiem²¹. Nie można więc podporządkowywać wymogów stawianych prawdzie wymogom dialogu – a tak zdają się czynić niektórzy – ale trzeba pamiętać, że „dialog powinien rodzić się z moralnego obowiązku każdego człowieka poszukiwania prawdy w każdej sprawie, a szczególnie w kwestiach religijnych”²². Do prawdy, a do prawdy religijnej, która ostatecznie nosi cechy tajemnicy wiary, człowiek może się zbliżyć. Bardziej zbliżyć się aniżeli ją posiadać. Przekonanie, że posiada się prawdę, pozostaje sprawą przekonań. „Dialog bowiem rozpoczyna się, wychodząc z dwóch różnych stanowisk z obopólnym zamiarem wyjaśnienia ich i w miarę możliwości zbliżenia”²³. Takie podejście do problematyki dialogu doktrynalnego stawia przed człowiekiem wierzącym szansę pełniejszego uchwycenia prawdy. Aczkolwiek „prawdy wiary, jako że zostały objawione przez Boga, są absolutne i doskonałe”²⁴, to jednak człowiek wierzący powinien nieustannie pogłębiać ich rozumienie. Dialog stwarza okazję do tego. Ponadto dialog doktrynalny może pomóc chrześcijanom wyostrzać świadomość, że jedne twierdzenia ludzi wierzących pochodzą z Objawienia, a inne nie (a takich jest przecież wiele)²⁵. *Dialog z niewierzącymi* przypomina, że

¹⁷ Tamże, nr 3235. Podobne określenie dialogu podaje G. Girardi, *Introduction*, w: *L'Athéisme dans la vie et la culture contemporaine*, t. 1, cz. 1, Paris 1967, s. 60; por. także: J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 19–22.

¹⁸ Tamże, nr 3254.

¹⁹ Zob. tamże, nr 3254.

²⁰ Zob. tamże, nr 3255.

²¹ Zob. tamże, nr 3256.

²² Tamże, nr 3256.

²³ Tamże, nr 3257.

²⁴ Tamże, nr 3258.

²⁵ Zob. tamże, nr 3258.

„wiara chrześcijańska nie zwalnia wierzących od poszukiwania za pośrednictwem rozumu racjonalnych założeń wiary”²⁶. Objawienie nie daje gotowych odpowiedzi na wszystkie problemy, zwłaszcza gdy idzie o płaszczyznę spraw doczesnych. „Jeśli chodzi o trudność związaną z wewnętrzną spójnością systemu, to przypominamy” – podaje dokument Sekretariatu – że dialog możliwy jest nawet wówczas, gdy wśród rozmówców istnieją choćby tylko częściowe zbieżności”²⁷. Może się zdarzyć, że dialog będzie niemożliwy na jednej płaszczyźnie, ale zaistnieje szansa dialogu na innej płaszczyźnie. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym jest przypomnienie, że ludzka działalność doczesna cieszy się autonomią i – co za tym idzie – ewentualne rozbieżności odnoszące się do porządku religijnego nie wykluczają pewnej zbieżności w sprawach odnoszących się do porządku doczesnego²⁸. Czasem może okazać się, że partnerzy dialogu doktrynalnego różnią się w rozumieniu prawdy i zasad rozumowania. Celem dialogu winno stać się wówczas przedstawienie przez strony, co rozumieją przez prawdę, i jakimi zasadami rozumowania się kierują. Pożądane byłoby takie uzgodnienie stanowisk, żeby okazało się ono do przyjęcia przez obie strony dialogu. Ale gdyby było to niemożliwe, to i tak nie powinno się twierdzić, że dialog utracił swoją wartość²⁹. W swojej wypowiedzi Sekretariat dla Niewierzących sugeruje możliwość dialogu na wszystkie tematy, które są dostępne rozumowi ludzkiemu. I tak dialog z niewierzącymi może urzeczywistniać się w płaszczyźnie filozoficznej, moralnej, historycznej, politycznej, społecznej, ekonomicznej, artystycznej i w płaszczyźnie określanej ogólnie mianem kulturalnej³⁰. „Wierność wszelkim wartościom duchowym i ziemskim nakłada na chrześcijanina obowiązek uznawania ich wszędzie tam, gdzie one się znajdują”³¹. Dialog jest nie tylko możliwy, ale jest wręcz konieczny. „W obecnych warunkach ludzkości wierzący i niewierzący są – czy chcą, czy nie chcą – skazani na wspólne bytowanie”³². Przed każdym człowiekiem stoi zadanie budowania świata, a dialog stwarza możliwość pełniejszego, bardziej efektywnego wykonania tego zadania.

Dokument Sekretariatu omawia również trzeci rodzaj dialogu, mianowicie dialog na płaszczyźnie działania. Jako jego cel dokument ukazuje współpracę

²⁶ Tamże, nr 3259.

²⁷ Tamże, nr 3260.

²⁸ Zob. KDK, nr 31; także: KDK, nr 59; Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, rozdział IV, DS, 1795, 1799 (3015, 3019); Pius XI, Encyklika *Quadragesimo Anno*, AAS 23 (1931), s. 190.

²⁹ Zob. *Dialog z niewierzącymi*, dz. cyt., nr 3262.

³⁰ Zob. tamże, nr 3264.

³¹ Tamże, nr 3264.

³² M. Lelong, *O dialog z niewierzącymi*, dz. cyt., s. 131.

między osobami, grupami i wspólnotami³³. Dialog na płaszczyźnie działania jest możliwy między partnerami nawet wtedy, gdy istotna doktrynalna zbieżność nauki chrześcijańskiej i twierdzeń ateistów jest niemożliwa³⁴. Wypowiedź Sekretariatu dla Niewierzących nawiązuje tu do rozróżnienia pomiędzy systemami doktrynalnymi a ruchami społeczno-politycznymi³⁵. Systemy doktrynalne są z zasady niezienne, natomiast ruchy społeczno-polityczne podlegają ewolucji. Mogą ewoluować niekiedy ku stanowisku bliskiemu chrześcijaństwu³⁶. Porozumienie jest możliwe.

Refleksję nad rodzajami dialogu, które Sekretariat dla Niewierzących przedstawia w swojej oficjalnej wypowiedzi, można zakończyć następującą uwagą: dialog na płaszczyźnie zwykłych kontaktów międzyludzkich jest wstępem do nawiązania stosunków z niewierzącymi, dialog doktrynalny stanowi wielkie pragnienie Kościoła, a w przypadku niemożliwości wszczęcia go, pozostaje dialog na płaszczyźnie działania. Jeśli „przez dialog rozumie się (...) wszelką formę spotykania się i komunikowania”³⁷, to spotkanie można uznać za etap wstępny, a porozumienie za punkt docelowy dialogu.

W *Dialogu z niewierzącymi* podano warunki, jakie dialog między wierzącymi a niewierzącymi winien spełniać. Warunki te odnoszą się przede wszystkim do dialogu doktrynalnego. To, co podaje wypowiedź Sekretariatu dla Niewierzących o warunkach dialogu, zawiera się w nauce Vaticanum II i w wypowiedziach Pawła VI; idzie zwłaszcza o jego Encyklikę *Ecclesiam suam*. Ponadto problematyka warunków dialogu została – przynajmniej implícite – uchwycona przez ojców Synodu Biskupów, obradujących w Rzymie w 1974 i 1977 r. Spośród warunków podanych w *Dialogu z niewierzącymi* na czoło wybijają się dwa – prawda i wolność. Z nimi organicznie łączą się: jasność i odwaga w urzeczywistnianiu dialogu, kompetencje partnerów oraz założenie, że cele dialogu mają na uwadze wierność nauce Kościoła³⁸. Ostatni warunek pozostaje istotny dla strony chrześcijańskiej. Rejestr warunków dialogu,

³³ Zob. *Dialog z niewierzącymi*, nr 3270.

³⁴ Zob. tamże, nr 3272; por. S. Kowalczyk, *Koncepcja dialogu w świetle deklaracji Sekretariatu dla Niewierzących*, art. cyt., s. 29.

³⁵ Zob. tamże, nr 3271; także Encyklika Jana XXIII *Pacem in terris*, nr 160; Encyklika Pawła VI *Ecclesiam suam*, nr 58; por. S. Kowalczyk, *Koncepcja dialogu w świetle deklaracji Sekretariatu dla Niewierzących*, art. cyt., s. 29.

³⁶ Zob. tamże, nr 3271; por. S. Kowalczyk, *Koncepcja dialogu w świetle deklaracji Sekretariatu dla Niewierzących*, art. cyt., s. 29.

³⁷ Tamże, nr 3237.

³⁸ Por. V. Miano, *Dialog jak i praktyczna współpraca wymagają atmosfery wolnej od wszelkiego przymusu*. Rozmowa z o. V. Miano, sekretarzem watykańskiego Sekretariatu dla Niewierzących, „Więź”, 12 (1970) 3, s. 31–33; B. Przybylski, *Dialog z niewierzącymi*, „Ateneum Kapłańskie”, 65 (1973), 5–6, s. 434–448.

podany przez Sekretariat dla Niewierzących, nie jest na pewno wyczerpujący. *Dialog z niewierzącymi* ma charakter wytycznych do prowadzenia dialogu. Stąd podaje on tylko ogólne, najistotniejsze uwarunkowania inicjowania i prowadzenia dialogu.

Ostatnia część *Dialogu z niewierzącymi* zajmuje się normami praktycznymi, dotyczącymi realizacji dialogu³⁹. Wskazania omówione w tej części dokumentu są wynikiem rozważań nad naturą dialogu z ateistami i warunkami jego prowadzenia. Normy praktyczne podane w dokumencie Sekretariatu dla Niewierzących mają charakter wskazań ogólnych. Konkretnie zastosowanie założeń teoretycznych dialogu zależy od warunków, w jakich ma on się urzeczywistniać. Inaczej dialog z niewierzącymi będzie układał się w krajach o starej tradycji chrześcijańskiej, inaczej w krajach od niedawna ewangelizowanych, a jeszcze inaczej w krajach, które – acz zamieszkałe w znacznej większości przez chrześcijan – miały przez lata rządy ateistyczne, a obecnie ich społeczeństwa nie są wolne od mentalności postkomunistycznej. Dostosowywanie norm ogólnych, podanych przez Sekretariat dla Niewierzących, do warunków lokalnych leży w kompetencji Konferencji Episkopatów⁴⁰. Dokument o dialogu z ateistami omawia normy dla popierania dialogu, wskazując na niektóre przejawy życia Kościoła, które mogą ożywić dialog. Dokument czyni rozróżnienie dialogu na prywatny i publiczny. Dialog publiczny stawia przed partnerami większe wymagania aniżeli dialog prywatny. Normy praktyczne podane w dokumencie Sekretariatu świadczą, że Kościół katolicki widzi możliwość życzliwego i twórczego spotkania z niewierzącymi, inspirowanego poszukiwaniem Prawdy i Miłości.

W stosunkowo krótkim czasie, od Jana XXIII do wypowiedzi Sekretariatu dla Niewierzących, *De dialogo cum non-credentibus*, dostrzega się ewolucję w rozumieniu dialogu i jego roli w życiu Kościoła. Nieśmiało początkowo tendencje ku-dialogowe Jana XXIII doczekały się pogłębienia w orzeczeniach Soboru Watykańskiego II. Wyjątkową rolę w otwarciu się Kościoła na dialog z niewierzącymi odegrał Paweł VI. Powołanie do istnienia i działalność Sekretariatu dla Niewierzących potwierdziły pozytywną rolę dialogu w duszpasterkiej misji Kościoła⁴¹.

Po Soborze, a dokładniej, po ukazaniu się *De dialogo cum non-credentibus*, nie pojawiły się dokumenty kościelne, które zmieniałyby zasadniczo naukę Kościoła katolickiego na temat dialogu z ateistami. Natomiast w wielu wypowiedziach papieskich zakłada się dialog jako rzecz oczywistą. Można powiedzieć, że wypowiedzi kościelne z okresu postconcilium, poruszające istotne

³⁹ Zob. *Dialog z niewierzącymi*, dz. cyt., nr 3274–3298.

⁴⁰ Zob. tamże, nr 3274.

⁴¹ Por. F. Rodé, *25 lat istnienia watykańskiej dykasterii ds. dialogu z niewierzącymi*, „L'Osservatore Romano”, (wyd. pol.), 11 (1990), 11, s. 25–26.

dla Kościoła i świata problemy, widzą w dialogu szansę. I tak np. w encyklice o rozwoju ludów papież Paweł VI zaznacza, że wszyscy ludzie są powołani do tego, aby zabiegać o rozwój całej społeczności ludzkiej⁴². W tejże encyklice została powtórzona myśl Kościoła o autonomii porządku doczesnego. Ojciec Święty pisze, że zadaniem Kościoła jest budowanie królestwa Bożego, a do katolików świeckich przede wszystkim należy, by czynić to przez ulepszanie porządku doczesnego. Winno się to dokonywać przez spontaniczne inicjatywy, przy uwzględnianiu jednak z jednej strony ducha chrześcijańskiego, a z drugiej praw i struktur państwowych⁴³. Przypomnienie nauki o autonomii dwóch porządków, doczesnym i duchowym, przy jednoczesnym podkreśleniu, że wszyscy mają zabiegać o rozwój społeczności ludzkiej, jest rozumiane jako wezwanie wszystkich – w tym i ateistów – do dialogu, tym bardziej że papież akcentuje powszechną solidarność, która – według Pawła VI – stała się już faktem⁴⁴. Solidarność sprzyja dialogowi, raz go umożliwia, innym znów razem jest jego owocem.

Pewne elementy służące dialogowi odnajduje się w tym, co Paweł VI mówi o pracy ludzkiej. Praca jednoczy ludzi, pozwala im dostrzec, że są braćmi⁴⁵. Jak mówi się o braterstwie poszczególnych ludzi, tak można podkreślać braterstwo ludów⁴⁶. Braterstwo niesie z sobą zobowiązania moralne⁴⁷. Aby braterstwo między narodami mogło się urzeczywistniać poprzez konkretne działania, koniecznością jest nawiązanie dialogu⁴⁸. Z dialogu nie można wyłączyć ateistów, jeśli braterstwo między narodami ma być prawdziwe i powszechne. Braterski dialog znajduje swoje spełnienie w międzynarodowych konwencjach, stających w obronie sprawiedliwości⁴⁹. Współczesność zdaje się potwierdzać tezę, że ludzkość – pomimo licznych napięć międzynarodowych – zmierza ku życiu bardziej braterskiemu, co w przekonaniu papieża jest formą zbliżania się ludzi do Stwórcy⁵⁰.

Paweł VI wzywa, aby wszyscy ludzie – nie wyłączając ateistów – zjednoczyli się w ratowaniu życia dzieci, w stwarzaniu warunków godnych człowieka i w obronie pokoju. Wszystkie narody są do tego zobowiązane⁵¹.

⁴² Zob. Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, nr 17.

⁴³ Zob. tamże, nr 81. Jest to wyraźne nawiązanie do Dekretu o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, nr 7, 13 i 24.

⁴⁴ Zob. tamże, nr 17.

⁴⁵ Zob. tamże, nr 27.

⁴⁶ Zob. tamże, nr 44.

⁴⁷ Zob. tamże.

⁴⁸ Zob. tamże, nr 54.

⁴⁹ Zob. tamże, nr 61.

⁵⁰ Zob. tamże, nr 79.

⁵¹ Zob. tamże, nr 80.

To zobowiązanie kryje w sobie myśl o konieczności podjęcia nowych rozwiązań politycznych i społecznych⁵². Brak inicjatyw zmierzających do rozwiązania problemów w odpowiednim czasie stanowi poważne zagrożenie dla pokoju w świecie⁵³. Stąd też papież przypomina, powołując się na Konstytucję *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II⁵⁴, że kwestia społeczna jest sprawą całej ludzkości⁵⁵. Wyraźnie o dialogu i współpracy między ludźmi mówi Paweł VI, gdy porusza kwestię ekonomiczną. „Dziedzina ekonomii, choć jest terenem zmagania i starcia, może przecież dać okazję do dialogu i sprzyjać współpracy”⁵⁶. Dialog, o jakim mówi Paweł VI w *Octogesima adveniens*, jest metodą współpracy na rzecz przemian społecznych, politycznych i ekonomicznych⁵⁷.

Wreszcie trzeba wspomnieć i o tym, jak papież rozumie ewangelizację we współczesnym świecie. Ewangelizować należy ludzkie kultury. Ubogacanie życia ludzkiego wartościami Dobrej Nowiny dokonuje się przede wszystkim przez świadectwo⁵⁸. W ujęciu *Evangelii nuntiandi* świadectwo życia ewangelicznego łączy się nierozzerwalnie z obecnością, współuczestnictwem i wspólnotą życia⁵⁹. Przepowiadanie Ewangelii wywiera wpływ na życie i przeobraża kulturę, gdy słowo Boże jest słuchane, przyjmowane i przyswajane całą duszą⁶⁰. „Ten wreszcie, kto przyjął Ewangelię, z kolei ewangelizuje innych”⁶¹. Ewangelizacja ma zatem na wskroś dialogiczny charakter. Dostrzega się to wyraźnie, gdy papież postuluje dostosowanie ewangelizacji do specyfiki kultury ludzi, którym przekazywana jest Dobra Nowina. Kościół trwa wówczas w dialogu z kulturą⁶². Ewangelizacja przekracza wtedy dziedzinę czysto religijną, wchodząc w doczesne problemy człowieka. Kościół, głosząc wyzwolenie człowieka, sprzymierza się z tymi, którzy pracują dla dobra ludzkości. Chociaż *Evangelii nuntiandi* akcentuje prymat roli duchowej Kościoła w dziele wyzwolenia, odcinając się tym samym od działań w porządku czysto ludzkim, to jednak w niczym nie pomniejsza to zaangażowania Kościoła we współpracę z wszystkimi, którzy trują się i cierpią dla wyzwolenia człowieka⁶³.

⁵² Zob. Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, nr 19.

⁵³ Zob. tamże, nr 19.

⁵⁴ Zob. KDK, nr 3–9.

⁵⁵ Zob. Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, nr 5. Jest to cytat z En-cykliki *Populorum progressio*, nr 3.

⁵⁶ Tamże, nr 46.

⁵⁷ Zob. tamże, nr 4.

⁵⁸ Zob. Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, nr 20–21.

⁵⁹ Zob. tamże, nr 21.

⁶⁰ Zob. tamże, nr 23.

⁶¹ Tamże, nr 24.

⁶² Zob. tamże, nr 29.

⁶³ Zob. tamże, nr 34.

Nie tylko Kościół otwiera się na rzeczywistość współczesnego życia, ale i dzisiejszy świat jakoś woła do ludzi wierzących. „Nie będzie przesadą, jeśli powiemy, że chodzi tu o jakieś gwałtowne i tragiczne wołanie o ewangelizację świata”⁶⁴. Skąd się to bierze? Otóż we współczesnym świecie doszły do głosu takie tendencje, jak sekularyzm i wypływający z niego ateizm antropocentryczny⁶⁵. Zarówno sekularyzm, który tłumaczy rzeczywistość z pominięciem, a często wręcz zaprzeczeniem istnienia Boga⁶⁶, jak i ateizm antropocentryczny, propagujący „w przeróżnych postaciach cywilizację konsumpcyjną, tj. «hedonizm» podniesiony do rangi najwyższego dobra, wolę władzy i panowania, oraz dyskryminacje wszelkiego typu”⁶⁷, doprowadzają współczesnego człowieka do „przeżywania pustki i pragnienia dobra”⁶⁸. To właśnie stanowi z jednej strony o dramacie człowieka dzisiaj, a z drugiej o otwarciu się człowieka na ewangelizację. Tak rozumiany dialog Kościoła ze światem zdaje się kryć w sobie cały tragizm, jaki jest udziałem obecnego życia. Dialog oznacza tu dla Kościoła znalezienie odpowiednich środków i języka, aby dotrzeć do współczesnego człowieka⁶⁹.

Wydaje się, że konieczność dialogu w dziele ewangelizacji Paweł VI dostrzega, gdy wzywa wierzących, „aby nie pomijali niczego, co nie tylko umożliwia ewangelizację, ale także co czyni ją wytrwałą i owocną”⁷⁰. Papież poleca chrześcijanom, aby włączyli się w ewangelizację świata, wykorzystując moce i siły obecne i czynne we współczesnym życiu.

Polem właściwym dla ich ewangelizacyjnej aktywności jest szeroka i bardzo złożona dziedzina polityki, życia społecznego, gospodarki, dalej dziedzina kultury, nauki i sztuki, stosunków międzynarodowych, środków przekazu społecznego; do tego dochodzą niektóre dziedziny szczególnie otwarte na ewangelizację, jak miłość, rodzina, wychowanie dzieci i młodzieży, praca zawodowa, cierpienie ludzkie⁷¹.

Dialog może tu stać się metodą urzeczywistniania owej „ewangelicznej aktywności”.

⁶⁴ Tamże, nr 55.

⁶⁵ Por. tamże, nr 55; także Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, nr 54 oraz przemówienie Pawła VI z 18 marca 1971 do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Sekretariatu dla Niewierzących, *Zjawisko sekularyzacji i jego związek z ateizmem*, „Ateneum Kapłańskie”, 65 (1973), 5–6, s. 194–198.

⁶⁶ Zob. tamże, nr 55; por. J. Majka, *Problem sekularyzacji w świetle adhortacji „Evangelii nuntiandi”*, ChS 9 (1977), 10, s. 3–19.

⁶⁷ Tamże, nr 55.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Zob. tamże, nr 56.

⁷⁰ Tamże, nr 74.

⁷¹ Tamże, nr 70.

Kontynuatorem dziedzictwa, jakie zostawił Paweł VI, jest papież Jan Paweł II. W swojej pierwszej encyklice, *Redemptor hominis*, pisze on, że chce podjąć spuściznę pozostawioną po poprzednikach. Z imienia wspomina tu papieży: Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła I. W dalszej części encykliki Jan Paweł II nawiązuje wyraźnie do *Ecclesiam suam* i podkreśla, że droga Kościoła, ukazana przez Pawła VI, obowiązuje na przyszłość⁷².

Kościół zdobywa swoją samoświadomość przez dialog⁷³, dlatego wierzący otwierają się na wszystkie kultury, światopoglądy i na wszystkich ludzi dobrej woli⁷⁴. W przekonaniu Kościoła wszyscy są powierzeni jego trosce, bowiem każdy człowiek jest objęty Odkupieniem Jezusa Chrystusa⁷⁵. Dlatego autor encykliki mógł napisać, że

„człowiek” jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, „jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła”, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia⁷⁶.

Papież Jan Paweł II wypowiedział się wprost na temat ateizmu i dialogu z niewierzącymi w swoim przemówieniu do uczestników kongresu „Ewangelizacja a ateizm”. Kongres ów odbył się w Rzymie w dniach 6–10 października 1980 roku. W swoim przemówieniu papież podkreślił, że Kościół pragnie służyć człowiekowi. To pragnienie służby na rzecz każdego człowieka Kościół wypowiedział bardzo jasno w orzeczeniach Soboru Watykańskiego II⁷⁷. Służba wobec konkretnego człowieka domaga się, aby poznać, jaki ten człowiek naprawdę jest. To rozpoznanie – według papieża – dokonuje się poprzez dialog. Ma być to dialog szczery, oparty na zaufaniu, wyrastający z miłości⁷⁸. Tym dialogiem Kościół pragnie objąć wszystkich, nie wyłączając ateistów i to nawet tych, którzy odznaczają się postawą walczącą w stosunku do wierzących⁷⁹.

⁷² Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 3 i 7.

⁷³ Zob. tamże, nr 11.

⁷⁴ Zob. tamże, nr 12.

⁷⁵ Zob. tamże, nr 13.

⁷⁶ Tamże, nr 14.

⁷⁷ Zob. Jan Paweł II, Audiencja dla uczestników Kongresu „Ewangelizacja a ateizm”, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 1 (1980), 12, s. 15; także: tenże, Orędzie do narodów Europy, Santiago de Compostela, Hiszpania, 9 XI 1982, „Acta Apostolice Sedes”, 75 (1983), s. 328–333 (tłum. pol. „Chrześcjanin w Świecie”, 14 [1982], 8, s. 133–137).

⁷⁸ Zob. tamże, s. 15. Na temat znamion prawdziwego dialogu Jan Paweł II wypowiedział się w swoim orędziu na XVI Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 1983) *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów*, nr 6, w: Paweł VI, Jan Paweł II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym 1985, s. 148–159.

⁷⁹ Zob. tamże, s. 15.

Jan Paweł II mówiąc o ateizmie, ujmując go w kategoriach teologicznych i pastoralnych. Ojciec Święty przestrzega przed głoszeniem tezy, że ateista jest człowiekiem wierzącym, tyle że nieświadomym własnej wiary. To, co jest dramatem człowieka, nie może być sprowadzane do powierzchownego nieporozumienia⁸⁰. Współczesnemu ateizmowi trzeba przeciwstawić gorliwość ewangeliczną. Dlatego papież apeluje:

Wobec wszystkich, stale odradzających się fałszywych bóstw: postępu, stawania się, historii, umiemy odnaleźć radykalizm pierwszych chrześcijan, stających przed bałwochwalcami starożytnego pogaństwa i powtarzamy za świętym Justynem: „Tak, przyznajemy, że jesteście ateistami tych rzekomych bóstw”⁸¹.

Ateizmowi należy przeciwstawić autentyczną wiarę. Jest to droga do prawdziwego dialogu⁸². Kościół stojący w obliczu wyzwania, jakie rzuca mu ateizm, pragnie odnowić swoje głoszenie Ewangelii⁸³.

Analizując wypowiedzi Jana Pawła II, wolno wskazać dziedziny, które mogą stać się terenem urzeczywistniania dialogu, w tym i dialogu z ludźmi odrzucającymi wiarę w Boga. Dialog taki ma za podstawę świadomość, że wszyscy ludzie stanowią jedną rodzinę. Stąd wszyscy – z różnych racji – czują się wezwani do ogólnoludzkiej solidarności. Przykładem może być solidarność rodząca się z tytułu wspólnie wykonywanej pracy, a zwłaszcza z tytułu zagrożeń, jakie stają przed człowiekiem pracy⁸⁴. Istnieje również solidarność, która łączy narody zapóźnione w rozwoju ekonomicznym. Taka solidarność winna stać się inspiracją do tworzenia warunków, które pozwoliłyby krajom rozwijającym się na rzeczywisty rozwój⁸⁵. Jest to wyraźne echo doktryny Pawła VI, wyrażonej w *Populorum progressio*⁸⁶. Jan Paweł II zaznacza w *Laborem exercens*, że solidarność w dziedzinie pracy „nie może być zamknięta na dialog i współpracę z innymi”⁸⁷.

Podkreślając rolę papieża Jana Pawła II w dziele rozwijania i utrwalania dialogu, warto zauważyć, że w jego encyklikach znajduje się pochwała dla instytucji, które jednocześnie wokół siebie różne państwa i narody. Encyklika *Redemptor hominis* zawiera pochwałę pod adresem Organizacji Narodów

⁸⁰ Zob. tamże, s. 16.

⁸¹ Tamże.

⁸² Zob. tamże, s. 16.

⁸³ Zob. tamże.

⁸⁴ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 8; także tenże, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 39.

⁸⁵ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 16; także: tenże, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 39.

⁸⁶ Zob. Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, nr 17, 27, 44, 48, 80, 82–87.

⁸⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 8.

Zjednoczonych za wkład tej instytucji w określenie niezbywalnych praw człowieka, i za to, że prawie wszystkie państwa zobowiązały się do przestrzegania tych praw⁸⁸. Encyklika *Laborem exercens* zdaje się być wyrazem ponownego uznania papieża dla Organizacji Narodów Zjednoczonych (ONZ), ponadto dla Międzynarodowej Organizacji Pracy (OIT), a także dla Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Wyżywienia i Rolnictwa (FAO) za wysiłki na rzecz światowej polityki ekonomicznej⁸⁹. W ostatnich latach – w związku z możliwością poszerzenia współpracy pomiędzy państwami europejskimi – pojawiły się wypowiedzi papieskie promujące Unię Europejską. Jan Paweł II postuluje, aby poszczególne społeczeństwa i państwa, współpracując z sobą, czyniły to w wymiarze międzynarodowym, opierając się na wielorakich umowach i porozumieniach⁹⁰.

Papież popiera także inną formę współpracy. Idzie mianowicie o działania na rzecz ochrony interesów ludzi pracy, którzy wykonują ten sam zawód. Zrzeszanie się w związki zawodowe lub syndykaty jest – według *Laborem exercens* – uprawnieniem człowieka pracującego⁹¹. Związki zawodowe służą walce o sprawiedliwość społeczną, o słuszne uprawnienia ludzi pracy⁹². Nie może to być jednak walka „przeciwko” komukolwiek, ale ma być to walka „o” dobro⁹³.

Związki zawodowe łączą ludzi, pogłębiają solidarność międzyludzką i ład społeczny⁹⁴. „Praca ma to do siebie, że przede wszystkim łączy ludzi – i na tym polega jej siła społeczna: siła budowania wspólnoty”⁹⁵. Świadomość zbrać się czy to poszczególnych ludzi, czy całych społeczeństw i narodów bierze się z ludzkiej pracy⁹⁶ oraz z wysiłków na rzecz sprawiedliwości i pokoju⁹⁷.

Wysiłki Stolicy Apostolskiej na rzecz dialogu nie mogą pomijać pewnych wydarzeń historycznych, które zbiegają się z sobą w czasie.

Wydarzenia roku 1989 są przykładem zwycięstwa woli dialogu i ducha ewangelicznego w zmaganiach z przeciwnikiem, który nie czuje się związany zasadami moralnymi: są zatem przestrogą dla tych, którzy w imię realizmu politycznego chcą

⁸⁸ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 17.

⁸⁹ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 17.

⁹⁰ Zob. tamże, nr 18.

⁹¹ Zob. tamże, nr 20.

⁹² Zob. tamże.

⁹³ Zob. tamże.

⁹⁴ Zob. tamże.

⁹⁵ Tamże, nr 20.

⁹⁶ Zob. tamże, Wstęp, nr 3, 8, 16, 20 i 21.

⁹⁷ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 17; Encyklika *Laborem exercens*, nr 2, 3 i 16; Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 1983) *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów*, dz. cyt., s. 148–159.

usunąć z areny politycznej prawo i moralność. Nie ulega wątpliwości, że walka, która doprowadziła do przemian roku 1989, wymagała wielkiej przytomności umysłu, umiarkowania, cierpienia i ofiar⁹⁸.

Posoborowe wypowiedzi papieży wyraźnie ukazują przestrzeń, w której dialog może zaistnieć. Wielorakie tereny spotkań Kościoła ze światem (ekonomia, kultura, polityka...) stanowią pośrednie, acz konieczne ogniwo dla zaistnienia dialogu pomiędzy ludźmi wierzącymi a niewierzącymi. Paweł VI i Jan Paweł II rozumieją w swoich wypowiedziach dialog jako narzędzie spełniania misji Kościoła we współczesnym świecie. Wydaje się, że posoborowe wypowiedzi papieskie ujmują dialog – wyraźniej niż to było w okresie wcześniejszym – w kategorii powinności moralnej⁹⁹. Uprawnione zdaje się być również przekonanie, że w wypowiedziach papieży postconcilium na temat dialogu wartością podstawową jest człowiek.

Pomimo upływu prawie czterdziestu lat nauczanie Soboru Watykańskiego II i Pawła VI, zawarte w dokumencie *Dialog z niewierzącymi* odnośnie do dialogu Kościoła z niewierzącymi, potwierdzone wielokrotnie przez Jana Pawła II, pozostaje nadal aktualne. Przynajmniej w Europie, o której mówi się czasem, że jest postchrześcijańska, dialog pomiędzy osobami reprezentującymi różne światopoglądy wydaje się wręcz konieczny. Idzie o dialog, który zaczyna się od spotkania i prowadzi ku porozumieniu ludzi dobrej woli.

⁹⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 25.

⁹⁹ Przykładem może być temat orędzia papieskiego na XVI Światowy Dzień Pokoju *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów*. Orędzie to jest skierowane do wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób są odpowiedzialni za pokój: do tych, którzy decydują o losie narodów, do osób sprawujących urzędy na szczeblu międzynarodowym, do polityków i dyplomatów, a także do obywateli wszystkich krajów. W istocie bowiem wszyscy z konieczności są wezwani do szerzenia prawdziwego pokoju, utrzymania lub odbudowania go na solidnych i słusznych podstawach (Paweł VI, Jan Paweł II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, dz. cyt., s. 148).

KONFERENCJA EPISKOPATU A DUCHOWOŚĆ¹

Wspólnota i duchowość dziś

Duchowość zalicza się bodaj do najczęściej używanych pojęć we współczesnej teorii i *praxis* chrześcijańskiej. Nawet w kontekstach, w których nie pojawia się samo pojęcie, wyczuwa się, że duchowość jest ukrytym problemem wielu środowisk ludzi wierzących. Ma to niewątpliwie związek ze stosunkowo nowym, przez Sobór Watykański II autoryzowanym rozumieniem Kościoła jako wspólnoty (*communio*)². Z powodu takiego rozumienia Kościoła, które odpowiada rzeczywistości życia chrześcijańską wiarą, samo pojęcie wspólnoty uległo semantycznemu pogłębieniu.

W historii myśli teologicznej nigdy nie było mowy o wspólnocie bez duchowości. Duchowość przyzywa wspólnotę, wspólnota domaga się duchowości. Jeśli pod pojęciem duchowości rozumiemy sposób, w jaki chrześcijanin realizuje swoje specyficzne, ściśle z wiarą związane powołanie, wówczas z łatwością zauważymy, że właściwie nie istnieje życie chrześcijańskie bez duchowości. Historia Kościoła dostarcza nam na potwierdzenie tego wystarczająco dużo świadectw. Jeśli więc dziś jesteśmy świadkami pogłębienia pojęcia wspólnoty, to rozwojowi temu muszą odpowiadać, i faktycznie odpowiadają, przemiany w dziedzinie duchowości. Tak więc ze zdumienia i zdziwienia dla bogactwa i nowości życia wiarą, jakie Duch Święty urzeczywistnia w Kościele, bierze się refleksja nad wspólnotą i duchowością, podobnie jak ze zdumienia nad rzeczywistością wywodzi się wszelkie myślenie.

Dzisiejsze życie Kościoła ukazuje jak bardzo obecny jest w nim temat wspólnoty i jak bardzo oczekuje on na dalszą pogłębioną refleksję. Wystarczy wskazać na posoborowe dokumenty wydane przez Stolicę Apostolską, które podejmują go wyraźnie. Co najmniej trzy wypowiedzi dotyczą wprost życia „ciał kościelnych”: *corpus presbyterorum*, *corpus vitae consecratae* i *corpus laicorum*. Na opracowanie oczekuje *corpus episcoporum*, które było tematem synodu na jesieni 2001 r. Jego przygotowanie znajduje się na etapie *Propositiones* sformułowanych na zakończenie synodalnych obrad.

¹ Tekst jest referatem wygłoszonym w Berlinie w dniu 26 maja 2003 r. podczas 31. spotkania sekretarzy generalnych Konferencji Episkopatów Europy.

² Por. np. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* *vivit*, Watykan 2003, nr 34.

Ale nie tylko podejmowane tematy ukazują, jak aktualny jest problem wspólnoty. Również sam komunalny sposób prowadzenia refleksji nad Kościołem i jego problemami, rozpoczęty przez Pawła VI, a wyrażający się w instytucji Synodu Biskupów, jest charakterystyczny dla obecnych czasów i pontyfikatu Jana Pawła II. Przypomnijmy, że w samym tylko Rzymie od Vaticanum II odbyło się 10 Zwyczajnych Zgromadzeń Ogólnych Synodu Biskupów.

Konferencja Episkopatu wspólnotą

Rzeczywistość wspólnoty i duchowości jest w wyjątkowy sposób wpisana w *corpus episcoporum*. To przecież owo „ciało kościelne” posiada ze swej natury charakter wspólnotowy. Urząd apostolski został ustanowiony przez Pana w formie kolegium. Nie sposób bowiem doświadczać życia trynitarnego w Kościele i świadczyć o życiu Trójcy Świętej wobec świata w oderwaniu od wspólnoty. Historia refleksji nad tym urzędem, a jeszcze bardziej praktyka jego wypełniania, ukazuje z całą wyrazistością stałą – choć podlegającą różnym przemianom – obecną w Kościele świadomość wiary dotyczącą kolegiального charakteru biskupiej posługi. Kolegialnie znaczy więc razem, wspólnie i wspólnotowo. Tak więc biskupi potrzebują swojego specyficznego miejsca teologicznego, w którym bierze początek i w którym dochodzi do skutku kolegialność. Jest nim wspólnota jedności z papieżem i pomiędzy nimi.

Jednym z tych *loci theologici*, w których realizuje się jedność kolegium biskupiego są Konferencje Episkopatu. Powstały one w Kościele zachodnim w XVIII w., w miejsce synodów partykularnych, których zwoływanie stało się niemożliwe z powodu ingerencji władz świeckich w wewnętrzne sprawy Kościoła³.

Konferencje Episkopatu, których do czasu Soboru Watykańskiego II było już 45 (20 z nich posiadało statuty zatwierdzone przez Stolicę Apostolską), znalazły szczególne uznanie w soborowym Dekrecie *Christus Dominus* (nr 37–38), a w kanonach Kodeksu Prawa Kanonicznego otrzymały precyzyjną normę prawną (KPK k. 447–449). Idąc za postulatami Synodu Nadzwyczajnego z 1985 r., który domagał się przestudiowania natury teologicznej i prawnej Konferencji Episkopatu, Jan Paweł II wydał w 1998 r. motu proprio *Apostolos suos*, które wyjaśniało i precyzowało zagadnienie. Zasadniczym novum tego dokumentu jest podjęcie tematu rangi doktrynalnych wypowiedzi Konferencji Episkopatu w nauczaniu *Magisterium*

³ Por. J. Krukowski, *Konferencja biskupów*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. IX, Lublin 2002, s. 566.

*Ecclesiae*⁴. Podczas prezentacji dokumentu kard. Ratzinger nazwał go „nieśmiałym i otwartym na zmiany, jakie przynosi czas”⁵, zaś kard. Vlk stwierdził, że Konferencje Biskupów powinny być przede wszystkim „miejscem, gdzie doświadczają się obecności Zmartwychwstałego i Ducha Świętego. Naszym Konferencjom daleko jeszcze do tego, aby być miejscem życia, czynów i gestów, a nie papierów, biurokracji i inicjatyw”⁶. Te dwa głosy komentarza zgodnie zwracają uwagę na fakt, że Konferencja Episkopatu nie jest jeszcze rzeczywistością do końca ukształtowaną i zamkniętą, i że łatwiej jest wydać przepisy prawne niż kreować w codziennej pracy klimat wiary.

W pewnym sensie wspólnotową naturę Konferencji ukazało Dyrektorium *Ecclesiae imago*. Czytamy tam:

Konferencja Episkopatu została ustanowiona w tym celu, aby mogła w obecnych czasach wnieść różnorodny i owocny wkład do konkretnego zastosowania miłości kolegalnej. Za pośrednictwem Konferencji zostaje wyrażony w sposób doskonały duch wspólnoty z Kościołem powszechnym i różnymi Kościołami partykularnymi między sobą⁷.

Również *Instrumentum laboris*⁸ na X Zebranie Generalne Zwyczajne Synodu Biskupów podejmuje zagadnienie wspólnotowego charakteru Konferencji Episkopatu, gdy mówi, że

stosunki, jakie nawiązują się między biskupami (...) Konferencji Episkopatu, (...) nie mogą być traktowane jedynie (...) jako sposób na biurokratyczne załatwienie spraw (...). Wręcz przeciwnie, w duchu jedności między pasterzami Kościołów oraz w „affectus collegialis”, (...) powinny one budować prawdziwe doświadczenie duchowe i prowadzić do praktykowania uczuciowej i rzeczywistej jedności⁹.

⁴ Stwierdza się w nim (nr 23), że „z samej natury funkcji nauczycielskiej biskupów wynika, że jeśli sprawują ją łącznie jako Konferencja Episkopatu, to powinno się to dokonywać na forum zebrania plenarnego. Instytucje o węższym zasięgu – rada stała, komisja czy inne urzędy – nie są uprawnione do wydawania aktów autentycznego magisterium we własnym imieniu ani w imieniu Konferencji, nawet na jej zlecenie”. Kwestia ta zostaje raz jeszcze podkreślona w art. 2, należącym do IV. część dokumentu zatytułowanej *Dodatkové przepisy dotyczące Konferencji Episkopatów* (tłumaczenie polskie w: „L'Osservatore Romano”, 209 (1999), nr 1, s. 17–25).

⁵ „Biuletyn Prasowy KAI”, 368 (1998), nr 58, s. 26.

⁶ Tamże, s. 28.

⁷ Kongregacja ds. Biskupów, Dyrektorium *Ecclesiae imago* o posłudze duszpasterskiej biskupów, Watykan 1973, nr 210.

⁸ *Biskup służą Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata. Instrumentum laboris*, Watykan 2001. Polskie tłumaczenie tego dokumentu zostało wykonane niestannie, co widać w przytoczonych cytatach.

⁹ Tamże, nr 73.

Dokument ten w dalszej części próbując opisać klimat, jaki powinien panować podczas obrad Konferencji Episkopatu, zwraca uwagę na „wzajemny posłuch i troskę eklezjalną, pasterską odpowiedzialność, ewangeliczne braterstwo, współudział w problemach, ocenę z punktu widzenia eklezjalnego i duchowego” współczesnych problemów¹⁰. Mowa zatem o wzajemnej pomocy między biskupami, która ma obejmować również upomnienie braterskie, wymianę duszpasterskich doświadczeń oraz sferę dóbr materialnych¹¹. Warto podkreślić, że ten obraz Konferencji Episkopatu został naszkicowany przez Konferencje Episkopatów, które odpowiedziały Sekretariatowi Synodu na przesłane im *Lineamenta*.

Sądzę, że „na roboczo” można się pokusić w tym miejscu o kilka uwag praktycznych:

- Za każdym razem, gdy się gromadzi Konferencja Episkopatu, potrzebna jest wspólna troska wszystkich jej członków o obecność Zmartwychwstałego Pana. Jan Paweł II u progu III Tysiąclecia przypomina, że przeświadczenie o obecności Zmartwychwstałego, które zawsze towarzyszyło Kościołowi, powinno być źródłem „nowej energii dla chrześcijańskiego życia”¹²;

- Wyraża się owa troska o obecność Zmartwychwstałego w trwaniu w Nowym Przykazaniu, które „jest przykazaniem miłości kolegialnej i które prowadzi do jedności uczuciowej i rzeczywistej”¹³;

- Obecność Zmartwychwstałego, urzeczywistniająca się przez Nowe Przykazanie, rodzi komunie; „komunia (*koinonia*) jest ucieleśnieniem i objawieniem samej istoty tajemnicy Kościoła. Komunia jest owocem i objawieniem owej miłości, która (...) rozlewa się w nas za sprawą Ducha (...), abyśmy wszyscy stali się «jednym duchem i jednym sercem»”¹⁴.

Próba określenia duchowości Konferencji Episkopatu

Kiedy mowa o duchowości, łatwo pomylić ją z pobożnością, sprowadzić jedynie do kilku nowych praktyk religijnych prowadzących do celu, jakim miałyby być wspólnota. W duchowości, która ma budować wspólnotę, nie chodzi jednak o znalezienie kilku środków naprawczych, nowych metod i sztuczne dołączenie ich do tych, jakie już istnieją¹⁵. W duchowości chodzi o coś więcej.

¹⁰ Tamże, nr 74.

¹¹ Por. tamże, nr 75.

¹² Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, Watykan 2001, nr 29.

¹³ Tamże, nr 42.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. tamże, nr 43.

Mianowicie, o pochodzące od Ducha Świętego nowe odczytanie i zastosowanie Dobrej Nowiny do zmieniających się warunków współczesnego życia wiarą. Jeśli więc mówimy o nowym odkrywaniu tajemnicy Kościoła jako wspólnoty, to musimy również zapytać o nową duchowość. I jeśli zakładamy, że w instytucji Konferencji Episkopatu istnieją aspekty znajdujące się *in statu fieri*, to i w duchowości jej towarzyszącej będą takie otwarte przestrzenie. Jakie mogłyby być cechy duchowości Konferencji Episkopatu?

Pytanie to w odniesieniu do *corpus episcoporum* ma szczególne znaczenie z tego samego powodu, co wyżej poruszone kwestie komunalnego charakteru tego gremium.

Odpowiedzi na to pytanie nie znajdziemy w jednym miejscu, źródle i w jakimś jednym dokumencie. Nie chodzi też o całościowe spojrzenie na ten problem. Zresztą duchowość jest przedmiotem odrębnej dyscypliny teologicznej. Dla potrzeb naszego rozważania, które posiada charakter wprowadzający do wymiany myśli na temat „Konferencja Episkopatu a duchowość”, i jakiegoś wspólnego oglądu lub medytacji nad naszymi Konferencjami Episkopatu, wystarczy jeśli uda się wydobyć kilka cech duchowości, które mogłyby posłużyć Konferencji Episkopatu stawać się coraz bardziej *communio*.

Duchowość komunii została we fragmentach zarysowana w znanym nam wszystkim Liście apostołskim *Novo millennio ineunte*. Dla przypomnienia: Papież zachęca w nim do krzewienia w Kościele „duchowości komunii”. Następnie zwraca uwagę na kilka jej znamion:

- duchowość komunii to przede wszystkim spojrzenie utkwione w Trójcy Świętej, która zamieszkuje w nas i której blask należy dostrzegać (...) w obliczach braci żyjących wokół nas;
- duchowość komunii to zdolność odczuwania więzi z bratem w wierze (...), a zatem postrzegania go jako „kogoś bliskiego”, co pozwala (...) ofiarować mu prawdziwą i głęboką przyjaźń;
- duchowość komunii to (...) zdolność dostrzegania w drugim człowieku przede wszystkim tego, co jest w nim pozytywne, a co należy przyjąć i cenić jako dar Boży;
- duchowość komunii to (...) umiejętność „czynienia miejsca” bratu (...) i odrzucenia pokus egoizmu, które nieustannie nam zagrażają, rodząc rywalizację, bezwzględne dążenie do kariery, nieufność, zazdrość¹⁶.

Te cztery cechy duchowości komunii stanowią inspirację do poszukiwań szczegółowych dróg, wiodących do duchowości wspólnotowej i praktykowania właściwej dla nich ascezy.

¹⁶ Tamże, nr 43.

Warto zauważyć, że również inne, wcześniejsze dokumenty Jana Pawła II stanowią bardzo cenne źródło dla poszukiwań rysów duchowości wspólnotowej.

Wystarczy przywołać na pamięć Adhortację *Pastores dabo vobis*. Papież bardzo wyraźnie zwraca w niej uwagę na „niezbywalny wymiar kościelny”¹⁷ kapłańskiej duchowości oraz, odwołując się do Soboru Watykańskiego II, zachęca, by prezbiterzy „pracowali zawsze w ścisłym zjednoczeniu z biskupami i innymi braćmi w kapłaństwie”¹⁸, zaś eklezjologię komunii nazywa podstawowym kryterium określającym tożsamość kapłana¹⁹.

Również Adhortacja apostołska *Vita consecrata* przepojona jest ideą duchowości komunii. Zwłaszcza jej pierwszy rozdział. Już sam jego tytuł, *Confessio Trinitatis. Chrystologiczno-trynitarne źródła życia konsekrowanego*, wprowadza w komunalny charakter duchowości wspólnot życia konsekrowanego²⁰.

Przykłady ducha wspólnoty i duchowości komunii w KEP

Powtarzające się wołania Papieża o ducha dla Europy, które nie są niczym innym, jak jego diagnozą podstawowego braku jednoczącego się starego kontynentu, ukazują w skali makro, że każda wspólnota potrzebuje duchowości. Konferencja Episkopatu Polski podejmuje działania, na razie bardziej *ad extra*, których celem jest promocja duchowości wspólnoty i kultury dawania. W 2000 roku powołała do istnienia fundację Dzieło Nowego Tysiąclecia. Na bazie środków finansowych pozostałych po wizycie Papieża w Polsce w 1999 r., biskupi założyli to dzieło, którego celem jest krzewienie orędzia nauczania papieskiego w wielu dziedzinach nauki i kultury. Fundacja przyznaje między innymi środki na stypendia – na razie – dla 1050 uczniów pochodzących z ubogich środowisk wiejskich. Obchodzi się także tzw. Dzień Papieski w rocznicę wyboru kard. Wojtyły na papieża. Trzeba powiedzieć, że dzień ten znajduje duży rezonans w mediach ogólnopolskich i jest okazją zarówno do prezentacji myśli Jana Pawła II, jak i zbierania funduszy na cele Dzieła Nowego Tysiąclecia.

¹⁷ Jan Paweł II, Adhortacja *Pastores dabo vobis*, Watykan 1992, nr 31.

¹⁸ Tamże, nr 23.

¹⁹ Por. tamże, nr 12; w tym samym miejscu mówi też o „relacyjnym” charakterze tożsamości kapłana.

²⁰ Por. Jan Paweł II, Adhortacja posynodalna *Vita consecrata*, Watykan 1996, nr 14–40. Ale także rozdział II, zatytułowany *Signum fraternitatis. Życie konsekrowane znakiem komunii w Kościele* nie pozostawia żadnych wątpliwości co do podstawowego komunalnego charakteru tego dokumentu.

Doświadczeniem budowania jedności episkopatu i wspólnoty między biskupami była redakcja 2 dokumentów przedstawiających stanowisko Konferencji Episkopatu w sprawie integracji europejskiej. Oba dokumenty zostały wysoko ocenione przez społeczeństwo wierzących w Polsce. Przedtem, w 1998 r. takim doświadczeniem było wypracowanie stanowiska wobec prowokacyjnego, jak wyraźnie widać to dziś, stawiania krzyży na tzw. „Żwirowskiu” w Oświęcimiu (Auschwitz). Konferencja pracowała wówczas pod ogromną presją mediów.

Próbą „uczenia się” nowych treści kryjących się pod pojęciem wspólnoty można nazwać zapraszanie na zebrania plenarne i rekolekcje księży biskupów osób mających istotny wpływ na duchowe oblicze dzisiejszego Kościoła na świecie i w Polsce. Gościem Konferencji była Chiara Lubich, przedstawicielce Drogi Neokatechumenalnej, Ruchu Światło-Życie i inni.

Podjmując refleksję nad relacją „Konferencja Episkopatu a duchowość”, robimy jednocześnie rachunek sumienia dotyczący wkładu Sekretariatów Konferencji Episkopatu w tworzenie z Konferencji wspólnoty i rozwijanie jej duchowości specyficznej, a jednocześnie ogólnokościelnej. Także w Konferencji Episkopatu Polski jej Sekretariat podejmuje wysiłki, by tworzyć klimat wspólnoty i wspierać ów *affectus collegialis*. Okazji jest wiele, zważywszy że KEP liczy 105 czynnych biskupów i 20 emerytowanych, a zebrania plenarne odbywają się 5 razy w roku (na jedno z nich zaprasza się przedstawicieli episkopatów niektórych krajów europejskich). Oprócz tego odbywają się posiedzenia Rady Stałej oraz Prezydium.

Biskup Sekretarz KEP ma za sobą, wraz ze swoim zespołem, pięcioletnią kadencję. Nierzadko udawało mu się wpływać na klimat obrad KEP. O wiele jednak łatwiej można było kształtować klimat wspólnoty wśród pracowników Sekretariatu.

Perspektywy zatem budowania wspólnoty i uczenia się ascezy duchowości komunii są wielkie. Potrzeba im jednak kreatywności lub, inaczej mówiąc, fantazji miłości.

PRAWO KANONICZNE

BISKUP JAKO SZAFARZ SAKRAMENTU BIERZMOWANIA (KAN. 882)

Wstęp

Temat wskazany tytułem nie jest nowy i ciągle jest aktualny z tej przyczyny, że biskupi udzielają sakramentu bierzmowania od początku Kościoła do naszych dni. Ostatnio temat ten stał się aktualny z nowego powodu. Jak bowiem wiemy Sobór Watykański II (1962–1965) dał nowe określenie biskupowi jako szafarzowi sakramentu bierzmowania, mianowicie – *minister originarius*. Co ono znaczy? Powiemy o tym w dalszej części artykułu, bo najpierw zajmę się wskazanym tematem w aspekcie historycznym, gdyż to ułatwi nam zrozumienie prawa obowiązującego.

1. Prawo dawne

Dzieje Apostolskie podają, że Filip, diakon Kościoła Jerozolimskiego, nawrócił do Chrystusa wielu mieszkańców Samarii i udzielił im chrztu. *Kiedy Apostołowie w Jerozolimie dowiedzieli się, że Samaria przyjęła słowo Boże, wysłali do nich Piotra i Jana; ci udali się tam i modlili się tam za nimi, aby otrzymali Ducha Świętego. Bo na żadnego z nich jeszcze nie zstąpił: byli jedynie ochrzczeni w imię Pana Jezusa, a oni otrzymali Ducha Świętego* (Dz 8, 14-16). Św. Paweł w podobny sposób udzielił daru Ducha Świętego niektórym uczniom św. Jana Chrzciciela w Efezie. Uczniowie Jana *przyjęli chrzest w imię Pana Jezusa. Potem Paweł włożył na nich ręce, a Duch Święty zstąpił na nich* (Dz 19, 5-6). Na podstawie tych tekstów wolno stwierdzić, że apostołowie, wypełniając wolę Chrystusa, przez wkładanie rąk udzielali neofitom daru Ducha Świętego, który uzupełniał łaskę chrztu (por. Dz 8, 15-17; 19, 5-6). Dlatego w Liście do Hebrajczyków wśród pierwszych elementów formacji chrześcijańskiej, wymienia się naukę o chrzcie i wkładaniu rąk (Hbr 6, 2) (KKK nr 1288). Czy sprawowanie tego obrzędu było zarezerwowane tylko dla apostołów? Niektórzy pisarze Kościoła odpowiadają twierdząco na to pytanie.

Najstarszym pozabiblijnym świadectwem, na jakie możemy się powołać, jest *Tradycja Apostolska* św. Hipolita Rzymskiego (zm. 235), który wyraźnie pisze o dwóch obrzędach, mianowicie o zanurzaniu w wodzie i wkładaniu rąk.

O ile jednak w wodzie zanurza prezbiter, to biskup wkłada ręce na ochrzczonego, wylewa „olej dziękczynienia” na jego głowę, wypowiadając przy tym słowa: „Namaszczam cię olejem świętym w Bogu Ojcu wszechmogącym i w Jezusie Chrystusie i w Duchu Świętym”. I znaczy czoło namaszczonego (w kształcie krzyża) znakiem krzyża, udzielając mu pocałunku pokoju, mówiąc: „Pan niech będzie z tobą”. Ten, który został naznaczony (*consignatus*) odpowiada: „i z duchem twoim”¹.

Z terenu Rzymu pochodzi znany również list papieża św. Korneliusza (251–253) do Fabiana, biskupa Antiochii, w sprawie kapłana Nowacjana, który bezprawnie przyjął święcenia biskupie i stanął w Rzymie na czele schizmatycznego ugrupowania o nastawieniu rygorystycznym. Korneliusz podważa ważność tych święceń, ponieważ Nowacjan, w stanie zagrożenia niebezpieczeństwem śmierci przyjął chrzest, ale po odzyskaniu zdrowia, nie wziął udziału w obrzędach, co zgodnie ze zwyczajem kościelnym należało uczynić, i nie został naznaczony przez biskupa. Nie otrzymawszy zaś znamienia (*consignatus est*), jak mógł on otrzymać Ducha Świętego, pyta papież Korneliusz?²

Fragment listu św. Korneliusza (i opis obrzędu wkładania rąk pozostawiony przez św. Hipolita Rzymskiego), są dla nas bardzo cenne, bo wyraźnie mówią, że biskup wkłada ręce, namaszcza, udziela daru Ducha Świętego. I więcej. Świadczą o praktyce, która istnieje już od pewnego czasu. A przecież list Korneliusza i opis obrzędów Hipolita Rzymskiego pochodzą z z pierwszej połowy III wieku. Zatem praktyka, o której mówią, musiała istnieć wcześniej, prawdopodobnie od czasów apostoelskich, kiedy to sami apostołowie udzielali daru Ducha Świętego.

Innym dokumentem z terenu Rzymu jest *Liber pontificalis* papieża Sylwestra (314–335). W księdze tej zanotowano o Sylwestrze I, że postanowił on, żeby poświęcenia krzyżma dokonywał biskup. Naznaczanie ochrzczonego jest również przywilejem biskupim³.

W Kościele Afryki pozostającym wówczas w bardzo bliskich stosunkach z Kościołem Rzymu, św. Cyprian (200/210–258), biskup Kartaginy, pisze,

¹ *Traditio apostolica*, 21: „Et postea cum ascenderit ungeatur a presbytero de illo oleo... Episcopus vero manu(m) illis imponens invocet dicens: D(omi)ne... Postea oleum sanctificatum infundens de manu et imponens in capite dicat...”, B. Botte, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte, essai de reconstitution*, Münster Westfalen 1963, s. 50.

² *Epistula ad Fabium*, 15: „Sed neque postquam liberatus est morbo, reliqua receperit quae iuxta ecclesiasticam regulam percipi debent, neque ab episcopo consignatus est. Hoc autem signaculo minime percepto, quo tandem modo Spiritum Sanctum potuit accipere?”, PL, t. III, col. 747.

³ L. Duchesne, *Liber Pontificalis, texte, introduction, commentaire*, Paris, 1 (1886), s. 171.

że ochrzczeni winni stawać przed zwierzchnikami Kościoła, aby dzięki włożeniu ich rąk otrzymali Ducha Świętego i stali się udoskonaleni „znamieniem Pańskim”⁴. Zwierzchnikami Kościoła w pierwszym rzędzie byli biskupi, a obrzęd wkładania rąk na ochrzczone, żeby otrzymali Ducha Świętego, to obrzęd dopełniający sakrament chrztu, nazwany z czasem bierzmowaniem. Zatem i w Afryce w III wieku biskupi udzielali sakramentu bierzmowania.

Także Firmalian (zm. 269), biskup Cezarei w Kapadocji, w Azji Mniejszej, jest zdania, że władza udzielania chrztu, nakładania rąk oraz święcenia duchownych należy do zwierzchników Kościoła⁵.

Św. Hieronim (342–419), podobnie jak wcześniej papież Sylwester I, wyraźnie mówi o istniejącym w Kościele zwyczaju, na mocy którego ochrzczeni przez prezbitera lub diakona, daleko od większego miasta, zgłaszają się do biskupa, a ten wkłada na nich ręce i udziela im daru Ducha Świętego⁶.

Na dalszym Zachodzie, w Hiszpanii, synod w Elwira ok. 300 r. zarządza, aby ochrzczeni przez chrześcijanina świeckiego lub diakona, zgłaszali się do biskupa, który udoskonali ich przez włożenie ręki⁷. Kilkadziesiąt lat później św. Jacjan, biskup Barcelony (zm. po 379) wspomina, że zanurzenie w wodzie, konsekrowanie krzyżem oraz udzielanie daru Ducha Świętego jest dokonywane ręką i ustami biskupa⁸.

⁴ *Epistula LXXIII ad Jubaianum*, 9: „Quod nunc quoque apud nos geritur ut qui in Ecclesia baptizantur praepositis Ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum Sanctum consequuntur et signaculo Dominico consummentur”, PL, t. III, col. 115. Por. nieznanego autora, *De rebaptismate*, X, PL, t. III, col. 1195.

⁵ *Epistula LIX ad Cyprianum contra epistolam Stephani*, VII: „Sed et caeteri quippe heretici, si se ab ecclesia Dei scinderint, nihil habere potestatis aut gratiae possunt, quando omnis potestas et gratia in ecclesia constituta sit, ubi praesident maiores natu, qui et baptizantur et manum imponendi et ordinandi possident potestatem”, PL, t. III, col. 1161.

⁶ *Dialogus contra Luciferianos*, 8: „Non quidem obnuo hanc esse ecclesiarum consuetudinem, ut ad eos, qui longe a maioribus urbibus per presbyteros et diaconos baptizati sunt, episcopus ad invocationem Sancti Spiritus manum impositurus excurrat”, PL, t. XXIII, col. 164.

⁷ Can. 38, I. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae 1759 et ss., t. II, col. 12.

⁸ *Epistula ad Sympronium Novatianum*, VI: „Si ergo et lavacri et chrismatis potestas, maiorum et lavacri et chrismatis potestas, maiorum et lege chrismatum ad episcopos inde descendit: et ligandi quoque ius adfuit atque solvendi”, PL, t. XIII, col. 1057.

Sermo de baptismo: „Haec autem compleri alias nequeunt, nisi lavacri et chrismatis et antistitis sacramento. Lavacro enim peccata purgantur; chrismate Sanctus Spiritus superfunditur; utraque vero ista, manu et ore antistitis impetramus: atque ita totus homo renascitur et innovatur in Christo”, PL, t. XIII, col. 1093.

Z przytoczonych świadectw wynika jasno, że w III i IV wieku tak na Wschodzie jak na Zachodzie, a zatem w całym ówczesnym Kościele, szafarzami obrzędu dopełniającego chrzest, nazwanego później bierzmowaniem, są „maiores natu czyli praepositi Ecclesiae”, a więc zwierzchnicy Kościoła, to jest biskupi. Jest to zupełnie zrozumiałe, ponieważ gminy chrześcijańskie nie wszędzie są jeszcze takie liczne i na ich czele stoją właśnie biskupi, których rola, jako przewodniczących wszelkim spotkaniom i czuwających nad życiem całej wspólnoty chrześcijan, już od II wieku rysuje się wyraźnie⁹. Do nich należy zarządzanie całym kultem religijnym. Odgrywają też główną rolę w przeprowadzaniu wtajemniczenia chrześcijańskiego, a więc w udzielaniu chrztu, bierzmowania i Eucharystii.

Praktyka taka z czasem stała się trudna do utrzymania. Liczba wiernych ciągle wzrastała. Z konieczności tworzone nowe wspólnoty chrześcijan, i to albo sposobem ustanawiania biskupstw nawet w małych miejscowościach, rozbudowując jednocześnie system zależności ich od biskupów rezydujących w wielkich ośrodkach (biskupowi Aleksandrii Atanazemu w połowie III wieku podlegało około stu biskupów z gęsto zaludnionej doliny Nilu), albo sposobem tworzenia gmin na peryferiach miast biskupich, względnie nawet w miejscowościach bardzo odległych od siedziby biskupa¹⁰. Wspólnotami poza siedzibą biskupa zarządzają prezbiterzy, a czasem diakoni.

W zaistniałej sytuacji Kościoły Wschodu na stałe, a także Kościół Hiszpanii, i na krótszy czas Kościół Galii, dla ratowania jednoci sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, zezwoliły prezbiterom na przeprowadzenie całego wtajemniczenia chrześcijańskiego, włącznie z udzielaniem sakramentu bierzmowania, ale z wyłączeniem poświęcenia krzyżma, co zresztą wcale nie należało do obrzędów wtajemniczenia. Natomiast Kościół Rzymu rezerwuje dla biskupa nie tylko poświęcanie krzyżma, ale także sprawowanie obrzędu dopełniającego chrzest, jakkolwiek dzieje się to kosztem jednoci obrzędów wtajemniczenia chrześcijańskiego. Teraz bowiem oddziela się chrzest od obrzędów dopełniających chrzest, żeby prezbiterzy mogli przynajmniej ochrzcić, a następnie przy nadarzającej się okazji przedstawić ochrzczonych biskupowi, który dokona dopełnienia obrzędu wtajemniczenia, czyli udzieli ochrzczonym daru Ducha Świętego. Katechizm Kościoła Katolickiego o tej praktyce uczy:

Praktyka Kościołów wschodnich bardziej podkreśla jedność wtajemniczenia chrześcijańskiego. Praktyka Kościoła łacińskiego wyraźniej ukazuje natomiast więź nowego chrześcijanina z biskupem, który jest gwarantem i sługą jednoci swego Kościoła oraz jego powszechności i apostołskości. W ten sposób zostaje również podkreślony związek z apostołskimi początkami Kościoła Chrystusowego (nr 1292).

⁹ J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy Życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków 1964, s. 22.

¹⁰ Tamże, s. 28–29.

Proces oddzielania w praktyce udzielania sakramentu chrztu od udzielania sakramentu bierzmowania oraz rezerwowanie dla biskupa szafowania sakramentu dopełniającego chrzest trwał całe wieki, ale rozpoczął się już w V wieku. Realizację tego procesu rozpoczął papież Innocenty I (401–417) pismem *Si instituta ecclesiastica* z 13 marca 416 r. do Decencjusza, biskupa z Gubbio w Umbrii, w którym podaje:

Jeśli chodzi o naznaczenie znamieniem dzieci (*de consignandis infantibus*) jasną jest rzeczą, nie może tego dokonywać nikt inny, jak tylko biskup. Albowiem prezbiterzy, choć są kapłanami drugiego stopnia (*secundi sacerdotes*), nie posiadają jednak najwyższego szczytu biskupstwa. Nie tylko zwyczaj kościelny wykazuje, iż ta najwyższa władza przysługuje jedynie biskupom, bądź gdy naznaczają znamieniem (*consignent*), bądź gdy przekazują Ducha Pocieszyciela. Poświadcza to również urywek z Dziejów Apostolskich, stwierdzający, że Piotr i Jan zostali posłani, aby przekazali Ducha Świętego tym, którzy już byli ochrzczeni. Z drugiej strony kiedy prezbiterzy udzielają chrztu, w obecności lub pod nieobecność biskupa, wolno im namaszczać krzyżem, byleby zostało ono poświęcone przez biskupa, nie wolno im natomiast znaczyć czoła tymże olejem, ponieważ jest to zastrzeżone biskupom, gdy przekazują Ducha Pocieszyciela¹¹.

Okazją do wyodrębnienia obrzędu bierzmowania z kontekstu wtajemniczenia chrześcijańskiego był spór o ważność chrztu udzielonego poganom, którzy wstępowali do herezji oraz tym, którzy po otrzymaniu chrztu z rąk heretyków, starali się o przejście do prawdziwego Kościoła¹².

Po tej linii idą następne zarządzenia papieży, przepisy synodów, wypowiedzi pisarzy. Papież Leon Wielki (440–465) w piśmie *Frequenter nobis* z 24 października 458 r. do Neona, biskupa Rawenny, stwierdza jeszcze po prostu, że obrzędu wkładania ręki dokonują biskupi¹³, ale papież Gelazy I (492–496) nawiązuje do wcześniejszej wypowiedzi Innocentego I i stanowczo opowiada się za praktyką rzymską:

Zakazujemy prezbiterom wynoszenia się ponad ich uprawnienia i zuchwałego przypisywania sobie tego, co przysługuje godności biskupiej: niech nie uzurpują sobie prawa konsekrowania krzyżma ani dokonywania biskupiego naznaczania znamieniem¹⁴.

¹¹ I. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum...*, dz. cyt., t. III, col. 1029.

¹² „Quodsi ab haereticis baptizatum quempiam fuisse constiterit, erga hunc nullatenus sacramentum regenerationis iteretur, sed hoc tantum, quod ibi defuit, conferatur: ut per episcopalem manus impositionem virtutem Sancti Spiritus consequatur”, PL, t. LIV, col. 1192. Zob. Ep. 74, 1: PL, 3, 1128.

¹³ Epist. IX, 6: PL, t. LIX, col. 50.

¹⁴ C. 2 D. XCV.

Mniej kategoryczna w tonie jest odpowiedź papieża Grzegorza Wielkiego (590–604), przesłana w 595 r. Januaremu, biskupowi prowincji Kalaritańskiej, w której papież ten przypomina, że to biskupi namaszczaają na czoło¹⁵, czyli bierzmują.

W VII wieku już nawet w Hiszpanii słyhać głosy wypowiadające się za wyłącznym prawem biskupów do udzielania sakramentu bierzmowania. Św. Izydor Sewilski (zm. 636), który przewodniczył na II synodzie w Sewilli, powołuje się na Dzieje Apostolskie (Dz 19, 1) jako na świadectwo dawnej dyscypliny i stwierdza, że Ducha Świętego wprawdzie nie można dać, ale można Go wzywać, żeby przyszedł, i właśnie to czyni biskup, kiedy wkłada ręce na ochrzczonych. Św. Izydor zna także list św. Innocentego I do biskupa Decencjusza i powtarza za nim, że wkładanie rąk nie może być dokonywane, jak tylko przez biskupa¹⁶.

W czasach Karolińskich, to jest w wieku VIII–IX, a nawet później w X wieku, dzieje Kościoła charakteryzują się wyraźnie podkreśleniem władzy biskupów i ich znaczenia. Ujawniło się to także w akcentowaniu roli biskupów przy udzielaniu sakramentu bierzmowania.

W księgach liturgicznych tej epoki biskupi nie są więcej nazywani *maiores natu* albo *praepositi Ecclesiae*, ale bardziej dostojnie najpierw *episcopi*, a następnie *pontifices*.

Najstarszy znany nam *Sakramentarz Gelazjański* wyraźnie stwierdza, że daru Ducha Świętego udziela ochrzczonym biskup¹⁷.

W *Sakramentarzu Gregoriańskim* – *Hadrianum* przy obrzędach Wielkiej Soboty znajdujemy notatkę, że jeśli celebruje je biskup, to zaraz po udzieleniu chrztu wypada mu bierzmować ochrzczonych, a następnie udzielić im Komunii świętej¹⁸.

¹⁵ Epist. IX cap. XI: „...ut episcopi postmodum confirmant in fronte”, PL, t. LXXVII, col. 677; c. 120 D. IV de cons.

¹⁶ *De ecclesiasticis officiis*, II: „Sed quoniam post baptismum per episcopos datur Spiritus sanctus cum manuum impositione, hoc in Actibus Apostolorum fecisse meminimus. Sic enim dicitur: Factum est, dum Apollo esset Corinthi, ut Paulus, peragratis superioribus partibus veniret Ephesum...” (Act. XIX, 1), „... Spiritum autem sanctum accipere possumus, dare non possumus, sed ut detur, Dominum invocamus. Hoc autem a quo potissimum fiat, quaemadmodum papa sanctus Innocentius scripserit, subiciam: dicit enim, non ab alio quam ab episcopo fieri licere, nam presbyteri licet sint sacerdotes, pontificatus tamen apicem non habent”, PL, LXXXIII, col. 823–826.

¹⁷ *Sacramentarium Gelasianum*, n. 450: „Deinde ab episcopo datur eis Spiritus septiformis”, *Liber sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316) Paris Bibl. Nat. 7193, 41 (56). *Sacramentarium Gelasianum* in Verbindung mit Leo Eizenhofer OSB, und Petrus Siffrin OSB, herausgegeben von Leo Cuni- bert Mohlberg OSB, Roma 1960, s. 74. Zauważmy tu, że sakrament bierzmowania od V w. nazywany jest *confirmatio*. Zob. S. Czerwik, *Liturgia Sakramentu Bierzmowania*, w: *Sakramenty Wtajemniczenia Chrześcijańskiego*, Warszawa 1981, s. 167.

¹⁸ *Hadrianum revisum Anianense cum Supplemento*, n. 1088: „Si vero episcopo adest, statim confirmari eum oportet chrismate et postea communicare”, Jean

Ordo XI poleca biskupowi, aby modlił się nad nowo ochrzczoneymi, a następnie wzywał siedmiorakiego Ducha Świętego i bierzmował tych, których dopiero co ochrzcił¹⁹.

Również *Ordo L* przy udzielaniu sakramentu bierzmowania przewiduje rolę szafarza jedynie dla biskupa, który administruje ten sakrament w asyście innych duchownych²⁰. Asysta duchownych nie była tak konieczna przy sprawowaniu sakramentu bierzmowania, żeby biskup bez niej nie mógł bierzmować. Natomiast asysta duchownych bez biskupa, bez względu na to, jak była liczna, nie mogła spełniać roli szafarza bierzmowania. W ogóle żadna ze wspomnianych ksiąg liturgicznych nie brała pod uwagę możliwości udzielenia sakramentu bierzmowania przez duchownego, który nie jest biskupem. Tak więc w praktyce nikt nie mógł podejmować się roli szafarza bierzmowania, kto nie był *episcopus seu pontifex*. Znane dobrze stanowisko papieży w sprawie szafarstwa sakramentu bierzmowania, wyrażone chociażby w przepisach liturgicznych, nie mogło nie wywierać wpływu przy stanowieniu prawa partykularnego.

Synody odbywane w tym okresie w Germanii i Galii rezerwują dla biskupów prawo bierzmowania, z wykluczeniem innych duchownych od administrowania tego sakramentu. Synod Germański I z 743 r. postanawia, że tylko biskupi mogą udzielać sakramentu bierzmowania. A czynią to przy okazji wizytacji przeprowadzanych w parafiach własnej diecezji. W takim przypadku przebiterzy razem z miejscową społecznością mają oczekiwać na biskupa i służyć mu pomocą²¹.

Podobnie Synod Paryski VI w 829 r. jasno i wyraźnie stwierdza, że jedynie biskupi cieszą się prawem udzielania sakramentu bierzmowania, przy czym argumentuje tekstem *Dziejów Apostolskich*²².

Przepisy synodalne miały wpływ na kształtowanie się poglądów poszczególnych autorów, ale także przeciwnie, pisarze nie pozostawali bez wpływu na konstytuowanie się przepisów synodalnych.

Deshusses, *Le Sacramentaire Grégorien, ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits, Edition comparativa*, t. I, *Le Sacramentaire, Le Supplément d'Aniane*, Fribourg Suisse 1971, s. 379.

¹⁹ *Ordo XI*, n. 100: „...dat orationem pontifex super eos, confirmans eos cum invocatione septiformis gratiae Spiritus Sancti”, M. Andrieu, *Les Ordines Romani du Moyen Age, VIIIe–Xe siècles, II, Les textes (Ordines I–XIII)*, Louvain 1948, t. II, s. 446.

²⁰ *Ordo L*, n. 72: „Pontifex vero veniens ad infantes tenente archidiacono chrisma... elevata et imposita manu super capita omnium det orationem”, M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut Moyen Age, (VIIIe–Xe siècles) V, les textes (suite) (Ordo L)*, Louvain 1961, t. V, n. 289.

²¹ Can. 3: I. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum...*, dz. cyt., t. XII, col. 366.

²² Can. 33: „Quod solius episcopi sit per manus impositionem fidelibus tradere Spiritum Sanctum, Acta docent Apostolorum”, I. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum...*, dz. cyt., t. XIV, col. 560. Por. Alcuinus (zm. 804), *Ad dominum regem*: PL, t. XI, col. 261.

Rabanus Maurus, arcybiskup Moguncji (zm. 858), uważa, że biskupi cieszą się pewną władzą i mają też przywileje. To właśnie do nich należy poświęcenie krzyżma i wyciskanie tym krzyżmem na ochrzczonych znaku wraz z włożeniem ręki na neofitę²³.

Mnich Ratramnus (zm. 869) na życzenie licznych biskupów, a w szczególności papieża św. Mikołaja I (858–867), odpowiada na liczne zarzuty stawiane przez Kościół wschodni Kościołowi Zachodu, między innymi odnośnie co do sakramentu bierzmowania. Broni on praktyki Kościoła zachodniego, który wprowadził zwyczaj ograniczający prawo udzielania bierzmowania do samych biskupów. Przyznaje jednak roztropnie, że ten zwyczaj jest prawem ludzkim i nie wywodzi się z prawa Bożego²⁴.

Magister Gracjan (zm. ok. 1160) korzystał przy sporządzaniu swego dekretu z różnych dzieł, a wśród nich ze *Zbioru Pseudo-Izydora*, a ten ostatni stara się „bronić, wzmacniać i rozszerzyć władzę biskupów”²⁵. Może z tego powodu biskupów chętnie nazywa niekiedy *summi sacerdotes*²⁶, niekiedy *summi pontifices*²⁷. W sprawie szafarstwa bierzmowania pozycja prawna biskupów była ustalona na długo przed Gracjanem. Wystarczyło ją wzmocnić. Gracjan czyni to idąc w ślad za Pseudo-Izydorem, który powołuje się na autorytet papieża Melchadesa (311–314) i Euzebiusza (zm. 309), gdy przypomina współczesnym, że jedynie biskupi mogą udzielać sakramentu bierzmowania. Melchades rzekomo zastanawiał się nad kwestią, czy większy jest sakrament włożenia ręki biskupiej, czy chrzest, i odpowiedział, że jedno i drugie jest wielkim sakramentem, i jak pierwsze jest dostosowane do starszych (wyższych), czyli biskupów, tak też należy to otaczać większym szacunkiem²⁸. Euzebiusz

²³ *De tinctione baptismi et unctione chrismatis*, 1. C, c. 25: „Potestas et privilegium apud solum episcopum constat, quod sacrum chrisma conficiat et baptizatum per manus impositionem cum ipso chrismate consignet”. PL, t. CVII, col. 313.

²⁴ *Contra Graecorum oppos.* IV, 7: „Hinc occidentales episcopi maiorum sequentes institutionem sumpsere consuetudinem, ut frontes baptizatorum chrismate liniendi non presbyteris concedant, sed privilegium sibi reservent... Ecclesiastici viri statuerunt ut frontes baptizatorum, non a presbyteris, sed ab episcopis chrismate linirentur, ut per eos Spiritus Sancti gratia conferretur”, PL, t. CXXI, col. 333–334.

²⁵ I. Subera, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, wyd. 2, Warszawa 1977, s. 70.

²⁶ C. 4, 5 D. V de cons.

²⁷ C. 3 D. V de cons.

²⁸ *Melchades Hispaniarum episcopis*: „De his vero, super quibus rogastis vos informari, id est: utrum maius sit sacramentum manus inpositionis episcoporum, aut baptismus? Scitote, utrumque magnum esse sacramentum, et sicut unum maioribus, id est summis pontificibus est accomodatum, quod a minoribus perfici non potest, ita et maiori veneratione venerandum et tenendum est”, c. 3 D. V de cons. Cfr. C. 4 D. LXVIII.

zaś miał twierdzić, że wkładania rąk dokonywali najpierw sami apostołowie, a potem ich następcy, czyli „najwyżsi kapłani”, i to jest wymagane do ważności tego obrzędu²⁹.

Prawdopodobnie ani Melchides tak nie pisał, ani Euzebiusz nie uczył w ten sposób, bo w III wieku i na początku IV nie było potrzeby wytaczania aż tak silnych argumentów w obronie uprawnienia biskupów do udzielenia sakramentu bierzmowania. Jednak na zorientowanie się w fałszerstwie potrzeba było paru wieków. Zanim się to stało *Zbiór Pseudo-Izydora* był powszechnie przyjęty przynajmniej od pontyfikatu Grzegorza VII (1073–1085), a Dekret Gracjana cieszył się również dużym uznaniem Kościoła. Obydwa zbiory spełniały przecież role zbiorów prawa.

Dzięki rozpowszechnianiu Dekretu Gracjana prawo zastrzegające dla biskupów udzielanie sakramentu bierzmowania stało się znane wszędzie, a praktyka bierzmowania przez kapłanów, jeśli jeszcze się gdzieś utrzymała, powoli zamarała. I wtedy teologowie mogli się zastanawiać, czy też papież w ogóle może upoważnić prezbitera do udzielania bierzmowania. Z odpowiedzią na to pytanie mieli nieco trudności, bo nie wiedzieli, co papież daje prezbiterowi, czego on nie miał przed zezwoleniem papieskim. Jeśli władzę święcenia – to dla czego indultem lub prawem, a nie obrzędem święceń, jak zwykle się udzielać święceń. A jeśli władzę jurysdykcji – to jak biskupi mogą być szafarzami sakramentu bierzmowania także bez posiadania jakichkolwiek jurysdykcji? Z odpowiedzią na to pytanie mieli mniej trudności ci, którzy pamiętali, że w Kościele wschodnim ciągle bierzmowali prezbiterzy, co z kolei stwarzało pewne problemy dla Kościoła zachodniego.

Innocenty III (1198–1216) dnia 25 lutego 1204 r. w piśmie *Cum uenisset* wyjaśnia Bazylemu, arcybiskupowi Trnovo w Bułgarii, że o ile innych namaszczeń mogą dokonywać prezbiterzy, to przecież wkłada ręce na ochrzczonych i namaszcza im czoło jedynie najwyższy kapłan, czyli biskup, bo według Dziejów Apostolskich tylko apostołowie wkładali ręce i udzielali Ducha Świętego, a biskupi są następcami apostołów³⁰. Pół wieku później z praktyką udzielania bierzmowania przez prezbiterów w Kościele wschodnim zetknął się biskup Tusculum, legat Stolicy Apostolskiej u Greków. Na pytanie legata w tej sprawie odpowiedział papież Innocenty IV (1243–1254) dnia 6 marca 1254 r.

²⁹ Eusebius Papa, *Epist. III ad Episcopos Tusciae et Campaniae*, c. 4 D. V de cons.

³⁰ „Per frontis chrismationem manus impositio designatur, quae alio nomine dicitur confirmatio, quia per eam Spiritus Sanctus ad augmentum datur et robur. Unde cum ceteras unctiones simplex sacerdos vel presbyter valeat exhibere, hanc non nisi summus sacerdos, id est episcopus debet conferre, quia de solis Apostolis legitur quorum vicarii sunt episcopi, quod per manus impositionem Spiritum Sanctum dabant”, c. 1, § 7, XI 15.

listem *Sub catholicae professione* wyjaśniając prawie identycznymi słowami, jak wcześniej Innocenty III, że sami biskupi mogą namaszczać na czołach, bo tego rodzaju namaszczenia nie mogą dokonywać inni, jak tylko biskupi³¹.

Także na Soborze Lionskim II w 1274 r. w wyznaniu wiary przepisany dla zdobywcy Cesarstwa Łacińskiego w Konstantynopolu, cesarza, schizmatyka, Michała VIII Paleologa (1259–1282) zabiegającego o powrót do jedności z Kościołem Zachodu, stwierdzono jasno, że w Kościele Rzymskim bierzmowania udzielają biskupi, wkładając ręce na ochrzczonych i namaszczać ich krzyżem³². Zawarto wówczas unię z Kościołem prawosławnym, ale trwała zaledwie parę lat, bo papież Marcin V (1281–1285) ekskomunikował cesarza, a cesarz polecił wykreślić imię papieża z dyptychów, co oznaczało zerwanie Unii.

Zatem Kościół prawosławny dalej szedł własną drogą, a nawet miał pewien wpływ na katolickich duchownych. W tej sytuacji zrozumiałe jest pytanie Klemensa V (1342–1352) postawione dnia 29 września 1351 r. długim listem *Super quibusdam* Mekhitarowi, katolikosowi ormian. Papież zapytał go, czy wierzy, że z urzędu nikt inny, jak tylko biskup zwyczajnie może udzielać sakramentu bierzmowania³³. Ratując prawowierność katolikosowi ormian, Klemens V pośrednio przyczynił się do bliższego określenia funkcji biskupa jako szafarza sakramentu bierzmowania. Jeśli bowiem biskup bierzmuje na mocy władzy, która z samego prawa jest związana z jego urzędem, to znaczy że jest zwyczajnym szafarzem tego sakramentu.

Co Klemens V wyraził *implicite*, Eugeniusz IV (1431–1447) napisał *explicite*. W Konstytucji *Exultate Deo* z 22 listopada 1439 r. podczas Soboru Florenckiego (1439–1445) nazwał on biskupa „zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania”³⁴. Jakkolwiek dokładnie określono funkcję biskupa jako

³¹ „Soli autem episcopi consignent chrismate in frontibus baptizatos quia huius unctio non debet nisi per episcopos exhiberi: quoniam soli Apostoli, quorum vices gerunt episcopi, per manus impositionem quam confirmatio vel frontis chrismatio repraesentat, Spiritum Sanctum tribuisse leguntur”, I. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum...*, dz. cyt., t. XXIII, col. 579.

³² „Tenet etiam et docet eadem sancta Romana Ecclesia, septem esse sacramenta, unum scilicet baptismum, de quo dictum est supra; aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt, chrismando renatos”, I. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum...*, t. XXIV, col. 71; c. 1 I 1 in Sexto.

³³ „2. Si credis, quod sacramentum Confirmationis per alium quam per episcopum, non potest ex officio ordinarie ministrari”, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. I–VI, cura Em. Mi Petri Card. Gasparri editi, vol. VII–IX cura et studio Em. mi Iustiniani Card. Seredi editi, Romae – Civitate Vaticana 1923–1929, vol. I, n. 42, p. 45.

³⁴ „Ordinarius minister est episcopus. Et cum ceteras unctiones simplex sacerdos valeat exhibere, hanc non nisi episcopus debet conferre: quia de solis Apostolis legitur,

szafarza bierzmowania, to przecież argument za istnieniem władzy biskupa co do udzielania bierzmowania pozostawał od Innocentego I ten sam, mianowicie znany nam tekst z Dziejów Apostolskich.

Argument ten nie wszystkich przekonywał w historii Kościoła. Do takich nie przekonanych należeli w XII i XIII wieku Waldensi, w XIV i XV – Wiklefici, w XVI – protestanci.

Nawracającym się Waldensom wyznanie wiary przepisał Innocenty III dnia 18 grudnia 1208 r. pismem *Eius exemplo*, w którym polecił im uznawać prawdę, że bierzmowanie jest udzielane przez biskupów³⁵. Zdanie prekursora protestantyzmu Jana Wiklefa, który zakwestionował ciągłość tradycji i utrzymując, że papież i biskupi zarezerwowali sobie udzielanie młodzieży sakramentu bierzmowania powodowani żądzą zysku i honoru, potępił papież Marcin V (1417–1431) w Konstytucji *Inter cunctas* z 22 lutego 1418 r., w czasie soboru w Konstancji (1414–1418)³⁶.

W celu rozprawienia się z nauką protestantów i zaradzenia innym potrzebom Kościoła, zebrał się Sobór Trydencki (1545–1563). Protestantcki *libellus reformationis ad Coloniense* uczył, że nie tylko biskup jest szafarzem bierzmowania. Wobec tego Sobór Trydencki uchwalił kanon potępiający każdego, kto by twierdził, że zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania nie jest sam biskup, ale każdy zwykły prezbiter³⁷. Występujące w tym orzeczeniu Soboru Trydenckiego zdanie, które utrzymuje, że tylko biskup może być szafarzem sakramentu bierzmowania, jest znane w Kościele od IV i V wieku, zaś dopowiedzenie, że to jedynie biskup jest zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania, znamy już z Konstytucji *Exultate Deo* Eugeniusza IV. Zatem treść

quorum vicem tenent episcopi, quod per manus impositionem Spiritum Sanctum dabant, quemadmodum Actuum Apostolorum lecto manifestat”, P. Gasparri, *CIC Fontes*, vol. I, n. 52, s. 74.

„Confirmationem (quoque) ab episcopo factam, id est impositionem manuum, sanctam et venerande esse accipiendam censemur”, *Enchiridion symbolorum*, n. 794 (424).

³⁵ „N. 28 Confirmatio iuvenum, clericorum ordinatio, locorum consecratio, reservantur Papae, et Episcopis propter cupiditatem lucris temporalis et honoris”, P. Gasparri, *CIC Fontes*, vol. I, n. 43, s. 51.

³⁶ Can. 3: „Si quis dixerit sanctae confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem, anathema sit”, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, edidit Centro di documentazione Istituto per le scienze religiose, Bologna, ed 2, Basilae Barcinone Friburgi Romae Vindobone 1962, s. 662.

³⁷ Sessio XXIII, cap. IV: „Proinde sancta Synodus declarat, praeter ceteros ecclesiasticos gradus episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem pertinere, et positos (sicut idem Apostolus ait) a Spiritu Sancto regere Ecclesias Dei (Acta Ap. 20, 28), eosque presbyteris superiores esse, ac sacramentum confirmationis conferre...”, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, s. 719.

orzeczenia nie jest bynajmniej nowa. Natomiast nowością jest zagrożenie potępieniem tych, którzy nie będą uznawać nauki o biskupie, jako zwyczajnym szafarzu bierzmowania, uznanej przez Sobór Trydencki za własną.

Sobór Trydencki ponownie zajął się sprawą szafarstwa sakramentu bierzmowania dnia 15 czerwca 1563 roku, ale wówczas stwierdził tylko, że biskupi mają prawo administrowania sakramentu bierzmowania³⁸, oraz potępił tych, którzy uczą, że biskupi nie mają władzy bierzmowania albo że władza biskupów co do udzielania bierzmowania jest taka sama, jak władza prezbiterów co do udzielania tego sakramentu³⁹. Nie ulega zatem wątpliwości, że według Soboru Trydenckiego władza biskupów udzielania sakramentu bierzmowania jest inna niż władza prezbiterów. Ale czym się różni jedna od drugiej? Ponieważ Sobór Trydencki rozprawia o władzy biskupów udzielania bierzmowania w kontekście sprawy wyższości biskupów nad prezbiterami, stąd możemy przypuszczać, że władza biskupów udzielania bierzmowania jest wyższa niż władza prezbiterów udzielania bierzmowania.

A może Soborowi Trydenckiemu chodziło o to, że władza biskupów udzielania sakramentu bierzmowania jest zwyczajna? I konsekwentnie, biskupi nie potrzebują zezwolenia Stolicy Apostolskiej na administrowanie sakramentu bierzmowania. Mianując ich biskupami Stolica Apostolska przyznaje im prawo bierzmowania.

Dodajmy tu jeszcze, że Sobór Trydencki nie wypowiedział się w sprawie pochodzenia władzy biskupów w odniesieniu do udzielania sakramentu bierzmowania, a mianowicie, czy władza ta pochodzi z prawa Bożego.

Po Soborze Trydenckim przepisy w sprawie biskupów jako szafarzy sakramentu bierzmowania nie uległy zmianie. Stolica Apostolska nie wydawała na ten temat obszerniejszych dokumentów, bo nie zachodziła taka potrzeba. Wystarczyły wzmianki potwierdzające przyjętą, zresztą jeszcze przed Soborem Trydenckim, naukę, którą możemy podsumować w następujących twierdzeniach: 1. Biskup jest szafarzem sakramentu bierzmowania⁴⁰. 2. Biskup jest zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania⁴¹. 3. Jedynie

³⁸ Can. 7: „Si quis dixerit, episcopos non esse presbyteris superiores; vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam quam habent, illis esse cum presbyteris communem;... anathema sit”, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, s. 720.

³⁹ Clemens VIII, Instr. *Sanctissimus*, 31 aug. 1595, § 1: P. Gasparri, *CIC Fontes*, vol. I, n. 179, s. 343; Benedictus XIV, Const. *Etsi Pastoralis*, 26 maii 1742, § II, n. 1, § III, n. 1: P. Gasparri, *CIC Fontes*, vol. I, n. 328, s. 737, 739; Instr. *Eo quamvis tempore*, 4 maii 1745, § 8: P. Gasparri, *CIC Fontes*, vol. I, n. 357, s. 892.

⁴⁰ Benedictus XIV, Ep. Enc. *Anno vertente*, § 5: P. Gasparri, *CIC Fontes*, vol. II, n. 407, s. 300.

⁴¹ Benedictus XIV, Ep. *Ex tuis precibus*, 16 nov. 1748, § 1: P. Gasparri, *CIC Fontes*, vol. II, n. 393, s. 185; S. C. De Prop. Fide, Instr. 4 maii 1774; J. Seredi, *CIC Fontes*, vol. VII, n. 4565, s. 95.

biskup jest zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania⁴². 4. Władza biskupów jako szafarzy sakramentu bierzmowania jest pełna, absolutna, od nikogo niezależna⁴³.

Dodajmy tu jeszcze, że podobnie jak w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa *Sakramentarz Gelazjański* i *Sakramentarz Gregoriański – Hadrianum* oraz różne *Ordines*, tak w drugim tysiącleciu nowe księgi liturgiczne, zwane pontyfikalami, nie przewidują roli szafarza bierzmowania dla kogo innego, jak tylko dla biskupa. Według *Pontyfikału Rzymskiego* w XII wieku bierzmowania udziela biskup, przed którym ustawiają się dzieci oczekujące na przyjęcie tego sakramentu⁴⁴. Natomiast Mszę świętą zaraz po chrzcie i bierzmowaniu sprawuje biskup lub prezbiter⁴⁵. Podobnie według *Pontyfikału Rzymskiego* z XIII wieku ci, którzy mają zamiar przyjąć sakrament bierzmowania ustawiają się przed biskupem, a ten wkłada rękę osobno na głowę każdego dziecka⁴⁶. Następne pontyfikały zawierały prawie identyczne pod tym względem przepisy. Uzupełnił je dopiero *Pontyfikał Rzymski* opublikowany przez Klemensa VIII dnia 10 lutego 1596 r. Konstytucją *Ex quo in Ecclesia*. Poleciał bowiem, aby biskup, ubrany w szaty liturgiczne przed udzieleniem bierzmowania, pouczając wiernych przede wszystkim ogłosił im to, że jedynie biskup jest zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania⁴⁷. Wydanie takiego

⁴² Benedictus XIV, *Ep. Ex tuis precibus*, 16 nov. 1748, § 8: P. Gasparri, *CIC Fontes*, vol. II, n. 393, s. 188.

⁴³ *Pontificale Romanum saeculi XII, XXXII, Ordo in Sabbato Sancto*, n. 31: „Quibus per ordinem dispositis ante pontificem, ipse pontifex imposita manu super capita singulorum...”, M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au Moyen Age*, t. I, *Le Pontifical Romain du XIIe siècle* (Studi e testi, 86), Città del Vaticano 1938, edizione anastatica 1959, s. 247. Vide etiam n. 33: M. Andrieu, *Le Pontifical...*, dz. cyt., s. 247.

⁴⁴ *Pontificale Romanum saeculi XII, XXXII*, n. 37: „Cum autem, finita letania, dictum fuerit Agnus Dei, tunc schola in choro solemniter cantante Kyrie elejson, pontifex vel sacerdos cum ministris et cum omni ornatu de sacrario ad altare procedat”, M. Andrieu, *Le Pontifical...*, dz. cyt., s. 248.

⁴⁵ *Pontificale secundum consuetudinem et usum Romanae Curiae saeculi XIII; XXXIV*, „Quibus per ordinem dispositis ante pontificem, ipse pontifex, imposita manu super capita singulorum...”, M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au Moyen Age, Le Pontifical de la Curie Romaine au XIIIe siècle*, (Studi e testi, 87), Città del Vaticano 1940. edizione anastatica 1959, s. 452.

⁴⁶ *Pontificale Romanum Clementis VIII Pont. Max. Iussu restitutum atque editum*, Antverpiane 1627, Pars prima, s. 1: „...populum coram se stantem admonet, quod nullus alius, nisi solus Episcopus, Confirmationis ordinarius minister est”.

⁴⁷ *L'Eglise Grecque Melkite au Concile, Discours et notes du Patriarcha Maximos IV et des Prélats de son Eglise au Concile Oecuménique Vatican II*, Beyrouth 1967, p. 481–2: „...je propose que les mots ministre ordinaire soient remplacés par les mots ministre primaire ou authentique. En effet, dans l'usage occidental, c'est l'évêque

przepisu liturgicznego miało na celu rozpowszechnianie orzeczenia Soboru Trydenckiego, według którego – jak wiemy – jedynie biskup jest zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania. To zaś dyktowała potrzeba przeciwstawienia się nauce protestantów, którzy głosili, że nie tylko biskup może bierzmować. Ten przepis *Pontyfikału Rzymskiego* Klemensa VIII przetrwał aż do reformy *Pontyfikału* po Soborze Watykańskim II, a więc do naszych dni.

2. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. w kan. 782 § 1 stwierdza, że tylko biskup jest zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania: „*ordinarius confirmationis minister est solus Episcopus*”. Występujące w tym zdaniu wyrażenie *ordinarius minister* jest zapożyczone z Soboru Trydenckiego. Wyraz *solus* wzięto z akt Soboru Trydenckiego, ale był on używany w tym kontekście przynajmniej od czasów papieża Innocentego I. Wydaje się, że wyraz *solus* nie musiał się znaleźć w kan. 782 § 1. Prawodawca nazywając biskupa zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania i nie określając w ten sposób kogokolwiek innego, wykazywał przez to samo, że nie ma innego szafarza zwyczajnego, jeśli chodzi o udzielanie bierzmowania, jak tylko biskup.

Mówiąc, że biskup jest zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania, twierdzimy, że udziela tego sakramentu na mocy własnych święceń i biskupiego urzędu. Dlatego też zawsze – bez względu na miejsce i czas – ważne udziela bierzmowania. Władzy tej w żaden sposób nie może być pozbawiony.

Po ogłoszeniu Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. Stolica Apostolska nie wydała nowych przepisów na temat władzy biskupa jako zwyczajnego szafarza sakramentu bierzmowania, bo nie było takiej potrzeby, a przy nadarzających się okazjach przypominała o kan. 782 § 1 KPK z 1917 r. Taki stan trwał aż do lat sześćdziesiątych naszego stulecia.

W 1962 r. Patriarcha Antiochii i całego Wschodu, Aleksandrii i Jerozolimy, kardynał Maximos IV przedłożył na sesji centralnej komisji Soboru Watykańskiego II notę w sprawie przygotowania przez komisję wschodnią Schematu na temat sakramentów. W nocy tej zajął się przede wszystkim delikatną –

qui ordinairement administre ce sacrement; la formule de la théologie occidentale est ainsi conforme à l'usage. Mais, en Orient, c'est le prêtre qui ordinairement et depuis la plus haute antiquité confère ce sacrement en même temps que le Baptême et l'Eucharistie. Dire du prêtre oriental qu'il est ministre extraordinaire de ce sacrement, c'est employer une expression qui ne correspond nullement à la réalité du fait. Il est vrai que ce ministre ordinaire ne veut pas nécessairement dire ministre qui d'ordinaire confère ce sacrement. Mais alors pourquoi ne pas trouver une expression moins équivoque et dire, comme je le propose, ministre primaire, primitif, authentique, de droit propre, etc...?"

jego zdaniem – kwestią szafarza bierzmowania w teologii i dyscyplinie Kościoła wschodniego. Zmierzając do zmniejszenia różnicy między Kościołem łacińskim a katolickim Kościołem melchickim i uznając nazywanie prezbitera Kościoła wschodniego „nadzwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania” za nieodpowiadające w jakimkolwiek stopniu rzeczywistości, zaproponował on, aby biskupa nie nazywano „zwyczajnym szafarzem bierzmowania”, ale „pierwszorzędnym, pierwotnym, autentycznym bierzmującym na mocy własnego prawa”⁴⁸.

Racje Kościoła melchickiego przedstawione przez wybitnego patriarchę Maximosa IV przyjęto przychylnie w czasie obrad Soboru Watykańskiego II, ponieważ o ile w Schemacie Konstytucji dogmatycznej o Kościele, wydanym w 1963 r., biskupi nazywani są zwyczajnymi szafarzami bierzmowania⁴⁹, to w tekście poprawionym tegoż schematu z roku 1964 czytamy o biskupach, że *Ipsi sint ministri originarii Confirmationis*, przy czym zaznaczono, że zmiany określenia biskupów jako szafarzy bierzmowania dokonano mając na uwadze także porządek prawny Katolickiego Kościoła wschodniego⁵⁰.

W uchwalonej przez Sobór Watykański II w dniu 21 listopada 1964 r. Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium*, nr 26, stwierdzono, że biskupi *sunt ministri originarii confirmationis*⁵¹. Ponieważ cała Konstytucja o Kościele jest w swej treści teologiczna, użycie przymiotnika *originarius* w tym kontekście nie było niezrozumiałe. Ale przymiotnik ten zaczął przenikać do tekstów prawnych⁵². W *Obrzędach bierzmowania* czytamy o biskupach, że są *originarii ministri confirmationis*⁵³.

⁴⁸ Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum, Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus, *Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia*, pars I, Typis Polyglottis Vaticanis 1963, s. 30, n. 20: „Ipsi sunt ministri sacrae ordinationis et ministri ordinarii Confirmationis...”

⁴⁹ Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum, *Schema Constitutionis de Ecclesia*, Typis Polyglottis Vaticanis 1964, s. 70, n. 26.

⁵⁰ Dz. cyt., *Relatio de*, n. 26, antea n. 20, s. 99, (E): „Pro Confirmatione Episcopus vocatur minister originarius ut ratio servetur etiam disciplinae Orientalis”.

⁵¹ Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 194; A. Hamman, *Baptême et confirmation*, Tournai 1969, s. 216.

⁵² „Communicationes”, 3 (1971), s. 204.

⁵³ *Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo Confirmationis*, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, *Praenotanda*, n. 7, s. 17. W pierwotnym tekście *Pontyfikału Rzymskiego, Praenotanda*, n. 7, czytamy: „Confirmationis minister originarius est episcopus”. Jednak po opublikowaniu Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego przygotowała i opublikowała w dniu 12 września 1983 r. specjalne *Variationes in novas editiones librorum liturgicorum ad*

Znaczy to, że komisja opracowująca nowe prawo na temat sakramentów z 1975 r.⁵⁴ odstąpiła od własnych racji przedstawionych wyżej. Zatem możemy myśleć, że podobnie jak w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, w *Obrzędach bierzmowania* i w Schemacie prawa na temat sakramentów z 1975 r., tak również w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego, biskupi mogą być nie *ordinarii*, ale *originarii ministri confirmationis*.

Wobec tego, zastanówmy się nad znaczeniem wyrazów *originarius minister confirmationis*.

Przymiotnik łaciński *originarius* znaczy „pierwotny”. Pochodzi od rzeczownika *origo* – „narodziny”, „pierwociny”, „początek”, „źródło”, „przodek”, „twórca”, „sprawca”⁵⁵.

Jakie znaczenie mają wyrazy *minister originarius*? Stanisław Czerwik⁵⁶ i Tadeusz Pawluk⁵⁷ tłumaczą ten zwrot na język polski słowami – „szafarz naturalny, właściwy”. W polskim tłumaczeniu *Obrzędów bierzmowania* czytamy o „właściwym” szafarzu bierzmowania⁵⁸. Tłumaczenia te są poprawne, ale nie sugerują nam rozwiązania trudności, jak wobec tego nazywać przebite-ra, jako szafarza bierzmowania? Szafarzem nienaturalnym, niewłaściwym?

Jeśli zaś chodzi już nie tylko o tłumaczenie, ale o wyjaśnienie znaczenia wyrazów *originarius minister confirmationis*, to J. P. Bouhot, który znał je – *ministres premiers originarii* – jedynie z Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, uważa, że mniej mówią o władzy, a więcej o działalności dokonywanej przez biskupa, który jest głową miejscowej wspólnoty eklezjalnej. Zdaniem tego autora, nr 26 Konstytucji dogmatycznej o Kościele koncentruje się nie na biskupiej władzy rządzenia, ale na funkcji uświęcenia, to znaczy na

normam iuris canonici nuper promulgati introducendae. W tych *Variationes* mamy wszystkie zmiany, które Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego wprowadziła w różnych księgach liturgicznych, a między innymi w tej części *Pontyfikatu Rzymskiego*, która zawiera obrzędy bierzmowania. W *Ordo Confirmationis* VII, n. 7 czytamy: „Confirmationis minister ordinarius est Episcopus” („Notitiae”, 206 [1983], s. 547). Tak więc biskupa nazywa się zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania nie tylko w kanonach, ale także w przepisach liturgicznych.

⁵⁴ Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de Sacramentis recognoscitur, Typis Polyglottis Vaticanis 1975.

⁵⁵ *Słownik łacińsko-polski*, pod redakcją Mariana Plezi, t. III, Warszawa 1969, s. 738.

⁵⁶ „Liturgia Sakramentu Bierzmowania”, maszynopis, s. 32.

⁵⁷ *Bierzmowanie w świetle postanowień Soboru Watykańskiego II i posoborowego prawa kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne”, 20 (1975) nr 1–2, s. 37. Zob. także: B. Lewandowski, *Wymogi pastoralne nowego Obrzędu Bierzmowania*, „Ateneum Kapłańskie”, 64 (1972), s. 399.

⁵⁸ *Obrzędy bierzmowania według „Pontyfikatu Rzymskiego”*, Katowice 1975, s. 21, nr 7.

sprawianiu, żeby Chrystus był obecny w społeczności. Bierzmowanie jest w większym stopniu działaniem, które przyczynia się do wzrostu Kościoła, niż manifestowaniem wyższej władzy biskupa⁵⁹.

Hans Küng pisze, że zwrócenie uwagi na praktykę Kościoła wschodniego, w którym prezbiterzy bierzmują, oraz na niektóre sytuacje obserwowane w dawnym Kościele łacińskim, skłoniły Sobór Watykański II do skorygowania orzeczenia Soboru Trydenckiego, jakkolwiek było ono wydane z sankcją potępiającą. Sobór Trydencki orzekł, że tylko biskup jest zwyczajnym szafarzem bierzmowania, a Sobór Watykański II uczy, że biskup nie jest *minister ordinarius*, ale *minister originarius confirmationis*. Teraz zatem każdy prezbiter może być zwyczajnym szafarzem bierzmowania⁶⁰. Perspektywy te stają się bardziej zrozumiałe, jeśli się weźmie pod uwagę ewolucję problemu posług. Sobór Trydencki w sposób apodyktyczny określił – ciągle zdaniem Hansa Künga – że hierarchia posług o trzech stopniach, mianowicie składająca się z biskupów, prezbiterów i diakonów, wywodzi się z prawa Bożego. Sobór Watykański II skorygował to twierdzenie ograniczając je do aspektu historycznego, to jest, że taki podział posług znany od starożytności. W Nowym Testamencie nie ma hierarchii posług o trzech stopniach. I nie można ustalić fundamentalnej różnicy między posługą biskupa a prezbitera. Oczywiście dziś biskup odróżnia się od prezbitera sprawowaną funkcją jurysdykcyjną. O ile jest rzeczą możliwą rozróżnianie funkcji biskupa od funkcji prezbitera bazując na prawie kościelnym, o tyle nie można tej różnicy ustalić wychodząc z założeń teologicznych i dogmatycznych, twierdzi Hans Küng⁶¹.

Według Stanisława Czerwika łaciński termin *minister originarius* oznacza, że:

interwencja biskupa w sakramencie bierzmowania jest przedłużeniem wydarzenia pięćdziesiątnicy. Jak w owym dniu Duch Święty został zesłany na Apostołów jak oni w zaraniu dziejów Kościoła przez włożenie rąk przekazywali Ducha Świętego w celu ściślejszego zespolenia poszczególnych grup wiernych z macierzystą wspól-

⁵⁹ J. P. Bouhot, *La confirmation, sacrement de la communion ecclésiale*, Lyon 1968, s. 98.

⁶⁰ *La Confirmation comme parachèvement du baptême*, in: *L'Expérience de l'Esprit* (Mélanges, Schillebeeckx) Paris (1976), s. 130: „Le référence à la pratique de l'Eglise d'Orient (ainsi qu'à certaines situations propres à l'Eglise latine ancienne) permet à Vatican II de corriger la déclaration de Trente, donnée sous peine d'anathème” (Denz. 967). „Selon Vatican II l'évêque n'est pas le *minister ordinarius*, mais le *minister originarius* (le ministre originaire) la confirmation” (Constitution sur l'Eglise, art. 26). Ainsi tout prêtre peut donc être ministre ordinaire de la confirmation. Cfr. H. Müller, *Zum Spender des Firmaments auf Grund des Zweiten Vatikanischen*, „Konzils Theologisch-praktische Quartalschrift”, 118 (1970), s. 352.

⁶¹ *La Confirmation...*, art. cyt., s. 130–131.

notą w Jerozolimie, budując w ten sposób jedność Kościoła, tak i obecnie biskup, głowa Kościoła lokalnego, przez udzielenie daru Ducha Świętego jednoczy wiernych poszczególnych parafii z diecezją, a przez to z Kościołem powszechnym⁶².

Podjmując ten sam temat Alfons Skowronek napisał, że „nowo wprowadzony termin oznacza najpierw historyczny⁶³, że w pierwszych wiekach Kościoła biskup przewodniczył rytom inicjacji: chrztu, bierzmowania i Eucharystii”⁶⁴. Jego zdaniem „teologiczno-prawny sens formuły *minister originarius confirmationis* wskazuje na to, że nawet w wypadku udzielania bierzmowania przez prezbitera, sakrament jest i wtedy, pochodzenia biskupiego”, że użyte do tego krzyżmo musi być konsekrowane przez biskupa⁶⁵.

Te opinie na temat łacińskiego terminu *minister originarius confirmationis* z całą pewnością zadowolą teologów, ponieważ ich autorzy wyjaśniają z teologicznego punktu widzenia znaczenie bierzmowania i rolę szafarza tego sakramentu.

Jednak kanoniści nie mogą w swoich poszukiwaniach poprzestać na ustaleniach historyczno-teologicznych. Mówiąc bardziej konkretnie, w kanonistyce przyjmuje się, że apostołowie wkładali ręce na ochrzczonych i biskup wkłada ręce na ochrzczonych, apostołowie przekazywali dar Ducha Świętego i biskup przekazuje dar Ducha Świętego, apostołowie zespalałi bierzmowanych z Kościołem i biskup jednoczy bierzmowanych z Kościołem. Nie można tego nie uznawać.

Ale tu chodzi nie tyle o teologiczno-historyczny, ile o prawniczy punkt widzenia. Biskup jest w Kościele nie tylko następcą apostołów, ale także osobą prawną. Udzielając bierzmowania, a przez to daru Ducha Świętego, spełnia akt prawny. I tu dotykamy istoty problemu: Na jakiej podstawie prawnej działa biskup jako szafarz sakramentu bierzmowania?

Przed Soborem Watykańskim II mówiliśmy, że biskup udzielając sakramentu bierzmowania, działa na mocy święceń i własnego urzędu. Właśnie dlatego określaliśmy biskupa zwyczajnym szafarzem (*minister ordinarius*) sakramentu bierzmowania.

Co się zmieniło w tej sprawie po Soborze Watykańskim II? Oczywiście bierzmowanie jest nadal sakramentem, który udziela daru Ducha Świętego. Biskup jest nadal biskupem i bierzmuje, i czyni to na mocy swoich święceń biskupich oraz własnego urzędu. Pod tym względem nic się nie zmieniło. Zmieniło się tylko określenie biskupa jako szafarza sakramentu bierzmowania.

Alfons Skowronek zmianę określenia szafarza bierzmowania z *minister ordinarius*, na *minister originarius* nazywa zabiegiem terminologicznym.

⁶² „Liturgia Sakramentu Bierzmowania”, maszynopis, s. 30.

⁶³ *Z teologii bierzmowania*, „Studia theologica Varsaviensia”, 13 (1971), nr 1, s. 37.

⁶⁴ Tamże. Tego samego zdania jest Hubert Müller, *Zum Spender...*, art. cyt., s. 352.

⁶⁵ *Z teologii...*, art. cyt., s. 37.

Uważa ten zabieg za „posunięcie szczęśliwe”⁶⁶. Czy jest to posunięcie szczęśliwe, czy też nie, może jeszcze trudno w tej chwili przesądzać. Ale już wiadomo, że ten zabieg terminologiczny wywoła nie tylko dodatnie skutki.

Jakie można przewidywać ujemne skutki? Jakie powstają problemy?

1. Określenie *minister ordinarius*, używane w Kościele od Soboru Florenckiego, było potwierdzone przez Sobór Trydencki i do dziś znajduje się w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. Jest przeto określeniem tradycyjnym o dobrze ustalonej treści prawniczej.
2. Wiemy, że w historii Kościoła biskupa jako szafarza bierzmowania nazywano do tej pory w różny sposób. Zaczęto skromnie od określenia *maior natu*, potem *episcopus*, *summus sacerdos*, *pontifex*, *summus pontifex*. Termin *minister originarius* nie był chyba często używany w historii.
3. Nazywając biskupa jako szafarza bierzmowania *minister originarius* nie łatwo będzie odpowiednio określić prezbitera jako szafarza tego sakramentu.
4. Określenie „szafarz zwyczajny” używano dotychczas nie tylko w prawie o bierzmowaniu, ale także w prawie dotyczącym chrztu, Eucharystii i święceń. Czy przy udzielaniu innych sakramentów, poza bierzmowaniem, biskup będzie również *minister originarius*?

Zdaniem Hansa Künga⁶⁷ i Alfonsa Skowronka⁶⁸ nowy termin *minister originarius* eliminuje dotychczasowe pojęcie określające biskupa szafarzem zwyczajnym *minister ordinarius*.

Trudno całkowicie zgodzić się z tą opinią. Przede wszystkim należy zauważyć, że Sobór Watykański II określając biskupa jako szafarza sakramentu bierzmowania *minister originarius*, nie stwierdził wyraźnie, że biskup nie jest nadal zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania. Nie stwierdził też tego sobór *implicite*, co miałoby miejsce, gdyby nowy termin *minister originarius* był nie do pogodzenia z określeniem biskupa jako szafarza bierzmowania terminem *minister ordinarius*. Terminy te bowiem nie wykluczają się nawzajem, a nawet obydwoma tymi terminami można określić ten sam podmiot.

Oprócz tego jest racja właśnie za utrzymaniem terminu *minister ordinarius* obok wyrazów *minister originarius*. Wiadomo bowiem, że Sobór Trydencki właśnie w ten sposób określił biskupa, jako szafarza bierzmowania. Nie inaczej określa się biskupa jako szafarza bierzmowania w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. oraz w wielu innych dokumentach kościelnych.

⁶⁶ Z teologii..., art. cyt., s. 37.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, s. 37.

Można się tu także powołać na ogólną tendencję Soboru Watykańskiego II, żeby dowartościować biskupów, a więc uzupełnić ich władzę, a nie działać w kierunku jej uszczuplenia. Sobór Watykański II przyznając biskupowi jako szafarzowi bierzmowania nowe określenie, mianowicie *minister originarius*, nie powodował wcale rezygnacji biskupa z czegokolwiek, jak to mniema Hans Küng.

Najważniejsza jednak racja przeciwko opinii, w której nowy termin *minister originarius* eliminuje dotychczasowe pojęcie określające biskupa jako szafarza zwyczajnego (*minister ordinarius*), polega na tym, że Sobór Watykański II mógł przeprowadzić zabieg terminologiczny i zmienić określenie biskupa jako szafarza sakramentu bierzmowania, ale chyba nie chciał, żeby biskup bierzmował nie na mocy własnych święceń czy nie na mocy własnego urzędu: albo więc tę dawną i ciągle aktualną rzeczywistość Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. nazwiemy językiem Soboru Watykańskiego II, to jest *minister originarius*, ale będzie miała dawną treść, jakkolwiek obok treści dawnej może mieć także treść nową; albo też dla określenia dawnej, ale także obecnej rzeczywistości, pozostanie termin *minister ordinarius*, a określenie *minister originarius* będzie miało tylko nową treść.

W celu uniknięcia zamieszania w terminologii kanoniści i teologowie winni ustalić, czy nowy termin *minister ordinarius* zawiera nową treść, czy też tym nowym terminem będzie się określać treść prawniczą oddawaną pojęciem *minister originarius*.

Nie spotkałem kanonisty, który by doszukiwał się nowej treści prawniczej w określeniu *minister originarius*. Uważa się raczej, że wyraz ten nie jest prawniczy i nie zawiera treści prawniczej. Jeśli jednak znajdzie się w przepisach prawa, zwłaszcza, gdy zastąpi prawnicze pojęcie, musi przybrać treść prawniczą i stać się pojęciem prawniczym, jakkolwiek dotąd jest teologicznym.

Ponieważ biskup jako szafarz bierzmowania nie przestał być szafarzem zwyczajnym, a stał się nadto *minister originarius*, moim zdaniem, w nauce prawa – biskupa jako szafarza bierzmowania – winno się określać terminem *minister originarius – ordinarius confirmationis*. Opinia taka, jak się zdaje, nie jest zakazana. Jakkolwiek bowiem Sobór Watykański II użył teologicznego terminu *minister originarius* i nie użył prawniczego zwrotu *minister ordinarius*, to przecież w nauce prawa, obok nowego, teologicznego wyrażenia, nie zabronił stosowania dawnego, prawniczego pojęcia, jak również zupełnie innych terminów, np.: *originarius seu primarius*, jak proponowali Melchici, względnie *primarius*, jak proponuje J. P. Bouhot, względnie jeszcze inaczej, piękniej.

Co prawda, takie określenie biskupa jako szafarza bierzmowania jest nieco skomplikowane, ale to przemawia za słusnością opinii, ponieważ biskupie uprawnienie bierzmowania od początku komplikowało życie biskupom, bo musieli

podróżować, co już zauważył św. Hieronim, następnie prezbiterom, bo czekali na przyjazd biskupa, a wreszcie – i najwięcej – wiernym, bo niekiedy biskup nie zdążył przyjechać przed śmiercią wiernych.

Hans Küng założywszy, że biskup jako szafarz bierzmowania jest *minister originarius*, a nie *minister ordinarius*, wyciągnął z tego wniosek, że prezbiter może być zwyczajnym szafarzem bierzmowania.

Jednak Sobór Watykański II nie stwierdził wyraźnie, że dotychczasowa nazwa *minister ordinarius* ma dotąd przysługiwać każdemu prezbiterowi. Nie powiedział też tego *implicite*, ponieważ termin *minister ordinarius* został zarezerwowany przez Sobór Trydencki do określenia biskupów jako szafarzy bierzmowania i Sobór Watykański II nie chciał korygować Soboru Trydenckiego. Przynajmniej nie ma żadnych podstaw do snucia takich przypuszczeń. Sobór Watykański II chciał jedynie wzbogacić naukę Soboru Trydenckiego nowym terminem.

Konsekwentnie, zdanie Hansa Künga, że każdy prezbiter będzie teraz zwyczajnym szafarzem bierzmowania, należy uznać za jego życzenie. To zaś także dlatego, że Sobór Watykański II wypowiedział się w sprawie prezbiterów jako szafarzy bierzmowania i przestrzegał ich, aby przy udzielaniu tego sakramentu zachowywali prawo tak powszechne, jak partykularne. W żadnym zaś prawie nie nazywa się prezbiterów zwyczajnymi szafarzami sakramentu bierzmowania. I więcej jeszcze, bo chodzi nie tylko o nazwę. Już od bardzo dawna prezbiterzy mogą bierzmować jedynie na mocy upoważnienia Stolicy Apostolskiej, a nie mocą własnych święceń i urzędu, jak biskupi. Jasne jest zatem, że prezbiterom brak podstawowego elementu do tego, żeby można ich uważać za zwyczajnych szafarzy bierzmowania.

Nie znaczy to, że prezbiter nigdy nie może stać się zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania. Nadziei na to nie ma odkąd pokutuje pogląd, że sakrament bierzmowania jest dostosowany do biskupa, a także, że sakrament bierzmowania jest większy niż chrzest, bo bierzmuje biskup. Natomiast mniej pamięta się o tym, że niezależnie od tego, czy bierzmowanie jest, czy nie jest konieczne do zbawienia, to przecież należy go udzielać, bo *sacramenta sunt propter homines*. Dodajmy tu jeszcze, że jakkolwiek Sobór Watykański II poszedł za sugestią katolickiego Kościoła wschodniego, w konsekwencji czego wprowadzono zmianę w określeniu biskupa jako szafarza bierzmowania, to przecież istotna różnica między Kościołem łacińskim a Kościołem wschodnim, jeśli chodzi o szafarza sakramentu bierzmowania, nadal pozostała, a polega na tym, że w Kościele wschodnim, biskupi tylko wyjątkowo bierzmują, a zwykle czynią to prezbiterzy, natomiast w Kościele łacińskim jest akurat przeciwnie, bo zwykle udzielają bierzmowania biskupi, a prezbiterzy nie bierzmują, jak tylko wyjątkowo. Tak więc usunięta została różnica co do samego określenia biskupa jako szafarza bierzmowania, a nie co do praktyki bierzmowania, skoro na Wschodzie bierzmują przeważnie prezbiterzy, a na Zachodzie przeciwnie, bierzmują biskupi.

3. Kodeks Prawa Kanonicznego Jana Pawła II (kan. 882)

W pierwszym Schemacie prawa kanonicznego, jaki ukazał się po Soborze Watykańskim II (1962–1965), mianowicie w Schemacie fundamentalnego prawa Kościoła, w kan. 68 § 2 czytamy o biskupach, że są *ministri originarii sacramenti confirmationis* [„Communicationes”, 3 (1971), 204]. W „Communicationes”, 3 (1971), 204 znajdujemy wyjaśnienie zaistniałego stanu, to jest, dlaczego w *Fundamentalnym Prawie Kościoła* określa się biskupa jako szafarza sakramentu bierzmowania, przymiotnikiem *originarius*. Podane są dwie racje. Pierwsza, że Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II nazywa biskupów *originarii ministri confirmationis*. Druga racja to ta, że *Fundamentalne Prawo Kościoła* będzie promulgowane tak dla Kościoła łacińskiego, jak dla Kościoła wschodniego. Komisja opracowująca prawo na temat sakramentów z 1975 r. nie odmawia pewnej słuszności tym racjom, ale uważa, że w tych częściach Kodeksu, które będą obowiązywały tylko Kościół łaciński, bardziej odpowiednie jest nazywanie biskupa *ordinarius minister confirmationis*, ponieważ przymiotnik *ordinarius* jest określeniem prawniczym, a *originarius* – teologicznym.

Można było sądzić, że te przekonywujące racje przedstawiane przez komisję pracującą nad prawem na temat sakramentów zahamują dalsze wprowadzanie pojęć teologicznych do przepisów prawnych. Jednak stało się inaczej. W kan. 41 Schematu prawa na temat sakramentów z 1975 r. czytamy: „ważnie udziela sakramentu bierzmowania biskup, który jest *originarius minister confirmationis*”. Znaczy to, że komisja opracowująca nowe prawo na temat sakramentów odstąpiła od własnych racji, przedstawionych wyżej. Z tego możemy wnioskować, że w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego, podobnie jak w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* i w Schemacie nowego prawa na temat sakramentów, biskupi będą nie *ordinarii*, ale *originarii ministri confirmationis*.

Nad kan. 41 Schematu prawa na temat sakramentów z 1975 r. odbyła się dyskusja. Trzej członkowie zespołu studyjnego (= wszyscy) opowiedzieli się przeciwko określaniu biskupa jako szafarza sakramentu bierzmowania przymiotnikiem *originarius*. Pierwszy stwierdził, iż mimo nazywania w ten sposób biskupa w księdze liturgicznej, jest on przeciwny używaniu przymiotnika *originarius* w tym kontekście, ponieważ nie jest wcale jasne, co ten wyraz oznacza. Drugi konsultor był za użyciem w tym kontekście wyrazu *ordinarius*, a nie *originarius*. Trzeci konsultor wyjaśnił, iż krzyżmo jest jakby sakramentem trwałym i tylko biskup jako *ordinarius minister* używa krzyżma przez siebie poświęconego, tymczasem nadzwyczajny szafarz bierzmowania w przeszłości i obecnie winien użyć krzyżma poświęconego przez biskupa. Nie wszyscy byli zgodni w tej sprawie. Trwała dyskusja. Wobec tego postano-

wiono urządzić głosowanie, w którego wyniku większość konsultorów opowiedziało się za używaniem w tym kontekście wyrazu *ordinarius*, nie *originarius*.

Zastanawiano się także nad użyciem w tekście kanonu przysłówka *valide*. Zdaniem jednego konsultora są pewne argumenty przemawiające za użyciem w tym kontekście wyrazu *valide* i są też argumenty przeciwne. Praktyka jest jednak za skreśleniem tego wyrazu. Inny konsultor był zdania, iż Kościół ma prawo do ograniczania uprawnień. Dlatego wypada ten wyraz pozostawić w kanonie. Jeszcze inny konsultor uważał, iż tylko biskupi i prezbiterzy ważnie mogą bierzmować. Tego nie zmienia użycie przysłówka *valide* w tekście kanonu. I w tym przypadku zagłosowano. Pięciu konsultorów opowiedziało się za, a trzech przeciwko przysłówkowi *valide* w kanonie [„Communications”, 10 (1978), 76–77].

W kan. 836 Schematu Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1980 r. znalazł się tekst: „Zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania jest biskup: ważnie tego sakramentu udziela także prezbiter...” Odchodzi się więc od określania biskupa jako szafarza sakramentu bierzmowania przymiotnikiem *originarius*, a wraca się do używania w tym kontekście wyrazu *ordinarius*. Moim zdaniem, słusznie, ponieważ w Kościołach wschodnich w zwyczajnych warunkach bierzmują prezbiterzy, zaś biskupi wyjątkowo. W Kościele łacińskim jest inaczej. Dlaczego więc mamy mieć takie same pojęcia, jeśli praktykę mamy różną. Poza tym, przy biskupie jako szafarzu sakramentu bierzmowania nie ma wzmianki, iż udziela on sakramentu bierzmowania „ważnie”. Zupełnie słusznie, ponieważ trudno sobie wyobrazić okoliczności, by biskup bierzmował nieważnie. Zwykle zaś biskup bierzmuje ważnie. I nie ma potrzeby podkreślania tego, jeśli jest po prostu taka reguła. Natomiast słusznie czyni się wzmiankę, iż mogą być okoliczności, w których prezbiter ważnie udzieli sakramentu bierzmowania. Jednak to się zdarza tylko w określonych okolicznościach. Dlatego to określenie, iż prezbiter ważnie bierzmuje jest tu na miejscu.

Także w kan. 882 Schematu Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1982 r. mamy stwierdzenie, iż „biskup jest zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania i prezbiter ważnie bierzmuje”. Tekst ten pokrywa się zupełnie z kan. 836 Schematu KPK z 1980 r.

Identyczny tekst znajdujemy też w kan. 882 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. Ponieważ kan. 882 obowiązuje za naszych dni, przytoczymy go tutaj: „Zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania jest biskup. Ważnie udziela tego sakramentu także prezbiter”.

Kan. 882 obecnego KPK, inaczej niż to było w KPK z 1917 („*ordinarius confirmationis minister est solus episcopus*”), nie podkreśla, iż tylko biskupi są zwyczajnymi szafarzami sakramentu bierzmowania. I słusznie, bo nie wymieniając innych, przez to samo stanowi się, iż tylko biskupi sprawują sakrament bierzmowania jako „szafarze zwyczajni”. Jak pamiętamy, określenia tego używa się w Kościele już od czasów papieża Eugeniusza IV (1439–1445).

Z tradycji, a szczególnie z ksiąg liturgicznych Kościoła wschodniego i zachodniego wiadomo, iż przez włożenie rąk oraz słowa święceń udzielana jest biskupom łaska Ducha Świętego i wyciskane na nich święte znamię tak, że w szczególny sposób przyjmują oni rolę samego Chrystusa, Mistrza, Pasterza i Kapłana, by mogli działać w jego zastępstwie (*in persona Christi*: LG 21).

Udzielane sakramentu bierzmowania przez biskupów jest zawsze ważne. Dlatego do biskupa bierzmującego nigdy nie ma zastosowania kan. 144, który uzupełnia uprawnienie w przypadku błędu powszechnego lub wątpliwości pozytywnej. Uprawnienie biskupów do udzielania bierzmowania nie jest ograniczone do terenu, na którym są pasterzami. Gdyby biskup zaciągnął kary kościelne, nie mógłby bierzmować godziwie.

Zakończenie

W zakończeniu dokonamy próby podsumowania treści artykułu.

1. W starożytności chrześcijańskiej biskupi bierzmują dzieląc się tym uprawnieniem z prezbiterami.
2. W Kościele wschodnim od pierwszych wieków Kościoła do naszych czasów biskupi nie są wyłącznymi szafarzami sakramentu bierzmowania.
3. W Kościele zachodnim od V wieku biskupi rezerwują sobie prawo udzielania bierzmowania. Wprowadzenie tego prawa w życie całego Kościoła zachodniego trwało całe wieki.
4. Od XV wieku do Soboru Watykańskiego II biskupi jako szafarze sakramentu bierzmowania nazywani są *ministri ordinarii confirmationis*.
5. Sobór Watykański II dał biskupom jako szafarzom sakramentu bierzmowania nowe określenie, mianowicie *ministri originarii confirmationis*.
6. Jak się zdaje, Sobór Watykański II nie chciał w tej sprawie odchodzić od tradycji i nauki kanonistycznej, ale je tylko nieco wzbogacił nowym określeniem biskupa jako szafarza bierzmowania.
7. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. w kan. 882 nazywa biskupa zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania.

Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich z 1995 r. w kan. 694 stwierdza, iż zgodnie z tradycją Kościołów wschodnich chryzmacji udziela prezbiter przy udzieleniu chrztu albo oddzielnie (czyli nie przy udzieleniu chrztu). Nie ma kanonu, który mówiłby o biskupie jako szafarzu bierzmowania. Biskup wspomniany jest tylko w kan. 693 przy poświęcaniu myronu, odpowiednika krzyżmą w Kościele łacińskim.

PODSTĘPNE WPROWADZENIE W BŁĄD JAKO PRZYCZYNA NIEWAŻNOŚCI MAŁŻEŃSTWA

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku wprowadził normę, nie mającą swojego odpowiednika w Kodeksie Piusbenedyktyńskim, o nieważności małżeństwa z powodu podstępnego wprowadzenia w błąd, co do przymiotu, który ze swej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego. W niniejszym artykule zostanie najpierw zarysowana geneza tej normy, a następnie przejdziemy do szczegółowej analizy kan. 1098 aktualnie obowiązującego kodeksu.

1. Geneza normy o podstępnym wprowadzeniu w błąd

Dyskusję na temat podstępnego wprowadzenia w błąd jako ewentualnego tytułu nieważności małżeństwa rozpoczął F. Triebs (*Handbuch des kanonischen Eherechts*, Breslau 1929). Argumentował on, iż nie powinno się pozwolić na to, aby nupturient, który zawarł małżeństwo podstępnie wprowadzając drugą stronę w błąd, bezkarnie wyciągał korzyści, gdy tymczasem ofiara jego działania cierpi krzywdę. Jednak powyższa opinia była przez długi czas odosobniona¹. Przedstawiciele jurysprudencji, którzy przy okazji komentowania kan. 1083, § 2 Kodeksu z 1917 roku zauważali wspomniany problem, wyrażali opinię, że *deceptio dolosa*, o ile jest źródłem błędu *circa qualitem personae*, może co najwyżej sprawić, iż małżeństwo staje się związkiem niegodziwym, nie zaś nieważnym. Nie wykluczali oni jednak możliwości wprowadzenia w przyszłości nowego tytułu nieważności małżeństwa *ex dolosa deceptione*².

Do koncepcji podstępnego wprowadzenia w błąd jako przyczyny nieważności małżeństwa powrócono pod koniec lat pięćdziesiątych i na początku lat sześćdziesiątych XX wieku³. W roku 1957 zagadnieniem tym zajął się

¹ Por. J. Rybczyk, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako postulowany tytuł nieważności małżeństwa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 10 (1963), z. 4, s. 128.

² Por. tamże, s. 127–128.

³ Por. P. Ciprotti, *Quid ex iure comparato de errore circa personam in matrimonio disci possit ad ius canonicum emendandum*, „Prawo Kanoniczne”, 20 (1977) nr 3–4, s. 162.

H. Flatten⁴ a nieco później J. Bánk⁵ oraz inni kanoniści, jak: A. Szentirmai, R. Naz, V. de Reina⁶. Wielki wkład ma w tej materii polski kanonista – J. Rybczyk. Postulował on, aby przy nowelizacji prawa kodeksowego, kan. 1083 KPK z 1917 roku został rozszerzony i wzbogacony o jeszcze jedną postać błędu, który powstaje przez podstępne działanie jednej ze stron, a dotyczy przymiotu drugiego kontrahenta. Przy czym, celem podstępnego działania powinno być wyłudzenie zgody małżeńskiej, której kontrahent nie powziąłby w normalnych warunkach, gdyby znał obiektywny stan rzeczy. Ponadto podstępne wprowadzenie w błąd powinno wytworzyć sytuację, w której osoba działająca podstępnie wyrządza drugiej stronie krzywdę, wyciągając równocześnie korzyści dla siebie⁷.

Idea wprowadzenia do prawa małżeńskiego normy sankcjonującej podstępne wprowadzenie w błąd jako wady zgody małżeńskiej, znalazła jeszcze przed rozpoczęciem obrad Soboru Watykańskiego II wielu zwolenników, m.in. biskupów niemieckich⁸. P. Huizing omawiając początki prac nad odnową prawa małżeńskiego, zwrócił uwagę na to, że przez długi czas rozważano, czy zasadnym jest wprowadzenie nowej normy dotyczącej nieważności małżeństwa z powodu podstępnego wprowadzenia w błąd. W końcu przyjęto projekt przepisu dotyczącego podstępnego wprowadzenia w błąd, przy czym obwarowano go następującymi zastrzeżeniami: 1) norma dotycząca podstępnego wprowadzenia w błąd powinna wiązać się ze zgodą małżeńską;

⁴ Por. H. Flatten, *Irrtum und Täuschung bei der Eheschliessung nach kanonischen Recht*, Padeborn 1957, s. 37–46.

⁵ Por. J. Bánk, *Connubia canonica*, Romae–Friburgi Br. – Barcinone 1959, s. 359.

⁶ Por. M. A. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, Katowice 1976, s. 261; J. Rybczyk, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako postulowany tytuł nieważności małżeństwa...*, dz. cyt., s. 128n; B. W. Zubert OFM, *Dyskusja nad uznaniem nieważności małżeństwa z tytułu podstępnego wprowadzenia w błąd*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 18 (1971), z. 5, s. 75n [przyp. 2].

⁷ Por. J. Rybczyk, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako postulowany tytuł nieważności małżeństwa...*, dz. cyt., s. 126: „...przy najbliższej nowelizacji prawa kodeksowego kan. 1083 powinien być rozszerzony i wzbogacony o jeszcze jedną postać błędu circa qualitate personae, który powstaje ex dolosa deceptione. Chodzi mianowicie o wypadek, gdy kontrahent zostaje podstępnie wprowadzony w błąd przez współkontrahenta. Powstaje wtedy sytuacja, w której podstępne działanie jednej strony zmierza do tego, ażeby drugą stronę wprowadzić w błąd lub już błędzącego kontrahenta utrzymać w błędzie w tym celu, by wyłudzić od niego zgodę na małżeństwo. A więc cel podstępnego działania jest jasny: chodzi o wyłudzenie zgody małżeńskiej, której kontrahent nie powziąłby w normalnych warunkach, gdyby znał obiektywny stan rzeczy. To podstępne wprowadzenie w błąd wytwarza sytuację, w której osoba działająca podstępnie wyrządza drugiej stronie krzywdę, wyciągając równocześnie korzyści dla siebie”.

⁸ Por. W. Góralski, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako tytuł nieważności małżeństwa (kan. 1098)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 33 (1986), z. 5, s. 41.

2) podstępne wprowadzenie w błąd powinno dotyczyć takiego przymiotu drugiej strony, który ze swojej natury poważnie zakłócałby funkcjonowanie wspólnoty małżeńskiej⁹.

Projekt nowego kanonu, dotyczącego podstępnego wprowadzenia w błąd, znalazł się w liczącym 119 kanonów schemacie odnowionego prawa małżeńskiego. Otrzymał on następujące brzmienie:

Can. 58. (novus). Qui matrimonium init deceptus dolo, ad obtinendum consensum patrato, circa aliquam aletrius partis qualitem, quae nata est ad consortium vitae coniugalis graviter perturbandum, invalide contrahit¹⁰ (Kto zawiera małżeństwo zwiedziony podstępem, dokonany dla uzyskania zgody małżeńskiej, dotyczącym jakiegoś przymiotu drugiej strony, który ze swej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego, zawiera je nieważnie).

Krytycznie odniósł się do tego projektu U. Navarette. Zwrócił on najpierw uwagę na kwestię rozróżnienia pomiędzy *error dolosus* a *error non dolosus*. Następnie zastanawiał się, dlaczego tylko podstępne wprowadzenie w błąd co do przymiotu, który może poważnie zakłócić funkcjonowanie wspólnoty życia małżeńskiego, czyni małżeństwo nieważnym, natomiast nie dzieje się tak w przypadku, kiedy błąd nie został spowodowany podstępem. Skutki, w jednym i w drugim przypadku, dla małżeństwa są przecież takie same. Kanonista ten zaproponował nawet swoje rozwiązanie, aby tego rodzaju błąd, z samej sprawiedliwości naturalnej (*aequitas naturalis*), czynił małżeństwo nieważnym¹¹.

⁹ Por. Acta Commissionis, *De matrimonio*, „Communications”, 3 (1971) nr 1, s. 75 i 76–77: „Diu deliberatum est utrum introducendus esset defectus consensus ex dolo proveniens. Tandem unanimi consensu coetus pervenit ad conclusionem defectum consensus ex dolo proveniente in novo iure esse admittendum. Attamen graves statuendae sunt condiciones, scilicet ut dolo patratus fuerit ad obtinendum consensum consensum matrimoniale; ut dolo versetur circa talem qualitem compartis, quae nata est ad consortium vitae coniugalis graviter perturbandum. Nihil refert utrum talis dolo patratus sit a parte contrahenda an ab alia persona. Inter Consultores aliquantis per disceptatum est de motivo nullitatis matrimonii ex dolo contracti, aliis tuentibus id iniustitiae doli tribuendum esse, aliis, vero vitio liertatis consensus ex dolo derivanti”.

¹⁰ Por. U. Navarette SI, *Schema iuris recogniti „De matrimonio”*. *Textus et observationes*, „Periodica”, 63 (1974), fasc. 4, s. 635.

¹¹ Por. tamże, s. 638–639: „Mea difficultas stat in verbis «dolo, ad obtinendum consensum patrato». Si enim admittitur errorem dolosum circa qualitem «quae nata est ad consortium vitae coniugalis graviter perturbandum» vitare consensum seu reddere invalidum matrimonium, non videocur non eundem effectum producat etiam error non dolosus, quia vix non eodem modoperturbatur consortium vitae coniugalis in utroque casu. Certe si matrimonio applicantur categoriae contractualisticae, non est idem error dolosus ac error non dolosus, quia aequum est ut quis contra machinationes

W *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur* treść projektu przepisu dotyczącego podstępnego wprowadzenia w błąd nie uległa żadnej modyfikacji, jedynie otrzymał on nowe oznaczenie – kan. 300:

Qui matrimonium init deceptus dolo, ad obtinendum consensum patrato, circa aliquam alterius partis qualitatem, quae nata est ad consortium vitae coniugalis graviter perturbandum, invalide contrahit.

Wspomniany powyżej schemat o sakramentach został następnie skierowany do organów konsultacyjnych pismem kard. P. Felici w dniu 2 lutego 1975 roku¹². Dyskusja na temat omawianego projektu przepisu odbyła się na sesji *Coetus studiorum de iure matrimoniali* w dniach 18 i 20 maja 1977 roku. Na pierwszej z wymienionych sesji dyskutowano na temat podstępnego wprowadzenia w błąd w kontekście projektu normy *de errore in qualitate personae*. Natomiast w dniu 20 maja konsultorzy skoncentrowali się już wyłącznie na projekcie przepisu o podstępnym wprowadzeniu w błąd. Podczas debaty pojawił się nowy wątek, konsultorzy wyrazili obawę, że przyczyną nieważności małżeństwa może być nie tylko *error dolosus circa qualitatem*, ale także *error dolosus circa circumstantias aliquas gravis momenti*¹³.

alterius protegatur. At si matrimonium consideratur ut consortium vitae vel potius ut «intima communitas vitae et amoris coniugalis» minus – dixerim nihil – refert quod error circa qualitatem quae nata est ad graviter perturbandum vel impossibile reddendum hanc intimam communionem vitae et amoris sit inductus dolo ad obtinendum consensum patrato, an sponte ortus sit, nempe absque machinatione vel circumventionem alterius partis. Id quod venit in recto est quod quis ex errore se invenit in situatione in qua impossibile est consortium vitae coniugalis, quod sincere intendebat et sperabat adipisci celebratione matrimonii cum illa persona determinata, quam erronee putabat diversam ac reapse est quoad aliquam qualitatem «quae nata est ad consortium vitae coniugalis graviter perturbandum». Attamen nemo est qui non videat quam gravibus periculis obviam iretur hac via. Quae pericula doctrina et iurisprudentia procul dubio vitaret, si re vera aequitas naturalis exigit ut matrimonium tali errore initum sit invalidum».

¹² Por. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur* [Typis Polyglottis Vaticanis] 1975, s. 82; J. Rybczyk, *Alternatywne propozycje rozwiązań w projekcie nowego prawa małżeńskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 24 (1977), z. 5, s. 19; tenże, *Projekt reformy prawa małżeńskiego (część I – kanony: 1012–1034)*, „Prawo Kanoniczne”, 20 (1977) nr 1–2, s. 202; W. Góralski, *Kodyfikacja prawa w Kościele łacińskim po Soborze Watykańskim II*, Płock 1983, s. 80; R. Sztuchmiller, *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa kanonicznego z roku 1983*, Lublin 1993, s. 326.

¹³ Por. Acta Commissionis, *Coetus studiorum de iure matrimoniali*, „Communicationes”, 9 (1977), nr 2, s. 371–373.

Krytyczne stanowisko wobec projektu normy o podstępnym wprowadzeniu w błąd w swoim artykule zajął P. Ciprotti. Zarzuty sformułował on w trzech punktach: 1. Nie ma takich racji, dla których nieważność małżeństwa w tej nowej normie miałaby być powodowana jedynie przez podstępne wprowadzenie w błąd, podczas gdy zwykły błąd (nie spowodowany podstępem) nie sprawia takich skutków. Jako uzasadnienie swojej tezy P. Ciprotti przedstawił argument, iż sprawcą podstępnego wprowadzenia w błąd może być ktokolwiek, a nie tylko drugi nupturient (nie zwiedziony podstępem). Sugeruje więc, by w takich przypadkach karać; 2. Sformułowanie *circa aliquam alterius partis qualitate* użyte w schemacie, jest nazbyt zawężające. Dlatego kanonista ten proponuje, by uwzględnić tutaj także różnego rodzaju okoliczności, które ze swojej natury mogą poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego; 3. Proponowana norma jest, z racji praktycznych, niezgodna z zasadami legislacyjnymi¹⁴.

W Schemacie Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1980 roku projekt przepisu o podstępnym wprowadzeniu w błąd zamieszczony został jako kan. 1053:

Qui matrimonium init deceptus dolo, ad obtinendum consensum patratum, circa aliquam alterius partis qualitate, quae nata est ad consortium vitae coniugalis graviter perturbandum, invalide contrahit¹⁵.

¹⁴ Por. P. Ciprotti, *Quid ex iure comparato...*, dz. cyt., s. 175: „...circa propositum canonem de dolo in schemate de iure sacramentali Ecclesiae haec mihi animadvertere liceat: a) non videtur rationi consentaneum, ut matrimonii nullitas astatuatur si nonnulli erroris causus ex cuiusdam dolo proveniant, quando iidem erroris casus, si aliam habeant causam, matrimonium irritum non faciant; quod si hoc statuatur ad dolum puniendum – quod est profesto abnorme – tunc maxime est contra rationem id statuere quicumque est doli auctor, et etiam si alter contrahens (i.e. non deceptus) omnino est innocens, quasi liceat quemvis doli auctorem sive est delinquens sive stolidus per matrimonii nullitatem, etiam cum damno partis innocentis, punire; b) statuta autem – male quidem – hac nullitate, non videtur cur schema loquatur tantummodo de dolo «circa aliquam alterius partis qualitate», et non de cuiuslibet generis circumstantiis, quae idem habeant pondus, videlicet quae natae sint „ad consortium vitae coniugalis graviter perturbandum”; c) in iure canonico non videtur admitti posse ut legislator talem statuatur nullitatem matrimonii, ut ante executivam iudicis sententiam nemo omnino possit scire, ne pro foro quidem interno, utrum matrimonium aliquod sit valide necne; quod sciri potest tantummodo si legislator errorem, praeter errorem in persona, tunc tantum statuatur efficere matrimonium irritum, cum versetur circa certas circumstantias ab ipso legislatore singillatim, idque verbis omnino determinatis, recensitas”.

¹⁵ Por. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema Codici Iuris canonici iuxta animadversiones S. R. E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutum vitae consecratae recognitum* [Libreria Editrice Vaticana] 1980, s. 240.

Dokonano w nim niewielkiej zmiany, która polegała na zastąpieniu wyrażenia *ad obtinendum consensum patrato* przez *ad obtinendum consensum patratum*. Natomiast w Schemacie z 1982 roku, w kan. 1098 powrócono do pierwotnego brzmienia tekstu:

Qui matrimonium init deceptus dolo, ad obtinendum consensum patrato, circa aliquam alterius partis qualitatē, quae nata est ad consortium vitae coniugalis graviter perturbandum, invalide contrahit¹⁶.

W tej wersji przepis ten wszedł jako kan. 1098 do KPK z 1983 roku.

2. Obowiązująca norma o podstępny wprowadzeniu w błąd, co do przymiotu, który ze swej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego

Prawodawca w kan. 1098 deklaruje:

Kto zawiera małżeństwo, zwiedziony podstępem dokonany dla uzyskania zgody małżeńskiej, a dotyczącym jakiegoś przymiotu drugiej strony, który ze swej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego, zawiera je nieważnie¹⁷.

Niektórzy przedstawiciele jurysprudencji, m.in.: U. Navarette i B. Schinkele, utrzymują, że cytowana norma stanowi deklarację prawa naturalnego¹⁸. Jednak większość kanonistów uważa, że jest ona z ustanowienia czysto kościelnego¹⁹,

¹⁶ Por. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Codex Iuris Canonici. Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum atque Summo Pontifici Praesentatum* [Typis Polyglottis Vaticanis] 1982, s. 195.

¹⁷ CIC 1983, can. 1098: „Qui matrimonium init deceptus dolo, ad obtinendum consensum patrato, circa aliquam alterius partis qualitatē, quae suapte natura consortium vitae coniugalis graviter perturbare potest, invalide contrahit”.

¹⁸ Por. U. Navarette, *Schema iuris recogniti „De matrimonio”*. *Textus et observationes...*, dz. cyt.: „Maxima innovatio consideratur novus c. 58 de errore doloso [...] Videtur hoc caput nullitatis esse iuris naturalis, etsi theologi et canonistae in Historia hoc non perceperint”; R. Sztuchmiller, *Doktryna Soboru Watykańskiego II...*, dz. cyt., s. 420 [przyp. 469]: „B. Schinkele idzie jeszcze dalej, twierdząc, że wszystkie sprawy, w których chodzi o naruszenie istotnego elementu małżeństwa, opierają się na normach wynikających z prawa naturalnego. Dlatego też normy nowego KPK zawierające ochronę istotnych elementów małżeństwa odnoszą się także do małżeństw zawartych przed 1983 rokiem”.

¹⁹ Por. E. Szafrowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. 4, Warszawa 1986, s. 98; W. Góralski, *Podstępne wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 41; J. Hendriks, *Diritto matrimoniale. Commento ai canoni 1055–1165 del Codice di diritto canonico*, Milano 1999, s. 196; L. Gerosa, *Prawo Kościoła*, Poznań 1999, s. 283.

a więc kan. 1098 nie można aplikować do małżeństw zawartych przed 27 listopada 1983 roku, czyli przed wejściem w życie nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego²⁰.

Wyłudzenie zgody na małżeństwo – stosownie do kan. 1098 – zakłada, iż jeden z nupturientów nie posiada znajomości takiego przymiotu drugiej strony, o którym powinien koniecznie wiedzieć jeszcze przed zawarciem związku małżeńskiego, a który może poważnie zakłócić funkcjonowanie wspólnoty życia małżeńskiego²¹. Z analizy tekstu omawianego kanonu wynika, że wymagane jest, aby jednocześnie zachodził, i to na zasadzie przyczynowo-skutkowej²²: 1) podstęp spowodowany przez jednego z nupturientów albo nawet przez osobę trzecią (za wiedzą owego nupturienta lub nawet bez jego wiedzy); jako przykład osoby trzeciej wymienia się najczęściej matkę kontrahenta; 2) błąd, będący następstwem podstępu, któremu ulega zwiedziony współkontrahent²³. Istnienie samego tylko podstępu albo samego tylko błędu nie jest wystarczające do stwierdzenia nieważności małżeństwa na podstawie kan. 1098²⁴. Należy tutaj jeszcze dodatkowo zwrócić uwagę na bardzo ważną kwestię, a mianowicie na to, iż wzajemna realcja pomiędzy podstępem i błędem zachodzi na

²⁰ Por. M. Rola, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna...*, dz. cyt., „Prawo Kanoniczne”, 29 (1986) nr 1–2, s. 204n.

²¹ Por. CIC can. 1098; *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim* z 13 XII 1989 [n. 67], w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1993)*, oprac. C. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 188; P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz, TChr, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. Księga III. Nauczycielskie zadanie Kościoła. Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła*, t. 3, Lublin 1986, s. 270; W. Góralski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*, Warszawa 2000, s. 97–98; P. M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego*, Tarnów 2000 (wyd. 2), s. 144; N. Ruf, *Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert*, Freiburg – Basel – Wien 1984, s. 270.

²² Por. W. Góralski, *Podstępne wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 42.

²³ Por. M. Rola, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna...*, dz. cyt., s. 212n; W. Góralski, *Podstępne wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 42; tenże, *Kanoniczne prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 97; J. Hendriks, *Diritto matrimoniale...*, dz. cyt., s. 197.

Należy tutaj zwrócić uwagę na dwie uzupełniające kwestie: Po pierwsze, że ciężkość podstępu jest o wiele większa, gdy jego sprawcą jest współkontrahent, niż w przypadku, gdy sprawcą jest osoba trzecia [por. W. Góralski, *Matrimonium facit consensus. Z orzecznictwa Roty Rzymskiej w sprawach o nieważność małżeństwa z tytułów dotyczących zgody małżeńskiej (1984–1997)*, Warszawa 2000, s. 248]; Po drugie, że błąd jest wytworem intelektu, nie zaś aktem woli [por. W. Góralski, *Podstępne wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 42].

²⁴ Por. M. Rola, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna...*, dz. cyt., s. 213.

zasadzie przyczynowości bezpośredniej, zaś stosunek pomiędzy podstępem a zgodą małżeńską zachodzi na zasadzie przyczynowości pośredniej. W. Góralski tłumaczy to zagadnienie następująco:

...zgoda ofiary podstępu będąc aktem woli pochodzi bezpośrednio z błędu, podstęp jest jedynie przyczyną pośrednią i zewnętrzną w stosunku do tejże ofiary (...) innymi słowy, ofiara podstępu wyrażając zgodę czyni to bezpośrednio w wyniku błędu, a pośrednio – w wyniku działania podstępnego innej osoby²⁵.

Przyczyną błędnego mniemania u zwiedzonego nupturienta powinno być świadome i celowe działanie sprawcy, które zmierza do zatajenia stanu faktycznego odnośnie takiego przymiotu drugiego kontrahenta, który może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego. E. Szafronowski zauważa w swoim komentarzu, że chodzi nie tylko o same działania, ale też o jakiekolwiek zachowania się sprawcy podstępu, które mają spowodować wprowadzenie w błąd drugiego kontrahenta. Wielu autorów wyraźnie domaga się, aby sprawca miał intencję nakłonienia ofiary podstępu do dokonania aktu prawnego, jakim jest wyrażenie zgody małżeńskiej²⁶. Niektórzy kanoniści są zdania, że podstępne działanie sprawcy powinna charakteryzować dodatkowo przynajmniej jedna z następujących cech: chytrność, złośliwość, perwersyjność, perfidia²⁷. Postulowano nawet, żeby owe działanie było krzywdzące dla strony oszukanej, a dla drugiej strony by przynosiło jakieś konkretne korzyści²⁸. K. Lüdicke stoi na stanowisku, że nie musi tutaj chodzić o moralnie złe działanie sprawcy podstępu²⁹.

Motywarem a zarazem przyczyną celową podstępnego działania sprawcy musi być, i jest to warunek konieczny, uzyskanie zgody na małżeństwo³⁰.

²⁵ W. Góralski, *Podstępne wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 42.

²⁶ Por. E. Szafronowski, *Podręcznik...*, dz. cyt., s. 98; K. Lüdicke, *Kryteria rozróżnienia form wadliwej zgody małżeńskiej w prawie kanonicznym*, w: *Przymierze małżeńskie*, praca zbiorowa red. W. Góralski i R. Szychmiller, Lublin 1993, s. 70; P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz TChr, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r...*, dz. cyt. s. 270; W. Góralski, *Podstępne wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 43.

²⁷ Por. M. Rola, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna...*, dz. cyt., s. 211; N. Ruf, *Das Recht der katholischen Kirche...*, dz. cyt., s. 270; W. Góralski, *Kanoniczne prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 97; tenże, *Podstępne wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 42.

²⁸ Por. J. Rybczyk, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako postulowany tytuł nieważności małżeństwa...*, dz. cyt., s. 126; M. A. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego...*, dz. cyt., s. 261; B. W. Zubert OFM, *Dyskusja nad uznaniem nieważności małżeństwa...*, dz. cyt., s. 78.

²⁹ Por. K. Lüdicke, *Kryteria rozróżnienia form wadliwej zgody...*, dz. cyt., s. 71 [przyp. 11].

³⁰ Por. W. Góralski, *Podstępne wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 42–43.

Innymi słowy, kan. 1098 nie odnosi się do takich przypadków, gdy ktoś ukrywa swoje wady z innej przyczyny niż chęć zawarcia małżeństwa, np. ze wstydu, z chęci nie sprawiania drugiej stronie przykrości, w obronie honoru albo żeby nie zdenerwować współkontrahenta³¹.

Panuje powszechne przekonanie, że podstęp może spowodować podanie fałszywych informacji (tzw. podstęp w postaci pozytywnej) lub zatajenie takich informacji, które należało wyjawić drugiej stronie (tzw. podstęp w postaci negatywnej)³². W tym drugim przypadku – jak relacjonuje M. Rola – według opinii V. Reiny, wyrażonej na Międzynarodowym Kongresie Prawa Kanonicznego w Ottawie w 1984 roku, owe informacje powinny być naprawdę potrzebne i proporcjonalne do charakteru małżeństwa³³. Problematyczny jest natomiast przypadek milczenia. Według opinii konsultorów Papieskiej Komisji do Spraw Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego i jurysprudencji, samo milczenie nie może stanowić wystarczającej podstawy do stwierdzenia nieważności małżeństwa z tytułu podstępnego wprowadzenia w błąd, ponieważ nikt nie jest zobowiązany mówić źle o sobie samym³⁴. Przemilczenie tylko wtedy nosi na sobie znamiona podstępu, gdy towarzyszy mu wyraźna intencja wprowadzenia w błąd nupturienta³⁵. Natomiast jeżeli kontrahent posiada wiedzę na temat takiego przymiotu partnera, który może poważnie zakłócić funkcjonowanie wspólnoty życia małżeńskiego, ale z innych źródeł, i mając taką wiedzę idzie do ślubu, a więc przymiot taki akceptuje, to ten tytuł nieważności małżeństwa upada³⁶.

Aby podstępne wprowadzenie w błąd stanowiło przyczynę nieważności małżeństwa, musi cechować się: 1) realnością; 2) musi istnieć w momencie przekazywania zgody małżeńskiej; 3) musi być bezpośrednią przyczyną rozpadu małżeństwa – innymi słowy chodzi o to, żeby oszukany kontrahent od razu odpowiednio zareagował, zrywając wspólnotę życia małżeńskiego. Nieliczni

³¹ Por. M. Rola, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna...*, dz. cyt., s. 213.

³² Por. tamże, s. 213.

³³ Por. tamże.

Chodzi o opinię przedstawioną w referacie (maszynopis) V. Reiny zatytułowanym „Error y dolo en el consentimiento matrimonial canónico”, który został wręczony uczestnikom kongresu w Ottawie w 1984 roku [autor niniejszej dysertacji nie dotarł do wspomnianego maszynopisu, powołuje się jedynie na fragmentaryczne omówienie treści w nim zawartych w artykule M. Roli, *Podstępne wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 208, przyp. 17 i s. 213]

³⁴ Por. W. Góralski, *Matrimonium facit consensus...*, dz. cyt., s. 244.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Por. W. Góralski, *Kanoniczne prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 97–98; F. Bersini, *Il nuovodiritto canonico matrimoniale. Commento giuridico-teologico-pastorale*, Torino 1985, s. 104n.

kanoniści próbują jeszcze dodatkowo poszerzyć zakres tego wymogu, wyróżniając jego pochodną; 4) wykrycie podstępny powinno wzbudzić niepokonalną odrazę zwiedzionego nupturienta do drugiej strony³⁷.

3. Przymiot, który może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego

Prawodawca w tekście kan. 1098 wyraźnie stwierdza, że nieważność małżeństwa z powodu podstępnego wprowadzenie w błąd, może być spowodowana tylko takim przymiotem, który ze swojej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego. Przy czym, jak uważa M. Rola, nie jest ważne, czy sprawca podstępu zdawał sobie sprawę z tego, że zatajony przymiot może w przyszłości poważnie zakłócić pożycie małżeńskie, czy też nie zdawał sobie z tego sprawy³⁸.

Aby dokładniej wyjaśnić naturę omawianego przymiotu, należy przeanalizować użytą w kan. 1098 terminologię. Łacińskie *qualitas*, zostało przełożone w polskim tłumaczeniu Kodeksu Prawa Kanonicznego jako „przymiot”³⁹, jednak ów odpowiednik niezbyt dobrze oddaje sens i znaczenie słowa łacińskiego⁴⁰. *Qualitas* oznacza: „właściwość”, „jakość”, „wartość”⁴¹. Natomiast polski rzeczownik „przymiot” znaczy tyle, co: „cecha (charakteru, zwłaszcza dobra), właściwość czegoś”⁴². Taki sens wyraźnie nie koresponduje z treścią kan. 1098, gdyż z przepisu wynika, iż ów przymiot powinien uniemożliwiać normalne funkcjonowanie wspólnoty małżeńskiej, a więc mieć wydźwięk pejoratywny. W większości przekładów Kodeksu Prawa Kanonicznego na języki narodowe zadbano o zachowanie pokrewieństwa terminologicznego, co nie zawsze łączy się z precyzyjnym i spójnym logicznie oddaniem treści przepisu. I tak w tłumaczeniu na język angielski posłużono się terminem

³⁷ Por. M. Rola, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna...*, dz. cyt., s. 212; W. Góralski, *Kanoniczne prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 96nn.

³⁸ Por. M. Rola, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna...*, dz. cyt., s. 214.

³⁹ Por. *Codex Iuris Canonici auctoritate Iohannis Pauli PP II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984, s. 442 i 443.

⁴⁰ Por. *Wyrok Sądu Metropolitalnego w Katowicach coram Sobański (z pominięciem daty) w sprawie o nieważność małżeństwa z tytułu podstępnego wprowadzenia w błąd (kan. 1098)*, „Ius Matrimoniale”, 5 (1994), s. 117.

⁴¹ Por. *Qualitas*, w: J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków b.d.w., s. 812.

⁴² „Przymiot”, w: *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, t. 7, Warszawa 1965, s. 570.

*quality*⁴³, w przekładzie na język francuski *qualité*⁴⁴, we włoskim tłumaczeniu *qualità*⁴⁵. Przekład niemieckojęzyczny odszedł od wspomnianej zasady. Nie użyto w nim pojęcia *Qualität*, które mogłoby suponować pozytywną cechę charakteru, natomiast przyjęto neutralny termin *Eigenschaft* – „właściwość”, „cecha”. Ten niemiecki odpowiednik bardziej precyzyjnie oddaje znaczenie użytego w kan. 1098 wyrażenia *qualitas*⁴⁶. Należy tutaj dopowiedzieć, że w kanonistyce powszechnie przyjmuje się, iż *qualitas* oznacza nie jakąkolwiek cechę, ale cechę związaną z osobowością człowieka⁴⁷. R. Sobański uważa, że chodzi tutaj o „jakość” osoby, która niekoniecznie jest spowodowana jej osobistymi cechami, lecz także okolicznościami lub wydarzeniami z jej życia⁴⁸. Ponadto uważa on, że:

⁴³ Por. *Code of Canon Law. Latin-English edition. Translation prepared under the auspices of the Canon Law Society of America*, Washington 1995, s. 401: „Can. 1098 – A person contracts invalidly who enters marriage deceived by fraud, perpetrated to obtain consent, concerning some quality of the other party which of its very nature can seriously disturb the partnership of conjugal life”.

⁴⁴ Por. *Code de droit canonique annoté. Traduction et adaptation françaises des commentaires de l'Université pontificale de Salamanque publiés sous la direction du Professeur Lamberto Echeverria. Traduction française révisée du Code par La Société internationale de droit canonique et de législations religieuses comparées avec le concours de la Faculté de droit canonique de l'Université Saint-Paul d'Ottawa et de la Faculté de droit canonique de l'Institut catholique de Paris*, Paris – Bourges 1989, s. 602: „Can. 1098 – La personne qui contracte mariage, trompée par un dol commis en vue d'obtenir le consentement, et portant sur une qualité de l'autre partie, qui de sa nature même perturber gravement la communauté de vie conjugale, contracte invalidement”.

⁴⁵ Por. L. Chiapetta, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale. Libri I–II*, t. 2, Roma b.d.w. (wyd. 2), s. 342: „Can. 1098 – Chi celebra il matrimonio perché ingannato con dolo, messo in atto allo scopo di carpirne il consenso, circa una qualità dell'altra parte, che per sua natura può turbare gravemente il consorzio della vita coniugale, contrae invalidamente”; *Qualità*, w: *Podręczny słownik włosko-polski. M–Z*, oprac. H. Cieśla, J. Gałuszka, I. Gutewicz, E. Jamrozik, I. Łopieńska, t. 2, Warszawa 1993, s. 254.

⁴⁶ Por. *Codex des kanonischen Rechts. Lateinisch–deutsche Ausgabe. Mit Sachverzeichnis. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz. Sowie der Bischöfe von Bozen – Brixen, von Luxemburg, von Lüttich, von Metz und von Straßburg*, Vatican City 1983, s. 487: „Can. 1098–Üngültung schließt eine Ehe, wer si eingeht infolge einer zur Erlangung des Konsenses gegen ihn angewantten arlistigen Täuschung über eine Eigenschaft des anderen Partners, die ihren Natur nach die Gemeinschaft des ehelichen Lebens schwer stören kann”.

⁴⁷ Por. M. Rola, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna...*, dz. cyt., s. 215.

⁴⁸ Por. *Wyrok Sądu Metropolitalnego w Katowicach coram Sobański (z pominięciem daty) w sprawie o nieważność małżeństwa z tytułu podstępnego wprowadzenia w błąd (kan. 1098)...*, dz. cyt., s. 117.

kanon 1098 mówi o przymiocie mającym z „natury swojej” zakłócić wspólnotę życia, nie może chodzić o drobiazgi drażniące jedynie wskutek upodobań, czy kaprysów jednej ze stron. Z drugiej jednak strony sensowna interpretacja kan. 1098 nie może domagać się, by chodziło o przymiot, który „jako taki” może zakłócić każdą wspólnotę małżeńską – sprowadzałoby się wtedy do przymiotów uniemożliwiających realizację istotnych przymiotów małżeństwa. Dlatego kan. 1098 wymaga interpretacji w kontekście określonego małżeństwa, co znaczy, że dla stwierdzenia, czy przymiot jakiś może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego, trzeba uwzględnić nie tylko aspekty obiektywne, lecz również i subiektywne. Nawet przymioty obiektywne oceniane jako mogące zakłócić wspólnotę (...) nie dla wszystkich muszą mieć takie znaczenie. Z kolei przymioty przez wielu uznawane za błahe, mogą mieć dla niektórych osób znaczenie duże⁴⁹.

Niektórzy kanoniści nadają nieco inny odcień znaczeniowy terminowi *qualitas*, podkreślając, że ów przymiot musi posiadać realne istnienie. Nie mogą nim być np. niespełnione nadzieje, jakie zwiedziony kontrahent pokładał w partnerze⁵⁰. Naddto, część przedstawicieli jurysprudencji jest zdania, że chodzi o przymiot, który obiektywnie odnosi się do instytucji małżeństwa, a nie o przymiot mający subiektywne znaczenie dla kontrahenta, nawet gdy jest on źródłem nieporozumień i konfliktów pomiędzy małżonkami⁵¹. Jeszcze inne rozumienie tej kwestii można odnaleźć w *Code de droit canonique annoté* – francuskojęzycznej adaptacji komentarza wydanego przez profesorów Papieskiego Uniwersytetu w Salamance. Według zamieszczonej tam opinii, obok obiektywnego wpływu omawianego przymiotu na samo małżeństwo, należy dodatkowo wziąć pod uwagę jego ciężar subiektywny, który pomaga w ustaleniu znaczenia jego faktycznej jakości⁵².

Omawiając istotę przymiotu, który ze swojej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego, należy wspomnieć o jeszcze jednym ważnym aspekcie. Otóż według P. Doyle’a i E. Szafronskiego zapis kan. 1098 suponuje istnienie dwóch sytuacji: 1) gdy mamy do czynienia z istnieniem u nupturienta takiego przymiotu, który może poważnie zakłócić funkcjonowanie wspólnoty małżeńskiej; 2) gdy mamy do czynienia z brakiem takiego przymiotu u nupturienta, bez którego to przymiotu może być poważnie zakłócona wspólnota życia małżeńskiego⁵³.

⁴⁹ Tamże, s. 117.

⁵⁰ Por. M. Rola, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna...*, dz. cyt., s. 215.

⁵¹ Por. P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz TChr, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r...*, dz. cyt., s. 271.

⁵² Por. *Code de droit canonique annoté...*, dz. cyt., s. 603.

⁵³ Por. E. Szafronski, *Podręcznik...*, dz. cyt., s. 98; *The Code of Canon Law. A text and commentary...*, dz. cyt., s. 781: „In this case, one party to the marriage deliberately deceives the other about the presence or absence of a certain quality

Kodeks z 1983 roku wymienia wprost tylko jeden przykład takiego przymiotu, który może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego. Według kan. 1084, § 3 – jest nim niepłodność⁵⁴. P. Ciprotti po raz pierwszy dokonał próby skatalogowania przymiotów, które mogą poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego. Jego wykaz obejmuje następujące przypadki: 1) działalność przestępczą; 2) skazanie prawomocnym wyrokiem sądu w poważnej sprawie; 3) stan społeczny; 4) różnice w sprawach religijnych; 5) naganne obyczaje lub zachowanie; 6) posiadanie nieślubnego potomstwa; 7) brak dziewictwa u kobiety; 8) ciążę z innym mężczyzną; 9) poważniejsze kłopoty majątkowe; 10) niemożność dopełnienia małżeństwa lub zrodzenia i wychowania potomstwa⁵⁵. Dla celów praktycznych kanoniści nieprzerwanie uzupełniają katalog takich przymiotów, które mogą poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego. Aktualny katalog obejmuje następujące przymioty: 1) niemożność zrealizowania *bonum coniugum*; 2) niezdolność nawiązania relacji międzysobowych; 3) przekonania religijne; 4) poważne obciążenia natury moralnej; 5) przekonania habitualne, czyli niejako zawodowe; 6) popełnienie kradzieży; 7) działalność przestępczą; 8) zaciągnięty dług; 9) chorobę fizyczną; 10) chorobę psychiczną; 11) zaawansowaną skłonność do picia alkoholu; 12) uzależnienia (narkomania); 13) zatajenie ciąży; 14) fałszywe przypisywanie ciąży niewinnemu małżonkowi⁵⁶ 15) niemożność zrodzenia i wychowania potomstwa⁵⁷.

* * *

about himself or herself. The presence or absence of the quality is of such significance that the discovery of the truth of the situation could destroy the marital relationship”.

⁵⁴ Por. CIC kan. 1084, § 3: „Sterilitas matrimonium nec prohibet, nec dirimit, firmo praescripto can. 1098”; L. Gerosa, *Prawo Kościoła...*, dz. cyt., s. 283; P. M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego...*, dz. cyt., s. 144; J. Hendriks, *Diritto matrimoniale...*, dz. cyt., s. 197.

⁵⁵ Por. P. Ciprotti, *Quid ex iure comparato...*, dz. cyt., s. 176: „Eiusmodi autem casus (...) sunt praesertim: delictum vel condemnatio certae gravitatis; status civilis vel religio; ignominiosi mores vel artes; proles ex alio viro vel muliere habita, vel, si de muliere agatur, defectus virginitatis vel praegnatio; graviores nonnulli morbid (...) qui vel contagiosi sunt vel hereditarii, vel impediunt prolis generationem vel matrimonii consumptionem, vel gravem molestiam alteri contrahenti afferunt”.

⁵⁶ Por. R. Szttychmiller, *Doktryna Soboru Watykańskiego II...*, dz. cyt., s. 419n; L. Gerosa, *Prawo Kościoła...*, dz. cyt., s. 283; P. M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego...*, dz. cyt., s. 144; F. Bersini, *Il nuovo diritto canonico matrimoniale. Commento giuridico-teologico-pastorale...*, dz. cyt., s. 104n; U. Navarette, *Nove methodi technicae procreationis humanae et ius canonicum matrimoniale*, „Periodica”, 77 (1988), s. 94nn.

⁵⁷ Por. R. Szttychmiller, *Doktryna Soboru Watykańskiego II...*, dz. cyt., s. 419n.

Postulat wprowadzenia normy chroniącej przed podstępny wyłudzeniem zgody małżeńskiej sformułowany został pod koniec lat dwudziestych ubiegłego wieku. Jednak poważna dyskusja kanonistów na ten temat rozpoczęła się dopiero pod koniec lat pięćdziesiątych. Biorąc pod uwagę postulaty wysuwane przez jurysprudence, a także potrzebę dostosowania norm prawnych do współczesnych realiów życia oraz do nauki na temat małżeństwa, wypracowanej przez Vaticanum II, prawodawca kościelny wprowadził w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku nowy kan. 1098. Zawiera on dyspozycję o nieważności małżeństwa z przyczyny podstępnego wprowadzenia w błąd, co do przymiotu, który ze swej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego. Chodzi tutaj o tak poważną wadę jakości treści zgody małżeńskiej, że czyni ona małżeństwo nieważnym.

Kanoniści skoncentrowali się na próbach stworzenia jak najbardziej kompletnego katalogu takich przymiotów, które mogą poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego. Wydaje się jednak, że taka „wyliczanka” przymiotów nie odpowiada ani wymogom współczesnej kanonistyki, ani sformułowanej w duchu personalistycznym normie. Dlatego należałoby raczej zająć się wypracowaniem obiektywnych kryteriów, które decydują o tym, iż dany przymiot może poważnie zakłócić funkcjonowanie wspólnoty życia małżeńskiego.

PROBLEMATYKA PASTORALNA

BISKUP JAKO GŁOSICIEL EWANGELII, NAUCZYCIEL WIARY I PIERWSZY KATECHETA W DIECEZJI W ŚWIELE SOBOROWYCH I POSOBOROWYCH DOKUMENTÓW KOŚCIOŁA

Niniejszy artykuł jest próbą ukazania osoby i posługi biskupa diecezjalnego w aspekcie jego funkcji nauczycielskiej, zwłaszcza zaś troski o katechizację w swojej diecezji. Opracowanie zostanie dokonane w oparciu o dokumenty Kościoła, poczynając od Soboru Watykańskiego II aż po dzień dzisiejszy. Szczególną uwagę poświęcimy w naszej refleksji dokumentom Kościoła powszechnego i Kościoła w Polsce dotyczącym katechezy.

1. Biskup i jego funkcja nauczycielska w nauczaniu Soboru Watykańskiego II i w posoborowym nauczaniu i prawodawstwie Kościoła

Sobór Watykański II dokonał odnowy nauki i życia Kościoła. W ramach odnowionej eklezjologii przedstawia również odnowioną teologię episkopatu.

Sobór stwierdza, że biskupi są z ustanowienia Bożego następcami apostołów. Przez święcenia biskupie otrzymują pełnię sakramentu kapłaństwa, funkcję nauczania, uświęcania i kierowania w hierarchicznej wspólnocie z papieżem jako głową kolegium biskupiego i z jego członkami¹.

Zadania biskupów stanowią ścisłą konsekwencję teologii episkopatu, jakie wyraża soborowa nauka o sakramentalności, jak i o kolegialności episkopatu. Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele omawia te zadania w następującej kolejności: biskup wobec całego Kościoła, międzydiecezjalna współpraca biskupów oraz biskup w swojej diecezji².

Sobór Watykański II ukazał teologiczno-prawną funkcję biskupów w relacji do Kościoła powszechnego i do Kościoła partykularnego, czyli diecezji.

Sobór rozumie diecezję nie tyle w kategoriach administracyjno-organizacyjnych, ile jako część ludu Bożego, „powierzoną pasterskiej pieczy biskupa

¹ Por. KK, nn. 20–21.

² Por. H. Muszyński, *Wprowadzenie do Dekretu o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 227.

współpracującego z prezbiterium, aby trwając przy swym pasterzu, zgromadzona przez niego w Duchu Świętym przez Ewangelię i Eucharystię, tworzyła Kościół partykularny, w którym jest obecny i działa jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół Chrystusa”³.

Taka wizja Kościoła partykularnego pociągnęła za sobą inne niż dotąd określenie miejsca i roli biskupa pasterza, który jest za niego odpowiedzialny: „Poszczególni biskupi, którym została powierzona troska o Kościół partykularny pod zwierzchnictwem papieża, w imię Pana otaczają opieką pasterską swoje owce, jako właściwi, zwyczajni i bezpośredni ich pasterze, wypełniając względem nich posługę nauczania, uświęcania i kierowania”⁴.

Zadanie biskupa, określane przez sobór mianem „pasterzowania”, zawiera w sobie potrójne posłannictwo Chrystusa jako Proroka, Kapłana i Króla. Biskup zatem jest religijnym zwierzchnikiem powierzonego mu ludu Bożego, posiadającym władzę nauczycielską, kapłańską i pasterską⁵.

Dokumenty soborowe przedstawiają głoszenie Ewangelii jako jedno z najważniejszych obowiązków biskupich. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* w rozdziale III, zatytułowanym „O hierarchicznym ustroju Kościoła, a w szczególności o episkopacie”, mówi:

Biskupi, jako następcy Apostołów, otrzymują od Pana (...) posłannictwo nauczania wszystkich narodów i głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu, aby wszyscy ludzie przez wiarę, chrzest i wypełnianie przykazań osiągnęli zbawienie (...). Wśród głównych obowiązków biskupów szczególne miejsce zajmuje głoszenie Ewangelii. Biskupi są zwiastunami wiary prowadzącymi nowych uczniów do Chrystusa i autentycznymi, czyli upoważnionymi przez Chrystusa, nauczycielami, którzy powierzonemu sobie ludowi głoszą prawdy wiary, aby w nie uwierzył i stosował je w życiu, i którzy dzięki światłu Ducha Świętego wyjaśniają treść wiary, ze skarbca Objawienia wydobywając rzeczy stare i nowe (por. Mt 13, 52), przyczyniają się do jej owocowania i od powierzonej sobie trzody czujnie oddalają grożące jej błędy (por. 2 Tm 4, 1-4)⁶.

Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, omawiając w rozdziale II rolę biskupów w stosunku do Kościołów partykularnych, mówi:

W wykonywaniu posługi nauczania niech głoszą ludziom – co zajmuje szczególne miejsce wśród obowiązków biskupich – Ewangelię Chrystusa, wzywając ich w mocy Ducha do wiary lub utwierdzając w żywej wierze; niech przedkładają im całą tajemnicę Chrystusową...⁷

³ DB, n. 11.

⁴ Tamże.

⁵ Por. S. Nagy, *Biskup. W teologii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1976, s. 595.

⁶ KK, nn. 24–25.

⁷ DB, n. 12.

Następnie dekret precyzuje, na czym ma polegać wypełnianie tego obowiązku. Biskupi mają ukazywać, że rzeczy ziemskie i ludzkie instytucje mogą służyć sprawie zbawienia i budowania Kościoła. W związku z tym mają pouczać o wartości osoby ludzkiej i jej prawach, o rodzinie, o społeczności świeckiej i innych sprawach związanych z życiem ludzi. Powinni też przedstawiać zasady, za pomocą których winno się rozwiązywać najważniejsze problemy społeczne i polityczne⁸.

Dekret mówi również o tym, w jaki sposób ma się dokonywać głoszenie nauki chrześcijańskiej. Powinna ona zostać dostosowana do potrzeb czasu, tak aby odpowiadała na problemy współczesnych ludzi. Biskupi mają jej strzec i przygotowywać wiernych do jej obrony i rozpowszechniania. W przekazywaniu nauki powinni objawiać macierzyńską troskę Kościoła o wszystkich ludzi, zwłaszcza ubogich i słabych. Obowiązkiem biskupów jest zbliżanie się do ludzi i rozwijanie z nimi dialogu.

Biskupi winni zabiegać,

aby w głoszeniu chrześcijańskiej nauki stosować różne środki, dostępne w dzisiejszych czasach, przede wszystkim przepowiadanie słowa i katechizmu, one to bowiem zawsze zajmują naczelne miejsce, ale nadto o wykład nauki chrześcijańskiej w szkołach, akademiach, na konferencjach i wszelkiego rodzaju zjazdach oraz o rozpowszechnianie jej przez publiczne wypowiedzi, jakie mają miejsce z okazji niektórych wydarzeń, przez prasę i różnorodne środki społecznego przekazu, którymi bez wątpienia należy się posługiwać dla głoszenia Chrystusowej Ewangelii⁹.

Katechizacji poświęcony jest numer 14 dekretu. Zobowiązuje on biskupów do czuwania,

aby nauczanie katechetyczne, które zmierza do tego, aby wiara w ludziach, rozjaśniona przez naukę, stawała się żywa, wyrazista i czynna, było starannie przekazywane dzieciom oraz dorastającej i dojrzałszej młodzieży, a nawet ludziom dorosłym. W tym przekazie należy zachować właściwy rozkład i metodę dostosowaną nie tylko do przedstawianej treści, ale także do zdolności, możliwości i wieku oraz warunków życia słuchaczy; to nauczanie winno opierać się na Piśmie świętym, Tradycji, liturgii, na Magisterium i życiu Kościoła. Nadto niech się troszczą, by katecheeci zostali dobrze przygotowani do pełnienia swojej posługi, tak aby dokładnie poznali naukę Kościoła oraz zapoznali się teoretycznie i praktycznie z zasadami psychologii i nauk pedagogicznych. Winni się też starać o przywrócenie lub lepsze przystosowanie instytucji katechumenatu dorosłych¹⁰.

Z innych dokumentów soborowych na uwagę zasługuje Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes*, który podkreśla odpowiedzialność biskupów

⁸ Por. tamże.

⁹ DB, n. 13.

¹⁰ Tamże, n. 14.

za misję. W rozdziale III, dotyczącym Kościołów partykularnych, czytamy: „Trzeba, aby biskup był przede wszystkim głosicielem wiary, który prowadził-by do Chrystusa nowych uczniów”¹¹.

W tym celu powinien on poznawać warunki życia i wyobrażenia wier-nych o Bogu, zdając sobie sprawę z przemian, którym podlegają. Dekret wy-mienia szeroki zakres obowiązków misyjnych biskupa jako pasterza Kościoła partykularnego, a wśród nich: popieranie, kierowanie i uzgadnianie działalno-sci misyjnej¹².

O odpowiedzialności biskupów, na czele z papieżem, za ewangelizację świata pisze, nawiązując do soborowego dekretu *Ad gentes*, Jan Paweł II w Encyklice *Redemptoris Missio* (7 XII 1990):

Bracia Biskupi są wraz ze mną bezpośrednio odpowiedzialni za ewangelizację świata, zarówno jako członkowie Kolegium Biskupiego, jak też jako Pasterze Ko-sciołów partykularnych¹³.

Konkretyzując wskazania soboru dotyczące posługi biskupów, Kongre-gacja Biskupów wydała 22 II 1973 r. instrukcję na temat pasterskiej posługi biskupów *Ecclesiae Imago*. W jej III części, zatytułowanej „Posługa Biskupa w Kościele Partykularnym”, w sekcji poświęconej różnym posługom biskupa, znajdujemy rozdział „Biskup jako nauczyciel we wspólnocie wiary”. Mówiąc o nauczaniu biskupa, instrukcja przypomina najpierw, że głoszenie Ewangelii, potwierdzone światłem życia, jest głównym obowiązkiem biskupa:

A więc Biskup, tak jak Apostoł, przeznaczony do głoszenia Ewangelii (por. Rz 1, 1), do jej obrony (por. Fil 1, 16) i odważnego wyznawania (por. Rz 1, 16), jest ustanawiany dla swojej owczarni autentycznym nauczycielem, świadkiem wiary, stróżem i sędzią w tych sprawach, które wchodzą w zakres wiary i moralności¹⁴.

Biskup powinien być oddany posłudze Słowa (por. Dz 6, 4), najpierw je rozważając, aby następnie głosić z ufnością¹⁵. Powinien to czynić osobiście, jeśli nie ma przeszkody, oraz uświadamiać ten obowiązek swoim prezbiterom.

W następnych punktach instrukcja zajmuje się przedmiotem nauczania biskupiego oraz sposobem przepowiadania. Powinno ono charakteryzować się chrystocentryzmem i być przepojone wiarą. Chodzi o takie nauczanie, któ-re nie jest szkolnym wykładem, ale ukazuje wielkość, prawdę i moc słowa

¹¹ DM, n. 20.

¹² Por. tamże, n. 30.

¹³ RM, n. 63.

¹⁴ *Ecclesiae Imago*, Instrukcja na temat pasterskiej posługi biskupów (wydana przez Kongregację Biskupów dn. 22 II 1973 r.), w: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, t. 6, z. 1, Warszawa 1975, n. 55; por. KK, n. 25.

¹⁵ Por. KO, n. 1.

Bożego (por. 1 Kor 2, 4), opiera się na Piśmie świętym, wyraża pasterską miłość, odzwierciedla naukę Kościoła i stara się odpowiedzieć na potrzeby współczesnego człowieka¹⁶.

Szczególną troską powinien biskup otaczać ewangelizację tych, którzy jeszcze nie wierzą w Chrystusa albo odeszli od wiary chrześcijańskiej¹⁷. Uprzywilejowaną formą przepowiadania biskupiego do wspólnoty już ewangelizowanej jest homilia, która ma wymiar katechetyczny, gdyż krótko i jasno przedstawia najważniejsze prawdy chrześcijańskie zaczerpnięte z liturgii i uwzględnia uwarunkowania słuchaczy¹⁸.

Dokument zaleca też listy pasterskie oraz wykłady i rozmowy na tematy religijne, zwłaszcza w środowiskach mających wpływ na wychowanie, przekazywanie informacji i kształtowanie opinii¹⁹.

Instrukcja mówi o współpracownikach biskupa w przepowiadaniu, o których formację ma się troszczyć poprzez odpowiednie przygotowanie w czasie studiów seminaryjnych, później zaś poprzez kursy i wykłady duszpasterskie. Biskup powinien korzystać z pomocy teologów²⁰.

Dokument zaleca, aby biskup jako odpowiedzialny za organizowanie i kierowanie nauczaniem we wszystkich kościołach diecezji przygotował plan przepowiadania, obejmujący religijną formację różnych grup osób poprzez homilie, katechezę sakramentalną i stałą²¹.

Wśród innych obowiązków biskupa w zakresie przekazywania i strzeżenia wiary wymieniona jest w pierwszym rzędzie troska o formację religijną w szkołach. Dokonuje się to przez przekazywanie nauki chrześcijańskiej oraz odpowiednie wychowanie przy pomocy powołanych do tego zadania osób duchownych, zakonnych i świeckich. Postuluje się większy udział świeckich w zakresie formacji religijnej w szkole. Szczególna rola przypada w tym dziele szkołom katolickim²². Dokument wymienia też troskę biskupa o duszpasterstwo akademickie, szkoły i kursy teologiczne dla świeckich. Podkreślona jest też rola środków przekazu w dotarciu z Ewangelią do różnych środowisk²³.

Każdy biskup powinien zatroszczyć się o zorganizowanie katechumenatu dla dorosłych nieochrzczonych w całej diecezji, jak również dla dzieci, młodzieży i dorosłych ochrzczonych w dzieciństwie, a przygotowujących się do przyjęcia kolejnych sakramentów. Chodzi o stopniowe zdobywanie dojrzałości w wierze poprzez następujące po sobie okresy wychowania i katechezy²⁴.

¹⁶ Por. *Ecclesiae Imago...*, dz. cyt., nn. 56–57.

¹⁷ Por. tamże, n. 58.

¹⁸ Por. tamże, n. 59.

¹⁹ Por. tamże, nn. 60–61.

²⁰ Por. tamże, nn. 62–63.

²¹ Por. tamże, n. 64.

²² Por. tamże, nn. 66–67.

²³ Por. tamże, nn. 68–71.

²⁴ Por. tamże, n. 72.

Kodeks Prawa Kanonicznego, promulgowany przez Jana Pawła II w 1983 r., mówi o biskupach w części II księgi II („Lud Boży”), traktującej o hierarchicznym ustroju Kościoła. Najpierw jest mowa o biskupach w ogólności jako następcach apostołów, ustanawianych przez Ducha Świętego pasterzami w Kościele, by byli nauczycielami, kapłanami i sprawującymi posługę rządzenia²⁵. Następnie kodeks mówi o zadaniach biskupów diecezjalnych:

Biskup diecezjalny ma obowiązek przedstawiać wiernym i wyjaśniać prawdy wiary, w które należy wierzyć i stosować w obyczajach, sam często przepowiadając. Powinien również troszczyć się o to, by pilnie wypełniano przepisy kanonów, dotyczące posługi słowa, zwłaszcza homilii i nauczania katechetycznego, tak żeby wszystkim była przekazywana cała nauka chrześcijańska²⁶.

Biskup powinien „zdecydowanie bronić nienaruszalności i jedności prawd wiary, w które należy wierzyć, uznając jednak uzasadnioną swobodę w zakresie zgłębiania prawd”²⁷.

Kodeks zawiera normy dotyczące posługi słowa Bożego, w tym i katechezy w księdze III „Nauczycielskie zadanie Kościoła”. Czytamy tam o roli biskupów, jaką mają spełniać w posłudze Słowa:

W odniesieniu do całego Kościoła zadanie głoszenia Ewangelii zostało powierzone głównie Biskupowi Rzymskiemu i Kolegium Biskupów. W odniesieniu do powierzonego sobie Kościoła partykularnego zadanie to sprawują poszczególni biskupi, którzy też są w nim kierownikami całej posługi słowa²⁸.

Tytuł I („Posługa Słowa Bożego”) dzieli się na dwa rozdziały: I – „Przepowiadanie Słowa Bożego” i II – „Nauczanie katechetyczne”. Mówiąc o osobach odpowiedzialnych za katechizację, kodeks wymienia zwłaszcza duszpasterzy, których „własnym i poważnym obowiązkiem jest troska o katechizację ludu chrześcijańskiego”²⁹.

Kodeks zobowiązuje biskupa do troski o organizację i rozwój katechezy w jego diecezji:

Przy zachowaniu przepisów wydanych przez Stolicę Apostolską, zadaniem biskupa diecezjalnego jest wydawanie norm odnośnie do katechezy i troska o dostarczenie odpowiednich pomocy katechetycznych, w razie potrzeby również przygotowanie katechizmu, a także popieranie i koordynacja poczynań katechetycznych³⁰.

²⁵ Por. KPK, kan. 375 – § 1.

²⁶ Tamże, kan. 386 – § 1.

²⁷ Tamże, kan. 386 – § 2; por. E. Szafronowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. 2, Warszawa 1985, s. 77–88.

²⁸ KPK, kan. 756 – § 1–2.

²⁹ Tamże, kan. 773.

³⁰ Tamże, kan. 775 – § 1.

Do zadań biskupów należy też troska o formację katechetów:

Ordynariusze miejsca winni troszczyć się o odpowiednie przygotowanie katechetów do właściwego wypełniania ich zadania, a więc by ich kształcenie miało charakter stały, aby mogli poznać w wystarczającym zakresie naukę katolicką oraz przyswoić sobie teoretyczne i praktyczne zasady dyscyplin pedagogicznych³¹.

Katechizm Kościoła Katolickiego, promulgowany przez papieża Jana Pawła II w 1992 r. i będący punktem odniesienia dla autentycznego wykładu wiary katolickiej, podejmując dotychczasowe nauczanie Kościoła, mówi o biskupach i ich zadaniach w części I „Wyznanie wiary” przy artykule IX – „Wierzę w święty Kościół powszechny”. Za Konstytucją dogmatyczną o Kościele mówi o biskupach jako następcach apostołów³². Omawiając hierarchiczną strukturę Kościoła, Katechizm przedstawia rolę i zadania biskupów w misji nauczania³³.

W 1989 r. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów ogłosiła drugie, wzorcowe wydanie części Pontyfikatu Rzymskiego, które ukazało się pod tytułem: *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*³⁴. „Wprowadzenie teologiczne i pastoralne” do Obrzędu święceń biskupa nawiązuje do nauki Soboru Watykańskiego II o Episkopacie, a zwłaszcza do Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Przypomina ono, że do głównych zadań biskupów należy głoszenie Ewangelii, a więc zwiastowanie, nauczanie i strzeżenie depozytu wiary³⁵.

Jest taki moment w liturgii święceń, kiedy główny szafarz wkłada otwartą księgę Ewangelii na głowę elekta. Następnie wypowiada modlitwę święceń, podczas której dwaj diakoni trzymają ją nad jego głową. Wręczając księgę Ewangelii nowo wyświęconemu biskupowi główny szafarz święceń mówi: „Przyjmij Ewangelię i głos słowo Boże z całą cierpliwością i umiejętnością”³⁶. Znaczenie tych gestów wyjaśnia „Wprowadzenie teologiczne i pastoralne”:

Położenie księgi Ewangelii na głowę święconego podczas modlitwy święceń, a potem jej wręczenie wyświęconemu oznacza, że wierne głoszenie słowa Bożego stanowi jedno z głównych zadań biskupa³⁷.

³¹ Tamże, kan. 780; por. E. Szafronowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. 3, Warszawa 1986, s. 24–41.

³² Por. KKK, nn. 861–862; KK 20.

³³ Por. KKK, nn. 888–892.

³⁴ Por. S. Czerwik, *Osoba i posługiwanie biskupa według „lex orandi” Liturgii święceń po Soborze Watykańskim II*, w: *In vinculo communionis*. Księga jubileuszowa ku czci Biskupa Kieleckiego Kazimierza Ryczana w 60 rocznicę urodzin, red. K. Gurdy, T. Gacia, Kielce 1999, s. 130–143.

³⁵ Por. *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów* (wydanie drugie wzorcowe), Katowice 1999, nn. 12–14; KK, nn. 22–26.

³⁶ *Obrzędy święceń...*, dz. cyt., n. 50.

³⁷ Tamże, n. 26.

2. Posługa biskupa w posoborowych dokumentach Kościoła powszechnego na temat katechezy

Sobór Watykański II, chociaż nie poświęca katechezie w sposób bezpośredni żadnego dokumentu, został nazwany przez Pawła VI „wielkim katechizmem naszych czasów”. Stanowi on dla niej istotny punkt odniesienia z całym kompleksem swoich dokumentów, które prezentują w pogłębiony, odnowiony i dostosowany do sytuacji współczesnego człowieka sposób treści wiary chrześcijańskiej. Po soborze pojawiły się liczne dokumenty poświęcone katechezie. Pierwszym z nich jest Ogólna Instrukcja Katechetyczna (*Directorium Catechisticum Generale*), wydana przez Kongregację Spraw Duchowieństwa w 1971 r. w odpowiedzi na życzenie ojców soborowych³⁸.

W rozdziale V, omawiając organizację katechezy w diecezji, instrukcja mówi o Referacie Katechetycznym Kurii Diecezjalnej jako narzędziu, którym posługuje się biskup, nazwany „głową i wykładowcą nauki dla kierowania całą działalnością katechetyczną w diecezji”³⁹.

Adhortacja apostolska Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (1975) zawiera refleksję Kościoła na temat ewangelizacji we współczesnym świecie, będącej przedmiotem obrad III Synodu zwyczajnego biskupów w Rzymie (1974).

W rozdziale VI, zatytułowanym „Nosiciele Ewangelii”, przypomina prawdę, że biskupi jako następcy apostołów „na mocy święceń biskupich otrzymują władzę nauczania w Kościele prawd objawionych. Są oni ustanowieni nauczycielami wiary”⁴⁰.

Biskupi zgromadzeni na IV Synodzie zwyczajnym poświęconym katechezie w 1977 r. wystosowali *Oreędzie do Ludu Bożego*. Mówiąc o odpowiedzialnych za katechezę, *Oreędzie* przypisuje biskupowi w jego Kościele partykularnym pierwszorzędną rolę w działalności katechetycznej. Powinien on nie tylko koordynować tę działalność, ale sam przykładać się do katechizacji⁴¹.

Owoce obrad synodu i refleksji papieża Jana Pawła II jest Adhortacja apostolska *Catechesi Tradendae* (1979). W rozdziale IX, zatytułowanym „Katecheza obowiązkiem wszystkich”, Ojciec Święty zwraca się z apelem:

To Wam, Najdrożsi Bracia, zostało w tej dziedzinie powierzone specjalne posłannictwo w waszych Kościołach, gdzie na Was w pierwszym rzędzie spada obowiązek nauczania i gdzie Wy jesteście pierwszymi katechetami. Ponadto, zgodnie z duchem kolegiałności biskupiej, musicie wraz z Najwyższym Pasterzem poczuwać się do obowiązku głoszenia nauki w całym Kościele⁴².

³⁸ Por. DB, n. 44.

³⁹ OIK, n. 126.

⁴⁰ EN, n. 68.

⁴¹ Por. Synod Biskupów, *Oreędzie do Ludu Bożego*, Watykan 1977, n. 14.

⁴² CT, n. 63.

Dyrektorium Ogólne o Katechizacji (*Directorium generale pro catechesi*), wydane przez Kongregację ds. Duchowieństwa w 1997, zawiera podstawowe normy teologiczno-pastoralne, służące do kierowania i koordynacji działalności katechetycznej. Ma ono również stanowić pomoc w redagowaniu lokalnych dyrektorów i katechizmów. Dyrektorium zachowuje podstawową strukturę tekstu z 1971 r., choć zostało przeredagowane i odnowione w nawiązaniu do aktualnej sytuacji w Kościele i świecie.

Część V dyrektorium poświęcona jest katechezie w Kościele partykularnym. W rozdziale I, zatytułowanym „Posługa katechetyczna w Kościele partykularnym i jej pracownicy”, biskup jest wymieniony jako pierwszy odpowiedzialny tam za katechezę. Dyrektorium przypomina za Soborem Watykańskim II, że głoszenie Ewangelii to jedno z głównych obowiązków biskupich. W realizacji tego zadania biskupi są zwiastunami wiary i jej autentycznymi nauczycielami. Na wzór wielkich i świętych biskupów, którzy naznaczyli swoją obecnością historię Kościoła, mają oni być pierwszymi katechetami⁴³.

Biskup kieruje katechizacją w Kościele partykularnym poprzez:

- zapewnienie faktycznego pierwszeństwa czynnej i skutecznej katechezie;
- troskę o katechezę poprzez bezpośrednią interwencję w przekazywanie Ewangelii wiernym i czuwanie nad autentycznością wyznania wiary oraz nad jakością tekstów i pomocy katechetycznych;
- wzbudzanie i podtrzymywanie zapału katechetycznego, wszczepionego w odpowiednie i skuteczne struktury;
- troskę o stosowne przygotowanie katechetów do ich zadań poprzez odpowiednią formację do posługi i duszpasterstwo;
- ustalenie w diecezji całościowego, szczegółowego i spójnego programu katechezy⁴⁴.

W rozdziale IV części II, poświęconym organizacji duszpasterstwa katechetycznego w Kościele partykularnym, czytamy, że ma ona za punkt odniesienia biskupa i diecezję. Do kierowania działalnością katechetyczną w diecezji służy biskupowi referat katechetyczny. Dyrektorium wymienia zadania referatu katechetycznego, do których należy m.in.:

- a) analiza sytuacji diecezjalnej odnośnie do wychowania wiary;
- b) opracowanie programu działania;
- c) pomoc katechetom i ich formowanie;
- d) opracowanie lub przynajmniej wskazanie parafiom i katechetom narzędzi koniecznych do ich pracy katechetycznej;
- e) rozwijanie i popieranie instytucji ściśle katechetycznych w diecezji;
- f) troska o polepszanie zasobów osobowych i materialnych;
- g) współpraca z referatem ds. liturgii⁴⁵.

⁴³ Por. DOK, n. 222; CT, n. 8.

⁴⁴ Por. DOK, n. 223; 233–234; 274–277.

⁴⁵ Por. tamże, n. 265–266.

Dyrektorium podpowiada, aby w dziedzinie katechezy biskupi nawiązali współpracę międzydiecezjalną oraz by współpracowali w ramach Konferencji Episkopatu⁴⁶.

Koordinacja katechezy i jej różne przejawy dyrektorium wymienia jako ważne zadanie w ramach Kościoła partykularnego⁴⁷. Wśród niektórych własnych zadań posługi katechetycznej dyrektorium wymienia jako sprawę podlegającą bezpośredniej odpowiedzialności biskupów opracowanie i publikację katechizmów lokalnych. Są one najważniejsze spośród wszystkich narzędzi katechetycznych⁴⁸.

3. Biskup w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego i w Dyrektorium Katechetycznym Kościoła Katolickiego w Polsce

W dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego znajdziemy wskazania dotyczące roli biskupów w Kościele w Polsce u progu III tysiąclecia. W dokumencie zatytułowanym *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa*, który można nazwać dokumentem programowym synodu, przypomniane zostało przesłanie Ojca Świętego Jana Pawła II do Konferencji Episkopatu Polski z 1997 r. Czytamy tam, że biskup powinien wypełniać swoje posłannictwo

przez gorliwe głoszenie Słowa Bożego, troskę o wysoki poziom duchowy i naukowy seminarium duchownego, organizację nauczania katechetycznego i stały kontakt z katechetami, promocję instytutów i wydziałów teologicznych, a także szkół wychowujących dzieci i młodzież w duchu Ewangelii. Powinien być stróżem depozytu wiary, szczególnie wrażliwym na próby jej zniekształcenia lub wciągnięcia do celów czysto świeckich, politycznych czy zgoła antychrześcijańskich⁴⁹.

Wśród wskazań i postulatów synodalnych dotyczących katechezy znajdziemy zapis o tym, że

biskupi są zobowiązani do szczególnej troski o dzieło katechezy w Kościele lokalnym, a zwłaszcza o katechetów, za których chrześcijańską postawę w szkole ponoszą odpowiedzialność udzielając im misji kanonicznej. W strukturach kurii diecezjalnych należy nadać odpowiednią rangę wydziałom katechetycznym, przekształcając je w wydziały katechezy i szkolnictwa katolickiego⁵⁰.

⁴⁶ Por. tamże, nn. 268–269.

⁴⁷ Por. tamże, nn. 272–278.

⁴⁸ Por. tamże, nn. 284; 134–136.

⁴⁹ *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, n. 41.

⁵⁰ *Szkola i Uniwersytet w życiu Kościoła i Narodu*, w: *II Polski Synod Plenarny...*, dz. cyt., n. 55.

20 czerwca 2001 roku zostały zatwierdzone przez Episkopat trzy bardzo ważne dokumenty Kościoła Katolickiego w Polsce dotyczące katechezy:

1. Dyrektorium Katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce;
2. Podstawa Programowa Katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce;
3. Program Szczegółowy Katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce.

Dokumenty te będą wyznaczać najbliższą przyszłość polskiej katechezy.

Dyrektorium Katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce jest spełnieniem wymagań Stolicy Apostolskiej, która w Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji zaleca konkretne zastosowanie podanych w nim zasad i propozycji poprzez dyrektoria narodowe, regionalne lub diecezjalne⁵¹.

W części II dyrektorium „Pracownicy posługi katechetycznej”, w rozdziale I poświęconym odpowiedzialnym za katechezę, jest mowa o biskupach diecezjalnych. Czytamy tam, że biskupi są pierwszymi katechetami w swojej diecezji. Katechezę powinni uważać za jedno z podstawowych zadań swej posługi biskupiej⁵². Troska biskupów o katechezę powinna się wyrażać w podejmowaniu następujących działań:

- katechizowanie wiernych diecezji;
- zapewnienie posłudze katechetycznej pierwszeństwa poprzez troszczenie się o potrzebne urządzenia i fundusze;
- troska o dostarczenie odpowiednich pomocy katechetycznych i przygotowanie katechizmów;
- czuwanie nad prawowiernością i autentycznością przekazywanej wiary, jakością tekstów i pomocy katechetycznych;
- podtrzymywanie i wzbudzanie zapалу katechetycznego w diecezji;
- troska o przygotowanie katechetów;
- ustalenie programu katechetycznego w ramach planu duszpasterskiego diecezji i w koordynacji z planami Konferencji Episkopatu;
- popieranie i koordynacja działań katechetycznych w diecezji⁵³.

Rozdział II części II dyrektorium zajmuje się posługą katechetyczną w diecezji. Jest tam mowa o planowaniu posługi katechetycznej. Chodzi o przygotowanie diecezjalnego programu duszpasterskiego i katechetycznego, programów i podręczników do nauczania religii w szkołach oraz zintegrowanych z nimi programów duszpasterstwa katechetycznego, uwzględniających inicjację sakramentalną, wreszcie plan formacji katechetów. Biskup diecezjalny zatwierdza programy, plany i pomoce katechetyczne. Może on ustalić własny, diecezjalny zestaw programów nauczania i podręczników do nauki religii, o czym powinien powiadomić przewodniczącego Komisji Wychowania Katolickiego⁵⁴.

⁵¹ Por. DOK, n. 9.

⁵² Por. DKKKP, n. 123.

⁵³ Por. tamże, n. 124; DOK 223.

⁵⁴ Por. DKKKP, n. 135–136, 96.

Swoje zadania w dziedzinie katechezy biskup sprawuje poprzez Referat (Wydział) Katechetyczny kurii biskupiej. Do zadań referatu należy:

- nadzór nad katechetami;
- sprawy personalne i organizacyjne dotyczące katechezy;
- koordynacja nauczania religii w szkole z katechezą sakramentalną w parafii;
- nadzór nad realizacją diecezjalnego planu katechetycznego w parafiach;
- nadzór nad organizacją rekolekcji dla dzieci i młodzieży;
- inspirowanie działań o charakterze duszpasterskim i katechetycznym w diecezji;
- organizacja formacji katechetów;
- wykonywanie innych zadań zleconych przez biskupa⁵⁵.

Dyrektorium mówi też o Diecezjalnej Radzie Katechetycznej jako organie doradczym biskupa w zakresie posługi katechetycznej. Może ona być częścią Diecezjalnej Rady Duszpasterskiej. W skład rady wchodzi dyrektor Referatu Katechetycznego oraz inne osoby mianowane przez biskupa spośród kapłanów, osób konsekrowanych i katechetów świeckich. Do zadań rady należy:

- przygotowywanie i ocena programów katechetycznych;
- koordynacja formacji katechetów;
- współpraca z osobami odpowiedzialnymi za katechetyczną formację kapłanów;
- wspieranie inicjatyw katechetycznych;
- wypełnianie innych zadań nałożonych przez ustawy diecezjalne bądź zleconych przez biskupa⁵⁶.

W pierwszych wiekach Kościoła Chrystus najczęściej przedstawiany był jako Dobry Pasterz. Do tego obrazu nawiązywali często uczestnicy X Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów obradującego w Watykanie jesienią 2001 r. i poświęconego właśnie biskupom. Synod, nawiązując do nauki Soboru Watykańskiego II, próbował zarysować tożsamość osoby biskupa i jego posługi u progu III tysiąclecia. Na zakończenie obrad synodu papież Jan Paweł II, nawiązując do symbolu Dobrego Pasterza, powiedział, że „jest to w istocie «Ikona», którą w ciągu stuleci inspirowało się wielu świętych biskupów i która lepiej niż jakakolwiek inna obrazuje zadania i styl życia następców apostołów”⁵⁷.

⁵⁵ Por. tamże, n. 137; DOK 266.

⁵⁶ Por. DKKKP, n. 138.

⁵⁷ *Homilia Jana Pawła II na zakończenie Synodu (27 X 2001)*, „L'Osservatore Romano”, 239 (2002) 1, n. 3.

Ojciec Święty kontynuował, wskazując na słowo Boże jako źródło apostołskiej mocy biskupów, a jego przepowiadanie jako główne ich zadanie:

Biskup, dobry pasterz, znajduje światło i moc dla swojej posługi w Słowie Bożym, które interpretuje w jedności z Kościołem, głosząc je wiernie i odważnie, „opportune et importune” (2 Tm 4, 2). Jako nauczyciel wiary biskup popiera wszystko, co dobre i pozytywne w powierzonych mu owczarni, podtrzymuje i prowadzi słabych w wierze (por. Rz 14, 1), interweniuje, gdy trzeba zdemaskować fałsz i zwalczając nadużycia (...). Nade wszystko biskup winien odważnie głosić zdrową naukę i bronić jej, nawet wówczas, gdy trzeba za to zapłacić cierpieniem. Biskup bowiem, trwając w komunii z kolegium apostołskim i z Następcą Piotra, ma obowiązek bronić wiernych przed wszelkimi zagrożeniami, ukazując, że tylko autentyczny powrót do Ewangelii Chrystusa jest prawdziwym rozwiązaniem złożonych problemów nękających ludzkość⁵⁸.

Wydaje się, że te słowa papieża oraz hasło streszczające tematykę synodu: „Biskup służy Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata”, najlepiej oddają to, kim powinien być biskup i jaka powinna być jego posługa w rozpoznawaniu się trzecim tysiącleciu chrześcijaństwa.

⁵⁸ Tamże, n. 4.

DZIAŁALNOŚĆ DOMU DLA NIEPEŁNOSPRAWNYCH W PIEKOSZOWIE W LATACH 1993–2003

W roku 2003 Dom dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie obchodzi 10-lecie swej działalności. Warto dokonać jednego z pierwszych podsumowań pracy tego bardzo ważnego ośrodka w diecezji kieleckiej, służącego rozwijaniu duszpasterstwa osób niepełnosprawnych.

1. Budowa i modernizacja domu

Myśl o budowie Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie powstała w dniu rekonakcji Matki Bożej Miłosierdzia w piekoszowskim sanktuarium. Było to 18 maja 1986 roku. Kiedy ówczesny proboszcz parafii w Piekoszowie, ks. kan. Józef Budziosz, dowiedział się, że za aprobatą ks. biskupa Stanisława Szymeckiego, wolontariuszki Zofia Wojtyna i Barbara Szypozyszyńska poszukują bądź gotowego domu, który można by było przystosować do potrzeb wczasorekolekcji dla niepełnosprawnych, bądź miejsca, gdzie można by było taki dom wybudować, zaproponował, aby ten dom zbudować u boku sanktuarium Matki Bożej Miłosierdzia w Piekoszowie. Od początku była wielka wiara we wsparcie i w opiekę dla całego przedsięwzięcia Matki Bożej Miłosierdzia. Chciano, by przy sanktuarium, w którym doświadcza się miłosierdzia Bożego i pomocy Matki Bożej, zwanej Miłosierną, świadczone też było chrześcijańskie miłosierdzie na rzecz osób niepełnosprawnych¹.

Parafia podarowała „Caritas” diecezji kieleckiej ponad 3 hektary ziemi z przeznaczeniem na budowę Domu dla Niepełnosprawnych. Po śmierci ks. kan. Józefa Budziosza, dnia 15 listopada 1988 roku, zadanie kierowania przeprowadzanymi pracami otrzymał od ks. bp. Szymeckiego ks. Wiktor Walocha, mianowany w 1989 roku na wikariusza parafii w Piekoszowie, z delegacją do budowy Domu dla Niepełnosprawnych.

¹ Por. Z. Wojtyna, „Wypowiedź opiekunki charytatywnej – członkini Podkomisji do Spraw Duszpasterstwa Specjalnego, III Synodu Diecezji Kielckiej, podczas VI Sesji Plenarnej 9 lutego 1991 roku”, Archiwum Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie (dalej: Archiwum), mps, s. 1.

Poświęcenia placu i wmurowania kamienia węgielnego, pochodzącego z fundamentów Bazyliki Konstantynopolińskiej Grobu Bożego, dokonał dnia 8 września 1990 roku ks. bp Stanisław Szymecki w obecności ks. infułata Wojciecha Piwowarczyka, ks. Wiktora Walochoy i osób, którym od lat droga była idea wybudowania Domu dla Niepełnosprawnych. Projekt architektoniczno-budowlany obiektu powierzono architektowi kieleckiemu mgr inż. Andrzejowi Głowackiemu. Przygotowania do budowy rozpoczęto w roku 1989. Prace na placu budowy rozpoczęto wiosną 1990 roku.

Pieniądze na budowę domu pochodziły ze spadku, jaki otrzymała pani Izabela Borowska po swoim bracie, Edwardzie Borowskim, Kawalerze Maltańskim, mieszkającym we Francji. Zmarł on w maju 1987 roku. Pani Izabela cały otrzymany spadek, około 400 000 FF, postanowiła przeznaczyć na budowę domu. W roku 1987 wymieniona kwota wystarczała na wybudowanie domu w całości, jednak postępująca inflacja uszczuplała te fundusze. Dla przykładu, koszt budowy linii średniego napięcia i trafostacji określony przez Zakład Energetyczny na początku starań na kwotę 3 000 000 zł (przed dewaluacją złotego), po zakończeniu formalności wzrósł do 10 000 000 zł. Pieniądze z Francji przychodziły sukcesywnie. Wystarczyły one na wybudowanie trafostacji wraz z linią średniego napięcia, doprowadzenie wody, zbudowanie oczyszczalni ścieków, części hotelowej pod dach i garaży. Dzięki pomocy ks. bp. Czesława Domina, ówczesnego dyrektora „Caritas” Polskiej, Amerykańsko-Polska Komisja Wspólna „Joint Comission” dwukrotnie przydzieliła pożądane sumy i to pozwoliło dokończyć budowę. Mniejsze kwoty na cele budowy pochodziły między innymi od: „Secours Catholique” z Paryża, „Catholic Royliff Service” z Genewy, stowarzyszeń pomocy Polsce we Francji, Fundacji Ciechanowieckich z Londynu i wielu osób prywatnych, które po dziś dzień opodatkowują się comiesięcznie na cele domu piekoszowskiego. Pieniądze te były pozyskiwane dzięki wielkim staraniom pani Izabeli Borowskiej oraz ks. Stanisława Słowika, dyrektora kieleckiej „Caritas”².

Dnia 30 maja 1993 roku nastąpiło uroczyste poświęcenie i otwarcie domu przez ówczesnego administratora diecezji kieleckiej, bp. Mieczysława Jaworskiego, wraz z nowo mianowanym Arcybiskupem Metropolita Białostockim, Stanisławem Szymeckim, z udziałem władz miejscowych, budowniczych, niepełnosprawnych i wolontariuszy. Regulamin Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie został zatwierdzony przez ks. bp. Stanisława Szymeckiego dnia 12 maja 1993 roku³. Celem działania domu –

² Por. Z. Boruń, „Historia powstania Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie”, Archiwum, mps, s. 2.

³ Por. S. Szymecki, Dekret powołujący do życia odrębną jednostkę organizacyjną „Caritas” usytuowaną przy Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie (12 V 1993), Archiwum, mps.

w myśl regulaminu – jest „stworzenie ludziom niepełnosprawnym warunków do wszechstronnego duchowego i fizycznego rozwoju oraz formowanie opiekunów osób niepełnosprawnych”. Cel ten osiąga się w szczególności poprzez: „a) organizowanie czasów rekolekcyjno-rehabilitacyjnych dla osób niepełnosprawnych, b) prowadzenie turnusów rehabilitacyjnych, c) organizowanie rekolekcji i szkoleń dla osób prowadzących pracę z niepełnosprawnymi w parafiach i innych ośrodkach pomocy, d) przyjmowanie także w miarę możliwości innych osób i grup, którym będzie można udzielić gościny”⁴.

Po trzech latach prac budowlanych, w 1993 roku, pierwszy ich etap został zakończony, tzn. część hotelowa i zaplecze. W oczekiwaniu na pierwszych uczestników czasorekolekcji trzeba było wyposażyć pokoje, kuchnię jadalnię, urządzić kaplicę. Prace te w wielkiej mierze wykonywała pani Izabela Borowska, wspierana przez panią Zofię Boruń, która przez dwa pierwsze lata funkcjonowania domu, była jego administratorką.

Prowizoryczną kaplicę na pierwszym piętrze, gdzie dzisiaj jest świetlica, wyposażono w oparciu o sprzęt pochodzący z kaplicy ojca Wojciecha Piwowarczyka w Kielcach. W kaplicy tej, dnia 6 lipca 1993 roku, bp Mieczysław Jaworski, wówczas administrator diecezji, zezwolił na przechowywanie Najświętszego Sakramentu oraz erygował w niej Drogę Krzyżową⁵.

W roku 1993 przybyły do domu pierwsze grupy niepełnosprawnych. Od 1 lipca do 29 sierpnia tegoż roku przeprowadzono cztery turnusy czasorekolekcji, ogółem dla 186 osób (niepełnosprawnych i ich opiekunów). Do użytku uczestników czasorekolekcji było 16 pokoi 4-osobowych i 6 pokoi 5-osobowych, oraz zaplecze kuchenne, jadalnia, kaplica i, jak na razie, szczątkowa sala rehabilitacyjna. Dostyć szybko budynek okazał się za mały. W związku z tym ks. dyrektor Wiktor Walocha dokonał adaptacji części strychu. Od 1994 roku rozpoczęła się budowa segmentu rehabilitacyjnego oraz kaplicy o większych rozmiarach. Na piętrze, nad salą gimnastyczną, powstało parę nowych pokoi oraz na strychu 6 pokoi 2-osobowych, sala spotkań i apartament dla kapelanów prowadzących kolejne turnusy.

Dnia 7 września 1996 roku ks. bp Kazimierz Ryczan pobłogosławił nową kaplicę pod wezwaniem Matki Bożej Miłosierdzia⁶.

⁴ Cyt. za: Z. Boruń, „Historia powstania...”, dz. cyt., s. 4.

⁵ Por. M. Jaworski, Dekret zezwalający na przechowywanie Najświętszego Sakramentu w kaplicy Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie (6 VII 1993), Archiwum, mps, a także oddzielny dekret erygujący Drogę Krzyżową w tejże kaplicy (6 VII 1993), Archiwum, mps.

⁶ Por. K. Ryczan, Akt Błogosławieństwa kaplicy p.w. Matki Bożej Miłosierdzia w Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie (7 IX 1996), Archiwum, mps.

W roku 1997 ks. Wiktor Walocha, odszedł na probostwo do parafii Wierna Rzeka. Był więc on bezpośrednio związany z domem jako jego budowniczy i dyrektor przez osiem lat: od 1989 do 1997.

Drugim dyrektorem domu został ks. Józef Knap, który towarzyszy niepełnosprawnym środowiska kieleckiego od roku 1980, kiedy został przeprowadzony przez ks. Wojciecha Piwowarczyka pierwszy turnus wczasorekolekcji dla niepełnosprawnych diecezji kieleckiej w Szewnej, koło Ostrowca Świętokrzyskiego. Ks. Józef był dyrektorem Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie w latach 1997–2000. Idąc za sugestiami pani dr Marii Walerowicz, włożył on bardzo wiele troski w zorganizowanie rehabilitacji dla niepełnosprawnych. Za jego dyrektorowania dokonano przystosowania pomieszczeń do zabiegów balneologicznych i wyposażono je w nowoczesny sprzęt. Sprowadzono urządzenia do fizykoterapii. Częściowo również zmodernizowano kuchnię, piwnice i wykończono fronton domu.

Po trzech latach kierowania domem ks. Józef odszedł na probostwo w parafii Gnojno, koło Chmielnika. Na jego miejsce, trzecim z kolei dyrektorem domu, od lipca 2000 roku został ks. dr Witold Janocha. Jest on związany z niepełnosprawnymi od swych lat kleryckich. Dokonał gruntownego remontu domu i jego modernizacji, aby dostosować go do standardu wymaganego dla osób niepełnosprawnych. Z jego polecenia dokonano przebudowy pokoi hotelowych. Każdy z nich wyposażono w nowoczesne sanitariaty i prysznice, ułożono nowe wykładziny podłogowe w pokojach i na korytarzach, wymieniono okna i drzwi, pomalowano ściany, wyposażono budynek w nowe meble. Zmodernizowano również kuchnię. Wymieniono w niej całe wyposażenie na bardziej nowoczesne. Zmieniono wystrój jadalni i wyposażono ją w nowe stoły i krzesła.

2. Wczasorekolekcje

Wczasorekolekcje w Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie są kontynuacją tej formy wspólnego pobytu niepełnosprawnych i ich przyjaciół, zapoczątkowanej w roku 1980 w Szewnej, koło Ostrowca Świętokrzyskiego. Pierwszy turnus wczasorekolekcji przeprowadził wówczas 78-letni ks. infułat Wojciech Piwowarczyk. Ten światobliwy kapłan ma zasługi nie do przecenienia dla dzieła rozwijającego się obecnie w Piekoszowie i w diecezji kieleckiej. Przez 19 lat był on ojcem duchownym kleryków w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach, a później, będąc równocześnie ojcem duchownym księży całej diecezji, pełnił przez ponad 21 lat funkcję Diecezjalnego Referenta Dobroczynności. Na temat tej jego działalności swobodnie można by było napisać pracę doktorską. W zarysie działalność charytatywna ks. Wojciecha Piwowarczyka została przedstawiona w referacie wygłoszonym na sesji naukowej poświęconej jego życiu i posłudze, dnia 20 kwietnia 2002 r. w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach.

W sumie przed rozpoczęciem turnusów wczasorekolekcji w Piekoszowie zostało ich przeprowadzonych 20 w różnych miejscowościach: 6 w Szewnej, 1 w Kazanowie, 4 w Zielenicach, 1 w Tumlinie, 1 w Morawicy, 4 w Sułoszowej, 3 w Pińczowie⁷. Ta „odyseja” trwała do roku 1993. W nim właśnie, w lipcu, odbył się pierwszy turnus w Piekoszowie.

W ciągu dziesięcioletniej historii Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie odbyły się w nim 82 dwutygodniowe turnusy wczasorekolekcji dla niepełnosprawnych. Wzięło w nich udział około 5 tys. osób (ok. 2, 5 tys. niepełnosprawnych i ok. 2, 5 tys. opiekunów)⁸. Z większych ośrodków, z których pochodzą uczestnicy wczasorekolekcji można wymienić: Warszawę, Łódź, Radom, Końskie, Ostrowiec Świętokrzyski, Kraków, Zakopane, Katowice, Częstochowę, Wrocław, Poznań, Lublin, Chełm, Rzeszów. Najwięcej uczestników wczasorekolekcji jest z Kielc, z diecezji kieleckiej i z województwa świętokrzyskiego⁹.

Dom dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie organizuje od maja do października dwutygodniowe turnusy rehabilitacyjne o profilu rekreacyjno-rekolekcyjnym, psychoterapeutycznym oraz o profilu rekreacyjnym z programem nauki niezależnego funkcjonowania z niepełnosprawnością – z wykorzystaniem metod aktywnej rehabilitacji.

We wszystkich tych formach zwraca się uwagę na oddziaływanie na człowieka integralnie, w jego strukturze psychofizycznej. Przyświeca tu świadomość, że dobra kondycja sfery psychicznej i duchowej w wielkiej mierze wpływa pozytywnie na lepsze zdrowie w sferze somatycznej. Możliwość modlitw w kaplicy, uczestniczenia we Mszy świętej, spowiedzi, sakramencie chorych, nabożeństw, rozmowach indywidualnych z kapłanem i z innymi osobami, pomaga znaleźć niepełnosprawnemu pomoc w Panu Bogu i w bliźnim; pozwala w jakiejś mierze nadać sens różnego rodzaju niedogodnościom, cierpieniom – w ogóle całemu życiu; wprowadza pokój, harmonię, akceptację kondycji życiowej, ale i równocześnie siłę do osiągnięcia tych wartości pozytywnych, które są w zasięgu możliwości osoby niepełnosprawnej. Werbalizacja natarczywych myśli, czasem kotłujących się lub wstydliwych, staje się często początkiem procesu osiągania równowagi emocjonalnej. Nade wszystko w tym procesie uzdrawiania, w sposób nadprzyrodzony oddziałuje Pan Bóg – lekarz dusz i ciał, najlepszy Znawca i Miłośnik każdego człowieka.

Wielką wartość terapeutyczną ma przyjaźń. W Piekoszowie kładzie się ogromny nacisk na relacje osobowe, zarówno niepełnosprawnych z opiekunami,

⁷ Por. B. Szyposzyńska, „Historia Domu dla Niepełnosprawnych”, Archiwum, mps, s. 1–2.

⁸ Por. „Dom dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie. Turnusy rehabilitacyjno-rekolekcyjne”, Archiwum, s. 1–7.

⁹ Por. „Kronika wczasorekolekcji”, Archiwum, rękopis.

jak i niepełnosprawnych między sobą, oni bowiem najlepiej siebie rozumieją, szybciej otwierają się na siebie, są dla siebie wiarygodni, ponieważ opierają się na osobistym doświadczeniu problemów związanych z niepełnosprawnością; dzielą się wzajemnie informacjami o symptomach chorób, o ośrodkach leczniczo-rehabilitacyjnych, metodach leczenia i rehabilitacji, o wypróbowanych sposobach radzenia sobie w życiu. Podtrzymują się wzajemnie na duchu.

Opiekunowie ofiarują swym podopiecznym pomoc w tym, co dotyczy higieny osobistej, w ubieraniu się, przemieszczaniu, w posiłkach, ale przede wszystkim otwierają się na ich wnętrza, dają wyrozumiałość i otuchę. Przez piosenki, skecze, zabawy, zawody sportowe i sprawnościowe, pogodne wieczory, ogniska i dyskoteki, wprowadzają w życie podopiecznych – którzy stają się ich przyjaciółmi – radość, śmiech, dobre samopoczucie. Wieczornice, inscenizacje pozwalają wzbogacić uczestników wczasorekolekcji od strony kultury i patriotyzmu. Bardzo często goszczą na turnusach aktorzy, piosenkarze – profesjonalści i amatorzy – misjonarze, grupy młodzieży i dzieci z różnymi inscenizacjami. Przybywają też goście z zagranicy: z Włoch, Francji, Ukrainy, Białorusi, Kazachstanu, Wybrzeża Kości Słoniowej, Libii, Jamajki, ze Stanów Zjednoczonych. Każde spotkanie ubogaca. Choć czasem wyświetlane są filmy, slajdy, to jednak najwięcej zwraca się uwagę na zajęcia aktywizujące. Śmiech, gesty towarzyszące piosence, klaskanie w dłonie, taniec – stają się doskonałą formą zarówno relaksu, psychoterapii, jak i rehabilitacji¹⁰.

Uczestnicy wczasorekolekcji udają się często na spacer, a w ciągu każdego turnusu organizuje się przeciętnie dwa lub trzy dalsze wyjazdy o charakterze pielgrzymki i wycieczki. Kroniki odnotowują następujące cele takich wypraw: Częstochowa – Jasna Góra, Sanktuarium Bożego Grobu w Miechowie, Kraków, Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Łagiewnikach, klasztor Benedyktynów w Tyńcu, Kalwaria Zebrzydowska, Wadowice, Porąbka Uszewska („Polskie Lourdes”), Tuchów, Niepokalanów, Sanktuarium w Kałkowie, Święty Krzyż, Sanktuarium Matki Bożej Ostrobramskiej w Skarżysku-Kamiennej, Sandomierz, Baranów Sandomierski, Zakopane, Ojców, Pieskowa Skała, Warszawa, katedra i inne kościoły oraz muzeum w pałacu biskupim w Kielcach, klasztor Cystersów i muzeum zegarów w Jędrzejowie, skansen w Tokarni, zamek w Chęcinach, muzeum Sienkiewicza w Oblęgorku, Kalwaria Świętokrzyska w Morawicy¹¹.

Opiekunowie wieczorami, po wykonanych posługach przy swych podopiecznych, modlą się za nich oraz zadają sobie pytania, kim trzeba się szczególnie zająć i jak mu dopomóc. Z założenia odrzuca się anonimowość i masowość w czasie turnusów, natomiast stawia się na relację osobową

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. tamże.

z każdym podopiecznym. W celu zatarcia jak najbardziej różnic między sprawnymi i niepełnosprawnymi, młodszymi i starszymi, nie używa się tytułów grzeckościowych „pan”, „pani”, lecz wszyscy zwracają się do siebie po imieniu.

Przyjaźnie z Piekoszowa podtrzymywane są przez comiesięczne spotkania dla niepełnosprawnych i ich opiekunów. Odbývają się one w różnych miejscach Kielc i w okolicach Kielc, najczęściej przy kościołach. Mają one różny charakter, w zależności od pory roku: na jesieni jest to ognisko, w listopadzie odpust w kaplicy Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie, w okresie bożonarodzeniowym opłatek, w Wielkim Poście – Droga Krzyżowa, w okresie wielkanocnym – tzw. „święcone”, w maju – majówka (przeważnie w jakiejs podkieleckiej wiosce), w czerwcu – Msza święta prymicyjna księży neoprezbiterów, którzy będąc klerykami jako wolontariusze uczestniczyli we wczasorekolekcjach. Jest też wiele kontaktów nieformalnych i bardzo spontanicznych, typu: imieniny, urodziny, wyjście do kina, teatru, filharmonii, na basen, na spacer, czy najzwyczajniejsze odwiedziny przyjaciela, bez żadnej szczególnej okazji.

Wielkim osiągnięciem „rodziny piekoszowskiej”, jak chętnie nazywa się związanych z Domem dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie, było zorganizowanie dwóch pielgrzymek do Lourdes (lata: 1997, 1999) i jednej do Rzymu – w Roku Jubileuszowym 2000¹². Były to pielgrzymki autokarowe. W roku 1997 niepełnosprawni dwoma autokarami udali się na spotkanie z Ojcem Świętym, Janem Pawłem II, na Błonia do Krakowa, w 1999 do Sandomierza i w 2001 ponownie do Krakowa.

Jednym z zasadniczych elementów letnich turnusów wczasorekolekcyjnych jest rehabilitacja. W pierwszym dniu niepełnosprawni są badani przez lekarza, a później we wszystkie dni turnusu (z wyjątkiem sobót i niedziel) korzystają z wyznaczonych im zajęć terapeutycznych. Wszystkie wydarzenia o charakterze religijnym, kulturowym, rekreacyjnym są o takiej porze, aby nie kolidowały z zajęciami rehabilitacyjnymi.

Wakacyjne turnusy specjalistyczne z programem nauki niezależnego funkcjonowania z niepełnosprawnością stawiają sobie za cel uczenie niepełnosprawnych techniki jazdy na wózku: prawidłowego technicznie poruszania się za pomocą wózka, regulacji wózka, pokonywania małych progów i niskich krawężników, ochrony przed upadkiem, przesiadania się do samochodu, wjeżdżania na pochylnię, zjeżdżania z pochylni, wjeżdżania na krawężnik, wchodzenia na wózek po upadku, wjeżdżania i zjeżdżania ze schodów, pokonywania przeszkód terenowych. Oprócz tego prowadzone są na tych turnusach wykłady podejmujące różne zagadnienia z życia osób niepełnosprawnych: „Wózek inwalidzki”, „Prawa osób niepełnosprawnych – przepisy prawne dotyczące osób

¹² Por. „Kronika pielgrzymki do Rzymu (31 VIII – 10 IX 2000)”, Archiwum, mps.

niepełnosprawnych, możliwość kształcenia, zatrudnienia, zaopatrzenia w sprzęt ortopedyczny i pomocniczy”, „Profilaktyka i nowoczesne metody gojenia odleżyn – właściwa pielęgnacja i higiena ciała”, „Zaopatrzenia urologiczne osób niepełnosprawnych z nietrzymaniem moczu”, „Racjonalne odżywianie, dieta osób niepełnosprawnych”. Niepełnosprawni uczestniczą w treningach kondycyjno-siłowych na siłowni, grają w tenisa stołowego, biorą udział w innych zawodach sportowych¹³.

W turnusach specjalistycznych psychoterapeutycznych przeprowadza się zajęcia mające na celu poprawę kondycji psychofizycznej osób niepełnosprawnych. Polegają one na budowaniu zaufania w grupie, integracji, komunikacji interpersonalnej, przybieraniu ról w rozmowach, stosowaniu metod relaksacyjnych, mówieniu o uczuciach, na akceptacji siebie i innych, zachowaniu asertywnym, ćwiczeniu się w obronie swoich praw, asertywnym przyjmowaniu ocen, radzeniu sobie ze stresem, mówieniu o uczuciach, ćwiczeniach w reagowaniu na krytykę, atak¹⁴.

3. Dom Pomocy Społecznej

W roku 1994 Wojewódzki Związek Pomocy Społecznej wystąpił z prośbą do „Caritas” kieleckiej o wynajęcie Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie na czas przejściowy dla osób, które po leczeniu szpitalnym wracają do środowiska lub dla osób, które oczekują na przyznanie im stałych miejsc w Domach Pomocy Społecznej. O tej propozycji poinformował radę Domu w Piekoszowie dyrektor kieleckiej „Caritas”, ks. Stanisław Słowik, w czerwcu 1994 roku. Zaproponował przejściowe wykorzystanie części domu na okres 2–3 lat. Decyzji wtedy nie podjęto. Propozycja wielokrotnie była ponawiana, aż wreszcie na posiedzeniu rady domu, dnia 19 listopada 1995 roku, została przegłosowana i zaakceptowana większością głosów. Dnia 1 marca 1996 roku zamieszkali w Domu dla Niepełnosprawnych, w 8 pokojach na parterze, pierwsi pensjonariusze Domu Pomocy Społecznej¹⁵.

Obecnie w Domu Pomocy Społecznej w obrębie Domu dla Niepełnosprawnych przebywa 26 osób przewlekle, somatycznie chorych. Jedenaście z nich porusza się na wózkach inwalidzkich. Osoby te mają całodobową opiekę pielęgniarzek. Organizowana jest dla nich terapia zajęciowa, prowadzona przez magistra terapii zajęciowej. Pensjonariusze chętnie korzystają z dobrze

¹³ Por. „Oferta Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie koło Kielc na organizowanie i przeprowadzanie turnusów rehabilitacyjnych w roku 2001”, Archiwum, mps, s. 4.

¹⁴ Por. tamże, s. 6.

¹⁵ Por. Z. Boruń, „Historia powstania...”, dz. cyt., s. 5.

wyposażonych gabinetów fizykoterapii, hydroterapii, kinezyterapii oraz masażu klasycznego. W domu mieszka lekarz rehabilitacji oraz kapelan. Są oni zawsze do dyspozycji pensjonariuszy.

Dla mieszkańców Domu Pomocy Społecznej organizuje się różne wydarzenia mające na celu ich aktywizację, wzajemną integrację, wniesienie radości w ich życie. Dla przykładu w roku 2001 mogli oni uczestniczyć w następujących wydarzeniach: comiesięczne spotkania imieninowe dla mieszkańców domu, pielgrzymki do Częstochowy i Krakowa-Łagiewnik, wyjazd do kina, święto św. Mikołaja połączone z wręczeniem prezentów, spektakl zatytułowany „Ksiądz Kardynał Stefan Wyszyński”, przedstawiony przez młodzież gimnazjalną z Krajna, pod kierunkiem ks. Marcellego Frączka, od wielu lat zaangażowanego w pomoc niepełnosprawnym, jasełka przygotowane przez uczniów Szkoły Podstawowej nr 27 w Kielcach oraz Szkoły Podstawowej w Piekoszowie, uroczysta wigilia bożonarodzeniowa połączona z łamaniem się opłatkiem i składaniem sobie życzeń. Poza tym każdego dnia pensjonariusze DPS mogą uczestniczyć w Mszach świętych i nabożeństwach celebrowanych w kaplicy domu¹⁶.

4. Rehabilitacja

W Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie mieszka i pracuje lekarz rehabilitacji z drugim stopniem specjalizacji. Ponadto wykwalifikowany personel, pracujący w gabinetach terapeutycznych, stanowią: dwóch techników fizjoterapii, masażysta, instruktor terapii zajęciowej. W miarę potrzeb turnusów dom zatrudnia na umowy-zlecenia kierowników z odpowiednim doświadczeniem w pracy z osobami niepełnosprawnymi, lekarzy, rehabilitantów, masażystów oraz pielęgniarki z wymaganym przygotowaniem zawodowym oraz instruktorów kulturalno-oświatowych.

Dział Rehabilitacji i Fizykoterapii w ośrodku piekoszowskim posiada cztery gabinety: kinezyterapii, hydroterapii, masażu klasycznego i fizykoterapii. Gabinet kinezyterapii wyposażony jest w dwa UGUL-e, drabinki i materace, rotor do kończyn górnych i dolnych, rowery stacjonarne, Atlas, przyrząd do ćwiczeń oporowych stawów skokowych, suszkę – do ćwiczeń w odciążeniu stawów skokowych, wyciąg szyjny Gilssona, wyciąg lędźwiowy Perschla, kolumnę do ćwiczeń oporowych, i wiele innych... Wyposażenie gabinetu hydroterapii stanowią: wirówka do kończyn górnych, wirówka do kończyn dolnych, wanna do masażu podwodnego. W gabinecie fizykoterapii stosuje się elektrolecznictwo (DD, galwanizację, jonoforezę, prądy interferencyjne, prądy

¹⁶ Por. W. Janocha, *Sprawozdanie z działalności Domu Pomocy Społecznej w Piekoszowie w roku 2001*, (Piekoszów, 15 I 2002), Archiwum, mps, s. 1–2.

Kotza, Tens, elektrostymulację mięśni porażonych wiotko i spastycznie), krio-terapię, ciepłolecznictwo; wykorzystuje się w nim magnetronik, terapuls, ultradźwięki i laser biostymulacyjny¹⁷.

Oprócz turnusów wczasorekolekcyjnych, które odbywają się od maja do października, dom prowadzi dwie formy rehabilitacji: stacjonarną i ambulatoryjną. Pierwsza polega na tym, że pacjent przez określony czas mieszka w domu i korzysta w nim z rehabilitacji, ambulatoryjna zaś na tym, że nie mieszka w Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie, lecz dojeżdża do niego, by korzystać z terapii. Tak w pierwszym, jak i w drugim z tych przypadków pacjenci korzystają z usług personelu oraz ze sprzętu rehabilitacyjnego, o którym była mowa wyżej. Z formy stacjonarnej rehabilitacji, w ramach Zakładu Opiekuńczo-Leczniczego, w roku 2000 skorzystało 179 osób, w 2001 – 286, w 2002 – 374, zaś z formy ambulatoryjnej, która istnieje od 2001 roku – w tymże właśnie roku skorzystało 698 osób (w tym 171 refundowanych przez PFRON w ramach programu „PARTNER”), w 2002 roku 961 osób (w tym 142 refundował PFRON w ramach programu „PARTNER”)¹⁸.

Wakacyjne turnusy wczasorekolekcyjne dofinansowywane są przez Powiatowe Centra Pomocy Rodzinie (PCPR) lub Miejskie Ośrodki Pomocy Rodzinie (MOPR). Przez wiele lat były dofinansowywane przez Państwowy Fundusz Rehabilitacji Osób Niepełnosprawnych (PFRON). Rehabilitacja stacjonarna i ambulatoryjna oraz poradnia rehabilitacyjna dofinansowywane były od grudnia 1999 roku do 1 kwietnia 2003 przez Świętokrzyską Kasę Chorych, obecnie przez Narodowy Fundusz Zdrowia. Program „PARTNER” był refundowany przez PFRON.

5. Stowarzyszenie

Z potrzeby serca, przy Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie, powstało Katolickie Stowarzyszenie Osób Niepełnosprawnych, ich Rodzin i Przyjaciół „Nasz Dom”. Zostało ono erygowane przez Ks. Bp. Kazimierza Ryczana 12 czerwca 1998 roku. Obecnie zrzesza około 250 osób. Jego celem – jak precyzuje statut – jest „promowanie wszechstronnego – duchowego, społecznego i psychofizycznego rozwoju osób niepełnosprawnych oraz poprawy ich sytuacji w rodzinie i społeczeństwie”¹⁹. Stowarzyszenie propaguje chrze-

¹⁷ Por. Folder informacyjny z roku 2001, *Dom dla Osób Niepełnosprawnych w Piekoszowie*, Archiwum.

¹⁸ Por. „Dom dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie. Osoby korzystające z rehabilitacji medycznej (2000–2003)”, Archiwum, mps.

¹⁹ Statut Katolickiego Stowarzyszenia Osób Niepełnosprawnych, ich Rodzin i Przyjaciół „Nasz Dom”, § 10.

ścijańską wizję człowieka niepełnosprawnego – osoby, zajmującej ważne miejsce w życiu społeczeństwa i Kościoła; włącza się aktywnie w organizację turnusów wakacyjnych, w organizację comiesięcznych, wcześniej wspomnianych spotkań, organizację szkoleń, tak dla niepełnosprawnych, jak i dla wolontariuszy; wraz z pracownikami domu dba o jego rozwój i prawidłowe funkcjonowanie; stara się zbierać środki materialne, z których wspierane są wakacyjne turnusy i bieżąca działalność domu; udziela doradztwa w sprawach prawnych, leczniczych, socjalnych itp., dotyczących osób niepełnosprawnych. W miarę możliwości pomaga tym osobom materialnie. W latach 1998–2001 Stowarzyszenie prowadziło comiesięczne audycje w Radio „Jedność”, a później „Plus”, starając się dotrzeć poprzez nie do jak najszerzego grona ludzi chorych, niepełnosprawnych, ich rodzin i do ludzi dobrej woli. Stowarzyszenie współorganizowało pielgrzymki niepełnosprawnych do Lourdes w latach 1997 i 1999 oraz do Rzymu w roku 2000, jak również wyjazdy na spotkania z Ojcem Świętym do Sandomierza w 1999 i do Krakowa w 2002 roku. Dwie osoby ze stowarzyszenia należą do Prezydium Świętokrzyskiego Konwentu Osób Niepełnosprawnych i Pacjentów, obejmującego ok. 30 stowarzyszeń niepełnosprawnych na terenie województwa świętokrzyskiego.

Zakończenie

Dom dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie jest szczególnym miejscem doświadczania miłości Pana Boga, Maryi i ludzi wzajemnie do siebie. Stanowi on ważne świadectwo charyzmatu ks. infułata Wojciecha Piwowarczyka, który jest promotorem czasorekolekcji w diecezji kieleckiej oraz, zapewne, orędownikiem u Pana Boga w sprawach tego dzieła.

NOWO MIANOWANY PROBOSZCZ WE WSPÓLNOCIE PARAFIALNEJ – LITURGIA WPROWADZENIA W POSŁUGIWANIE

W życiu religijnym wspólnoty parafialnej Kościoła w Polsce mianowanie nowego proboszcza stanowi ciągle jeszcze dość znaczący i ważny moment; jej życie – mimo zmieniających się uwarunkowań – jest w dużej mierze naznaczone myśleniem i działaniem duszpasterza. Dla samego proboszcza podjęcie posługiwania duszpasterskiego w nowej wspólnocie parafialnej staje się również ważnym wydarzeniem.

Obrzęd uroczystego wprowadzenia nowo mianowanego proboszcza w posługiwanie danej parafii ma w naszej Ojczyźnie swoją długą tradycję; istniejące liczne propozycje były przekazywane sobie wzajemnie przez proboszczów, niektóre z nich, zatwierdzone przez biskupa diecezjalnego, znalazły się w *Agendach* Kościołów lokalnych jako prawo partykularne¹. Wzorcowy obrzęd rzymski (*editio typica*)², który nie został jeszcze przetłumaczony na język polski i wprowadzony w życie, przewiduje wcześniejsze (niż sam obrzęd wprowadzenia) złożenie wyznania wiary przez proboszcza wobec biskupa (lub jego delegata)³, odnowienie przez proboszcza w czasie obrzędu wprowadzenia (po homilii) przyrzeczeń ze święceń prezbiteratu⁴ oraz (*pro opportunitate*) udanie się w procesji wewnątrz kościoła do miejsc posługi uświęcania, jak: kaplica Najświętszego Sakramentu, chrzcielnica, konfesjonał⁵.

¹ Por. *Wprowadzenie nowego proboszcza*, w: *Agenda liturgiczna Diecezji Opolskiej. Nabożeństwa, poświęcenia i błogosławieństwa*, Opole 1981, s. 329–332; *Objęcie parafii przez nowego proboszcza*, w: *Służba Boża*, oprac. W. Głowa, Lubaczów 1986, 357n; *Obrzęd wprowadzenia nowo mianowanego proboszcza w posługiwanie we wspólnocie parafialnej*, w: *Zarządzenia posynodalne Biskupa Kieleckiego (Instrukcje, statuty, wzory pism)*, Kielce 2002, s. 299–301.

² Zob. *De introductione novi parochi (nr 1185–1198)*, w: *Caeremoniale episcoporum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgatum*. Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1985, s. 281–283.

³ Por. tamże, nr 1185, s. 281.

⁴ Zob. tamże, nr 1193, s. 282.

⁵ Zob. tamże, nr 1194, s. 282.

Do istniejącego zbioru różnych propozycji – wzorów obrzędu wprowadzenia nowo mianowanego proboszcza w posługiwanie we wspólnocie parafialnej, którego niestety nie zawiera księga *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*⁶, dołączam poprawiony i odnowiony wzór obrzędu, który przed prawie dwudziestu laty został przeze mnie opublikowany w kwartalniku „Collectanea Theologica”⁷ i który został przyjęty w diecezji katowickiej⁸. Przedstawiona tu propozycja uwzględnia w większym stopniu (aniżeli dotychczasowe wzory) naukę i wskazania Soboru Watykańskiego II o Kościele i jego posłudze nauczania (prorockiej), uświęcania (kapłańskiej) i pasterzowania (królewskiej). Liturgiczna część objęcia parafii przez nowego proboszcza zmierza do wyrażenia poprzez gesty i postawy oraz słowa tego, co najbardziej istotne dla wspólnoty parafialnej i jej nowego duszpasterza w tworzeniu i przeżywaniu wspólnoty Kościoła miejscowego.

I. Wprowadzenie teologiczne i pastoralne

1. Biskup w diecezji

Sobór Watykański II poucza, iż:

Chrystus Pan, Syn Boga żywego, który przybył, aby wybawić swój lud od grzechów i uświęcić wszystkich ludzi, jak sam został posłany przez Ojca, tak też posłał swoich Apostołów (...), aby i oni wielbili Ojca na ziemi i ratowali ludzi, „dla budowania Ciała Chrystusowego” (Ef 4, 12), którym jest Kościół. (...) W tym Kościele Chrystusowym Biskup Rzymu, jako Następca Piotra, (...) cieszy się najwyższą, pełną, bezpośrednią i powszechną władzą duszpasterską (DB Wstęp, 2).

Biskupi, w nauczaniu soboru, są postawionymi przez Ducha Świętego pasterzami dusz, którzy zajmując miejsce apostołów

zostają posłani, aby wraz z papieżem i pod jego władzą zapewnić trwałość dzieła Chrystusa, wiecznego Pasterza (DB 2).

⁶ Zob. tom 1 i 2, Katowice 1994.

⁷ J. Janicki, *Liturgiczne wprowadzenie nowo mianowanego proboszcza w posługiwanie we wspólnocie parafialnej*, CT 54 (1984), z. 1, 73–79 (Redakcja niestety, przez niedopatrzenie, nie podała nazwiska Autora!).

⁸ Zob. *Obrzęd wprowadzenia nowo mianowanego proboszcza w posługiwanie we wspólnocie parafialnej*, w: *Nabożeństwa diecezji katowickiej. Agenda liturgiczna*, Opracowanie zbiorowe diecezjalnej komisji liturgicznej, Katowice 1987, s. 361–365.

Warto w tym miejscu odnotować, iż moje opracowanie pt. *Liturgia poświęcenia pól* (Do użytku wewnętrznego), Kielce 1988, zostało wydane także w Lublinie w 1989 r. oraz, w większej swej części (*Obrzęd błogosławieństwa pól*), w księdze *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 2, Katowice 1994, 261–277.

Chrystus Pan dał apostołom i ich następcom, biskupom

nakaz i władzę, by **nauczali** wszystkie narody, **uświęcali** ludzi w prawdzie oraz obejmowali ich troską **pasterską**. Z tej racji biskupi stali się przez Ducha Świętego, który został im dany, prawdziwymi i autentycznymi **nauczycielami** wiary, **kapłanami i pasterzami** (DB 2).

Sobór przypomina ponadto, że „biskupa należy uważać za arcykapłana jego owczarni. Od niego bowiem poniekąd wywodzi się i zależy chrześcijańskie życie jego wiernych” (KL 41). Biskup nie może jednak „zawsze i wszędzie osobiście przewodniczyć całej owczarni w swoim Kościele”, dlatego też „koniecznie powinien utworzyć grupy wiernych”, z których najważniejsze „są parafie lokalnie zorganizowane pod przewodnictwem duszpasterza zastępującego biskupa” (KL 42). Dlatego w każdej wspólnocie parafialnej duszpasterz – proboszcz, będący zastępcą biskupa, wypełnia ważną i odpowiedzialną posługę. Proboszczowie, którym jako właściwym pasterzom została powierzona „troska o dusze w określonej części diecezji”, są szczególnymi współpracownikami biskupa wypełniając obowiązek (posłannictwo) **nauczania, uświęcania i pasterzowania (kierowania)**, tak „aby wierni oraz wspólnoty parafialne czuli się naprawdę członkami zarówno diecezji, jak i całego Kościoła powszechnego (por. DB 30).

2. Proboszcz w życiu parafii

Kodeks Prawa Kanonicznego określa proboszcza jako pasterza parafii, czyli określonej wspólnoty wiernych (utworzonej na sposób stały w Kościele partykularnym), nad którą biskup diecezjalny powierzył mu opiekę duszpasterską (zob. KPK kan. 515). Prawo kościelne stwierdza, że:

...proboszcz jest własnym pasterzem zleconej sobie parafii, podejmującym pasterską troskę o powierzoną mu wspólnotę pod władzą biskupa diecezjalnego. Powołany jest do uczestnictwa w posłudze Chrystusa, ażeby dla tejże wspólnoty wykonywał zadania nauczania, uświęcania i kierowania, przy współpracy także innych przezbiterów i diakonów oraz niosących pomoc wiernych świeckich, zgodnie z przepisami prawa (KPK kan. 519).

Sama nominacja nie daje proboszczowi władzy w powierzonej mu parafii; pełną pieczę pasterską nad wiernymi otrzymuje proboszcz od momentu kanonicznego objęcia parafii⁹. Proboszcz nie może objąć parafii w posiadanie

⁹ Zob. KPK kan. 527.1; por. E. Szafronowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, 2, Warszawa 1985, 203; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2, *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 1986, s. 267.

własną powagą, lecz musi być wprowadzony w jej posiadanie przez ordynariusza miejsca lub jego delegata, którym najczęściej, na mocy prawa partykularnego, jest dziekan¹⁰. Prawo powszechne nie określa samego sposobu objęcia parafii; sposób wprowadzenia proboszcza winien być określony prawem partykularnym lub zwyczajem prawnym. „Jeśli brak w tej materii prawnego zwyczaju, biskup diecezjalny powinien to określić prawem diecezjalnym”¹¹.

3. Eucharystia – centrum życia wspólnoty parafialnej

Liturgiczne wprowadzenie proboszcza do duszpasterskiego posługiwania we wspólnocie parafialnej winno koncentrować się wokół Eucharystii, gdyż

sprawowanie Mszy świętej jako czynność Chrystusa i hierarchicznie zorganizowanego ludu Bożego, jest ośrodkiem całego chrześcijańskiego życia tak dla Kościoła powszechnego, jak i lokalnego oraz dla poszczególnych wiernych. W czynności tej osiąga szczyt działanie, przez które Bóg w Chrystusie uświęca świat oraz kult, jaki ludzie oddają Ojcu, wielbiąc Go przez Chrystusa, Syna Bożego, w Duchu Świętym. (...) Pozostałe zaś czynności święte i wszystkie czyny chrześcijańskiego życia wiążą się ze sprawowaniem Eucharystii i do niej zmierzają¹².

Jan Paweł II uczy w Encyklice *O Eucharystii w życiu Kościoła*, że

Kościół żyje dzięki Eucharystii. Ta prawda wyraża nie tylko codzienne doświadczenie wiary, ale zawiera w sobie istotę tajemnicy Kościoła. Na różne sposoby Kościół doświadcza z radością, że nieustannie urzeczywistnia się obietnica: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). Dzięki Najświętszej Eucharystii, w której następuje przeistoczenie chleba i wina w Ciało i Krew Pana, raduje się tą obecnością w sposób szczególny. Od dnia Zesłania Ducha Świętego, w którym Kościół, Lud Nowego Przymierza, rozpoczął swoje pielgrzymowanie ku ojczyźnie niebieskiej, Najświętszy Sakrament niejako wyznacza rytm jego dni, wypełniając je ufną nadzieją (nr 1).

¹⁰ Zob. T. Pawluk, *Prawo...*, dz. cyt., s. 267.

¹¹ E. Szafrowski, *Podręcznik...*, art. cyt., 203. Ks. prof. dr hab. E. Szafrowski przed ukazaniem się nowego *Kodeksu prawa kanonicznego* (1983) wyjaśniał w 1976 roku, że kanoniczne objęcie parafii nie zawsze utożsamia się z czynnością liturgiczną (obrzezdem) lub z urzędowym przekazywaniem parafii dokonywanym w obecności dziekana lub też przedstawiciela Kurii diecezjalnej. Kanoniczne objęcie parafii stanowi akt prawny, którego skutkiem jest faktyczne przejęcie posługi i pieczy nad parafią; sprawia to, że mianowany przez biskupa kapłan staje się rzeczywistym proboszczem danej wspólnoty parafialnej. Dotychczasowe przepisy *Kodeksu* (1917, kan. 1443–1445) uważają zasadniczo, iż to objęcie parafii następuje w momencie wyznania wiary przez nowo mianowanego proboszcza (zob. E. Szafrowski, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Warszawa 1976, s. 431).

¹² *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, III wydanie, 2000 r. (dalej OWMR), nr 16.

Nowo mianowany proboszcz winien pierwszą uroczystą Eucharystię, na którą zbiera się licznie wspólnota parafialna, koncelebrować z biskupem bądź z dziekanem, który w imieniu biskupa wprowadza go do nowej parafii, oraz z prezbiterami, którzy pracują w tej parafii, jak również ze swoim poprzednikiem oraz z innymi prezbiterami, którzy przybyli na tę liturgiczną uroczystość. (Przed tą uroczystością parafialną należałoby umożliwić wszystkim wiernym skorzystanie z sakramentu pokuty i pojednania, aby obecni prezbiterzy mogli wziąć udział w koncelebrowanej Eucharystii). Msza koncelebrowana ukazuje „we właściwy sposób jedność kapłaństwa, ofiary i całego ludu Bożego” (OWMR 199). Dla podkreślenia zaś, że to właśnie nowy proboszcz jest pasterzem danej wspólnoty, on powinien przewodniczyć liturgii Mszy świętej. Należy jednakże w tym przypadku pamiętać o wskazaniach Kościoła, iż

wszelką prawowitą celebracją Eucharystii kieruje biskup osobiście albo przez prezbiterów, swoich współpracowników. Kiedy biskup uczestniczy we Mszy świętej, na której jest zgromadzony lud, ze wszech miar wypada, aby on sam celebrował Eucharystię i zespółił ze sobą w świętej czynności jako koncelebransów. Dzieje się tak nie dla powiększenia zewnętrznej okazałości obrzędu, lecz celem ukazania w jaśniejszym świetle misterium Kościoła, „sakramentu jedności”. Jeśli zaś biskup nie celebrował Eucharystii, lecz powierza to komuś innemu, wtedy wypada, aby ubrany w albę oraz stulę i kapę, oraz mając krzyż noszony na piersiach, przewodniczył liturgii słowa i pod koniec Mszy świętej udzielił błogosławieństwa (OWMR 92).

Wydaje się słusznym, aby wprowadzenie proboszcza poprzedzało bezpośrednio liturgię Mszy świętej, tworząc w ten sposób zwarty, całościowy układ obrzędu liturgicznego. To sprawi ponadto, iż sprawowanie Eucharystii nie zostanie „przeciążone” dodatkowymi elementami, z wyjątkiem tych, które stanowią jej istotę. Proponowany obrzęd wprowadzenia nowego proboszcza ukazuje go jako nauczyciela, kapłana i pasterza w stosunku do tych, do których został posłany przez biskupa¹³. Wyrażeniu tej prawdy służą odpowiednie znaki, słowa i czynności ukazujące posługiwanie proboszcza w kontekście sprawowanej przez niego codziennej liturgii. Tak więc:

- 1) dla podkreślenia roli proboszcza jako **nauczyciela**, dziekan i nowo mianowany proboszcz zatrzymują się przy ambonie – miejscu głoszenia słowa Bożego w liturgii (OWMR 309);
- 2) posługę proboszcza jako **kapłana** (zadanie uświęcania) uwidacznia przede wszystkim jego posługiwanie przy ołtarzu, „na którym pod sakramentalnymi znakami uobecnia się Ofiara krzyża”, który „jest także stołem Pańskim” i „ośrodkiem dziękczynienia, które się spełnia przez sprawowanie Eucharystii” (OWMR 296);

¹³ Por. D. Eissing, *Einführung eines neuen Pfarrers. Ein Vorschlag*, „Heiliger Dienst”, 34 (1980), s.145–158.

3) posługiwanie proboszcza jako **pasterza** (zadanie kierowania – „regendi”) uwypukla w liturgii miejsce, z którego przewodniczy on zgromadzeniu liturgicznemu i kieruje modlitwą, a mianowicie krzesło (katedra, siedzenie), umieszczone w odpowiednim miejscu prezbiterium (OWMR 310). Proponowany tu wzór obrzędu może być jedynie jakimś podstawowym modelem, który trzeba ewentualnie dostosować do specyficznej sytuacji danej wspólnoty parafialnej¹⁴.

II. Obrzęd wprowadzenia nowo mianowanego proboszcza w posługiwanie we wspólnocie parafialnej

1. Nowego proboszcza wprowadza się uroczyście w procesji do kościoła; w czasie jej trwania można śpiewać: „Kto się w opiekę”, „Pod Twą obronę”, „Ojciec z niebios” lub inną pieśń dostosowaną do tej okazji.

2. Po wejściu przez główne drzwi do kościoła, duchowni z asystą udają się do prezbiterium; tu wszyscy czynią ukłon lub przyklękają przed ołtarzem (bez jego ucałowania) i zajmują swoje miejsca. Proboszcz pozostaje przed ołtarzem w postawie stojącej.

3. Dziekan z odpowiedniego miejsca w prezbiterium (ale nie z ambony i nie z miejsca przewodniczenia proboszcza) rozpoczyna **znakiem krzyża** obrzęd liturgicznego objęcia parafii przez proboszcza. Odczytuje następnie dokument nominacyjny i przedstawia nowego duszpasterza parafianom; swoje przemówienie może zakończyć tymi lub podobnymi słowami:

Nasz ksiądz biskup ordynariusz N. mianował Cię proboszczem parafii N. Pozdrawiam Cię w imieniu wszystkich kapłanów i wiernych dekanatu, a w szczególności tej wspólnoty parafialnej, która została Tobie powierzona. Przyjmij obowiązki proboszcza tej parafii i prowadź dalej posługiwanie swoich poprzedników jako nauczyciel, kapłan i pasterz wszystkich wiernych powierzonych Twojej pasterskiej trosce.

4. Proboszcz odpowiada tymi lub podobnymi słowami, dołączając swoje pierwsze pozdrowienie skierowane do wszystkich parafian:

Ufając Bożej pomocy i wsparciu całej parafii, będę się troszczył, aby służyć tej wspólnocie parafialnej ku chwale Bożej i dla zbawienia ludzi.

5. Dziekan lub dotychczasowy duszpasterz przekazuje nowemu proboszczowi klucze kościoła, mówiąc:

Pan niech błogosławi Twoje wejście do świątyni tej wspólnoty parafialnej. Przekazuję Ci klucze kościoła i wszystkich innych budynków tej parafii.

¹⁴ Zaprezentowany tu wzór obrzędu stanowi część propozycji niemieckiego teologa z Essen, D. Eissinga (zob. jw.). Uwzględniono także propozycje zamieszczone w wyżej wspomnianych *Agendach liturgicznych*.

Otwieraj tę świątynię wszystkim, którzy szukają Boga. Niech stanie się ona centrum życia parafialnego.

Kieruj i zarządzaj tą parafią, tak jak zostało Tobie to polecone – jako niezmordowany pracownik w winnicy Pańskiej.

6. W tym momencie może nastąpić krótkie słowo pozdrowienia i powitania ze strony przedstawicieli wspólnoty parafialnej.

7. Dziekan zwraca się następnie do wspólnoty parafialnej tymi lub podobnymi słowami:

Drodzy, Bracia i Siostry!

Zebrałście się dzisiaj w waszym kościele, aby pozdrowić i przywitać w parafii waszego nowego Proboszcza. Wasza tu obecność jest wymownym znakiem gotowości współpracy z nowym duszpasterzem w służbie budowania Królestwa Bożego w waszej parafii.

Współpraca pomiędzy proboszczem a wspólnotą parafialną może być owocna tylko wtedy, gdy jest natchniona i kierowana przez Ducha Świętego. Wzywajmy zatem teraz wspólnie Jego pomocy.

8. Następuje wspólny śpiew: „O Stworzycielu, Duchu, przyjdź”.

I. PROBOSZCZ NAUCZYCIELEM WSPÓLNOTY PARAFIALNEJ ZADANIE NAUCZANIA

9. Dziekan i proboszcz stają wokół ambony. Dziekan przemawia w tych lub podobnych słowach:

Ksiądz Biskup ustanowił cię nauczycielem tej wspólnoty parafialnej.

Wiemy, że prawdy objawione przez Boga są zawarte i wyrażone w Słowie Bożym, które stanowi podstawę naszej wiary. Z tej ambony powinieneś Je ogłaszać i wyjaśniać. Zanoś Dobrą Nowinę o Królestwie Bożym do wszystkich sfer życia parafialnego i do wszystkich ludzi, którzy szukają prawdy. Troszcz się o to, aby wszyscy członkowie tej wspólnoty parafialnej: dzieci, młodzież i dorośli, mogli usłyszeć i przyjąć Słowo Boga żywego. Ogłaszaj Chrystusa jako drogę do prawdziwego życia, i ukazuj wszystkim wierzącym, jak można żyć z wiary i być świadkiem Jezusa Chrystusa zmartwychwstałego.

10. Ksiądz proboszcz odpowiada:

Módlmy się o siłę, aby móc przyjąć Słowo Boże i dawać o nim świadectwo: Panie, Jezu Chryste, Synu Boga żywego!

Ty wskazujesz nam drogę do domu Ojca.

Daj nam siłę i odwagę otwierać się na Twoje Słowo, żyć z wiary i wszystkim ludziom dawać świadectwo naszej nadziei.

Który żyjesz i królujesz na wieki wieków.

Wspólnota parafialna odpowiada:

Amen.

II. PROBOSZCZ KAPŁANEM WSPÓLNOTY PARAFIALNEJ OBOWIĄZEK UŚWIECANIA

11. Dziekan z proboszczem udają się do ołtarza i zatrzymują się przy nim. Dziekan kieruje do nowego proboszcza te lub podobne słowa:

Na ołtarzu Ofiara Krzyża uobecnia się pod sakramentalnymi znakami i jest rozdzielany Chleb życia. Jesteś, Drogi Bracie, wyznaczony na kapłana tej wspólnoty. Momentem centralnym i ośrodkiem całej Twojej kapłańskiej działalności jest Msza święta, pamiątka śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, naszego Zbawiciela. Troszcz się o to, by wspólnota parafialna ciągle na nowo gromadziła się wokół tego ołtarza.

Młodzi i starzy, biedni i bogaci – winni się tu spotykać we wspólnocie w Panu i łączyć się we wspólnym sprawowaniu świętej liturgii.

Niech wszyscy oddają cześć temu ołtarzowi, a przez niego naszemu Panu, Jezusowi Chrystusowi, który żyje i króluje w tej wspólnocie i jednoczy wszystkich w Duchu Świętym.

12. Proboszcz całuje ołtarz, a następnie mówi:

Módlmy się o łaskę, aby ten ołtarz i sprawowana tu Eucharystia stały się centrum naszego życia parafialnego:

Panie, Jezu Chryste!

Ty powierzyłeś swojemu Kościołowi sprawowanie Mszy świętej i innych sakramentów. Ześlij nam Twojego Ducha Świętego, tak abyśmy ciągle podążali do tego ołtarza na sprawowanie pamiątki śmierci i Twojego zmartwychwstania. Umocnij nas poprzez przyjmowanie Ciała i Krwi Twojej na wspólnej drodze do Królestwa wiecznego. Ty żyjesz i królujesz na wieki wieków.

Wspólnota odpowiada:

Amen.

13. Dziekan i proboszcz mogą teraz udać się do chrzcielnicy. Dziekan kieruje do wszystkich te lub podobne słowa:

Przy tym źródle chrzcielnym sprawuje się chrzest, pierwszy sakrament nowego Przymierza, w którym ludzie przez wodę i Ducha Świętego rodzą się do nowego życia. Jednoczą się przez wiarę z Chrystusem, otrzymują Ducha przybrania oraz miano i godność dzieci Bożych. Zrośnięci w jedno z Chrystusem, zostają włączeni w Jego Ciało, czyli Kościół, stając się „wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność przeznaczonym”¹⁵.

¹⁵ Zob. *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 2, nr 832, Katowice 1994, s. 25.

14. Wszyscy odnawiają przyrzeczenia chrzcielne; proboszcz zwraca się do wiernych:

Bracia i siostry, wyznajcie teraz wiarę, którą otrzymaliście na chrzcie świętym, i dzięki łasce Ducha Świętego potwierdzacie ją codziennym życiem. A zatem pytam każdego z was:
Czy wierzysz w Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi?

Wszyscy: Wierzę.

Proboszcz: Czy wierzysz w Jezusa Chrystusa, Syna Jego Jedyne, a naszego Pana, narodzonego z Maryi Dziewicy, umęczonego i pogrzebanego, który powstał z martwych i zasiada po prawicy Ojca?

Wszyscy: Wierzę.

Proboszcz: Czy wierzysz w Ducha Świętego, święty Kościół powszechny, obcowanie Świętych, odpuszczenie grzechów, zmartwychwstanie ciała i życie wieczne?

Wszyscy: Wierzę.

Proboszcz dołącza się do wyznania i wyraża wiarę Kościoła: Taka jest nasza wiara. Taka jest wiara Kościoła, której wyznawanie jest naszą chlubą w Chrystusie Jezusie, Panu naszym.

Wszyscy: Amen¹⁶.

15. Dziekan i proboszcz mogą udać się do tego miejsca w kościele, gdzie znajduje się konfesjonał. Dziekan przypomina obecnym znaczenie tego miejsca. Może to uczynić tymi lub podobnymi słowami¹⁷:

Konfesjonał to miejsce sprawowania sakramentu pokuty. Przychodzimy do konfesjonału jako grzesznicy, a odchodzimy usprawiedliwieni, korzystając z posługi pojednania, jaką nasz Pan, Jezus Chrystus, powierzył swojemu Kościołowi.

16. Proboszcz wzywa wszystkich do dziękczynienia¹⁸:

Bracia i siostry, dzięki składamy Bogu, Ojcu wszechmogącemu, który przez śmierć i zmartwychwstanie swojego Syna, mocą Ducha Świętego wyrwał nas z mocy ciemności i udzielił nam odpuszczenia wszystkich grzechów:

Wszyscy: Dzięki składamy Tobie, Boże.

¹⁶ Zob. tamże, nr 871, Katowice 1994, s. 39.

¹⁷ Zob. tamże, nr 935, Katowice 1994, s. 60.

¹⁸ Zob. tamże, nr 939, Katowice 1994, s. 63.

Błogosławiony jesteś, Boże, Ty wydałeś swojego Syna za nasze grzechy, aby nas wyrwać z ich ciemności i przenieść do królestwa Twojego światła i pokoju.

Wszyscy: Dzięki składamy Tobie, Boże.

Błogosławiony jesteś, Boże, Ty przekazałeś Kościołowi świętemu klucze królestwa niebieskiego, aby nimi otwierał wszystkim dostęp do Twojego miłosierdzia.

Wszyscy: Dzięki składamy Tobie, Boże.

Błogosławiony jesteś, Boże, Ty nieustannie dokonujesz wielkiego dzieła Pojednania ludzi i udzielasz im przebaczenia, aby ich kiedyś obdarzyć życiem wiecznym.

Wszyscy: Dzięki składamy Tobie, Boże.

III. PROBOSZCZ PASTERZEM PARAFII

ZADANIE KIEROWANIA – PASTERZOWANIA

17. Dziekan i proboszcz stają przy „katedrze”, siedzeniu – miejscu przewodniczenia liturgii. Dziekan zwraca się tymi lub podobnymi słowami do proboszcza:

Chrystus wezwał Cię przez naszego księdza Biskupa, abyś przewodził tej wspólnocie parafialnej i nią kierował. Jako sługa Dobrego Pasterza, Jezusa Chrystusa, prowadź tę parafię i w mocy Ducha Świętego bądź dla wszystkich wiernych pomocnikiem i doradcą na ich drodze życiowej.

Twoje posługiwanie jako pasterza tej wspólnoty ma swoje źródło i swój moment centralny w sprawowaniu Mszy świętej. Rozpocznij zatem sprawowanie swej posługi pasterskiej tą Eucharystią, którą sprawujesz dzisiaj wraz ze wszystkimi tutaj zgromadzonymi.

18. Jeśli jest obecny biskup, on przewodniczy Eucharystii koncelebrowanej z nowym proboszczem i prezbiterami dekanatu; pod nieobecność biskupa liturgii przewodniczy proboszcz, który wypowiada krótkie wprowadzenie do Mszy św. i wzywa wszystkich do czynnego uczestnictwa w Najświętszej Ofierze. Pomija się akt pokuty i następuje **kolekta**.

MSZA ŚWIĘTA

19. Formularz Mszy św. sprawowanej przy liturgicznym wprowadzeniu proboszcza w posługiwanie w parafii, bierze się z dnia, jeśli jest to niedziela, uroczystość lub święto. Jeżeli zaś pozwalają na to przepisy, można wziąć

formularz Mszy św. w różnych potrzebach, np.: Msza za Kościół, Msza za zgromadzenie o charakterze duchowym lub duszpasterskim, Msza za kapłanów, Msza za pełniących służbę w Kościele (zob. *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, 111–144).

20. **Ewangelię** odczytuje nowy proboszcz¹⁹, a homilię głosi biskup²⁰ lub dziekan, nawiązując w niej do czytań biblijnych i przedstawiając zasadnicze myśli programu duszpasterskiego.

21. Po **homilii** nowy proboszcz może (*laudabiliter*), wobec biskupa, odnowić przyrzeczenia złożone w czasie święceń prezbiteratu²¹.

Proboszcz staje przed biskupem, który przemawia do niego²²:

Drogi synu (bracie), wobec ludu powierzonego twojej trosce duszpasterskiej, odnow postanowienia – przyrzeczenia, które złożyłeś w czasie święceń prezbiteratu.

Czy chcesz wiernie pełnić swój urząd, jako gorliwy współpracownik biskupów, w kierowaniu ludem Bożym, pod przewodnictwem Ducha Świętego?

Proboszcz odpowiada: Chcę.

Biskup:

Czy na chwałę Boga i dla uświęcenia chrześcijańskiego ludu, chcesz pobożnie i z wiarą sprawować misteria Chrystusa, zgodnie z tradycją Kościoła?

Proboszcz: Chcę.

Biskup:

Czy chcesz pilnie i mądrze pełnić posługę słowa, głosząc Ewangelię i wykładając prawdy katolickiej wiary?

Proboszcz: Chcę.

Biskup:

Czy chcesz coraz ściślej jednoczyć się z Chrystusem, Najwyższym Kapłanem, który z samego siebie złożył Ojcu za nas nieskalaną Ofiarę, i razem z Nim poświęcać się Bogu za zbawienie ludzi?

¹⁹ *Caeremoniale episcoporum* przewiduje odczytanie Ewangelii przez nowego proboszcza, który w tym celu prosi biskupa o błogosławieństwo: „Evangelium convenienter annuntiatur ab ipso parrocho qui antea accedit ad Episcopum, ab eo ipse librum accipit et benedictionem petit” (zob. dz. cyt., nr 1191).

²⁰ Tamże, nr 1192: „In homilia Episcopus munus parochi fidelibus illustrat, atque significationem rituum, (...) declarat”.

²¹ Zob. tamże, nr 1193: „Expleta homilia, laudabiliter a novo parrocho fit renovatio promissionum quas in sua ordinatione fecit, interrogante Episcopo his verbis”.

²² Por. *Obrzędy święceń jednego prezbitera*, w: *Pontyfikał rzymski. Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, Katowice 1999, 101n.

Proboszcz: Chcę, z Bożą pomocą.

Biskup:

Czy przyrzekasz mnie i moim następcom cześć i posłuszeństwo?

Proboszcz: Przyrzekam.

Biskup dodaje:

Niech Bóg, który rozpoczął w tobie dobre dzieło, sam go dokona.

22. Podniosły charakter tej parafialnej uroczystości winien także znaleźć swe żywe echo w prośbach modlitwy powszechnej, zanoszonych do Boga, zwłaszcza za biskupa i nowego proboszcza. Intencje modlitw powinni wyowiadać przedstawiciele wszystkich stanów wspólnoty parafialnej.

MODLITWA POWSZECHNA

Świadomi obecności wśród nas Jezusa Chrystusa, Dobrego Pasterza i ożywieni wiarą w Jego panowanie nad światem, zanieśmy wspólne modlitwy i błagania do naszego Ojca w niebie.

1. Módlmy się za Ojca Świętego N. i wszystkich pasterzy Kościoła, aby ofiarne naśladowali Chrystusa, Dobrego Pasterza, i umacniali braci w wierze.
2. Módlmy się za Księdza N., naszego Proboszcza, aby Bóg darzył go zdrowiem i błogosławieństwem w jego kapłańskim, nauczycielskim i pasterskim posługiwaniu.
3. Módlmy się za naszą rodzinę parafialną, aby współpracując w miłości i zgodzie ze swym duszpasterzem, wzrastała w zjednoczeniu ze swym Mistrzem i Nauczycielem, Jezusem Chrystusem.
4. Módlmy się za wszystkich ludzi, którym została powierzona władza, aby wykonywali ją w duchu służby i dla dobra powszechnego.
5. Módlmy się za narody świata, aby wiara w królowanie Chrystusa, przyniosła prawdziwy pokój i sprawiedliwe rozwiązanie istniejących problemów.
6. Módlmy się za nas tutaj zgromadzonych, abyśmy umocnieni Słowem Bożym i Ciałem Chrystusa, postępowali zawsze drogą świętości w naszej wspólnej pielgrzymce do domu Ojca.

Wszechmogący Boże,
wysłuchaj modlitwy Twojego ludu zebranego w tej świątyni
i naucz nas służyć tylko Tobie, żywemu i prawdziwemu Bogu.
Przez Chrystusa, Pana naszego.

Wspólnota odpowiada: Amen.

23. Stosownie do charakteru dnia, przed **Prefacją** należałoby wyrazić specjalne motywy dziękczynienia.

24. Po **Komunii św. wiernych** śpiewa się hymn „Ciebie Boga, wysławiamy”.

Jest ponadto uzasadnione, aby proboszcz – przed błogosławieństwem i rozstaniem – skierował swe słowo do parafian.

* * *

Jeden z najważniejszych dokumentów Soboru Watykańskiego II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele, nazwany *Magna Charta* duszpasterstwa Kościoła współczesnego²³, przypominał, że „poszczególni biskupi, którym została powierzona troska o Kościół partykularny, pod zwierzchnictwem papieża, w imię Pana otaczają opieką pasterską swoje owce, jako właściciwi, zwyczajni i bezpośredni ich pasterze, wypełniając względem nich posługę nauczania, uświęcania i kierowania” (DB 11). W wypełnianiu tej posługi, szczególnie współpracownikami biskupa są proboszczowie, o których pośłannictwie nauczania, uświęcania i kierowania, mówi bardzo konkretnym językiem wspominany wyżej soborowy dekret:

W spełnianiu **obowiązku nauczania** do zadań proboszczów należy przepowiadanie słowa Bożego wszystkim wiernym, aby zakorzenieni w wierze, nadziei i miłości wzrastali w Chrystusie oraz aby wspólnota chrześcijańska dawała takie świadectwo miłości, jakie nakazał Pan (por. J 13, 35). Ponadto przez nauczanie katechetyczne mają prowadzić wiernych, stosownie do wieku każdego, do pełnego poznania tajemnicy zbawienia. W celu zaś przekazu tego nauczania niech szukają nie tylko pomocy zakonników, lecz także współpracy świeckich, tworząc instytucje szerzące naukę chrześcijańską.

W dokonywaniu **dzieła uświęcania** niech się proboszczowie zatroszczą, aby celebracja Ofiary eucharystycznej była ośrodkiem i szczytem całego życia wspólnoty chrześcijańskiej. Ponadto niech dołożą starań, aby wierni karmili się duchowym pokarmem przez pobożne i częste przyjmowanie sakramentów oraz przez świadome i czynne uczestnictwo w liturgii. Proboszczowie winni też pamiętać, jak bardzo do ożywienia życia chrześcijańskiego przyczynia się sakrament pokuty; dlatego niech chętnie wysłuchują spowiedzi wiernych, a jeśli będzie to potrzebne, wzywają w tym celu także innych kapłanów, władających różnymi językami.

W wypełnianiu **obowiązku pasterskiego** proboszczowie przede wszystkim niech się starają poznać swoich wiernych. Ponieważ jednak są pasterzami

²³ Por. H. Muszyński, *Wprowadzenie do Dekretu o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 234.

wszystkich owiec, niech popierają wzrost życia chrześcijańskiego tak u poszczególnych wiernych, jak i w rodzinach oraz w stowarzyszeniach, zwłaszcza oddanych apostołstwu, a także i w całej wspólnocie parafialnej. Niech więc odwiedzają domy i szkoły, jak wymaga tego posłannictwo pasterskie; niech się pilnie interesują dorastającymi dziećmi i młodzieżą; ojcowską miłością niech ogarniają ubogich i chorych; szczególną wreszcie troskę niech okazują robotnikom. Niech dokładają starań, aby wierni udzielali wsparcia dziełom apostołstwa (DB 30, 2).

BŁOGOSŁAWIONY KS. JÓZEF PAWŁOWSKI JAKO ORGANIZATOR DZIEŁ MISYJNYCH W DIECEZJI KIELECKIEJ

13 czerwca 1999 r. Ojciec Święty Jan Paweł II podniósł do godności błogosławionych 108 męczenników, którzy zostali zamordowani w czasie II wojny światowej. Wśród wyniesionych na ołtarze znalazł się kapłan diecezji kieleckiej, ksiądz Józef Pawłowski.

Przez długie lata pracował jako profesor, prorektor i rektor Kieleckiego Seminarium Duchownego. Przed wybuchem wojny został mianowany proboszczem parafii katedralnej w Kielcach. Wypełniając tę funkcję, dał się poznać jako gorliwy duszpasterz. Podczas okupacji z narażeniem życia pomagał więźniom osadzonym przez hitlerowców w kieleckim więzieniu. Swoimi czynami i słowami uczył odważnej i ofiarnej miłości do Ojczyzny. Dla parafian był mocnym oparciem i źródłem nadziei. Jego gorliwa wiara w Boga i miłość do bliźnich okazały się jednak niewygodne dla ówczesnych niemieckich władz realizujących politykę niszczenia narodu polskiego i Kościoła. Aresztowano go i osadzono w więzieniu, po czym wywieziono do Oświęcimia i Dachau, gdzie 9 stycznia 1942 r. został zamordowany¹.

Heroiczna wiara błogosławionego, zaangażowanie w wypełnianie posłannictwa kapłańskiego, oddana służba bliźniemu, wreszcie męczeństwo sprawiają, że w mniejszym stopniu zauważamy inne, również godne wyeksponowania, elementy jego biografii. W niniejszym opracowaniu pragnę wskazać na zainteresowania misyjne Józefa Pawłowskiego.

Aby właściwie odczytać i zrozumieć ich genezę, należy sięgnąć do okresu jego studiów w latach 1911–1915 na Katolickim Uniwersytecie w Innsbrucku austriackim, gdzie uzyskał dyplom doktora teologii². Był to czas intensywnego rozwoju katolickiej misjologii. Przemianom tym przewodzili teologowie niemieccy, a wśród nich Józef Schmidlin i Robert Streit, związani z ośrodkiem uniwersyteckim w Münster. W okresie, o którym mowa, ich wpływ sięgał znacznie dalej, oddziałując na inne środowiska teologiczne

¹ Por. K. Ryczan, *List pasterski. Dar nowych polskich świętych i błogosławionych*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 1999, nr 4, s. 371.

² Por. D. Olszewski, *Sługa Boży ks. Józef Pawłowski (1890–1942)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939–1945*, red. W. M. Moroz, A. Datko, Warszawa 1996, s. 101.

w Europie³. Niewątpliwym bodźcem, który wpłynął na podejmowanie tego rodzaju zagadnień, okazała się zapoczątkowana wcześniej misjologia protestancka (Gustaw Warneck), a przede wszystkim osobiste zaangażowanie misyjne papieży przełomu XIX i XX w. Warto w tym miejscu zauważyć, że w świetle ich nauczania głoszenie prawd wiary powinno być uwiarygodniane troską misjonarzy o powierzonych im ludzi, o ich środki utrzymania, higienę i wykształcenie. Aby to osiągnąć, konieczne było większe niż do tej pory duchowe i materialne wsparcie misji. W tym celu papież Leon XIII (1878–1903) zarządził, aby co roku w uroczystość Trzech Króli zbierać w całym Kościele składkę na powyższe dzieło⁴. Papież Pius X (1903–1914) w celu zwiększenia skuteczności oddziaływania ewangelizacyjnego zreformował Kongregację Rozkrzewiania Wiary. Autorem dalszych zmian w jej strukturze był papież Benedykt XV (1914–1922)⁵.

Papieskie nauczanie, wzywające ludzi świeckich do większego zaangażowania misyjnego, zaowocowało powstaniem różnego rodzaju towarzystw, fundacji i organizacji misyjnych. Można tu wymienić: Towarzystwo Misji Zagranicznych w Mediolanie, Towarzystwo Misji Zagranicznych w Lyonie, Towarzystwo Misji Zagranicznych św. Józefa z Mill Hill, Misje Afrykańskie z Werony, Szwajcarskie Towarzystwo Misji Zagranicznych i inne. Obok wymienionych wyżej powstały cztery organizacje, które określono mianem Dzieł Misyjnych. Należały do nich: Dzieło Rozkrzewiania Wiary, Dzieło Świętego Dzieciństwa Misyjnego, Dzieło św. Piotra Apostoła i Związek Misyjny Kleru⁶.

Pierwsze z nich powstało we Francji z inicjatywy Pauliny Jaricot w 1822 r. Szybko rozpowszechniło się po całym świecie. Organizacja została podporządkowana Kongregacji Doktryny Wiary. Wolą papieży było, aby w każdej diecezji i parafii istniało misyjne koło tego dzieła. Za podstawowe ogniwa organizacji w parafiach odpowiadali proboszczowie, którym przewodził dyrektor diecezjalny. Księżom w pracy pomagali wybierani spośród najaktywniejszych członków setnicy i dziesiętnicy. Koła parafialne trudniły się zbieraniem środków niezbędnych do prowadzenia działalności misyjnej oraz misyjnym wychowaniem społeczeństwa przez organizowanie dni misyjnych, wieczornic, odczytów, przedstawień scenicznych, loterii i wystaw, wyświetlanie przeźroczy⁷.

³ Por. L. J. Luzbetak, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, Warszawa 1998, s. 29.

⁴ Por. Leon XIII, *Catholicae Ecclesiae* z 20 XI 1890 r., w *Breviarium missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*, oprac. B. Wodecki, F. Wodecki, F. Zapłata, Warszawa 1979, s. 177.

⁵ Por. F. Zapłata, *Dzieło misyjne w nauczaniu Kościoła*, „Zeszyty Misjologiczne”, t. 1, cz. 1, s. 134.

⁶ Por. A. Kaleta, *Polskie katolickie czasopiśmiennictwo misyjne w II Rzeczypospolitej*, Kalisz 2001, s. 28.

⁷ Por. [b. a.] *Dzieło Rozkrzewiania Wiary*, Warszawa 1991, s. 9.

Drugą organizacją, z której żywiołowym rozwojem spotkał się studiujący w Innsbrucku ks. Józef Pawłowski, było Dzieło Dzieciństwa Misyjnego. Powstało ono z inicjatywy biskupa Nancy, Forbin-Jansona w połowie XIX w. Głównym jego celem od momentu założenia było budowanie solidarności dzieci katolickich z ich rówieśnikami w krajach misyjnych. W tym celu dzieło starało się zwrócić uwagę na duchowe i materialne potrzeby, jakim najmłodszy chrześcijanie mogli zaradzić przez codzienną modlitwę i składanie najmniejszych nawet ofiar. Te zaś za pośrednictwem dyrektorów diecezjalnych i krajowych przesyłano do centrali w Rzymie. Ofiarność dzieci w sposób znaczący wspomagała organizowanie szpitali, sierocińców i szkół na misjach⁸.

Kolejną z wyżej wymienionych organizacji, która na początku XX w. zdobywała popularność, było powstałe z inicjatywy Joanny i Stefanii Bigard Dzieło Świętego Piotra Apostoła. Uformowane w 1889 r., roztoczyło patronat nad kandydatami przygotowującymi się do kapłaństwa we wszystkich krajach misyjnych. Jego członkowie przez pomoc duchową i materialną, pochodzącą z ufundowanych stypendiów pieniężnych i rzeczowych, ze składek i innych darów, przyczyniali się do zakładania licznych niższych i wyższych seminariów diecezjalnych⁹.

Czwarte dzieło misyjne, zwane Związkiem Misyjnym Kleru, które później zostało przemianowane na Unię Misyjną Duchowieństwa, powstało we Włoszech w 1916 r. Jego założyciel, ojciec Paweł Manna, korzystając z pomocy biskupa Parmy (Guido, Maria Conforti) postanowił zadbać o podniesienie misyjnej świadomości osób duchownych. Według niego miało się to dokonać przez realizację trzech postulatów. Pierwszy z nich dotyczył przekazywania informacji dotyczących powszechnej misji Kościoła. Drugi polegał na wzniecaniu zapału, gdyż jak twierdził ojciec Manna, gorliwość, zapał i duch ofiary są konieczne do głębszego rozumienia, jak i do właściwej realizacji misyjnego posłannictwa. A wreszcie trzeci dotyczył jednoczenia wszystkich wysiłków i dążeń, ponieważ rezultat misyjnego zaangażowania ostatecznie zależał od współpracy wszystkich, którzy są do niego powołani. Ojciec Manna zwracał uwagę zwłaszcza na potrzebę jednoczenia się wszystkich kapłanów wokół spraw misji. Uważał bowiem, że powołanie do pracy misyjnej jest powołaniem każdego duszpasterza. Zaangażowanie w dzieło ewangelizowania narodów sprawiło, że zabiegał o to, by jego organizacja powstała i funkcjonowała nie tylko we Włoszech, ale także w innych krajach¹⁰.

Wszystkie wymienione wyżej organizacje misyjne z czasem zyskały aprobatę Stolicy Apostolskiej i otrzymały miano papieskich, a tym samym zostały

⁸ Por. [b. a.] *Dzieło Dzieciństwa Misyjnego*, Warszawa 1991, s. 10.

⁹ Por. [b. a.] *Dzieło świętego Piotra Apostoła*, Warszawa 1991, s. 11–14.

¹⁰ Por. [b. a.] *Zjednoczeni w głoszeniu Chrystusa wszystkim ludziom. Vadamecum Papieskiej Unii Misyjnej*, Warszawa 1995, s. 34–35.

zalecone jako obowiązujące w całym Kościele katolickim. W tym kontekście zrozumiałe jest otwarcie się księdza Józefa Pawłowskiego na zagadnienia dotyczące wspierania misji katolickich. Aktywność w tej dziedzinie wielu środowisk i organizacji na Zachodzie wywarła wpływ na jego późniejszą pracę duszpasterską.

Nic więc dziwnego, że po powrocie do diecezji, już jako profesor Seminarium Duchownego, nawiązał w 1921 r. kontakt z księdzem W. Szymborem, krakowskim dyrektorem Działu Dzieciństwa Misyjnego, w celu przeszczepienia organizacji wspierających działalność ewangelizacyjną na teren Kościoła kieleckiego. Jako kapłan, profesor i wychowawca przyszłych księży zwrócił uwagę na potrzebę zainicjowania w diecezji instytucji, która skupiając duszpasterzy, mobilizowałaby ich i wspierała w podejmowaniu prac na rzecz misyjnego uświadczenia społeczeństwa i niesienia pomocy rozsianym po świecie katolickim misjonarzom. W tym celu w listopadowym numerze „Przeglądu Diecezjalnego” z 1921 r. ogłosił artykuł pt. *Związek Misyjny Kleru*, w którym, posługując się argumentacją zaczerpniętą z Pisma świętego i dokumentów papieskich, zachęcał kapłanów do wstępowania do tej organizacji. Pisał:

Ostatnie życzenie Ojca Świętego skierowane jest do tych, do których odnoszą się przede wszystkim słowa Pana Jezusa o nauczaniu wszystkich narodów, do duchowieństwa, aby po wszystkich diecezjach utworzyło Misyjny Związek Duchowieństwa (Unio Cleri pro missionibus). (...) a zadaniem jego przez ambonę, prasę, katechizację i konferencje specjalne obudzić wśród wiernych współczucie nad losem pogan, jak również zachęcić ich do wspierania modlitwą i ofiarami dzieł, jakie Stolica święta ku pożytkowi misyj poleciła i zatwierdziła¹¹.

Do artykułu dołączony został statut i szczegółowy program wyjaśniający podstawowe kwestie organizacyjne, a wśród nich cele, zasady oddziaływania i odpusty, jakie mogli uzyskać członkowie unii. Autor na zakończenie zamieścił adres, na który można było przysyłać zgłoszenia. Było to jego mieszkanie w Seminarium Duchownym w Kielcach¹².

O tym, że uzasadniona była potrzeba założenia takiej organizacji, świadczy zainteresowanie, jakie wywołał wspomniany artykuł. Do końca 1921 r. na ręce księdza Pawłowskiego wpłynęły 24 kandydatury¹³. Natomiast 1 lutego 1922 r. biskup Augustyn Łosiński erygował Związek Misyjny Kleru (dalej ZMK) w diecezji kieleckiej. Jego dyrektorem diecezjalnym został ks. Józef Pawłowski. Funkcję organu prasowego tej organizacji spełniały wydawane przez jezuitów krakowskich „Misje Katolickie”. Czasopismo było dobrze prowadzonym periodykiem misyjnym. Zawierało wiele informacji z innych kontynentów,

¹¹ J. Pawłowski, *Związek Misyjny Kleru*, „Przegląd Diecezjalny” 1921, z. 11, s. 235.

¹² Por. tamże, s. 236–238.

¹³ Por. *Ze Związku Misyjnego Kleru*, „Przegląd Diecezjalny” 1922, z. 1, s. 18.

które prezentowane były nie tylko w tonie popularnym, ale często artykułom nadawano charakter naukowy. Poszczególne numery pisma otrzymywał każdy członek związku po wcześniejszym opłaceniu składki¹⁴.

W dniach 8–9 sierpnia 1922 r. odbyła się konferencja księży dziekanów diecezji kieleckiej. W pierwszym dniu obrad zgromadzeni usłyszeli m.in. referat ks. dra Pawłowskiego dotyczący Związku Misyjnego Kleru. W zastępstwie nieobecnego autora odczytał go ks. oficjał Czerkiewicz. Pod wpływem usłyszanych słów zgromadzeni podjęli rezolucję obligującą wszystkich księży diecezji do wstępowania w szeregi ZMK, ponadto zwrócili uwagę na potrzebę propagowania prenumeraty i czytelnictwa prasy misyjnej w parafiach, a wreszcie podkreślili znaczenie działających w parafiach organizacji misyjnych. Stwierdzono, że organizacje te nie powinny się wykluczać, lecz w trosce o dzieło ewangelizowania narodów winny sobie wzajemnie pomagać i uzupełniać się¹⁵.

Inną misyjną inicjatywą przyszłego błogosławionego okazało się organizowanie diecezjalnych struktur Polskiego Towarzystwa Misyjnego. Idea założenia takiej organizacji pojawiła się pod wpływem sukcesów odnoszonych przez podobne instytucje funkcjonujące od lat w innych krajach europejskich. 8 lutego 1922 r. Sekretariat Misyjny działający przy Episkopacie Polski powołał do istnienia towarzystwo, które postawiło sobie za cel organizowanie i wspieranie polskiej działalności ewangelizacyjnej na Wschodzie, głównie w Rosji. Aby zwiększyć skuteczność planowanych działań, Komitet Wykonawczy towarzystwa postanowił objąć patronatem otwarte 1 września 1926 r. Seminarium Duchowne, zwane również Instytutem Misyjnym. Zadaniem tej uczelni było przygotowywanie kadr dla misji wschodniej¹⁶. Utrzymanie wspomnianej instytucji zależało od wiernych Kościoła katolickiego, zrzeszonych w diecezjalnych i parafialnych kołach Towarzystwa Misyjnego. Ksiądz Pawłowski w październikowym zeszycie „Przeglądu Diecezjalnego” z 1922 r. pisał:

Najbliższe jest dla nas Polskie Towarzystwo Misyjne uwzględniające przede wszystkim kraje słowiańskie. Regulamin, statut są ogólnie znane, bo zostały rozesłane księżom proboszczom przy „Przeglądzie Diecezjalnym”. Zniszczone nasze kresy, kościoły i parafie są nam sercem najbliższe i z narodowego punktu widzenia najważniejsze. Stąd organizacja towarzystw misyjnych, złączenie całej Polski katolickiej daje rękomię wydátnej i skutecznej pomocy. Przez te parę lat nauczyliśmy się praktycznie, żeby się nie oglądać na pomoc rządową¹⁷.

Z informacji zamieszczanych w następnych zeszytach wspomnianego pisma wynikało, że diecezja kielecka była wymieniana obok najbardziej zaawanso-

¹⁴ Por. *Ze Związku Misyjnego Kleru*, „Przegląd Diecezjalny” 1922, z. 2, s. 45–46.

¹⁵ Por. M. Wójcik, *Sprawozdanie z konferencji księży dziekanów*, „Przegląd Diecezjalny” 1922, z. 10, s. 159.

¹⁶ Por. A. Kaleta, *Polskie katolickie...*, dz. cyt., s. 55.

¹⁷ J. Pawłowski, *Zadania misyjne duchowieństwa w dobie obecnej*, „Przegląd Diecezjalny” 1922, z. 10, s. 155.

wanych w dziedzinie zakładania parafialnych ogniw Polskiego Towarzystwa Misyjnego¹⁸. Jego pracami kierował powołany przez biskupa ordynariusza Augustyna Łosińskiego Zarząd Rady Diecezjalnej Towarzystwa, w skład którego weszli: ks. Jan Białecki, ks. Kazimierz Dworak, ks. Paweł Tochowicz, ks. Stanisław Bomba, ks. M. Wójcik i ks. Józef Pawłowski jako sekretarz¹⁹.

W diecezji, oprócz wymienionych wyżej organizacji misyjnych, działały jeszcze: Związek Misyjny Polek, Krucjata Misyjna oraz Liga Dzieci dla Afryki²⁰. Nie były to instytucje o zorganizowanej sieci kół parafialnych, lecz dzięki oddziaływaniu poprzez prasę formowały społeczeństwo, mobilizując je do niesienia różnorakiej pomocy dziełu rozkrzewiania wiary. Godną odnotowania działalność prowadziła, obecna również w diecezji kieleckiej, Sodalicia św. Piotra Klawera. Formacja ta powstała w Austrii. Założona została przez Teresę Ledóchowską. Sodalicia funkcjonowała przy Instytucie Żeńskim Misjonek Pomocnic św. Piotra Klawera. Jej członkowie zajmowali się propagowaniem i wspieraniem dzieł misyjnych, głównie w Afryce, przez rozprowadzanie odpowiednich książek i czasopism, organizowanie nabożeństw, prelekcji, wystaw²¹.

Przybliżanie wiernym zagadnień związanych z ewangelizowaniem narodów dokonywało się również w czasie spotkań parafialnych zespołów Sodalicii Marianańskiej, Akcji Katolickiej, kół różańcowych i tercjarskich. Idea misyjna promowana była także przez organizowanie specjalnych spotkań, odczytów, pogadanek, często łączonych z wyświetlaniem przeźroczy. Reklamując te ostatnie na łamach „Przeglądu Diecezjalnego” pisano:

Środkiem, który ożywia zebrania są świetlne obrazy z działalności misjonarzy, szczególnie afrykańskich. W sposób przyjemny i poglądowy przesuwały się przed widzem piękne krajobrazy, stacje misyjne, zajęcia misjonarzy, budowle, szkoła, zajęcia – w ogóle cała praca kulturalna i religijna. Kliszami do lamp chętnie służy Sodalicia Towarzystwa Piotra Klawera (Kraków, ul. św. Marka 25)²².

Do praktyki duszpasterskiej weszły tak zwane „niedziele misyjne”. Księża zobowiązani zostali do głoszenia w te dni specjalnych kazań tematycznych, zbierania ofiar na Papieskie Dzieło Rozkrzewiania Wiary, urządzania stosownych akademii i wieczornic, a wreszcie zachęcania wiernych, by wstępowali w szeregi organizacji misyjnych²³.

¹⁸ Por. [b. a.] *Zjazd Towarzystwa Misyjnego*, „Przegląd Diecezjalny” 1923, z. 3, s. 66.

¹⁹ Por. [b. a.] *Ze Związku Misyjnego Kleru*, „Przegląd Diecezjalny” 1922, z. 11–12, s. 179–180.

²⁰ Por. Komisja Misyjna, *Sprawy misyjne*, „Przegląd Diecezjalny” 1931, z. 3, s. 93–94.

²¹ Por. A. Kaleta, *Polskie katolickie...*, dz. cyt., s. 101.

²² [b. a.] *Ze Związku Misyjnego Kleru i Towarzystwa misyjnego*, „Przegląd Diecezjalny” 1923, z. 10, s. 195–196.

²³ Por. [b. a.] *Dzień modlitwy i propagandy misyjnej*, „Przegląd Diecezjalny” 1932, z. 8–9, s. 226.

Pojawiające się różnorodne formy aktywności misyjnej w diecezji wymagały odpowiedniego skanalizowania i opieki duszpasterskiej. Nic więc dziwnego, że stosownie do zaleceń Synodu Diecezjalnego z 1927 r. biskup Łosiński powołał do istnienia Diecezjalną Komisję Misyjną, której zadanie polegało na koordynowaniu całością prac misyjnych. Na jej czele stanął prorektor Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach – ks. Józef Pawłowski. Członkami zostali: ks. Stanisław Marchewka, ks. Stanisław Cieśliński, ks. Jan Śliwakowski, Romuald Błaszczakiewicz, A. Klimaszewski, ks. Franciszek Mazurek²⁴. Owocem działalności tej komisji była m.in. diecezjalna wystawa misyjna, na którą eksponaty przysłały zgromadzenia i zakony misyjne: ojcowie oblaci, ojcowie werbiści, księża salezjanie, siostry franciszkanki i Sodalicia św. Piotra Klawera. Wystawę trwającą kilka dni odwiedziło przeszło 3000 osób, przeważnie była to młodzież szkół średnich i powszechnych²⁵.

Dzięki osobistemu zaangażowaniu przewodniczącego komisji w Wyższym Seminarium Duchownym powstało Diecezjalne Biuro Misyjne. Wzięło ono na siebie ciężar dokumentowania ruchu misyjnego w diecezji kieleckiej. Powstające przy tej okazji statystyki, publikowane najpierw na łamach „Przeglądu Diecezjalnego”, a później „Kieleckiego Przeglądu Diecezjalnego”, oddziaływały mobilizująco na społeczności poszczególnych parafii, jeśli chodzi o ofiarność na rzecz misji. Biuro poprzez sporządzane roczne sprawozdania informowało o wysokości składek, jakie zgromadziły różne parafie i dekanaty, przedstawiało bardzo dokładne rozliczenia zebranych w ten sposób pieniędzy i środków materialnych, dostarczało wiadomości o stanie personalnym organizacji misyjnych. O roli, jaką odgrywało biuro prowadzone przez ks. Pawłowskiego, świadczą słowa zaczerpnięte ze sprawozdania za rok 1931:

Biuro Misyjne wysłało w 1931 r. do księży proboszczów 2545 kart wpisowych i 345 kart dla dziesiętników PDRW; (...) 500 medalików, 10 podręczników Papieskiego Dzieła św. Piotra Apostoła, 90 kazań misyjnych oraz różne broszury na zamówienie. Zanotowano w księdze kasowej 167 wypłat i 71 wpłat. Załatwiono przeszło 300 korespondencji. Urządzono wystawę misyjną, w czasie której rozdano przeszło 3000 ulotek i sprzedano książek o treści misyjnej za 497 zł. Dary, jakie nadesłano do Biura, wysłano do krajowych centrali misyjnych w Polsce. Ks. Konieczne – misjonarzowi w Afryce, ks. Bazgierowi, Ojcom Werbistom – Górna Grupa, Ojcom Oblatom – Krobia, Księżom Salezjanom – Warszawa, Księżom Jezuitom – Kraków oraz do Kurii Biskupiej w Łucku dla biednych kościołów na Wołyniu, według jej uznania²⁶.

²⁴ Por. Komisja Misyjna, *Sprawy misyjne. Sprawozdanie za 1929 r.*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 1930, z. 4, s. 145–147.

²⁵ Por. [b. a.] *Sprawy misyjne*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 1932, z. 1, s. 31–32.

²⁶ Komisja Misyjna, *Sprawy misyjne*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 1932, z. 5, s. 158–159.

Ks. Pawłowski pisał ponadto o biurze:

Biuro misyjne umieszczało periodycznie w „Gazecie Tygodniowej” artykuły misyjne. Prenumerowano czasopisma misyjne dla szkół średnich w całej diecezji oraz dla szkół powszechnych w Kielcach, dla poczekalni dentystycznych (2), dla zakładów fryzjerskich (2), dla czytelnicy i resursy obywatelskiej. W oświacie pozaszkolnej propagowano ideę misyjną za pomocą przeźroczy. Urządzono też w Akcji Katolickiej i sekretariacie Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej stałą wystawę literatury misyjnej²⁷.

Aby podolać obowiązkom stawianym przed Biurem Misyjnym przewodniczący Diecezjalnej Komisji Misyjnej poprosił o pomoc kleryków – członków działającego w seminarium Koła Misyjnego, którego był protektorem.

Warto w tym miejscu zauważyć, że koło, o którym mowa, funkcjonowało wcześniej jako Stowarzyszenie Apostolskie Kleryków – kierował nim ojciec duchowny ks. Jan Białecki. W 1923 r. Stowarzyszenie zostało włączone do Sodalicii Mariańskiej jako jej sekcja misyjna. Przed członkami sekcji postawiono zadanie poznawania działalności misyjnej Kościoła katolickiego, a także rozwijanie poczucia odpowiedzialności za nie. Odpowiedzialność ta miała owocować duchowym i materialnym wspieraniem misjonarzy. Osiągnięciu powyższego celu służyły: przygotowywanie i wygłaszanie referatów, lektura książek i czasopism misyjnych, modlitwy w podanych intencjach oraz organizowanie zbiorów środków materialnych. W 1927 r. sekcja została przekształcona w Koło Misyjne im. Ojca Jana Beyzyma (T. J.). Opiekunem koła został ks. J. Pawłowski. Z jego inicjatywy w seminarium zorganizowano bibliotekę misyjną, prenumerowano 12 czasopism podejmujących zagadnienia dotyczące ewangelizowania narodów, odbywały się spotkania z misjonarzami, głoszone referaty, dyskutowano o krzewieniu wiary. Członkowie koła utrzymywali stałą korespondencję z misjonarzami salezjańskimi: ks. Pawłem Bazgierem, ks. Władysławem Klimczykiem, ks. Piaseckim i z ks. Wieczorkiem²⁸.

Dostrzegając wielką rolę duchowieństwa w dziedzinie propagowania idei misyjnej ksiądz Józef Pawłowski do tej grupy kierował wiele swoich artykułów, zamieszczanych na łamach „Kieleckiego Przeglądu Diecezjalnego”²⁹, poprzez publikowanie recenzji reklamował książki misyjne³⁰. Powołany na członka Krajowej Rady Związku Misyjnego Duchowieństwa (1936) w czasie drugiego ogólnopolskiego kongresu tegoż związku (1938) w referacie mówił:

²⁷ J. Pawłowski, *Sprawy misyjne. Sprawozdanie z diecezji kieleckiej za rok 1933*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 1934, z. 10, s. 249–251.

²⁸ Por. Ks. Józef Pawłowski w *25-lecie męczenniczej śmierci*, Archiwum Diecezji Kieleckiej, Akta personalne ks. dra Józefa Pawłowskiego, XP – 9/1, s. 11–12; [b. a.] *Koło misyjne*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 1932, z. 5, s. 155–156.

²⁹ Por. J. Pawłowski, *Sprawy misyjne*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 1926, z. 12, s. 205–209.

³⁰ Por. J. Pawłowski, rec. *Listy o. Beyzyma T. J. apostoła trędowatych na Madagaskarze*, Kraków 1927, „Przegląd Homiletyczny” 1928, nr 1, s. 77n; rec. H. Mioni,

Związek misyjny obowiązuje swych członków, aby z apostołstwa miejscowego, partykularnego wyszli na apostołstwo całego świata myślą, ofiarą, głosem, ogniem i sercem. (...) Członkowie Związku muszą być systematycznie pouczeni o misjach, o nowym, nowoczesnym programie misyjnym Kościoła, przez czytanie czasopism, przez kontakt z misjonarzami, przez nasz „Biuletyn Miesięczny Z.M.D.”. Praca nasza nad zdobywaniem ilości członków musi obecnie iść nieco w głąb i krześć wiele żarliwości i ognia³¹.

Jako dyrektor Związku Misyjnego Duchowieństwa w diecezji kieleckiej starał się informować członków organizacji o wszystkich większych wydarzeniach misyjnych i misjologicznych w kraju i na świecie. Do takich wydarzeń niewątpliwie należał Międzynarodowy Akademicki Kongres Misjologiczny w Poznaniu, który zgromadził wielu największych misjologów tamtych czasów. Pawłowski zachęcał do wzięcia w nim udziału. W artykule jego autorstwa czytamy:

Międzynarodowy Akademicki Kongres Misyjny będzie żywiołową manifestacją dla sprawy misyjnej ze strony młodzieży akademickiej i inteligencji wszystkich narodów katolickich. Komitet prosi o jak najliczniejszy udział w Kongresie, który stanowić będzie ważny etap rozwoju idei misyjnej wśród młodzieży akademickiej świata katolickiego. Zjazd ma zwrócić się przede wszystkim do inteligencji i dać jej w kilku referatach pogląd na całokształt współczesnych zagadnień misyjnych. Obok tego w sekcjach będą mogły obradować poszczególne zrzeszenia misyjne ze specjalnym planem³².

Z powyższych rozważań wynika, że działalność misyjna w życiu błogosławionego ks. Józefa Pawłowskiego była dosyć intensywna i charakteryzowała niemal całe jego kapłańskie życie. Pojawiła się ona w sposób dojrzały i sprecyzowany w czasie jego studiów zagranicznych, co pozwoliło mu później podjąć w diecezji funkcję animatora misyjnego. Powyższa idea szczególnie kształtowała się w aktywności na rzecz Związku Misyjnego Duchowieństwa, w pracach Diecezjalnego Biura Misyjnego, a także we wprowadzeniu jej elementów do programu wychowania seminaryjnego.

Propaganda misyjna w dwunastu wykładach, Poznań 1929, „Przegląd Homiletyczny” 1929, nr 2, s. 152; rec. F. Grivec, *Św. Cyryl i Metody. Apostołowie Słowian*, Kraków 1930, „Przegląd Homiletyczny” 1930, nr 2, s. 157; rec. A. Dragon, *Za Chrystusa Króla. Żywot ojca Michała Augustyna Pro straconego w Meksyku 23 listopada 1927 r.*, Kraków 1927, „Przegląd Homiletyczny” 1931, nr 3, s. 238; rec. J. Krzyszkowski, *Przez pola misyjne*, Kraków 1925, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 1925, z. 12, s. 214.

³¹ J. Pawłowski, *Zadania członków Związku Misyjnego Duchowieństwa*, w: *Księga pamiątkowa II Kongresu Związku Misyjnego Duchowieństwa w Polsce. Poznań 12–13 stycznia 1938 r.*, Płock 1938, s. 75.

³² J. Pawłowski, *Ze spraw misyjnych*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 1927, z. 3, s. 72–73.

WKLAD KSIĘDZA WŁADYSŁAWA PIWOWARSKIEGO DO POLSKIEJ TEOLOGII PASTORALNEJ

Początek drogi naukowej księdza profesora Piwowarskiego jest związany z teologią pastoralną. W latach 1959–1961 podjął on studia na kursie doktorskim przy Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL¹. W tym czasie (1960 r.) został mianowany „asystentem wolontariuszem przy katedrze socjologii religii na Wydziale Teologicznym”, a dokładnie nauczycielem akademickim Sekcji Teologii Pastoralnej Wydziału Teologicznego KUL, która powstała w 1958 r.² Po uzyskaniu stopnia doktora filozofii w zakresie filozofii praktycznej

¹ Jak sam pisze, studia filozoficzno-teologiczne odbył w latach 1948–1958 w Tarnowskim Instytucie Teologicznym, Warmińskim Seminarium Duchownym „Hosianum” w Olsztynie i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Stopień magistra filozofii w zakresie filozofii praktycznej otrzymał w 1956 r., a święcenia kapłańskie w 1958 r. w Olsztynie (W. Piwowarski, *Zarys dziejów Sekcji Teologii Pastoralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1958–1968*, RTK 15 (1968), z. 3, s. 45).

Skróty, oprócz zaznaczonych w tekście, podajemy na podst.: *Encyklopedia Katolicka. Wykaz skrótów*, oprac. J. Warmiński, E. Gigilewicz, R. Sawa, wyd. 2 popr. i rozsz. Lublin 1993.

² „W dniu 16 V 1958 r. na zlecenie Episkopatu Polski i na wniosek ks. prof. dra Stanisława Łacha, ówczesnego dziekana Wydziału Teologicznego [KUL], Rada Wydziału podjęła uchwałę o erygowaniu sekcji teologii pastoralnej na kursie wyższym teologii. W ramach sekcji utworzono następujące katedry: 1. katedrę teologii pastoralnej ogólnej, w skład której weszły: katedra liturgiki, katedra katechetyki i katedra homiletyki, 2. katedrę socjologii religii i 3. katedrę psychologii duszpasterskiej (...). Jak się wydaje, w dziejach sekcji teologii pastoralnej można wyróżnić dwa etapy: a) 1958–1963 i b) 1963–1967. Podział ten znajduje uzasadnienie przede wszystkim w liczbie i jakości zmian wprowadzonych na sekcji pastoralnej oraz w reformie studiów dokonanej na kursie wyższym Wydziału Teologicznego” (W. Piwowarski, *Zarys dziejów...*, dz. cyt., s. 36–37. Por. W. Poplatek, *Nurty badawcze sekcji teologii pastoralnej*, ZN KUL 8 (1965), nr 3, s. 19–21). W 1968 r. Sekcji Teologii Pastoralnej nadano prawa Instytutu Sacrae Congregationis pro Institutione Catholica (W. Piwowarski, *Kronika Sekcji Teologii Pastoralnej KUL*, RTK 16 (1969), z. 3, s. 141–143). „W ramach Instytutu zostały zintegrowane katedry i związane z nimi dziedziny badań pastoralnych – teologia praktyczna, katechetyka, homiletyka, liturgika i duszpasterstwo rodzin. Można powiedzieć, że pojedynczy pastoralści stali się «pastoralistą zbiorowym»” (W. Piwowarski, *Instytut Teologii Pastoralnej*, „Przegląd Uniwersytecki”, 6 (1994), nr 1, s. 8).

(1961 r.)³ był kolejno asystentem, starszym asystentem (1962 r.) i adiunktem (1963 r.) zaangażowanym w pracę sekcji⁴, której w 1968 r. na mocy dekretu Sacrae Congregationis pro Institutione Catholica zostały nadane prawa instytutu. Z pracą dydaktyczną i naukową w Instytucie Teologii Pastoralnej KUL Ksiądz Profesor był związany do 1992 r. Na przykład w roku akademickim 1961/1962 powierzono mu wykłady ze wstępu do teologii pastoralnej⁵, w latach 1974–1976 był kierownikiem Instytutu Teologii Pastoralnej, a od przejścia ks. prof. dra hab. Józefa Majki do Wrocławia kierował Katedrą Socjologii Religii, która stanowiła część instytutu (1969–1993)⁶. Zatem bez przesady można powiedzieć, że był on związany z początkiem refleksji teologiczno-pastoralnej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz z okresem jej rozkwitu.

Związek księdza Władysława Piwowarskiego z Sekcją Teologii Pastoralnej (1960–1968), a później Instytutem Teologii Pastoralnej KUL (1968–1999) zaowocował (1) zaangażowaniem się w rozwój eklezjologicznej dedukcji teologii pastoralnej oraz (2) wprowadzeniem wyraźnego rozróżnienia pomiędzy socjologią religii (lub inaczej: socjologią pastoralną) a teologią pastoralną, podkreśleniem ich odrębnych ról i miejsc współpracy. W tym też porządku przedstawimy jego miejsce i rolę w rozwoju polskiej teologii pastoralnej.

1. W opracowaniu *Dwie koncepcje teologii pastoralnej*⁷ w sposób, jak na owe czasy, niezwykle umiętny⁸, potrafił dostrzec niebezpieczeństwa, jakie

³ *Spółeczna zasada pomocniczości* (Lublin 1961, B KUL). Problematyce tej pozostał wierny przez cały okres działalności piśmienniczej: *Zasada pomocniczości w pismach św. Tomasza z Akwinu*, RF 10 (1962), z. 2, s. 62–67; *Interpretacje zasady pomocniczości w literaturze współczesnej*, RF 12:1964, z. 2, s. 89–94; *Zasada pomocniczości w encyklice „Pacem in terris”*, RTK 12 (1965), z. 3, s. 79–94; *Zasada pomocniczości w życiu Kościoła*, CT 41 (1971), fasc. 4, s. 5–22; *Zasada pomocniczości w Kościele*, ŻKat 6 (1987), nr 7, s. 70–82; *Zasada pomocniczości w Kościele*, w: *Kościół – świat – świeccy*, Warszawa 1988, s. 42–60; *Zasada pomocniczości a struktury pośrednie*, w: *Stare i nowe struktury społeczne w Polsce*, t. 1: *Miasto*, red. I. Machaj, J. Styka, Lublin 1994, s. 11–19; *Zasada pomocniczości w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, w: *Ku prawdzie we wspólnocie człowieka i Boga. Studia dedykowane ks. Stanisławowi Kowalczykowi*, red. E. Baławajder, P. Nitecki, A. Jabłoński, Sandomierz 1997, s. 258–269; *Zasada pomocniczości a wspólnota europejska*, w: *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, red. A. Dylus, Warszawa 1998, s. 159–163.

⁴ Por. W. Piwowarski, *Zarys dziejów...*, dz. cyt., s. 45.

⁵ Por. tamże, s. 38.

⁶ Por. K. Wojacek, *Instytut Teologii Pastoralnej*, w: *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wkład w kulturę polską w latach 1968–1993*, red. M. Rusecki, Lublin 1994, s. 229, 231.

⁷ W. Piwowarski, *Dwie koncepcje teologii pastoralnej*, ZN KUL 6 (1963), nr 1, s. 79–89.

⁸ Wykładana była bowiem w tym czasie tzw. hodegetyka, dyscyplina teologii pastoralnej, która z pojęcia „pasterz” („dusz-pasterstwo”) wyprowadzała koncepcję

istnieją w antropocentrycznej koncentracji teologii pastoralnej i skierować się ku, powstałej w nurcie tzw. szkoły tybindzkiej, eklezjologicznej dedukcji teologii pastoralnej. Jej eminentnym przedstawicielem był ks. Antoni Graf (1814–1867)⁹. Wprawdzie koncepcja Grafu nie została, niestety, podjęta i kontynuowana, a nawet zapoznana, mimo że odkryta i na nowo przypominiana w latach czterdziestych ubiegłego stulecia przez ks. Franciszka Ksawerego Arnolda (1898–1969), to jednak stanowiła punkt odniesienia dla tych, którzy poszukiwali wyjścia z „pastoralno-teologicznego apriori”, czyli klerykalistycznej w swej istocie koncepcji teologii pastoralnej, nauce o pasterzu, o jego obowiązkach i czynnościach.

Ksiądz Piwowarski w przytoczonym tekście przedstawił współczesne mu, nowsze próby ujęcia istoty teologii pastoralnej, a mianowicie R. Füglistera *Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin. Eine historisch-theologische Studie* (Basel 1951) i G. Ceraniego *Introduzione alla teologia pastorale* (Roma 1961), na których jednak nie zatrzymał się¹⁰. Przyjęcie zasady formalnej, zbyt ubogiej i ciasnej, stanowiło memento dla wszystkich, którzy za Grafem i Arnoldem oparli się na innej zasadzie formalnej, a mianowicie „wyprowadzonej z istoty Kościoła, danej nam w Objawieniu”¹¹. Dlatego w trzy lata później opublikował opracowanie¹², w którym – jako jeden z pierwszych – przedstawił ogólny zarys eklezjologicznej dedukcji teologii pastoralnej, powstającego wówczas zamyśłu podręcznika teologii pastoralnej pod redakcją Karola Rahnera¹³. Przedstawione wówczas przez Księdza Profesora wnioski, skierowane pod adresem rodzącej się wówczas dyscypliny, w zasadzie pozostały aktualne. W związku z tym warto je tutaj przypomnieć:

teologii pastoralnej. „Początkowo h[odegetyka] była jedną z dyscyplin teologii pastoralnej, obok homiletyki, katechetyki i liturgiki, dopiero później zaczęto ją uważać za właściwą teologię pastoralną” (R. Kamiński, *Hodegetyka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6: *Graal-Ignorancja*, red. J. Walkusz [i in.], Lublin 1993, kol. 1099. Por. F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 1: *Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa*, Lublin 1970, s. 41–44 (dalej Blachnicki, TPO I).

⁹ Por. A. Graf, *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Praktischen Theologie*, Tübingen 1841.

¹⁰ W przekonaniu księdza Blachnickiego „u Füglistera wraca stary błąd teologii pastoralnej”, zaś ujęcie Ceraniego „wnosi wprawdzie pewne elementy nowe (...), jednakże nie tak dalece nowe, aby można było mówić o całkowicie nowej koncepcji teologii pastoralnej” (F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 2: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971, s. 33–34; [dalej Blachnicki, TPO II]).

¹¹ Blachnicki, TPO II, s. 23.

¹² Por. W. Piwowarski, *Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej*, AK 58 (1966), t. 69, z. 5, s. 300–309. O jego wartości niech świadczy fakt, że sługa Boży, ks. Franciszek Blachnicki (1921–1987) włączył je w całości do pierwszego tomu podręcznika teologii pastoralnej (Blachnicki, TPO I, s. 23–39).

¹³ Por. *Plan und Aufbau eines Handbuches der Pastoraltheologie*, Hrsg. von F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber, Freiburg in Br. 1961 (skrypt powielany).

1. Dotychczasową nazwę „teologia pastoralna” należałoby zastąpić terminem „teologia praktyczna”, ponieważ dawniej mówiło się o działalności pojedynczego pasterza, a obecnie o działalności całego Kościoła. Kościół jest przedmiotem różnych nauk teologicznych; jego praktyczną działalnością w teraźniejszej sytuacji zajmuje się tylko „teologia praktyczna”.

2. Obecnie zachodzi konieczność oparcia wszystkich „dziedzin” teologii praktycznej na eklezjologicznych podstawach (eklezjologia systematyczna).

3. Należy dążyć do ściślejszej współpracy wszystkich „dziedzin” teologii praktycznej, ponieważ oparte są one na podstawowych funkcjach tego samego Kościoła i wszystkie zmierzają do wypracowania zasad dla samourzeczywistniającego się Kościoła w teraźniejszej sytuacji.

4. Podstawowe funkcje Kościoła mogą stanowić *quasi*-fundament dla wyodrębnienia się kilku dyscyplin w ramach teologii praktycznej, oczywiście przy założeniu ich ściślejszej współpracy. Istnieje jednak dotychczas nierozwiązany problem, jakie powinny być te dyscypliny. Na pewno podstawą do wyróżnienia ich nie mogą być „władze”, lecz tylko funkcje Kościoła. Do nich, jak się wydaje, w świetle Konstytucji *Lumen gentium* należy: budowanie elementarnej wspólnoty Kościoła poprzez słowo, sakrament i miłość. Dzięki nim Kościół wypełnia misję pośrednictwa zbawczego. Można by więc mówić o trzech dyscyplinach odpowiednich do „słowa”, „sakramentu” i „miłości”.

5. We wszystkich „dziedzinach” teologii praktycznej musi się dzisiaj stosować metodę analizy teologiczno-socjologicznej.

6. Znajomość aktualnej sytuacji, specyfikującej autorealizację Kościoła, jest warunkiem *sine qua non* współczesnego duszpasterstwa¹⁴.

W tym artykule ksiądz profesor Piwowarski przedstawił za Rahnerem definicję teologii pastoralnej¹⁵. W kilka lat później definicję tę przepracował i uznał za własną:

Teologia pastoralna jest nauką zmierzającą za pomocą teologiczno-socjologicznej analizy konkretnej, teraźniejszej sytuacji Kościoła do wypracowania aktualnych modeli teologicznych oraz odpowiadających im imperatywów i programów działania, według których Kościół w tej konkretnej, teraźniejszej sytuacji aktualizuje własną istotę, wypełniając misję pośrednictwa zbawczego¹⁶.

Na jego podstawie powstało imponujące dzieło w sześciu woluminach: *Handbuch der Pastoraltheologie* (Bd. 1–5, Freiburg – Basel – Wien 1964–1972), a skład redakcji został powiększony o udział F. Klostermanna.

¹⁴ W. Piwowarski, *Eklezjologiczna koncepcja...*, dz. cyt., s. 309.

¹⁵ „Teologia pastoralna jest to nauka zmierzająca za pomocą teologiczno-socjologicznej analizy konkretnej, teraźniejszej sytuacji Kościoła do wypracowania zasad i dyrektyw, według których Kościół w tej teraźniejszej sytuacji aktualizuje własną istotę, wypełniając tym samym misję pośrednictwa zbawczego”. Tamże.

¹⁶ W. Piwowarski, *Perspektywa teologiczna a perspektywa socjologiczna w duszpasterstwie*, ChS 5 (1973), nr 6, s. 30.

Kilkadziesiąt lat później ksiądz Piwowski zabrał głos w sprawie metody naukowej tej stosunkowo młodej dyscypliny teologicznej. Wskazał wówczas na stosowany dotychczas „schemat sylogizmu praktycznego, w którym wniosek postępuje za przesłanką większą, czyli pierwszą i dlatego jest normatywny, dlatego zaś aktualny, bo opiera się także na naukach badających rzeczywistość”¹⁷.

2. Okazją do określenia miejsca, roli, statusu socjologii religii wobec teologii pastoralnej i ich stosunku do duszpasterstwa, stała się dyskusja na łamach „Tygodnika Powszechnego” wywołana pojawieniem się książki księdza Piwowarskiego *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji* (Warszawa 1972)¹⁸, w której autor przeciwstawił się wymaganiom, jakie służy Boży, ks. Franciszek Blachnicki, postawił badaniom religijności realizowanym przez socjologów religii. Przystępując do tego rodzaju pracy, w przekonaniu księdza Blachnickiego, winni „posiadać precyzyjne pojęcie religijności w sensie chrześcijańskim, biblijnym i teologicznym, które spełniałoby rolę normatywu, punktu odniesienia i kryterium oceny oraz koniecznej przesłanki pomocniczej dla wyciągnięcia wniosków pastoralnych”. W zdecydowanej odpowiedzi ksiądz Piwowski stwierdził, że „gdyby przyjąć poglądy ks. Blachnickiego, właściwie nie byłoby różnicy między teologią pastoralną a socjologią religii; co więcej, ta druga zastąpiłaby pierwszą”. I dalej: „jeśli [socjologowie religii] chcą pozostać socjologami, muszą się trzymać reguł dyscypliny, którą reprezentują. Duchowe i nadprzyrodzone bogactwo religii objawionej badają teolo-

¹⁷ W. Piwowski, *Instytut Teologii Pastoralnej*, s. 8. Pisał na ten temat: „Jak wiadomo, studia pastoralne są interdyscyplinarne. Oznacza to, że łączy je wspólny cel, ale posługują się różnymi metodami. W związku z tym należało wypracować właściwy dla nich schemat interdyscyplinarny, konieczny, zwłaszcza dla tworzenia różnych modeli duszpasterstwa. Podjęcie tego zadania było możliwe tylko w ITP [Instytucie Teologii Pastoralnej], gdzie spotykają się różne specjalizacje we wspólnej trosce o odnowę życia religijno-kościelnego w duchu wskazań Kościoła powszechnego i lokalnego. Zastosowany w ITP schemat analizy pastoralnej składa się z trzech etapów postępowania badawczego. Na pierwszym miejscu poszukuje się **jak być powinno** według Biblii, teologii oraz wskazań Kościoła powszechnego i lokalnego. Na drugim etapie, z kolei, zwraca się uwagę na rzeczywistość religijno-kościelną w danym zakresie, czyli **jak jest** według nauk humanistycznych (np. historia, geografia, psychologia, socjologia). Twierdzenia tych nauk traktowane są jako **tematy**, tj. tezy zaczerpnięte z innych nauk i na ich odpowiedzialność. Na trzecim etapie, wreszcie, wypracowuje się wnioski duszpasterskie – normatywne i aktualne”. Tamże.

¹⁸ Por. A. Bardecki, *Jaka jest dziś religijność wiejska?*, „Tygodnik Powszechny” 1973, nr 4; F. Blachnicki, *Analiza, diagnoza i terapia*, „Tygodnik Powszechny” 1973, nr 10.

gowie”¹⁹. Przytaczając, przedstawioną w pierwszej części mego opracowania, definicję teologii pastoralnej i wskazując na jej zadania, które polegają na wypracowaniu aktualnych modeli teologicznych, imperatywów i programów adekwatnych dla teraźniejszej sytuacji i skutecznego planowania działalności Kościoła, pisał:

Już to wskazuje na fakt, że nie socjologia religii wypracowuje „normy”, o których pisał ks. Blachnicki, lecz właśnie teologia pastoralna; podobnie nie socjologia religii wartościuje dane o życiu religijnym, lecz właśnie teologia pastoralna. Jej zadaniem jest tworzyć normy (czyli modele teologiczne), interpretować i wysnuwać wnioski pastoralne, wiążące duszpasterzy, o ile władza kościelna to nakaze lub zaleci. Jeśli ks. Blachnicki zadania te przypisuje socjologii religii, to po prostu namawia przedstawicieli tej nauki do popełniania metodologicznych nadużyć. Jedynie teologia pastoralna jest uprawniona do teologicznej interpretacji wyników badań socjologicznych²⁰.

Nie ulega wątpliwości, że toczona wówczas dyskusja, do dziś w swym wątku zasadniczym, że socjolog religii powinien posiadać „precyzyjne pojęcie religijności w sensie chrześcijańskim”, bo o to w istocie – w moim przekonaniu – chodziło wówczas księdzu Blachnickiemu, pozostaje do dziś aktualna i może wzbudzać emocje.

Z tej dyskusji powstało dobro, albowiem tak socjologia religii, jak teologia pastoralna stanowią nauki pomocnicze dla posługi zbawczej Kościoła, czyli tzw. duszpasterstwa. Relacje te ksiądz Piwowarski przedstawił następująco: „Socjologia religii może współdziałać z teologią pastoralną, a teologia pastoralna może współdziałać z duszpasterstwem (...), [co nie wyklucza faktu, że i] socjologia religii może także bezpośrednio współdziałać z duszpasterstwem”²¹. Wskazał też na dwa etapy współpracy w (a) wypracowaniu „aktualnych modeli teologicznych” i (b) w realizacji „modeli teologicznych, imperatywów i programów działania”²².

a. Jeśli chodzi o etap pierwszy, to socjologia religii „dostarcza danych o faktach religijnych, które mogą być traktowane jako przesłanka mniejsza w konstrukcji sylogizmu praktycznego. Dopiero na podstawie danych socjoreligijnych teologia pastoralna jest w stanie wypracować aktualny model teologiczny”²³.

¹⁹ W. Piwowarski, *Socjologia a teologia pastoralna*, ŻM 23 (1973), nr 10, s. 14–16. Por. tenże, *Socjologia religii a teologia pastoralna i duszpasterstwo, w: Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, red. W. Piwowarski i W. Zdaniewicz, Warszawa 1986, s. 83–89; tenże, *Perspektywa teologiczna a perspektywa socjologiczna w duszpasterstwie*, ChS 5 (1973), nr 6, s. 27–35.

²⁰ W. Piwowarski, *Socjologia a teologia*, dz. cyt., s. 16–17.

²¹ Tamże, s. 17.

²² Tamże, s. 17–19.

²³ Tamże, s. 17. Zob. W. Piwowarski, *Perspektywa teologiczna...*, dz. cyt., s. 32–33.

Najogólniej modele te można podzielić na dwie grupy: dotyczące jednostek ludzkich i wspólnot religijnych²⁴. One z kolei służą „do wypracowywania imperatywów i programów działania”²⁵.

b. Drugi etap współpracy pomiędzy socjologią religii a teologią pastoralną dotyczy realizacji modeli teologicznych, imperatywów i programów działania. Te, jak wiadomo, dezaktualizują się dość szybko. Potrzeba więc „ciągłego kontaktu z rzeczywistością społeczno-religijną, ciągłych przemyśleń teoretycznych i ciągłego unowocześniania metod duszpasterskich”, a więc – ujmując najogólniej – stałej współpracy socjologa z ludźmi (tak teoretykami, jak i praktykami) zaangażowanymi w posługę zbawczą Kościoła²⁶.

* * *

Obecnie, gdy dzieło współpracy wielu wybitnych polskich pastoralistów, Instytut Teologii Pastoralnej KUL, zostało w sposób nieprzemyślany zniszczone, to znaczy podzielone na dwa odrębne organizmy (Instytut Pastoralno-Katechetyczny i Instytut Homiletyczno-Liturgiczny), przypomnienie słów księdza profesora Piwowarskiego o „pastoralistycznym zbiorowym”²⁷, jako optymalnym modelu formacji pastoralnej, stanowi memento i wezwanie, by naprawić to, czego jeszcze zupełnie nie zniszczono.

²⁴ „Problem wypracowania tych modeli nie jest błahy. Wiadomo z badań socjologicznych, że np. niektórym kategoriom katolików nie odpowiada już tradycyjny model religijności. Następstwem tego jest dostrzegalny brak adekwatności między ich potrzebami religijnymi a tradycyjnym modelem religijności” (W. Piwowarski, *Perspektywa teologiczna...*, dz. cyt., s. 33).

²⁵ „Przez imperatywy rozumie się tutaj zespół dyrektyw, czyli nakazów i zaleceń, dotyczących realizacji modeli teologicznych *hic et nunc*. Natomiast przez programy działania rozumie się merytorycznie i metodycznie zaplanowane etapy urzeczywistniania tychże modeli. Jakkolwiek wypracowanie imperatywów i programów działania stanowi domenę pastoralisty zbiorowego (instytutu), to jednak pomoc socjologa jest tutaj niezbędna. zadaniem jego jest ukazanie konkretnej sytuacji, jednostek i grup religijnych”. Tamże, s. 33–34.

²⁶ Por. W. Piwowarski, *Socjologia a teologia...*, dz. cyt., s. 18. Zob. W. Piwowarski, *Perspektywa teologiczna...*, dz. cyt., s. 35.

²⁷ „W ramach Instytutu zostały zintegrowane katedry i związane z nimi dziedziny badań pastoralnych – teologia praktyczna, katechetyka, homiletyka, liturgika i duszpasterstwo rodzin. Można powiedzieć, że pojedynczy pastoraliści stali się «pastoralistą zbiorowym»” (W. Piwowarski, *Instytut Teologii...*, dz. cyt., s. 8).

AKCJA KATOLICKA – SUKCESY, TRUDNOŚCI I SZANSE

Coraz bardziej dojrzewa w Kościele przekonanie o wielkiej roli, jaką mogą odegrać w nim świeccy¹. Z drugiej strony zaś w wielu parafiach wyczuwa się pewien dystans duszpasterzy wobec poczynąń świeckich, a jeszcze częściej zauważa się zupełną bierność świeckich w sprawach parafialnych. Istnieje więc potrzeba obudzenia laikatu – przysłowiowego „olbrzyma”. Jedną z takich prób podjęto 10 lat temu dokonując reaktywacji Akcji Katolickiej (AK) w Polsce. W diecezji kieleckiej stowarzyszenie to zostało powołane na nowo do życia przez Biskupa Ordynariusza Kazimierza Ryczana, który widział w potrzebie aktywności świeckich w diecezji. Jaki był wkład dotychczasowy AK w Polsce i w diecezji? Jakie inicjatywy były podejmowane przez świeckich? Jakie trudności istnieją w rozwoju AK i jakie są szanse na przyszłość? W niniejszym opracowaniu podjęto próbę odpowiedzi na powyższe pytania.

1. Działanie zespołowe świeckich – Akcja Katolicka

W drugiej połowie XX wieku Kościół uwypuklił duchową sylwetkę katolika świeckiego, a także docenił działalność świeckich w Kościele i w świecie. Przede wszystkim Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (KK) poświęcił osobny rozdział ludowi Bożemu, powołaniu świeckich oraz świeckim w Kościele. Tenże sobór wydał 18 listopada 1965 roku Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (DA). Wielką rolę w aspekcie ukazania panoramy działania świeckich we współczesnym świecie odegrała posynodalna Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (ChL) z 30 grudnia 1988 roku.

Działanie zespołowe jest dzisiaj konieczne. Tylko w ten sposób można osiągnąć zamierzone cele i dotrzeć do zbiorowej mentalności. Kościół potwierdza

¹ W myśl nauczania soborowego termin „świeccy” obejmuje „wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele, mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i świecie”. KK 31.

prawo świeckich do zakładania stowarzyszeń w celach apostołskich². Prawo do zakładania stowarzyszeń w Kościele ma podstawę w chrzcie, na mocy którego chrześcijanin otrzymuje możliwość, powinność i moc czynnego udziału w misji Kościoła³.

Już na początku XX wieku trzeba widzieć zorganizowaną działalność apostołstwa świeckich, kiedy to rozpoczynała swą działalność AK jako szczególny rodzaj stowarzyszenia ludzi świeckich⁴. Wśród form zespołowego działania świeckich Sobór Watykański II wymienia właśnie AK:

Kilkadziesiąt lat temu w wielu krajach świeccy, coraz gorliwiej poświęcający się apostołstwu, zorganizowali różne formy działalności i zrzeszyli się w różne stowarzyszenia, które, zachowując ścisłą łączność z hierarchią, dążyły i dążą do celów prawdziwie apostołskich. Spośród nich lub także spośród podobnych dawniejszych instytucji należy wymienić przede wszystkim te, które choć różne stosowały metody, przyniosły jednak Królestwu Chrystusa bardzo obfite owoce i które słusznie zalecane i popierane przez papieży i wielu biskupów, otrzymały od nich miano Akcji Katolickiej i często określane były jako współpraca świeckich w apostołacie hierarchicznym⁵.

Ks. bp Piotr Jarecki (asystent kościelny Polskiej AK z ramienia Episkopatu Polski) tak definiuje stowarzyszenie noszące nazwę AK:

...szczególne stowarzyszenie, apostołska organizacja biskupa, która przejmując pastoralny program biskupa za swój i oddaje wszystkie zdolności i siły w celu jego realizacji – zarówno na poziomie parafialnym jak i diecezjalnym czy krajowym⁶.

² „Zachowując należyty stosunek do władz kościelnych, mają świeccy prawo zakładać stowarzyszenia, kierować nimi i wstępować już do istniejących”. DA 19. Por. KK 37. Na ten temat wypowiada się także Kodeks Prawa Kanonicznego w kanonie 215: „Wierni mają prawo swobodnego zakładania stowarzyszeń i kierowania nimi dla celów miłości lub pobożności albo dla ożywienia chrześcijańskiego powołania w świecie, a także odbywania zebrań dla wspólnego osiągnięcia tych celów”.

³ Por. ChL 29.

⁴ Por. K. Jeżyna, *Akcja Katolicka w II Rzeczypospolitej*, Lublin 1996, s. 229. Formalnie AK została zapoczątkowana encykliką Piusa X *Il fermo proposito* (1905). Należy tu wspomnieć, że tenże papież po raz pierwszy użył terminu „AK” w motu proprio w roku 1903. Rozwój AK nastąpił za pontyfikatu Piusa XI, który w encyklice *Ubi arcano Dei* (1922) określił jej program i ramy organizacyjne. Por. M. Duda, *Akcja Katolicka. Studium teologiczno-pastoralne*, Częstochowa 1996, s. 32n.

⁵ DA 20. Szerzej na temat zespołowej działalności świeckich por. T. Borutka, *Rola świeckich w życiu Kościoła i społeczeństwa*, w: *Akcja Katolicka. Materiały studyjne 1997*, Warszawa 1997, s. 40–45; E. Zucchetti, *Duchowość ambrożyjskiej Akcji Katolickiej w Mediolanie*, KPD 3–4 (1996), s. 222–226; M. Duda, *Akcja Katolicka...*, dz. cyt., s. 97–101.

⁶ P. Jarecki, *Uczynić nową Akcję Katolicką w parafii. Komentarz*, w: *Apostołować miłosierdziem. I Krajowa Pielgrzymka Akcji Katolickiej w Polsce*. Rzym

Do stowarzyszenia mogą należeć tylko pełnoletni katolicy świeccy⁷.

Celem Akcji Katolickiej jest pogłębianie formacji chrześcijańskiej oraz organizowanie bezpośredniej współpracy katolików świeckich z hierarchią kościelną w prowadzeniu misji apostolskiej Kościoła⁸.

Cel ten AK realizuje poprzez:

- pogłębienie życia religijnego, moralnego, intelektualnego i kulturalnego oraz ukierunkowanie na zadania apostolskie;
- przenikanie wartościami ewangelicznymi życia społecznego;
- zajmowanie stanowiska w sprawach publicznych Kościoła (zwłaszcza gdy pojawiają się zagrożenia wiary i moralności);
- kształcenie działaczy katolickich i wychowanie ich do aktywności w życiu społecznym, gospodarczym, kulturalnym i politycznym⁹.

2. Reaktywowanie Akcji Katolickiej w Polsce

AK w Polsce ma swoją długoletnią tradycję. Została powołana do istnienia przez Episkopat Polski, zgromadzony na konferencji w Poznaniu w dniu 30 czerwca 1930 roku¹⁰. W przededniu II wojny światowej gromadziła aż 750 tys. członków¹¹. Do głównych nurtów zaangażowania świeckich w okresie międzywojennym należały m.in.:

23 IV–1 V 2003 r., red. H. Gromysz, Warszawa 2003, s. 41. Faktycznie, jedną z cech charakterystycznych tego stowarzyszenia jest – według założeń statutowych – bezpośrednia współpraca katolików świeckich z hierarchią kościelną. Por. Statut Akcji Katolickiej w Polsce, II, art. 9.

⁷ „Członkiem zwyczajnym Akcji Katolickiej może zostać katolik świecki, który ukończył 18 rok życia”. Statut Akcji Katolickiej w Polsce, III, art. 12.

⁸ Por. tamże, II, art. 9.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. R. Podpora, *Akcja Katolicka w Archidiecezji Lubelskiej*, w: *Akcja Katolicka w społeczeństwie Polskim*, red. tenże, Lublin 1999, s. 114. Głównym organem AK był, powołany w listopadzie 1930 roku przez kardynała A. Hłonda, Naczelny Instytut Akcji Katolickiej z siedzibą w Poznaniu, którego pierwszym dyrektorem został bp S. Adamski. Nacelnemu Instytutowi podlegały instytuty diecezjalne. W skład AK weszły istniejące wcześniej stowarzyszenia katolickie, m.in. Związek Katolicki i Liga Katolicka. Por. M. Duda, *Akcja Katolicka...*, dz. cyt., s. 38–41.

¹¹ Por. W. Zdaniewicz, *Akcja Katolicka*, w: *Historia katolicyzmu w Polsce*, Warszawa 1981, s. 448; K. Dobrowolska, *Odnówić życie w parafii*, „Niedziela” Kielce 27 kwietnia 2003, s. V. Szerzej na temat AK w II Rzeczypospolitej por. K. Jeżyńska, *Akcja katolicka...*, dz. cyt., a także M. Starczewski, *Obecność i aktywność Akcji Katolickiej w parafii w II Rzeczypospolitej*, KPD 5 (1997), s. 465–490.

- formacja intelektualna;
- formacja duchowa;
- kształcenie z zakresu teorii i praktyki apostołstwa;
- działalność wydawnicza;
- zapoznavanie z myślą katolicką w dziedzinie filozofii, liturgii i kultury;
- organizowanie dla młodzieży wycieczek, obozów, przedstawień, wieczornic i kursów (np. ratownictwa);
- zakładanie Katolickich Uniwersytetów Ludowych;
- prowadzenie działalności charytatywnej;
- wychowywanie szerokich rzesz do odbioru radia, teatru, filmu¹².

Jednak wybuch II wojny światowej i działania wojenne na terytorium Polski przeszkodziły pełnemu rozkwitowi AK w Polsce. Potem nastał czas systemu komunistycznego, a jednym z pierwszych pociągnięć władzy komunistycznej była likwidacja AK, ponieważ mogła się sprzeciwiać usuwaniu Boga z życia społecznego.

Dopiero na początku ostatniej dekady XX stulecia powstał sprzyjający klimat i możliwości reaktywowania stowarzyszenia¹³. Ostatecznym sygnałem w tym względzie był głos Jana Pawła II. Podczas wizyty biskupów polskich *ad limina apostolorum* 12 stycznia 1993 roku Ojciec Święty, wspominając AK w Polsce międzywojennej i jej wielorakie owoce, wyraził wobec biskupów życzenie, aby ona na nowo zajęła poczesne miejsce w panoramie zrzeszeń katolickich w Ojczyźnie:

Wierni świeccy, należycie uformowani, winni poczuć się rzeczywistymi podmiotami w życiu Kościoła. Zakłada to tak z ich strony, jak ze strony duchowieństwa, potrzebę zmian we wzajemnych relacjach, umiejętność współpracy, postawę cierpliwego dialogu, służby i obustronnego zaufania. Niezastąpionym środkiem formacji apostołskiej są organizacje, stowarzyszenia i ruchy katolickie. Wśród nich szczególnie miejsce zajmuje Akcja Katolicka, która kiedyś w Polsce była tak żywa i przyniosła tyle wspaniałych owoców. Trzeba więc, aby na nowo odżyła. Bez niej bowiem infrastruktura zrzeszeń katolickich w Polsce byłaby niepełna¹⁴.

Podejmując wezwanie Papieża, 3 maja 1995 roku Konferencja Episkopatu Polski powołała na nowo do istnienia AK w Polsce¹⁵ z nadzieją, że jeszcze

¹² Por. R. Podpora, *Akcja Katolicka...*, art. cyt., s. 115.

¹³ Oczywiście, nie mogło być mowy o odtworzeniu struktur identycznych, jak przed II wojną światową. Należało wypracować nowy model AK, jednak nie z pominięciem doświadczeń przeszłości. Por. J. Nagórny, *Wstęp*, w: K. Jeżyna, *Akcja Katolicka...*, dz. cyt., s. 6; E. Weron, *Jak zakładać Akcję Katolicką*, Poznań 1996, s. 30–35.

¹⁴ Jan Paweł II, *Kościół wspólnotą ewangelizacyjną*, „L'Osservatore Romano”, 2 (1993), s. 16.

¹⁵ Por. M. Duda, *Dlaczego i jak zakładać Akcję Katolicką?*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” (dalej KPD), 1–2 (1996), s. 57.

bardziej włączy ona ludzi świeckich w budowanie Kościoła Chrystusowego oraz w zorganizowaną misję apostolską, dzięki której będą oni mogli „czynić obecnym i aktywnym Kościół w takich miejscach i takich okolicznościach, gdzie jedynie przy ich pomocy stać się on może solą ziemi”¹⁶. AK jest stowarzyszeniem, w którym katolicy świeccy mogą realizować to powołanie, jakie otrzymali na mocy sakramentów chrztu i bierzmowania¹⁷.

Organizowaniu struktur AK w Polsce towarzyszył list pasterski Episkopatu Polski z 6 maja 1995 roku *Akcja Katolicka w służbie nowej ewangelizacji*. W liście tym biskupi uwypuklili jeden z elementów istotnych dla AK, a mianowicie jej inspirację duchowo-religijną i moralną. Stwierdzili:

Akcja Katolicka nie jest powołana, aby stać się partią polityczną. Chociaż katolicy jako obywatele mają prawo i obowiązek łączyć się w różnych stowarzyszeniach politycznych, to cel Akcji Katolickiej jest celem Kościoła¹⁸.

Dalej list pasterski mówił o relacji AK – inne stowarzyszenia i ruchy katolickie:

Akcja Katolicka nie zastrzega sobie monopolu apostołstwa świeckich i nie ma zamiaru kierować innymi stowarzyszeniami czy ruchami katolickimi, z którymi powinna współpracować¹⁹.

W liście Episkopat przypomniał, co jest podstawą działania świeckich w świecie:

Podstawą teologiczną i motywem do działania katolików w świecie jest przyjęty Chrztost, Bierzmowanie i Eucharystia – sakramenty życia chrześcijańskiego, które wyposażają ochrzczonego w mandat odpowiedzialności za wiarę i nakładają obowiązek jej głoszenia oraz obrony²⁰.

W liście została także przypomniana metoda działania AK:

- 1) przyjrzeć się sytuacji życiowej;
- 2) przemyśleć i ocenić tę sytuację w świetle wartości i zasad Ewangelii;
- 3) działać, promując czyny z wiary²¹.

¹⁶ KK 33.

¹⁷ Por. tamże. Opracowano statut, który został przyjęty przez Konferencję Episkopatu Polski, a także uzyskano osobowość prawną cywilną. Statut jest dostępny np. w: KPD 5 (1996), s. 296–310; E. Weron, *Jak zakładać...*, dz. cyt., s. 71–86. Tamże (s. 87) znajduje się także *Rozporządzenie ministra – szefa Urzędu Rady Ministrów z dnia 19 sierpnia 1996 r. w sprawie nadania osobowości prawnej Akcji Katolickiej* (por. także Dziennik Ustaw Nr 107 z dnia 6 września 1996 r., poz. 512).

¹⁸ Episkopat Polski, *Akcja Katolicka w służbie nowej ewangelizacji*, „Biuletyn Krajowego Instytutu Akcji Katolickiej w Polsce”, 34 (1995), s. 31.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Por. tamże, s. 32.

Czym zajmuje się AK w Polsce? Na przykładzie programu działania AK w Polsce w 2003 roku można stwierdzić, że AK podejmuje program duszpasterski Kościoła katolickiego w Polsce. Zatem w roku 2003 AK realizuje temat: „Umiłować Chrystusa w liturgii”. Zakres działania AK wyznaczają 4 płaszczyzny: liturgia i modlitwa, formacja, problematyka społeczna oraz zagadnienia organizacyjne.

Na płaszczyźnie liturgii i modlitwy członkowie AK są wezwani do uczestnictwa w rekolekcjach i dniach skupienia, do codziennej lektury Pisma świętego, do adoracji Najświętszego Sakramentu w kościele (przez 15 minut jeden raz w tygodniu, a przez 30 minut jeden raz w miesiącu – najlepiej w pierwszy piątek miesiąca), do udziału w pielgrzymce AK w Polsce do Częstochowy i do uczestnictwa we Mszy świętej w niedzielę i w miarę możliwości w dzień powszedni. Każde spotkanie Parafialnego Oddziału AK rozpoczyna się odmówieniem dziesiątki różańca.

W dziedzinie formacji Zarząd Główny AK w Polsce proponuje m. in. wspólną lekturę Encykliki Jana Pawła II *Dives in Misericordia*, systematyczne studiowanie i wspólne rozważanie materiałów formacyjnych AK w Polsce na 2003 rok: „Formacja 2003”, wspólną lekturę książki ks. biskupa Piotra Jareckiego *Potrzebni*, uczestnictwo w X Tygodniu Społecznym w Warszawie: 8–11 maja.

AK w Polsce podejmuje również problematykę społeczną, na którą składa się problematyka europejska (organizowanie spotkań, paneli, seminariów w kontekście planu wstąpienia Polski do Unii Europejskiej), upowszechnianie katolickiej nauki społecznej, przybliżanie problematyki funkcjonowania katolików świeckich w warunkach demokracji liberalnej, nawiązanie współpracy z samorządami lokalnymi i organizacjami pozarządowymi, szczególnie z zespołami zajmującymi się problematyką pomocy rodzinie, bezrobotnym, ubogim.

W obszarze zagadnień organizacyjnych AK w Polsce podejmuje wysiłki w celu utworzenia Domu AK w Polsce. Taki Dom Katolicki może powstać także w diecezji czy nawet w parafii we współpracy z samorządami lokalnymi. Domy te miałyby się zająć problematyką społeczną (w tym problemem bezrobocia), edukacyjną, kulturalną, sportem, rekreacją itp. AK weźmie udział w organizacji Dnia Papieskiego w Polsce, przeprowadzi także ankietę w celu uzyskania syntetycznej informacji: kto tworzy AK w Polsce? Podejmie się również zorganizowania zespołu redakcyjnego i zespołu korespondentów biuletynu informacyjno-formacyjnego AK w Polsce, ukazującego się w sposób cykliczny, i zorganizowania konkursu poezji religijnej dla młodzieży i dorosłych. Wreszcie podejmie starania, aby tworzyć fundacje w celu pozyskiwania środków na cele społeczne, edukacyjne i kulturalne²².

²² Por. *Kierunki działania Akcji Katolickiej w Polsce w 2003 r.*, „Biuletyn Krajowego Instytutu Akcji Katolickiej w Polsce”, 11 (2003), s. 12–13.

3. Akcja Katolicka w Kielcach

AK istniała już w Kielcach w roku 1934, kiedy to nastąpiło połączenie Stowarzyszenia Polskiej Młodzieży Męskiej oraz Żeńskiej. Jej protektorem był ks. bp Czesław Kaczmarek, który został mianowany ordynariuszem diecezji kieleckiej jako asystent kościelny AK w Płocku²³.

Ks. Bp Kazimierz Ryczan, dekretem z dnia 23 IX 1995 roku, powołał na nowo do istnienia AK w diecezji kieleckiej²⁴, a pierwszym jej asystentem kościelnym został ks. Jerzy Marcinkowski²⁵. Opracowano statut kieleckiej AK²⁶. Apostolska działalność AK w diecezji kieleckiej miała obejmować 4 płaszczyzny: religijną, kulturową, społeczną i polityczną²⁷.

Diecezjalna AK uzyskała osobowość prawną. Dziennik Ustaw Nr 70 z dnia 3 lipca 1997 roku opublikował Rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 18 czerwca 1997 r. w sprawie nadania osobowości prawnej Akcji Katolickiej Diecezji Kieleckiej²⁸.

²³ Por. J. Pisiewicz, *Akcja katolików. Rozmowa z ks. dr Jerzym Marcinkowskim, asystentem Akcji Katolickiej Diecezji Kieleckiej*, „Słowo” 20 marca 1996, s. 8.

²⁴ „Od początku działalności Kościoła, ludzie świeccy pomagali Apostołom w ich ewangelizacyjnej posłudze (por. Rz 16; Flp 4, 3). Współdziałanie to dostrzegamy także na przestrzeni wieków. Tak więc, dobrze zorganizowana współpraca świeckich w apostołstwie hierarchicznym, należy od czasów apostołskich do stałej i owocnej tradycji Kościoła.

Prawdę tę – za nauką Soboru Watykańskiego II – przypomnieli na nowo Katechizm Kościoła Katolickiego (por. KKK, nn. 904–906). Ojciec Święty, Jan Paweł II, do biskupów polskich w dniu 12 I 1993 r. powiedział, że na duszpasterskiej mapie Polski brak jest sprawdzonej w innych krajach ponadpokoleniowej formy apostołstwa świeckich, którą zalecił wprowadzić. Jest nią «Akcja Katolicka, która kiedyś w Polsce była tak żywa i przyniosła tyle wspaniałych owoców. Trzeba więc, aby na nowo odżyła. Bez niej bowiem infrastruktura zrzeżeń katolickich w Polsce byłaby niepełna».

Mając przeto na uwadze coraz to większe potrzeby i zadania duszpasterskie związane z wymogami, jakie niosą nowe czasy u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa, a równocześnie opierając się na chlubnych tradycjach organizacji Akcji Katolickiej w Kościele Kieleckim, powołuję Akcję Katolicką Diecezji Kieleckiej.

Akcja Katolicka w swojej działalności kierować się będzie nauką Kościoła i zatwierdzonymi statutami.

Na pomysły rozwój tej duszpasterskiej inicjatywy, która jednocześnie będzie siłą apostołatu hierarchicznego i apostołatu właściwego powołaniu i misji wiernych świeckich w Kościele Kieleckim, wszystkim podejmującym trud organizacyjny z serca błogosławię”. Dekret erygujący Akcję Katolicką Diecezji Kieleckiej, w: Archiwum Kieleckiej Kurii Diecezjalnej, sygn. OZ-3/95; KPD 5 (1995), s. 469.

²⁵ Por. „Biuletyn Krajowego Instytutu Akcji Katolickiej w Polsce”, 71 (1995), s. 9.

²⁶ Tekst statutu dostępny w: *Zarządzenia posynodalne biskupa kieleckiego*, Kielce 2002, s. 93–107.

²⁷ Por. J. Marcinkowski, *Akcja Katolicka darem i zadaniem dla Kościoła Kieleckiego*, KPD 5 (1995), s. 471.

²⁸ Przedruk z Dziennika Ustaw w: KPD 5 (1997), s. 465.

14 września 1998 roku zostały wybrane władze statutowe Diecezjalnego Instytutu AK²⁹. 16 listopada 1998 roku prezes w piśmie do Krajowego Biura AK pisała, że w diecezji kieleckiej jest 71 parafialnych oddziałów AK, z których jednak tylko 12 ma wybrane parafialne władze statutowe. W sumie we wszystkich oddziałach jest około 1000 członków³⁰.

AK diecezji kieleckiej podjęła kilka inicjatyw na arenie diecezjalnej. Należy tu wyliczyć: bojkot pornografii³¹, Szkołę Formacji Społeczno-Politycznej przy AK działającą w latach 1998–2000³², organizowanie bibliotek parafial-

²⁹ Zarząd utworzyli: prezes – Janina Wojciechowska (Kielce), wiceprezysi – Witold Światalski (Ociesęki) i Jarosław Nyk (Kielce), sekretarz – Tomasz Sańpruch (Kielce), skarbnik – Edward Ambroży (Bodzentyn), członkowie – Krzysztof Nurkowski (Stary Korczyn), Zbigniew Kasprzyk (Skała), Andrzej Rabski (Charsznica), Agnieszka Dziarmaga (Kielce). Por. Archiwum AK w Kielcach.

³⁰ Por. tamże.

³¹ Por. *Bojkot pornografii. Apel wiernych świeckich*, w: tamże. Na temat reakcji świeckiej prasy lokalnej na przeciwdziałanie pornografii zob. M. Szewczyk, *Niczym „Szatańskie wersety”*, „Gość Niedzielny”, Kielce 10 listopada 1996, s. 17.

³² Tematy spotkań formacyjnych odbywających się w Szkole Formacji Społeczno-Politycznej przy AK diecezji kieleckiej w roku kalendarzowym 1998 i 1999 (w nawiasie prelegenci):

- „Życie religijne i kulturalne w obozach internowania w okresie stanu wojennego w Polsce” (Z. Kitówna i N. Gawlik);
- „Etyka a polityka – etyka w prowadzeniu polityki” (W. Nieduszyński i R. Gawlik);
- „Cechy lidera stowarzyszeń katolickich” (K. Wojcieszek);
- „Duchowość członka i lidera Akcji Katolickiej” (Ks. J. Marcinkowski);
- „Katolicki personalizm społeczny. Program personalistycznego ładu społeczno-politycznego w ujęciu papieża Piusa XII” (Ks. A. Chycki);
- „Początki partii chrześcijańsko-demokratycznych w Niemczech, we Włoszech i we Francji” (M. Hołubicki);
- „Chrześcijańska Demokracja w Polsce – historia, stan obecny i perspektywy” (M. Hołubicki i Ks. E. Skotnicki);
- „Ewangelizacja i polityka. Podstawy udziału katolików świeckich w życiu politycznym” (P. Nitecki);
- „Nauka społeczna Kościoła katolickiego w dobie Soboru Watykańskiego II: Encykliki społeczne papieża Jana XXIII – *Mater et Magistra* i *Pacem in terris*” (M. Olaszewski) i „Społeczne nauczanie papieża Pawła VI i nauka społeczna Soboru Watykańskiego II” (P. Gondek i Ks. E. Skotnicki);
- „Mass media – Kościół i społeczeństwo. Zadania, zagrożenia i nowe perspektywy w III Tysiącleciu chrześcijaństwa” (A. Dziarmaga i J. Wojciechowska);
- „Godność pracy ludzkiej i jej pierwszeństwo przed kapitałem” (Ks. F. J. Mazurek);
- „Człowiek i praca w nauczaniu papieża Jana Pawła II” (Ks. P. Markielowski);
- „Kościół w Polsce na przełomie 2000 roku” (J. Łopuszański);
- „Uczestnictwo wiernych świeckich w życiu społeczno-politycznym – obowiązek czy przywilej?” (Ks. J. Marcinkowski);

nych³³, współorganizację sprzedaży „cegiełek” na budowę Świątyni Opatrzności Bożej, a także utworzenie pod patronatem AK Ośrodka Informacji o Nowych Ruchach i Sektach Religijnych³⁴.

W październiku 2002 roku Ks. Bp Kazimierz Ryczan powierzył funkcję kościelnego asystenta Diecezjalnej Akcji Katolickiej ks. Adamowi Perzowi³⁵. Ten przeprowadził wśród wszystkich księży proboszczów ankietę, w celu poznania kondycji AK w diecezji. Jedno z pytań brzmiało: „Jeśli w parafii nie istnieje Parafialny Oddział AK – czy i jaką ksiądz proboszcz widzi możliwość jego powołania do życia (wziąć pod uwagę specyfikę parafii i parafian, istniejące już grupy/stowarzyszenia w parafii, cele i zadania AK, możliwość sprawowania opieki duszpasterskiej przez księdza w parafii, uiszczanie składek członkowskich itp...)”. W wyniku przeprowadzonej ankiety ustalono, że w dniu 1 marca 2003 roku stan AK w diecezji przedstawiał się następująco:

- „Kościół starożytny i średniowieczny o polityce jako służbie społecznej; Kościół przed i po Soborze Watykańskim II o polityce” (Ks. D. Olszewski);
- „Pluralizm i tolerancja w życiu społecznym a obecność i obrona wartości chrześcijańskich; Duchowieństwo a zaangażowanie polityczne” (Ks. A. Zwoliński);
- „Co to jest partia polityczna? Zadania, metody działania i przywódca partii politycznej” (M. Olszewski);
- „Zasady katolickiej nauki społecznej jako podstawa budowania jedności ideowej i programowej prawicy” (Ks. J. Maj);
- „Idea narodowa, jej rola, znaczenie i sposoby urzeczywistnienia w warunkach zjednoczonej Europy” (A. Zawisza);
- „Demokracja – narzędzie budowania silnych struktur państwowych czy sposób na manipulowanie społeczeństwem?” (M. Błaszczyński);
- „Sumienie polityka – odpowiedzialność za przyszłość” (Ks. A. Chycki);
- Wychowanie polityczne. Organizacja i praktyczne zadania rejonowych Szkół Formacji Społeczno-Politycznej w diecezji kieleckiej (Ks. J. Marcinkowski);
- „Historia ruchów politycznych w Polsce w XX w. na tle ówczesnej Europy; Ruch socjalistyczny i komunistyczny; Ruch liberalny i konserwatywny; Ruch narodowy i ludowy” (R. Krawczyk);
- „Historia stowarzyszeń skupiających wiernych świeckich na przykładzie wybranych krajów europejskich w XIX i XX w.” (Ks. J. Marcinkowski);
- „Akcja Katolicka w Polsce i Diecezji Kieleckiej w okresie międzywojennym i po reaktywowaniu w 1995 roku” (W. Świtalski);
- „Chrześcijański sens polityki i model polityka kierującego się wartościami chrześcijańskimi” (Ks. J. Marcinkowski). Por. Archiwum AK w Kielcach.

³³ Por. J. Pisiewicz, *Akcja katolików...*, art. cyt., s. 8; *Apel Akcji Katolickiej w Kielcach*, „Gość Niedzielny”, Kielce 17 marca 1996, s. 12.

³⁴ Por. J. Pisiewicz, *Akcja katolików...*, art. cyt., s. 8.

³⁵ Dekret biskupa kieleckiego, w: Archiwum Kieleckiej Kurii Diecezjalnej, sygn. XP. CIX-19/02.

1) AK istniała w 5 parafiach i liczyła 124 osoby (parafia Charsznica – 36 osób; parafia Miłosierdzia Bożego w Kielcach – 35 osób, parafia Koniecpol-Chrzastów – 35 osób; parafia Secemin – 12 osób i parafia Stary Korczyn – 6 osób). Trzeba tu zaznaczyć, że oddziały AK w tych parafiach działały wówczas nieformalnie, gdyż nie istniał Diecezjalny Zarząd AK (jego kadencja już upłynęła, a nie wybrano jeszcze nowych władz), a osoby pełniące funkcje w parafialnych oddziałach miały już nieaktualne nominacje.

2) Jakie są perspektywy? Z przeprowadzonego rozeznania wynika, że w 184 parafiach (na ogólną liczbę 301) nie ma możliwości powołania do życia parafialnych oddziałów AK. Wśród przyczyn duszpasterze wymieniali m.in.: niechęć do przynależenia do grup, a tym bardziej do stowarzyszeń, konieczność płacenia składek członkowskich, niechęć do angażowania się w życie parafii, wymieranie parafii wiejskich, nieudane próby powoływania do życia AK czy innych grup³⁶.

Mimo usilnych starań, podejmowanych od roku 1997, AK w diecezji jest – jak widać – dość skromna. Długi okres nieobecności AK w diecezji sprawił, że reaktywacja jest trudna. Jednak należy podjąć wysiłki w celu ożywienia działalności AK. Stąd też 2 kwietnia 2003 roku biskup kielecki zatwierdził skład personalny Zarządu Diecezjalnego Instytutu AK. Jego prezesem został Józef Snochowski³⁷. Pod koniec kwietnia, w I Ogólnopolskiej Pielgrzymce Akcji Katolickiej, dwóch delegatów z diecezji zawiozło Ojcu Świętemu dary

³⁶ Por. Ankieta dotycząca Parafialnego Oddziału Akcji Katolickiej, w: Archiwum AK w Kielcach.

³⁷ Skład osobowy Zarządu DIAK:

Józef Snochowski (Kielce) – prezes
Janina Szymkowska (Kielce) – wiceprezes
Teresa Rębosz (Kielce) – wiceprezes
Anna Skupin (Kielce) – sekretarz
Stanisław Gwiazda (Secemin) – skarbnik
Witold Pudło (Koniecpol) – członek
Wiesław Pastuszka (Kielce) – członek
Maria Obara (Kielce) – członek

Halina Barchan (Kielce) – członek. Por. Dekrety biskupa kieleckiego, w: Archiwum Kieleckiej Kurii Diecezjalnej, sygn. OZ-6-14/03.

Z kronikarskiego obowiązku należy dodać, że biskup kielecki tegoż samego dnia zatwierdził skład personalny Komisji Rewizyjnej DIAK:

Adam Grzywnowicz (Charsznica) – przewodniczący
Jolanta Gwiazda (Secemin) – zastępca przewodniczącego
Stefan Sygit (Koniecpol) – sekretarz
Włodzimierz Paluch (Charsznica) – członek

Zygmunt Piątkiewicz (Secemin) – członek. Por. Dekret biskupa kieleckiego, w: Archiwum Kieleckiej Kurii Diecezjalnej, sygn. OZ-15/03.

duchowe w postaci zobowiązania do modlitwy – codziennej Koronki do Bożego Miłosierdzia i Różańca w intencji Ojca Świętego, w intencji dziecka poczętego, o pokój na świecie, a także do codziennej modlitwy o powołanych do służby Bożej³⁸.

4. Akcja Katolicka szansą dla parafii

Wydaje się, że AK jest stowarzyszeniem koniecznym w parafii, aby jej oblicze uległo odnowie. Właśnie problemowi odnowy parafii było poświęcone sympozjum Włoskiej Akcji Katolickiej, które odbyło się w lutym 2003 roku. Z tej racji Jan Paweł II skierował do jej asystentów przesłanie³⁹, w którym nazywa parafię:

- „domem wspólnoty chrześcijańskiej” – przynależy się do niej od momentu chrztu świętego;
- „Szkółą świętości” – dla wszystkich bez wyjątku;
- „laboratorium wiary” – tu są przekazywane główne elementy tradycji chrześcijańskiej;
- „miejszem formacji” – tu człowiek uczy się wierzyć oraz włącza się w apostołstwo⁴⁰.

Papież daje wskazówki, w jakich dziedzinach AK w parafiach mogłaby się wyspecjalizować. W pierwszym rzędzie w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Choć już wiele lat minęło od soboru, dużo jeszcze pozostaje do zrobienia. Sobór Watykański II jest nadal – według papieża – „niezawodną busolą” dla Piotrowej łodzi⁴¹, a „dokumenty soborowe «świętymi drzwiami», przez które musi przejść każda wspólnota parafialna” w trzecie tysiąclecie chrześci-

³⁸ Dary te zostały zapisane w Księdze Pamiątkowej Polskiej AK, którą podarowano Ojcu Świętemu. Por. K. Dobrowolska, *Odnowić życie...*, art. cyt., s. V.

³⁹ Por. Jan Paweł II, *Rola Akcji Katolickiej w parafii. Przesłanie Ojca Świętego do asystentów Włoskiej Akcji Katolickiej*. Przesłanie to Ojciec Święty wręczył przedstawicielom stowarzyszenia podczas audiencji generalnej 19 lutego 2003 roku. Treść tego przesłania można znaleźć w kwietniowym wydaniu polskiej wersji „L'Osservatore Romano” z 2003 roku, a także w: *Apostołować miłosierdziem...*, dz. cyt., s. 27–32 oraz w: „Biuletyn Krajowego Instytutu Akcji Katolickiej w Polsce”, 11 (2003), s. 3–5.

⁴⁰ Por. tamże, s. 1. Por. także P. Jarecki, *Uczynić nową...*, art. cyt., s. 33–36. Ks. bp Jarecki zauważył, że włoskie określenie jest bardziej obrazowe: „sala gimnastyczna formacji”. „Tak jak na stadion czy salę gimnastyczną idziemy, aby poprawiać tężyznę fizyczną, tak do parafii idziemy, aby «pocić się nad duchem», inwestować w ducha, ćwiczyć wartości religijne, duchowe i moralne”. Tamże, s. 34.

⁴¹ Por. Jan Paweł II, *Rola Akcji Katolickiej w parafii...*, dz. cyt., 2; *Novo millennio ineunte*, 57.

jaństwa⁴². Z tego względu członkowie AK w sposób szczególny mają zapoznawać się z dokumentami soborowymi, wnikać w literę i ducha, wprowadzać tego ducha i literę w rzeczywistość parafialną⁴³.

AK może się wyspecjalizować również w duchowości komunii (jedności) z biskupem i z Kościołem lokalnym. Tę wartość może wnieść AK we wspólnotę chrześcijańską⁴⁴. „Akcja Katolicka ma być zbiorowym, zorganizowanym apostołem komunii wewnątrzkościelnej. Komunii z biskupem, komunii z kościołem lokalnym”⁴⁵.

Papież widzi potrzebę odnowienia AK, a poprzez jej odnowienie odnowieniu ulegnie również parafia: „Tylko odnowiona Akcja Katolicka może przyczynić się do odnowy parafii”⁴⁶. Jakie ideały powinny przyświecać AK, aby stała się środowiskiem odnowy parafii? Według papieża istotne są w tym względzie takie elementy, jak:

- odwaga przyszłości;
- wyobraźnia świętości;
- otwarcie się na powiew Ducha Świętego;
- propagowanie rozległego i gruntownego programu wychowawczego;
- wprowadzenie świeżości Ewangelii do codziennego życia;
- zapewnienie stowarzyszeniu dojrzałych, uformowanych animatorów;
- mobilizacja świeckich zdolnych do wielkiego zapału apostołskiego⁴⁷.

Papieskie przesłanie kończy się apelem do przebiterów:

Pragnę na koniec, korzystając z okazji, wezwać wszystkich kapłanów, aby bez obaw przyjmowali w swoich parafiach Akcję Katolicką i jej działalność. W niej bowiem będą mogli znaleźć nie tylko cenną i skuteczną pomoc, lecz także zrozumienie i przyjaźń oraz bogactwo płynące z dzielenia się darami duchowymi każdego członka wspólnoty⁴⁸.

⁴² Por. Jan Paweł II, *Rola Akcji Katolickiej w parafii...*, dz. cyt., 2.

⁴³ Por. P. Jarecki, *Uczynić nową...*, art. cyt., s. 37.

⁴⁴ Por. Jan Paweł II, *Rola Akcji Katolickiej w parafii...*, dz. cyt., 2; P. Jarecki, *Uczynić nową...*, art. cyt., s. 38. O tej komunii już wcześniej pisał papież w swoim liście apostołskim: „Zanim przystąpimy do programowania konkretnych przedsięwzięć, należy krzewić duchowość komunii, podkreślając jej znaczenie jako zasady wychowawczej wszędzie tam, gdzie kształtuje się człowiek i chrześcijanin, gdzie formują się szafarze ołtarza, duszpasterze i osoby konsekrowane, gdzie powstają rodziny i wspólnoty. Duchowość komunii to przede wszystkim spojrzenie utkwione w tajemnicy Trójcy Świętej, która zamieszkuje w nas i której blask należy dostrzegać także w obliczach braci żyjących wokół nas”. *Novo millennio ineunte*, 43.

⁴⁵ P. Jarecki, *Uczynić nową...*, art. cyt., s. 39.

⁴⁶ Jan Paweł II, *Rola Akcji Katolickiej w parafii...*, dz. cyt., 3.

⁴⁷ Por. tamże; P. Jarecki, *Uczynić nową...*, art. cyt., s. 40.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Rola Akcji Katolickiej w parafii...*, dz. cyt., 4.

AK istniejąca i rozwijająca się w parafii w ścisłej współpracy z proboszczem może stać się szansą dla rozwoju parafii i przynieść błogosławione owoce. Na uzasadnienie tej tezy wystarczy przytoczyć konkretne inicjatywy podjęte i sfinalizowane, bądź kontynuowane w kilku parafiach diecezji kieleckiej:

- tworzenie parafialnych bibliotek, czytelni i świetlic;
- przeprowadzanie konkursów o tematyce religijno-patriotycznej;
- organizowanie wakacji i ferii zimowych dla dzieci potrzebujących opieki;
- pielgrzymki (piesze, rowerowe i autokarowe) na spotkanie z Ojcem Świętym i w różne miejsca kultu religijnego;
- propagowanie czytelnictwa prasy katolickiej i dobrej książki, zorganizowanie punktu sprzedaży książek;
- spotkania opłatkowe dla osób samotnych, niepełnosprawnych i ubogich, wieczory kolęd i pieśni maryjnych;
- organizowanie paczek żywnościowych, zbiórka odzieży;
- pomoc w utrzymaniu porządku i estetyki w kościele, placu przy kościele i w domu parafialnym;
- inicjatywa wydawnicza (opracowanie historii parafii, redagowanie czasopism parafialnych);
- oprawa liturgiczna Eucharystii;
- pomaganie dzieciom w nauce, organizowanie dla nich czasu wolnego;
- powołanie klubu sympatyków Radia Maryja;
- utworzenie wypożyczalni kaset video;
- zagospodarowanie gablot ogłoszeniowych, w których umieszczane są bieżące informacje z życia AK, Rycerstwa Niepokalanej, Apostolstwa Maryjnego i Stowarzyszenia Rodzin Katolickich;
- zbieranie podpisów w obronie życia poczętego oraz przeciw pornografii;
- pomoc charytatywna: troska o osoby samotne i chore w parafii⁴⁹.

To tylko kilkanaście przykładów, które świadczą o możliwości owocnej współpracy świeckich z duszpasterzami, a także o ogromnych możliwościach twórczych, które tkwią w świeckich. Papież uświadamia, że „w Kościele wybiła godzina laikatu”⁵⁰. Należy wyrazić życzenie, aby w wielu parafiach w Polsce i w diecezji kieleckiej ta godzina wybiła jak najszybciej.

⁴⁹ Wymienione dzieła zrealizowano, bądź są realizowane, w parafiach: Św. Michała Archanioła w Koniecpolu, Miłosierdzia Bożego w Kielcach i Św. Jadwigi Królowej w Kielcach. Por. *Sprawozdanie z działalności Parafialnego Oddziału AK w parafii Św. Michała Archanioła w Koniecpolu; Sprawozdanie z działalności Parafialnego Oddziału AK w parafii Miłosierdzia Bożego w Kielcach; Sprawozdanie z działalności Parafialnego Oddziału AK w parafii Św. Jadwigi Królowej w Kielcach*, w: *Archiwum AK w Kielcach*.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Kościół wspólnotą ewangelizacyjną...*, dz. cyt., s. 16.

OBRZĘD CHRZEŚCJAŃSKIEGO WTajemniczenia DOROSŁYCH JAKO ŹRÓDŁO INSPIRACJI DLA WSPÓŁCZESNEGO DUSZPASTERSTWA

Chrześcijaństwo jest religią zanurzoną w historii, której fundamentem i centrum, a także ostatecznym sensem oraz celem jest Chrystus. Jego wcielenie, uwieńczone tajemnicą paschalną i darem Ducha Świętego, stanowi wciąż pulsujące serce czasu, tajemniczą godzinę, w której królestwo Boże zapuściło korzenie w historię sięgającą również naszych czasów (NMI 5). Czasy nam współczesne reprezentują pod wieloma względami inny kontekst historyczno-społeczny i kulturowy, w którym wypadło nam żyć jako chrześcijanom, jako członkom Kościoła posłanego do wszystkich narodów, aby je czynić Chrystusowymi uczniami przez głoszenie Bożego słowa, przez naukę zachowywania wszystkiego, co On przykazał, a także przez udzielanie chrztu w imię Ojca, Syna i Ducha (por. Mt 28, 19-20) oraz innych sakramentów, dopełniających chrześcijańskie wtajemniczenie, uświęcających ludzi, budujących Mistyczne Ciało Chrystusa i oddających chwałę Bogu (KL 59).

Wtajemniczenie chrześcijańskie narzędziem ewangelizacji i uświęcenia

Jedną ze specyficznych i najbardziej może wybijających się cech, jakie charakteryzują człowieka współczesnego, i to zarówno chrześcijanina, jak i niewierzącego, jest to, że pragnie on być traktowany na wszystkich odcinkach jak osoba dorosła, tzn. wolna, świadoma i odpowiedzialna¹. W związku z powyższym dobrze z pewnością się złożyło, że to właśnie na taki czas opracowane zostały nowe obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych, wcielające w życie postanowienia Soboru Watykańskiego II (por. KL 64, 66), zatwierdzone przez papieża Pawła VI i wydane powagą Kongregacji Kultu Bożego 6 stycznia 1972 r. Zastępują one dotychczasowe obrzędy chrztu dorosłych, zawarte w Rytuale Rzymskim². Są zaś przeznaczone:

¹ Por. G. L. Cardaropoli, *Essere cristiano nel nuovo millennio*, Assisi 2002, s. 54.

² Por. Dekret tejże Kongregacji, w: *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych, dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* (dalej OChWD), Katowice 1988, s. 7.

...dla ludzi dorosłych, którzy już usłyszeli przepowiadanie tajemnicy Chrystusa i pod wpływem Ducha Świętego świadomie i dobrowolnie szukają Boga żywego oraz wступują na drogę wiary i nawrócenia. Dzięki Jego działaniu otrzymują duchową pomoc podczas swego przygotowania, a we właściwym czasie owocnie przyjmują sakramenty święte³.

Zarówno zaproponowana w *Obrzędach...* droga wtajemniczania dorosłych w zbawcze misterium, jak i sama metodologia postępowania na tej drodze, może z niewątpliwą korzyścią posłużyć za model dla współczesnego duszpasterstwa, które teraz, u przełomu wieków i tysiącleci, powinno przybierać coraz bardziej formy takiego wspomagania wiernych i wszystkich skłaniających się ku chrześcijaństwu, zwanych popularnie „sympatykami”⁴, które by potrafiło przyczynić się do zapoczątkowania nowej epoki historycznej „bycia chrześcijaninem”. Nie chodzi więc tylko o formalny powrót do pierwotnego chrześcijaństwa, o czyste przejście form wypracowanych i przekazanych nam przez tradycję, bo byłoby to zwykłym archeologizmem⁵. Chodzi o to, aby na nowo i do głębi przenikać istotę chrześcijaństwa, aby ją odczytywać w kategoriach pierwotnej fascynacji uczniów Chrystusa Jego Ewangelią⁶, interpretować ją na nowo oraz podawać językiem właściwym dzisiejszym kulturom i narodom (por. NMI 40). Dziś chodzi o to, aby pracę duchową i duszpasterską podjąć z nowym zapałem (por. NMI 3), aby nadawać jej oblicze nowej ewangelizacji, realizowanej z apostołskim wręcz porywem i z taką gorliwością zaangażowania, jaka wzięła początek z Pięćdziesiątnicy (por. NMI 40). Duszpasterstwo widziane oczami nowej ewangelizacji każe myśleć o potrzebie podejmowania dzieła „nowego” wtajemniczania już wtajemniczonych (tzw. neokatechumenatu), oprócz wzajemnego wtajemniczania w chrześcijaństwo tych, którzy w Chrystusa dopiero uwierzą. Wtajemniczenie bowiem kończy się przez wejście w rzeczywistość, która nie podlega zakończeniu, którą mamy ciągle zgłębiać, na nowo odkrywać i żyć nią w zmieniających się warunkach codziennej egzystencji⁷.

Istota wtajemniczenia chrześcijańskiego

Wtajemniczenie, inaczej inicjacja, to akt uznany za symboliczne zapoczątkowanie nowego (wyższego) etapu życia lub działania w wymiarze społecznym,

³ Tamże, *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne* (dalej WTP), nr 1.

⁴ Chodzi o tych, którzy okazują przychyłność wobec wiary chrześcijańskiej, chociaż jeszcze w pełni nie wierzą (WTP 12).

⁵ Por. S. Czerwik, *Historyczno-liturgiczne podłoże rytuału „Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich”*, KPD 65 (1989), nr 3, s. 210.

⁶ Por. G. L. Cardaropoli, *Essere cristiano...*, dz. cyt., s. 68.

⁷ Por. P. De Clerck, *Zrozumieć liturgię*, Kielce 1997, s. 8.

kulturowym albo religijnym⁸. Kojarzy się ono z wprowadzeniem do wnętrza (*ineo* – „wchodzić”) i zapoczątkowaniem w życiu czegoś nowego (*initium* – „początek”) w określonej wspólnotie ludzkiej⁹. W religiach starożytnych inicjacja była obrzędem, który uświęcał i przeprowadzał do innego życia, szczególnie zaś ze świata niepoświęconego do świata świętego¹⁰.

W chrześcijańskim rozumieniu wtajemniczenie jest wprowadzeniem człowieka w misterium, jakie odsłania nam Bóg w swoim Objawieniu. Owo misterium to plan powzięty w odwiecznym upodobaniu Boga Ojca (*eudokia* – por. Łk 2, 14), aby doprowadzić wszystkich ludzi do wiary i zbawienia przez zebranie ich w jeden żywy organizm, którego głową miał być wcielony Syn Boży, Jezus Chrystus. Życie Boże, objawione w Nim, poprzez Jego mękę, śmierć i dokonane mocą Ducha Świętego uwielbienie, ma się stawać – w myśl tego planu – udziałem wszystkich ludzi, którzy jednoczyć się będą z Chrystusem przez wiarę i sakramenty¹¹. Takie pojęcie chrześcijańskiego wtajemniczenia przedstawia „Wprowadzenie ogólne” do OChWD, które stwierdza:

...ludzie uwolnieni z mocy ciemności przez sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia razem z Chrystusem umarli, razem z Nim pogrzebani i zmartwychwstali, otrzymują Ducha przybrania za synów i odprawiają z całym ludem Bożym pamiętkę śmierci i zmartwychwstania Pańskiego (nr 1; por. DM 14).

W chrześcijańskiej praktyce wtajemniczenie zapoczątkowuje więc udział konkretnego człowieka w Bożym planie zbawienia przez pełne włączenie w społeczność Kościoła i jego liturgię, a także w życie chrześcijańskie lub jego nowy wymiar, przez przechodzenie poszczególnych etapów wtajemniczenia, rozłożonych w czasie i zobowiązujących do podjęcia zadań życiowych i kościelnych w duchu wyznawanej wiary w Chrystusa. Dokonuje się ono przez wychowanie i nawrócenie, do którego prowadzi formacja przyjmująca formę katechumenatu, oraz przez przyjęcie sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, którymi są: chrzest (umożliwia on człowiekowi nowy sposób istnienia – *esse*), bierzmowanie (przez dar Ducha Świętego czyni człowieka zdolnym oraz zobowiązanym do życia chrześcijańskiego – *agere*) i Eucharystia (jest znakiem nowego przymierza z Bogiem oraz najdoskonalszego zjednoczenia z Chrystusem i Jego Kościołem)¹².

⁸ Por. S. Janeczek, *Inicjacja*, EK 7, kol. 211.

⁹ Por. S. Czerwik, *Historyczno-liturgiczne podłoże...*, dz. cyt., s. 200.

¹⁰ Por. E. Bulanda, *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, AK 1965 nr 338, s. 129–137.

¹¹ Por. S. Czerwik, *Historyczno-liturgiczne podłoże...*, dz. cyt., s. 200.

¹² Por. S. Janeczek, *Inicjacja*, cz. III: *W chrześcijaństwie*, kol. 216; Cz. Krakowiak, *Inicjacja*, cz. III, B: *Doktryna*, kol. 218.

Etapy wtajemniczenia chrześcijańskiego

Pedagogia wtajemniczenia chrześcijańskiego opiera się na Bożej metodzie działania w historii i wyraża szacunek dla godności osoby ludzkiej, którą sam Bóg traktuje jako partnerkę dialogu i jako współpracowniczkę we własnym zbawieniu, realizowanym zawsze we wspólnotcie kościelnej¹³. Struktura obrzędów wtajemniczenia dorosłych nawiązując do starożytnego katechumenatu jest jednocześnie mocno osadzona w warunkach współczesnego Kościoła i uwzględnia sytuację ludzi dorosłych. Kandydaci pragnący przyjąć sakramenty inicjacyjne muszą przejść długą drogę poszukiwań i duchowego dojrzewania. W tym procesie chrystianizacji jest z nimi Kościół, reprezentowany przez swoją hierarchię i członków miejscowej wspólnoty wiernych.

Według *Obrzędów...*, trwające zazwyczaj kilka lat przygotowanie do przyjęcia sakramentów inicjacyjnych dzieli się na cztery okresy (*tempus*), w jakich dokonuje się wtajemniczenie, oraz na trzy stopnie (*gradus, gressus*), czyli momenty decydujące o postępach na drodze wtajemniczenia¹⁴:

1. Rozpoczyna je prekatechumenat (ewangelizacja), który od strony kandydata jest okresem poszukiwań, zaś od strony Kościoła – okresem głoszenia podstawowych prawd wiary, zasad chrześcijańskiego życia, pouczenia o nich kandydatów i wspierania ich w podejmowaniu świadomej, opartej na motywach religijnych decyzji zostania chrześcijanami. Owocem prekatechumenatu ma być wiara i początkowe nawrócenie, pod wpływem którego dojrzewa wola pójścia za Chrystusem i przyjęcia chrztu (OChWD 10). Ten okres prowadzi do pierwszego decydującego stopnia, jakim jest przyjęcie (na publiczną prośbę kandydatów) w poczet katechumenów i błogosławieństwo.

2. Drugim okresem jest katechumenat. Ma on na celu stopniowe wprowadzanie kandydatów, otoczonych ze strony Kościoła pieczołowitą opieką (OChWD 18), w chrześcijańskie życie wiary, miłości i modlitwy przez odpowiednią katechezę, podawaną zgodnie z przebiegiem roku liturgicznego podczas różnych celebracji słowa Bożego (dla zdobycia nie tylko znajomości dogmatów i przykazań, ale i całej tajemnicy zbawienia – OChWD 19, 1), oraz formację apostołską, dzięki której (z gwarancjami poręczycieli i przyszłych chrzestnych, a także całej wspólnoty lokalnej) kandydaci wdrażają się w umiejętność modlitwy, wyznania wiary i czynnej miłości bliźniego. Źródłem duchowej pomocy jest dla nich w tym czasie udział w specjalnych obrzędach (egzorcyzmy), dzięki którym dokonuje się ich stopniowe oczyszczenie oraz

¹³ Por. S. Czerwik, *Historyczno-liturgiczne podłoże...*, dz. cyt., s. 201.

¹⁴ Por. WTP, rozdz. I; S. Czerwik, *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiewicz, Warszawa 1981, s. 13–16; Cz. Krakowiak, *Inicjacja*, cz. III, C: *Liturgia*, kol. 218–219.

umocnienie Bożym błogosławieństwem. Okres ten prowadzi do drugiego stopnia przełomowego, jakim jest „wybranie” (*electio*), czyli wpis imienia na listę tych kandydatów, którzy zostali uznani za godnych bezpośredniego przygotowania na przyjęcie sakramentów inicjacyjnych (obrzęd ten przypada zwykle na pierwszą niedzielę Wielkiego Postu – OChWD 22).

3. Trzeci okres pokrywa się na ogół z Wielkim Postem i nosi nazwę „okresu oczyszczenia i oświecenia”, które przechodzą kandydaci, nazywani tak samo, jak ich określano w epoce patrystycznej, a mianowicie jako:

- „wybrani” (*electi*);
- „ubiegający się o chrzest” (*competentes*) – wspólnie dążący do przyjęcia sakramentów Chrystusa;
- „dążący do oświecenia” (*illuminandi*) – w chrzcie, który jest nazywany „oświeceniem”, mają zostać oświeceni światłem wiary (OChWD 24).

Przygotowanie kandydatów w tym okresie polega na pogłębieniu ich życia duchowego, na oczyszczeniu przez rachunek sumienia i pokutę oraz na dążeniu do pełniejszego poznania Chrystusa. „Wybrani” uczestniczą wówczas w dwojakiego rodzaju obrzędach, a mianowicie w „próbach” (*scrutinia*) i „przekazaniach” (*traditiones*):

a. „próby” (celebrowane przeważnie w III, IV i V niedzielę Wielkiego Postu) są wyrazem inicjatywy Boga, który doświadcza człowieka i „bada” jego wnętrze, odkrywa i uzdrowia to, co w sercach kandydatów ma związek ze słabością i przewrotnością, natomiast umacnia to, co w nich szlachetne i święte, wyzwalając tym samym spod wpływu grzechu i szatana i umacniając jedność z Chrystusem (OChWD 25);

b. „przekazania” to obrzędy, podczas których Kościół wtajemnicza wybranych w treść symbolu wiary (zostaje on im ukazany jako streszczenie przepowiadania o dziełach dokonanych przez Boga dla zbawienia ludzkości) oraz modlitwy Pańskiej (dzięki niej uświadamiają sobie, że mają zostać obdarzeni Duchem przybrania za synów). Tak więc będą odtąd mogli Boga nazywać Ojcem, szczególnie gdy znajdą się w zgromadzeniu wiernych (OChWD 25, 2).

Uwieńczeniem tych przygotowań jest trzeci stopień wtajemniczenia, polegający już na jednorazowym przyjęciu wszystkich trzech sakramentów – chrztu, bierzmowania i Eucharystii w Wigilię Paschalną lub w jakąś niedzielę w okresie wielkanocnym, gdy tego wymagają okoliczności. W pewnych przypadkach można sakramentu bierzmowania udzielić w późniejszym czasie, np. w niedzielę Zesłania Ducha Świętego (OChWD 56).

4. Ostatnim okresem wtajemniczenia jest okres mistagogii, który trwa przez cały czas paschalny i ma na celu umożliwienie neofitom głębszego wnikięcia w przyjęte sakramenty oraz doświadczenia życia we wspólnocie przez gorliwe uczestnictwo w niedzielnej liturgii mszalnej, słuchanie wyjaśniania specjalnie dobranych urywków Pisma świętego, czynne zaangażowanie

w modlitwę powszechną, zanoszoną do Boga w ich intencji. W tym czasie chodzi o to, aby neofita „doświadczyć” ukrytej rzeczywistości tajemnic, zwłaszcza Eucharystii, oraz życia wspólnotowego wiernych, którego natchnieniem jest duch apostołskiej miłości (OChWD 37–40).

Potrzeba nowej ewangelizacji motorem poszukiwań nowych form duszpasterstwa

Priorytetem duszpasterskim na dziś jest nowa ewangelizacja, o czym często przypominał Jan Paweł II, a teraz – na przełomie wieków i mileniów – wskazuje na nią jako na zwyczajną drogę dla Kościoła (por. NMI 40). Dzieło nowej ewangelizacji

to z pewnością jedno z najważniejszych zadań stojących przed Kościołem na progu nowego tysiąclecia, bowiem nawet w krajach, gdzie Ewangelia dotarła wiele wieków temu, przestało już istnieć *społeczeństwo chrześcijańskie*, które mimo licznych ułomności, jakie cechują wszystko, co ludzkie, odwoływało się jednoznacznie do wartości ewangelicznych. Dzisiaj trzeba odważnie stawić czoło sytuacji, która staje się coraz trudniejsza i bardziej zróżnicowana w związku z globalizacją oraz powstawaniem nowych i zmiennych współzależności między narodami i kulturami (NMI 40).

Mniej więcej od połowy ubiegłego wieku wiara chrześcijańska nie przesyca już tak jak dawniej życia społecznego, nie wpływa na postawę moralną i nie kształtuje sumień. Zachowuje się jeszcze, rzecz jasna, tradycje katolickie, udziela sakramentów, zwłaszcza tych związanych z przełomowymi wydarzeniami w ludzkim życiu, podtrzymuje tradycję wielkich manifestacji religijnych. Powstaje jednak pytanie, czy to wszystko stanowi naprawdę przejaw wiary żywej, czy może tylko wyraz nawyków społecznych, podtrzymywanych z przyczyn antropologicznych w tym celu, by „celebrować” życie jako takie bądź też podtrzymywać dziedzictwo kulturalne przeszłości. Powstaje wątpliwość, na ile zachowywane praktyki odpowiadają wewnętrznym przekonaniom jednostek i na ile oddziałują na ich postawę moralną, na ile zaś stanowią tylko zewnętrzny przejaw, nie mający związku z postawą danego człowieka.

W rzeczy samej osoby, które można uznać za „praktykujące”, przejawiają nierzadko świecki sposób zapatrywania się na naturę, społeczeństwo i człowieka, a jest to patrzenie pozbawione blasku wiary. Zjawisko to *Evangelii nuntiandi* określa mianem sekularyzmu, przez co rozumie „taką koncepcję świata, według której całkowicie tłumaczy się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który staje się zbędny, a nawet przeszkadza” (nr 55). Taki stan rzeczy to oczywiście coś znacznie głębszego niż tylko mniejsza ilość praktyk niedzielnych lub słabszy udział w sakramentach. Mamy tu bowiem do czynienia

z przybierającą na sile kulturą świecką, ze światem myślenia i życia, nie mającym związku z wiarą chrześcijańską. Taki rozziw między Ewangelią a kulturą *Evangelii nuntiandi* uznaje za dramat naszych czasów (por. nr 20). Zrozumiałe jest zatem wzywianie do nowej ewangelizacji świata, szczególnie zaś Europy, ponieważ ma być ona odpowiedzią Kościoła na potrzeby społeczeństwa kształtowanego niegdyś przez chrześcijaństwo, a teraz brnącego w sekularyzm. Wezwanie to papież powtarza z całą mocą w *Christifideles laici*, gdzie ukazuje też rozmiar dechrystianizacji, stwierdzając:

...całe kraje i narody, w których niegdyś religia i życie chrześcijańskie kwitły i dały początek wspólnocie wiary żywej i dynamicznej, dzisiaj wystawione są na ciężką próbę, a niekiedy podlegają procesowi radykalnych przemian wskutek szerzenia się zobojeźnienia, sekularyzmu i ateizmu (nr 34)¹⁵.

Uzasadnienie zapotrzebowania na duszpasterstwo o charakterze ewangelizacyjnym

Zasadniczym powodem, który uzasadnia taką propozycję, jest fakt, że w kontekście wyżej zarysowanych problemów oraz potrzeb współczesnego świata zdecydowana większość chrześcijan przyjmuje chrzest w dzieciństwie, więc nigdy nie przechodzi drogi wtajemniczenia jako procesu dojrzewania wiary, osobistego wyboru Jezusa i Jego Ewangelii oraz szczerego nawrócenia, czemu towarzyszyć powinno jednocześnie doświadczanie macierzyńskiej bliskości wspólnoty kościelnej (szerszej niż własna rodzina), która nie tylko „poucza” i „udziela sakramentów”, ale także – jak mądry pedagog – towarzyszy, wspiera świadectwem własnego życia i modlitwą, a także przejawia gotowość do nieustannej obecności.

Faktem jest, że w okresie posoborowym robi się wszystko, aby ożywić wiarę chrześcijańskich rodziców, którzy proszą o chrzest dla własnych dzieci i przyrzekają wychować je w wierze. Niemniej prawdą jest i to, że również w takich przypadkach, kiedy owo ożywienie wiary u rodziców już nastanie, to nie wyręczą oni własnych dzieci w wieku dorosłym, gdy trzeba będzie decydować się na osobisty wybór Chrystusa, nawrócenie i życie wiarą na co dzień oraz wykazać misyjne zaangażowanie w społeczności kościelnej.

Duszpasterstwo Kościoła w zdecydowanej większości bazuje na chrzcie niemowląt i we wszystkich zasadniczo przypadkach zakłada, że ochrzczeni

¹⁵ Por. M. P. Domingues, *Parafia jako miejsce ewangelizacji*, w: Kolekcja „Communio”, t. 8: *Nowa ewangelizacja*, red. wyd. pol. L. Balter (przewodniczący), Poznań 1993, s. 300–301.

w dzieciństwie jego członkowie są prawdziwymi, świadomymi i odpowiedzialnymi chrześcijanami. Udzielany chrzest jest zawsze skuteczny i otwiera drogę do dalszych sakramentów, ale nie zwalnia z osobistej odpowiedzialności, jaką z natury swej zakłada u tych, którzy otrzymując w chrzcie łaskę wiary, w nim też powinni ją zmanifestować¹⁶. W przypadku dzieci chrzest udzielany jest „w wierze Kościoła”, jaką on wspólnie w chwili sprawowania sakramentu wyznaje, choć później nie zawsze konsekwentnie – w sposób zaplanowany i wspólnotowy – towarzyszy w jej dojrzewaniu i rozwoju, a także nie zawsze wie, co robić, aby ożywić wiarę rodziców religijnie oziębłych i niedojrzałych lub ją na nowo rozniecać, gdy już wygasta i jej brak. Wiele jest przypadków, kiedy to o chrzest dzieci proszą rodzice, którzy nie żyją po chrześcijańsku i nie dbają później o wychowanie swych ochrzczonych już dzieci¹⁷.

Doświadczenie wykazało, że znaczny procent chrześcijan przynależy dziś do Kościoła tylko nominalnie, że utożsamia go z instytucją i nie czuje z nim żadnych „rodzinnych” związków, wykazując mierny stopień uświadamiania sobie i przeżywania istoty Kościoła, wyraźnie przez Sobór Watykański II określonego jako lud Boży, wspólnota czy też rodzina (por. KK), w której istotną rolę odgrywają ścisłe relacje międzysobowe i poczucie braterstwa.

Innym powodem, jaki może uzasadnić potrzebę duszpasterstwa o charakterze ewangelizacyjnym, jest sprawa modelu komunikacji, której własny system wypracowało i reprezentuje współczesne społeczeństwo. Współcześni ludzie charakteryzują się własnym słownictwem i typowym dla siebie rodzajem mentalności. W ogromnym procencie reprezentują mentalność laicką, co jest efektem takich gwałtownych zjawisk, jak: urbanizacja, eksplozja techniczno-naukowa, konsumpcjonizm i globalizacja. Poza tym wszystkim jest jeszcze ten zawrotny rozwój informatyki. Mentalność i słownictwo dzisiejszego świata przejawia (a także w zdecydowany sposób promuje) cechy typowego indywidualizmu liberalnego, pragmatyzmu ekonomicznego, moralności subiektywnej i utraty poczucia, że życie należy dzielić z innymi (osoba, naród, kultura). W dzisiejszym kontekście społecznym szerzy się przeżywanie i propagowanie wiary oraz moralności „na własny wymiar” (sekty, filozofie orientalne, magia itp.). Znaczna część społeczeństwa nastawiona jest na „prywatyzowanie” wiary, religii i solidarności międzyludzkiej¹⁸.

Kościół natomiast posługuje się systemem komunikowania, jaki został wypracowany na przestrzeni jego długich dziejów. Posiada więc własne słownictwo, własną symbolikę, wykonuje sobie właściwe gesty i przybiera

¹⁶ Por. G. L. Cardaropoli, *Essere cristiano...*, dz. cyt., s. 130–131.

¹⁷ Por. S. Czerwik, *Historyczno-liturgiczne podłoże...*, dz. cyt., s. 210–211.

¹⁸ Por. J. B. Cappellaro, *Sette percorsi di spiritualità di comunione*, Quaderno 5: *Come fare il primo annuncio a tutti*, Città del Vaticano 2001, s. 10.

charakterystyczne dla siebie postawy. Wszystko to reprezentuje niepojętą głębię znaczeniową i komunikacyjną, lecz często w dzisiejszych czasach jest dla ludzi niezrozumiałe i za słabo angażujące, bo pozbawione nieodzownej drogi inicjacyjnej, która by im gwarantowała przenikanie owej głębi i asymilowanie jej¹⁹, a tym samym pozbawia rzeczywistości, którą oznaczają gesty, przepowiadają słowa, zaś urzeczywistniają symbole. Chodzi o rzeczywistość zbawczego misterium Jezusa Chrystusa.

Inicjacja nie może być utożsamiana ze szkolną katechizacją, która odpowiada nauczaniu podstawowych prawd chrześcijańskich, uświadamianiu chrześcijańskich obowiązków oraz przygotowywaniu do przyjęcia sakramentów. Inicjacja nie utożsamia się z przekazem informacji, z nauką religii, która nie formuje postaw tak, aby były zdolne do przenikania i właściwego odbioru aktualnej historii świata, a także do spełniania chrześcijańskiego obowiązku budowy królestwa Bożego na tym świecie²⁰. Inicjacja to głęboki i długotrwały proces stopniowego przechodzenia przez poszczególne etapy doświadczania poznawanej rzeczywistości za pomocą kontaktu z żywym świadectwem wspólnoty, która słowem i czynem, sposobem bycia i przekonaniami, postawą fascynacji i zaangażowania tworzy naturalne środowisko wzrostu i dojrzewania ducha prawdziwie chrześcijańskiego, który gwarantuje dogłębną absorpcję prawd objawionych do życia, jak również właściwe ich przeżywanie.

Adaptacja drogi wtajemniczenia chrześcijańskiego dorosłych do współczesnego duszpasterstwa

Dziś wierzy się i ufa tylko tym (jednostkom i grupom), których słowa potwierdzają czyny oraz styl życia. Pod wieloma względami czasy nam współczesne nie są podobne do żadnej z minionych epok, znacząc całkiem nowe rysy na obliczu historii i zmieniając również w znacznym stopniu kontekst dla obecności Kościoła w świecie oraz klimat na obszarze nawiązywania duszpasterskich relacji z dzisiejszą społecznością²¹. W takim kontekście czymś niezwykle ważnym jest dla Kościoła szczere poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób powinien on zaznaczyć obecność we współczesnym świecie i wiarygodnie pełnić w nim podstawową i niezmienną w swej istocie rolę skierowywania wzroku jednostek, a także świadomości i doświadczenia całych narodów w stronę tajemnicy Chrystusa (por. RM 4; RH 10).

¹⁹ Por. J. B. Cappellaro, *Sette percorsi...*, dz. cyt.

²⁰ Por. G. L. Cardaropoli, *Essere cristiano...*, dz. cyt., s. 205.

²¹ Por. tamże, s. 54.

Poszukiwanie odpowiedzi na takie pytania kieruje uwagę na konieczność odkrycia drogi chrześcijańskiego wtajemniczenia oraz przyjęcia jej jako wzoru i modelu dla duszpasterstwa otwartego nie tylko na tych, którzy w Chrystusa jeszcze nie wierzą (por. DM 13–15), ale również na wszystkich chrześcijan. Zbyt mocno bowiem niekiedy kładzie się nacisk na teoretyczne zapoznavanie „chrześcijan od narodzenia” z treściami Dobrej Nowiny, jak gdyby przepowiadanie Ewangelii równe było przekazowi czysto doktrynalnemu. Zapoznavanie się z Ewangelią musi angażować całego człowieka, a człowiek to więcej niż tylko podmiot odbioru informacji. Człowiek to osoba, a więc ktoś, kto zdobywa życiowe doświadczenie, kto czuje i odnosi wrażenia, kto dokonuje osobistych wyborów i ma kontakty z innymi²².

Należy o tym pamiętać w osławaniu człowieka z Ewangelią, w umożliwianiu mu pierwszego (albo kolejnego, a więc pogłębionego) zapoznavania się z nią. Ewangelizacja bowiem to nieustanne „zanoszenie” Dobrej Nowiny człowiekowi, tak aby jej moc przenikała go od wewnątrz i tworzyła zeń kogoś zupełnie nowego (por. EN 18). Zanieść Ewangelię drugiemu człowiekowi może najpewniej tylko taki człowiek, który wierzy w podstawowe prawdy ewangeliczne i dostrzega w bliźnim swego brata, utożsamia bez reszty swe życie z Ewangelią oraz daje świadectwo wiary ugruntowanej i zaangażowanej. Te trzy aspekty człowieka zewangelizowanego wyznaczają trzy podstawowe etapy duszpasterstwa o charakterze ewangelizacyjnym. Nie chodzi bowiem o to, aby oprócz klasycznej jego postaci (duszpasterstwo rozumiane jako podstawowy nurt działalności Kościoła) rozwijać w Kościele „odrębną” misję ewangelizacyjną (jako nurt nadzwyczajny działalności Kościoła), ale by tym ewangelizacyjnym duchem przeniknąć wszystkie poczynania duszpasterskie. Dlatego właśnie duszpasterstwo wymaga nowej orientacji i takiego przeobrażenia działań tradycyjnych, aby były nacechowane rysami, jakie wyznacza droga wtajemniczenia chrześcijańskiego²³. Rzecz więc w tym, aby duszpasterstwo w całej swej kompleksowości oddziaływania charakteryzowało się trzema podstawowymi wymiarami:

- kerygmatycznym, a więc by pobudzało do życia opartego na podstawowych prawdach ewangelicznych, a przez to otwartego na braterstwo i odnajdującego ślady dobra i obecności Boga w świecie;
- prekatechumenalnym, a więc by wspomagało chrześcijan w utożsamianiu ich życia z Ewangelią przez nawrócenie oraz w żywym jej wypowiedzianiu;
- katechumenalnym, a więc by pogłębiało życie sakramentalne chrześcijan i ich przekonanie o potrzebie oddania się na służbę Kościołowi, a przez Kościół całemu światu.

²² Por. J. B. Cappellaro, *Sette percorsi...*, dz. cyt., I, s. 10–11.

²³ Por. M. P. Domingues, *Parafia...*, dz. cyt., s. 303–304.

Aby taki rodzaj duszpasterstwa (stosuje się tu często pojęcie „projektu duszpasterstwa”) mógł być wcielany w życie, musi przede wszystkim zostać odpowiednio zaplanowany (stąd potrzeba duszpasterskiego planowania), a następnie zorganizowany (stąd potrzeba duszpasterskiego programowania), zaś wcześniej jeszcze dobrze przygotowany przez formację. Konieczne jest ku temu zaangażowanie świeckich, a także stworzenie im możliwości prawdziwego i przysługującego w sposób naturalny uczestnictwa (w oparciu o kapłaństwo powszechne wszystkich wiernych), jak też przez powołanie do istnienia stosownych (i w wielu wypadkach nowych) struktur duszpasterskich.

1. Etap kerygmaticzny – uwrażliwianie na braterstwo

Etap kerygmaticzny to „pierwsze głoszenie słowa Bożego”, ponowne wypowiedzianie podstawowych prawd wiary, którego punktem wyjścia jest konkretne położenie ludzi, do których się zwracamy, ich możliwości, a także ich potrzeby. Potrzeba przyjaźni jest największą z ludzkich potrzeb. Przyjaźń i braterstwo to wartości, które przede wszystkim powinny charakteryzować uczniów Jezusa Chrystusa, a duszpasterstwo winno ich w tym wspierać na tyle, aby zasada przeradzała się w czyn, a czyn był odzwierciedleniem kerygmaticznej prawdy, która głosi nieustannie, że Bóg zbawia wszystkich przez Jezusa Chrystusa, a mocą Ducha Świętego czyni nas synami Bożymi, dzięki czemu możemy Go nazywać Ojcem (por. Rz 8, 14-15). Skoro mamy wspólnego Ojca w niebie, to pierwszym etapem procesu odnowy życia naszych wspólnot (zbyt anonimowych, wykazujących mały wskaźnik komunikacji, mało uwrażliwionych na potrzebę budowania komunii) powinno się stać uczulenie (nie tylko głoszenie) na potrzebę braterstwa, wynikającego z równego udziału w tym samym dziele zbawczym Jezusa i w tej samej godności dzieci Bożych. Uwrażliwienie to można osiągnąć różnymi praktycznymi sposobami, z których warto wskazać na przytoczone niżej, wypróbowane w niektórych środowiskach chrześcijańskich²⁴:

- a) list do wszystkich rodzin parafii – zanoszony osobiście przez wybranych do tego ludzi (tzw. posłańców), wspomagający wzajemne otwieranie się jednych na drugich;

²⁴ W opracowaniu tym odwołujemy się do doświadczeń zdobytych na drodze wysiłków prowadzących do przemiany duszpasterstwa tradycyjnego w duszpasterstwo ewangelizacyjne na bazie obrzędu wtajemniczenia chrześcijańskiego dorosłych, przez grupę promującą „Ruch ku lepszemu światu”. Polskie opracowanie propozycji tejże grupy znaleźć można w: A. Żądło, *Jaka parafia na nasze czasy?*, Kielce 1994; J. B. Cappellaro, *Ewangelizować: zadanie dla wszystkich czy doświadczenie niektórych*, Kielce 2000.

b) dobrze przygotowane i w rodzinnym klimacie prowadzone spotkania (katechezy, dyskusje) na temat braterstwa, solidarności i wzajemnej pomocy, uwzględniające konkretną sytuację danej wspólnoty;

c) różnego typu, ale pełne symbolicznych gestów, inicjatywy, mające na celu spotkanie się chrześcijan jako braterskiej wspólnoty wierzących w Chrystusa; przeradza się to w przyjazne i radosne świętowanie (można je organizować z różną częstotliwością, np. raz w miesiącu), wspomagające świadomość, że Kościół to komunika ludzi z Bogiem i braci pomiędzy sobą.

Ten pierwszy okres duszpasterskich działań (trwający od kilku miesięcy do kilku lat) powinien się zakończyć takim rodzajem wspólnej celebracji²⁵, która postawi wiernych przed wymogiem osobistego zaakceptowania programu, gdzie przyjaźń i braterstwo praktykowane są w małych grupach, jakie po takiej celebracji się zawiązują, a ich członkowie systematycznie się spotykają w celu rozmawiania na ustalone tematy, dotyczące problemów codziennego życia ludzkiej społeczności, jej potrzeb, szans i ograniczeń. Po takim przeżyciu konkretna wspólnota (np. parafialna) zaczyna zmieniać stopniowo swoją strukturę i przeradza się w dużą wspólnotę małych wspólnot, które się regularnie spotykają (np. raz w miesiącu), dając początek drugiemu etapowi transformacji duszpasterstwa tradycyjnego w duszpasterstwo wzorowane na drodze wtajemniczenia chrześcijańskiego²⁶.

2. Etap prekatechumenalny – ewangelizacja

Na etapie tworzenia grup przyjacielskich nie można w duszpasterstwie poprzestać, ponieważ Kościół (diecezja, parafia) to nie tylko grupy przyjaciół, ale także wspólnoty wiary, które mają się stopniowo przeradzać we wspólnoty kościelne (sprawiające jakby obecność Kościoła w małych środowiskach codziennego życia). Konieczny jest więc ten drugi etap, polegający na ewangelizacji, a więc na mocowaniu – poprzez regularne spotkania w grupach oraz celebracje – życia chrześcijańskiego na trzech podstawowych filarach (każdy z filarów może być budowany w dowolnym i w danej sytuacji potrzebnym czasie), którymi są:

d) słowo Boże – wszystko na tym etapie ma zmierzać ku temu, aby nadawało ono sens ludzkiemu życiu, nieustannie wzywając do postaw zgodnych z tym słowem, oraz by było najbardziej adekwatną odpowiedzią na oczekiwania człowieka;

e) wiara – chodzi o nieustanne głoszenie wiary, a nawet budzenie jej i umacnianie (nie tylko podtrzymywanie), bo to ona ma przenikać życie

²⁵ W programie ewangelizacyjnym Grupy Promotorów „Ruchu ku lepszemu światu” celebrację tę stanowi tzw. „wydarzenie zbawcze” albo inaczej „tydzień braterstwa”.

²⁶ Por. A. Żądło, *Jaka parafia...*, dz. cyt., s. 33–34.

społeczeństw, prowadzić dialog z kulturą, ożywiać rzeczywistość doczesną i rozjaśniać ją światłem Ewangelii, a także stawać się osobistym doświadczeniem każdego człowieka;

f) osoba Jezusa Chrystusa – powinna się stawać bliska każdemu wierzącemu, ponieważ w oczywisty sposób wciąż jest obecna w Kościele, nadal w nim naucza i działa zbawczo, a także wzywa do nawrócenia, tak samo jak zawsze (por. Mt 4, 17).

Ten etap ewangelizacji może być przeprowadzony za pomocą tych samych metod i rodzajów spotkań, co pierwszy, z tym że tematem numer jeden nie jest już braterstwo, lecz Chrystusowe orędzie, przybierające formę wezwania, na sposób stały kierowanego (prowadzenie katechez na temat wiary, przygotowywanie różnych celebracji z rozbudowanym użyciem symboli i znaków wiary) do wszystkich, aby słowem i czynem ukazywali je światu i chętnie ujawniali ducha wspólnoty chrześcijańskiej poprzez otwieranie swych domów, żeby właśnie tam odbywały się te grupowe spotkania (por. WTP 41, 1). Na zakończenie tego etapu (jego długość zależy od duszpasterskich potrzeb – może on trwać kilka miesięcy lub nawet kilka lat) należy przewidzieć taką celebrację²⁷, która by się stała osobistym wezwaniem każdego z wiernych na przemierzaną wspólnie z całym Kościołem drogę wiary, przy osobistym odpowiadaniu Bogu na Jego apel. Sposób takiej celebracji powinien przewidzieć gromadzenie się przez kilka wieczorów małych, dotąd tylko przyjacielskich grup, które od tej pory zaczynają się przerażać we wspólnoty wiary i schodzić razem po to, aby po koniecznych dociekaniach orzec, jakiej to drogi wiary domaga się od nich Bóg – tu i teraz. Efektem takiej refleksji powinien być dokument – wyznanie wiary, opracowany na bazie troski danej wspólnoty o to, aby wyznawać nie tylko „wyuczoną regułkę wiary”, ale prawdziwie „własną wiarę” – tę osobiście przeżytą i obraną na spotkaniu z Jezusem, obecnym w Bożym słowie i sakramentach, w Kościele i każdym człowieku, w świecie i wszelkim stworzeniu. Tym dokumentem – wyznaniem wiary, pragnie każda ze wspólnot przyczynić się do odbudowania jedności między życiem i Ewangelią, między każdym członkiem wspólnoty lokalnej i Jezusem Chrystusem²⁸.

3. Etap katechumenalny – wspólnoty kościelne

Pytanie o sposób obecności Kościoła we współczesnym świecie jest równoznaczne z pytaniem o model uprawianego dziś i stojącego przed perspektywą przyszłości duszpasterstwa. Wobec wielu zagadnień i nowych problemów nie można dziś wychodzić z propozycją „zachowania tego, co się robiło do tej

²⁷ W programie ewangelizacyjnym Grupy Promotorów „Ruchu ku lepszemu światu” celebrację tę stanowi synod (na poziomie diecezjalnym lub parafialnym).

²⁸ Por. A. Żądło, *Jaka parafia...*, dz. cyt., s. 34–35.

pory w duszpasterstwie” ani obstawiać przy tylko tradycyjnych, tzn. zachowawczych, metodach duszpasterskich, wypracowanych często w całkiem innym kontekście społeczno-kulturowym. Kościołowi i jego duszpasterstwu potrzeba rozwoju katechumenalnego, który by umożliwił, zaistniałym już na etapie prekatechumenalnym wspólnotom, wiarę w przeobrażenie się we wspólnoty jak najdosłowniej kościelne, a więc przeżywające dogłębnie istotę Kościoła i angażujące się w realizację jego misji wychodzenia naprzeciw konkretnym ludziom, ożywiania rzeczywistości doczesnej i przenikania jej ewangelicznym światłem. Etap ten ma wspomagać wiernych w dojrzewaniu do odpowiedzialności:

g) za konieczność angażowania się wszystkich chrześcijan w życie Kościoła i jego ewangelizacyjną misję;

h) za pogłębiony i dojrzały sposób uczestniczenia w sakramentach oraz przeżywania ich jako znaki (KL 60) udzielające konkretnych łask (KL 59), jednoczące z Chrystusem (KK 7, 14), zakładające wiarę i powodujące jej wzrost (KL 59), ugruntowujące miłość (KK 42), uświęcające człowieka i budujące Mistyczne Ciało Chrystusa oraz oddające kult Bogu (KL 59), aktualizujące naturę społeczności kapłańskiej (KK 11), zasilające apostołstwo wiernych (KK 35);

i) za żywy i systematyczny udział w niedzielnej Eucharystii, a także spełnianie posług kościelnych, tych ustanowionych lub po prostu uznanych, które mogą się rozwijać z pożytkiem dla całej wspólnoty lokalnej, „zaspokajając jej wielorakie potrzeby: od katechezy po aktywny udział w liturgii, od wychowania młodzieży po różne formy działalności charytatywnej” (NMI 46).

Osobista i dojrzała wiara ma zmierzać do integracji wspólnoty kościelnej. Współczesne warunki życia, a także eklezjologia komunii domagają się poświęcenia większej uwagi budowie wspólnot kościelnych, rozumianych jednak nie tyle jako cel duszpasterskich wysiłków, ile raczej jako skuteczne i nieodzowne narzędzie ewangelizacji, bowiem tylko przez żywe i operatywne wspólnoty, a nie przez osoby odizolowane, można prowadzić dzieło ewangelizacji, wzorowane na intensywnym wchodzeniu neofitów w zażyłą więź z wiernymi w okrese „mistagogii”, w celu przekazania im świeżego spojrzenia na sprawy wiary i dostarczenia nowych pobudek dla jej ożywienia (por. WTP 39). Zewangelizowana wspólnota staje się w naturalny sposób wspólnotą ewangelizującą, umożliwiając realizację duszpasterstwa o charakterze wspólnotowo-organicznym.

Ten etap katechumenalny, którego skutkiem jest zaistnienie i aktywne włączanie się w duszpasterstwo wspólnot kościelnych, powinien osiągnąć szczyt w celebracji takiego wydarzenia²⁹, które by na bazie doświadczeń zdobytych

²⁹ W programie ewangelizacyjnym Grupy Promotorów „Ruchu ku lepszemu światu” celebrację tę stanowi kongres eucharystyczny (na poziomie diecezjalnym lub parafialnym).

we wspólnotach doprowadziło do zatwierdzenia „projektu duszpasterstwa wspólnotowego” (należy go więc wypracować we własnym środowisku i przy czynnym zaangażowaniu wspólnot kościelnych, a nie czekać na otrzymanie go „z zewnątrz”). Celebracja takiego wydarzenia poprzedzona jest długim okresem (jego długość określają miejscowe potrzeby duszpasterskie) odbywanych na tym etapie spotkań we wspólnotach, poświęconych rozważaniu poszczególnych wezwań modlitwy „Ojcze nasz”, a także przygotowywaniu komentarza do tej modlitwy, na bazie którego zostaje opracowany rodzaj modlitewnego wyznania wiary w prawdy zawarte w „Modlitwie Pańskiej”. Tę modlitwę – wyznanie wiary, recytuje uroczyście cała wspólnota lokalna podczas Eucharystii sprawowanej na zakończenie celebracji obranego wydarzenia³⁰.

Zakończenie

Po zamknięciu wszystkich etapów, analizując wypracowany lokalnie „projekt duszpasterstwa wspólnotowego”, sporządza się na nowo plan ewangelizacji, który zakłada ponowne, choć oczywiście już inne, bogatsze w doświadczenia, pogłębione i ujęte w nowej perspektywie, przemierzenie etapów: prekatechumenalnego i katechumenalnego, wzbogaconych o wyniki diagnozy, którą należy adekwatnie do warunków na nowo postawić.

Diagnozę musi jednak poprzedzić analiza aktualnej sytuacji, a więc ewangeliczne rozeznanie warunków społeczno-kulturalnych i kościelnych, w jakich prowadzona jest działalność duszpasterska³¹. Należy więc podjąć próbę dokładnego wnikięcia w faktyczną rzeczywistość chrześcijan (diecezja, parafia) poprzez analizę różnych elementów, które tworzą i warunkują jej życie. Należy do tego dojść na drodze następujących etapów:

- analiza ogólnego kontekstu życia chrześcijan (struktura geograficzna, dokładna liczba wiernych, ilość rodzin, podział według płci i wieku, tradycje, zachowania, ogólna mentalność, sytuacja ekonomiczna, zaangażowanie społeczno-polityczne);
- analiza rzeczywistości religijnej chrześcijan (liczba praktykujących, ogólna religijność wiernych, a szczególnie rodzin, typ mentalności religijnej, liczba osób współpracujących w duszpasterstwie, grupy zaangażowane w duszpasterstwo, rodzaje działalności duszpasterskiej, grupy życia religijnego, liturgia, modlitwa, posługa na rzecz funkcjonowania techniczno-ekonomicznego, posługa na rzecz jedności);
- powyższe aspekty powinny być uzupełnione dodatkowo o analizę przeszłości danej wspólnoty chrześcijan, jej dziejów. Teraźniejszość bowiem zapuszcza korzenie w przeszłości.

³⁰ Por. A. Żądło, *Jaka parafia...*, dz. cyt., s. 35.

³¹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* (25 III 1992), nr 57.

Na podstawie takiego studium nad daną wspólnotą chrześcijan, przeprowadzonego z odpowiednią precyzją i konsekwencją, można dopiero dojść do poznania tych elementów, które tworzą aktualną jej sytuację. Każde bowiem środowisko posiada cechy sobie właściwe, a także własną charakterystykę, w którą trzeba wnikać, jeżeli chce się postawić adekwatną diagnozę jej schorzeń. Problemów w naszych środowiskach chrześcijańskich (diecezje, parafie) jest bardzo dużo (rozbiecie rodzin, dezinformacja, tradycjonalizm religijny, zanik sakralnego charakteru niedzieli i dni świątecznych, indyferentyzm religijny, rozdziewiek pomiędzy wiarą a życiem, brak poczucia braterstwa i komunii eklezjalnej, mentalność antyklerykalna, brak inicjatyw religijnych, niezdolność albo niemożność dotarcia duszpasterzy do wszystkich osób i środowisk).

Wszystkie te objawy prowadzą do sprecyzowania problemu głównego (albo przynajmniej jednego z głównych), który nurtuje nasze chrześcijańskie środowiska i którym jest zaznaczający się wciąż w życiu rozdziewiek i brak konstruktywnej oraz permanentnej współpracy duszpasterskiej między hierarchią a wiernymi świeckimi. Działanie ewangelizacyjne samych duszpasterzy nie znajduje religijnego oddźwięku w wielu środowiskach. Istnieje wciąż spora przepaść między duszpasterską działalnością hierarchii i codziennym życiem wiernych³². Dotychczasowe doświadczenia duszpasterskie powinny **wzbudzić nowe energie** i nakłonić nas do tego, byśmy wyrazili entuzjazm w konkretnych przedsięwzięciach, umożliwiających stopniowe przechodzenie od duszpasterstwa zachowawczego (tradycyjnego) do duszpasterstwa ewangelizacyjnego. Czekają na tej drodze wiele zadań. Musimy opracować skuteczny program drogi na czas nowego milenium (por. NMI 15), wzorując się na wyjątkowo bogatym w tradycję, treść i metodę *Obrzędzie wtajemniczenia chrześcijańskiego dorosłych*. Obrzęd ten doskonale pomaga nam pokonywać automatyzm w podejściu do sakramentów, bierność i pasywność w odniesieniu do życia i duszpasterskiego działania Kościoła, a także uczula nas na fakt, że wszyscy jesteśmy wolnymi partnerami dialogu z Bogiem oraz Jego współpracownikami w zbawieniu własnym i całego świata³³.

³² Por. A. Żądło, *Jaka parafia...*, dz. cyt., s. 30–32.

³³ Por. S. Czerwik, *Historyczno-liturgiczne podłoże...*, dz. cyt., s. 201.

FILOZOFIA, HISTORIA, KULTURA

DZIEKANI W DIECEZJI KIELECKIEJ W OKRESIE MIĘDZYWOJENNYM

1. Organizacja i obsada urzędów

W okresie międzywojennym ważne miejsce w terenowej administracji kościelnej zajmowali dziekani. Było to między innymi wynikiem ograniczania w XIX w. znaczenia synodów diecezjalnych, których rolę – w pewnym zakresie – przejmowały odbywane pod przewodnictwem biskupów, konferencje dziekanów. W diecezji kieleckiej, jeszcze przed opublikowaniem Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r., podjęto próbę kompleksowego ujęcia obowiązków i praw dziekanów. Zajął się tym konferencja księży dziekanów 2 marca 1909 r. Protokół z niej został ogłoszony 5 października przez ówczesnego administratora diecezji – ks. F. Brudzyńskiego¹. Dziekanów nazywano w nim pomocnikami ordynariusza w zarządzie diecezją, „oczami i uszami biskupa”. Mieli oni przestrzegać przepisów prawa kościelnego ogólnego i diecezjalnego, prowadzić nienaganne życie i gorliwie wypełniać pracę kapłańską. W tym względzie mieli być przykładem dla duchowieństwa. W protokole czytamy: „Pierwszym, największym i najbardziej odpowiedzialnym obowiązkiem dziekana, niejako treścią jego urzędu jest wizyta dekanatu”². Z przytoczonego zarządzenia wyłania się zatem tradycyjna wizja dziekana jako terenowego urzędnika biskupa, ustanowionego w celu nadzorowania i kontrolowania w dekanacie zarządzeń centralnej władzy diecezjalnej.

Poza spełnianiem funkcji administracyjnych dziekan był też jakby wstępnym ogniwem sądownictwa diecezjalnego w stosunku do duchowieństwa. W protokole stwierdzono bowiem, że równie ważnym obowiązkiem dziekana jest „prowadzenie śledztw”. Jeśli ktokolwiek zwrócił się do dziekana ze „skarżą, denuncjacją lub zażaleniem na kondekanalnego kapłana”, winien był on sporządzić w tej sprawie protokół i wysłać go do konsystorza, który podejmował decyzję o dalszym biegu sprawy. Do obowiązków dziekana należało także rozstrzygnięcie w sądach polubownych między duchownymi³.

¹ Por. Archiwum Diecezjalne w Kielcach (dalej ADK), sygn. OD 4/3, k. 1–6; OA 2/10, k. 103.

² ADK, sygn. OD 4/3, k. 2.

³ Por. ADK, sygn. OD 4/3, k. 2–3.

Dziekan miał czuwać nad wszystkimi aspektami życia księży w dekanacie, kontrolować ich pracę i życie osobiste, wprowadzać na urząd nowego proboszcza, opiekować się starszymi i chorymi kapłanami. Szczególnie zaś troszczyć się, by nie zmarli bez sakramentów i zabiegać o to, aby zawczasu rozporządzili swoim majątkiem. Ważnym obowiązkiem dziekana było prawo do przyjmowania egzaminów na aprobatę do słuchania spowiedzi i wcześniejsze wyznaczanie traktatów teologicznych, których znajomość miała być w ten sposób kontrolowana⁴.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. potwierdził uprawnienia dziekanów w zakresie kontrolnym. Dotyczyło to nadzoru nad duchowieństwem w zakresie pracy, życia osobistego, przestrzegania realizacji praw ogólnokościelnych i zarządzeń lokalnej władzy diecezjalnej. Sankcjonował również władzę sądowniczą dziekanów tam, gdzie była im ona przyznawana na mocy zarządzeń ordynariuszów⁵.

Uporządkowaniem przepisów diecezjalnych o dziekanach i ich korelacją z postanowieniami Kodeksu Prawa Kanonicznego zajął się synod diecezjalny z 1927 r. Obowiązki dziekanów podzielono na kilka grup. Za najważniejsze uznano troskę o życie, obyczaje i pracę kleru. Utrzymane zostały w tym zakresie wszystkie obowiązki kontrolne i uprawnienia sądownicze dziekanów. Dziekan miał też czuwać nad zarządkiem majątkiem kościelnym w podległym sobie okręgu. Miał kontrolować stan kościołów wraz z wyposażeniem, a także beneficjum i jego racjonalne użytkowanie. W wypadku śmierci proboszcza miał czuwać nad zabezpieczeniem interesów parafii i beneficjum, oddzieleniem ich od masy spadkowej oraz pokryciem ewentualnych braków w jego stanie z majątku prywatnego po zmarłym.

Podkreślone zostały także uprawnienia dziekana w zakresie kontroli nauczania i wychowania młodzieży w dekanacie. Przedstawicielowi biskupa przyznano tu szereg uprawnień w zakresie kontroli nie tylko pracy, ale też życia religijnego i osobistego katechetów. Podobnie jego nadzorowi podlegały wszystkie działające w dekanacie stowarzyszenia religijne, nie wyłączając ich administracji finansowej⁶.

Synod przypomniał obowiązek corocznej wizytacji dekanatu. Jej zakres miały normować, wydawane w miarę potrzeb, instrukcje biskupa. Po jej zakończeniu dziekan, przynajmniej raz w roku, miał składać z jej przebiegu relację do ordynariatu. Powinien przysyłać księżom dostarczane z kurii instrukcje i zarządzenia oraz składać sprawozdanie z ich realizacji. Jedynym ogranicze-

⁴ Por. ADK, sygn. OD 4/3, k. 3.

⁵ Por. *Codex iuris canonici*, Roma 1918, kan. 447; F. Bączkowicz, *Prawo kano-niczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Opole 1957, s. 572.

⁶ Por. *Synodus Dioecesis Kielcensis 1927*, Kielce brw, s. 77.

niem władzy dziekańskiej było pominięcie ich pośrednictwa w kierowaniu do kurii próśb o dyspensy małżeńskie⁷. Dziekan pozostawał zatem najważniejszym pośrednikiem między biskupem a lokalnym duchowieństwem.

Przedstawiony rozwój sytuacji prawnej dziekanów wskazuje na umacnianie się ich pozycji w stosunku do lokalnego duchowieństwa i instytucji kościelnych w okresie międzywojennym. Wraz z rozwojem dążeń biskupów do rozciągania kontroli nad wszystkimi obszarami działalności religijnej, jak katechizacja czy różne organizacje świeckie, kompetencje dziekanów były rozszerzane także i na te obszary. Na szczególną uwagę zasługuje sformułowanie obowiązków dziekanów w zakresie nadzoru nad katechizacją, które należy widzieć w perspektywie szerszej dyskusji na temat charakteru szkolnictwa w II Rzeczypospolitej⁸. Wyznaczenie dziekanom obowiązków kontrolnych wobec katechetów, podobnych do tych, jakie posiadali w stosunku do podległego im duchowieństwa, stwarzało płaszczyznę potencjalnych konfliktów. Szczegółowe badanie tego zagadnienia wykracza jednak poza ramy niniejszego artykułu.

W latach 1918–1925 diecezja kielecka była podzielona na 25 dekanatów. Po zmianie granic diecezji w 1925 r. i związanymi z tym przemianami sieci dekanalnej, liczba tych jednostek zmniejszyła się do 24. Nowym zjawiskiem w rozwoju administracji terenowej było utworzenie w 1929 r. stanowisk wicedziekanów. Podstawę prawną powołania wicedziekanów stanowiły statuty synodu diecezjalnego z 1927 r., będące adaptacją odpowiednich kanonów Kodeksu Prawa Kanonicznego. W statucie 34. czytamy, że w razie potrzeby ordynariusz może wyznaczyć dziekanowi pomocnika w osobie wicedziekana. Miał on zastępować dziekana w razie jego nieobecności, choroby lub śmierci. Zastępując dziekana, wicedziekan korzystał z takich samych praw i posiadał taki sam zakres obowiązków jak dziekan⁹.

Nominacji wicedziekanów dokonał biskup A. Łosiński 7 października 1929 r. Przy okazji rozszerzono kompetencje wicedziekanów w stosunku do postanowień synodu. Poza wymienionymi wyżej okolicznościami losowymi mogli oni zastępować dziekanów również na ich prośbę. Ponadto na stałe uczyniono ich odpowiedzialnymi za działalność Akcji Katolickiej, którą mieli kierować na terenie dekanatów w porozumieniu z dziekanami¹⁰.

Stanowiska wicedziekanów powstały w 19 dekanatach. W latach trzydziestych utworzono je jeszcze w 2 dekanatach, w 1934 r. w daleszyckim

⁷ Por. *Synodus...*, dz. cyt., s. 79.

⁸ Por. J. Grzywna, *Klerykalizacja szkolnictwa powszechnego na kielecczyźnie w opinii publicznej 1919–1939*, Kielce 1973, s. 3–5; tenże, *Oświata i kultura w powiecie kieleckim w latach 1918–1939*, Kielce 1977, s. 17–18.

⁹ Por. *Synodus...*, dz. cyt., s. 69.

¹⁰ Por. „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 16 (1929), s. 235; ADK, sygn. OD 4/2, k. 46; OA 2/11, k. 240.

i w 1935 r. w olkuskim. Po likwidacji w 1933 r. dekanatu księżnickiego i utworzeniu dekanatu wiślickiego, wicedziekan księżnicki pełnił nadal swoje funkcje w nowo powstałej jednostce administracyjnej. Urząd wicedziekana nie został natomiast utworzony w dekanatach: słonickim, irządzkim i małogoskim.

W latach 1917–1938 funkcje dziekanów sprawowało 67 duchownych. Jeszcze sprzed I wojny światowej wywodzili swoje nominacje dziekani w miastach powiatowych. Najdłużej, bo do 1932 r., obowiązki dziekanów sprawowali: ks. K. Hołociński w Jędrzejowie i ks. W. Kamiński, dziekan włoszczowski, oraz do 1930 r. ks. A. Kuliński, dziekan kielecki, i ks. K. Aksamitowski, dziekan pińczowski¹¹.

Zmiany na stanowiskach dziekanów zachodziły częściej w dekanatach utworzonych po I wojnie światowej, chociaż i w tych przypadkach spotykamy się z przykładami znacznej stabilizacji ich obsady. Tak zatem ks. L. Tomasik, dziekan kazimierski, i ks. A. Adamek, dziekan pacanowski, pozostawali na stanowiskach przez cały okres międzywojenny, a ks. R. Wiadrowski pełnił urząd dziekana prandocińskiego od 1918 r. do śmierci w 1937 r., zaś ks. P. Noszczyk, proboszcz w Szczekocinach, pozostawał na stanowisku tamtejszego dziekana od 1922 r. do końca interesującego nas okresu.

Byli także dziekani, którzy w ciągu dwudziestolecia międzywojennego pełnili funkcje w kilku dekanatach. Trzykrotnie zmieniał probostwo, za każdym razem zachowując stanowisko dziekana, ks. M. Wójcik. Pełnił on kolejno obowiązki dziekanów: małogoskiego, stopnickiego i bodzentyńskiego, przy czym na stanowisku dziekana stopnickiego pozostawał jedynie przez 2 lata. Jego przejście do Bodzentyna polegało na zamianie z tamtejszym proboszczem i dziekanem, ks. S. Wilczyńskim¹².

Aż 10 dziekanów pełniło ten urząd w 2 dekanatach. Za każdym razem obejmując nową parafię, równocześnie zostawali tamtejszymi dziekanami. Dwaj dziekani awansowali na urzędy w sąsiednich dekanatach – ks. F. Rajski z Pacanowa do Stopnicy i ks. S. Bomba ze Słomnik do Proszowic. W pozostałych ośmiu przypadkach księża dziekani przenoszani byli na parafie bardziej odległe. We wszystkich jednak dziesięciu przypadkach dziekani byli przenieszeni na parafie o większej liczbie wiernych, a czasem także większej liczbie wikariuszy.

Źródła odnotowują nazwiska tylko dwóch dziekanów, J. Chwistka i K. Szklanika, którzy po zmianie parafii nie objęli tego stanowiska w nowym miejscu. Dwaj inni, księża M. Rykowski, J. Danilewicz, po zwolnieniu z parafii podjęli pracę w kurii biskupiej. Pozostali pełnili swoje funkcje do śmierci,

¹¹ Por. *Elenchus venerabilis cleri saecularis ac regularis dioecesis Kielcensis* (1932), s. 18; (1933), s. 19; ADK, sygn. OD 4/1, k. 360.

¹² Por. ADK, sygn. OD 4/1, k. 396, 405.

przejścia na emeryturę (ks. B. Piasecki) lub składali rezygnacje z funkcji dziekanów, zachowując stanowiska proboszczów. W tym ostatnim wypadku biskup mianował na zwolniony urząd innego proboszcza z dekanatu.

Początkowo jednak biskup niechętnie przyjmował zrzeczenie się funkcji przez dziekanów. Odmownie zostały rozpatrzone prośby w tym względzie ks. M. Froelicha z Pilicy w 1915 r. i ks. A. Kulińskiego, dziekana kieleckiego w 1917 r.¹³

W 1918 r., tuż po nominacji na dziekana chmielnickiego, ks. F. Zychowicz w liście do biskupa z 25 marca, dziękując za nominację, zwracał uwagę na swój podeszły wiek (85 lat) i dodawał: „wypadnie w niedługim czasie prosić Jego Ekscełencję o uwolnienie mnie od obowiązków dziekańskich”¹⁴. Prośbę tę zawarł w liście z 18 czerwca 1918 r. tłumaczył ją złym stanem zdrowia, który uniemożliwiał mu wyjazdy z parafii i w konsekwencji wizytowanie dekanatu. Biskup jednak nie przyjął zrzeczenia i wyznaczył mu do pomocy w spełnianiu obowiązków dziekańskich proboszcza z Kurozwęk, ks. S. Paszkiewicza. Nie został on jednak mianowany wicedziekanem¹⁵. Zbyt duża odległość do Kurozwęk utrudniała kontakt dziekana F. Zychowicza z ks. S. Paszkiewiczem, dlatego w 1920 r. zwrócił się on do kurii z prośbą o wyznaczenie do pomocy ks. J. Machejka, wikariusza chmielnickiego. Biskup nie wyraził jednak na to zgody ze względu na planowane przeniesienie ks. J. Machejka na inny wikariat. Pozwolił natomiast, żeby dziekan mógł wskazać na współpracownika innego duchownego¹⁶. Ks. F. Zychowicz nie ponawiał już natomiast próśb o zwolnienie z urzędu i zmarł w 1923 r. pełniąc do końca obowiązków proboszcza i dziekana w Chmielniku.

W następnych latach biskup A. Łosiński chętniej przyjmował rezygnacje z funkcji dziekanów. Taką zgodę uzyskali: w 1923 r. ks. W. Gielniewski z Zadroża, w 1934 r. ks. M. Rykowski z Daleszyc, a w 1937 r. ks. B. Piasecki z Miechowa¹⁷.

W przeciwieństwie do dziekanów, którymi zostawali najczęściej księża przeniesieni w tym celu do dekanatu, na stanowiska wicedziekanów mianowano najczęściej księży, którzy w dekanacie przebywali co najmniej od kilku lat. Zdarzały się jednak wyjątki, kiedy na stanowiska wicedziekanów powoływano księży proboszczów bezpośrednio po ich mianowaniu na parafię w danym dekanacie. Tak było w 1934 r., gdy proboszczem w Skorzeszycach i wicedziekanem daleszyckim został ks. W. Kozłowski oraz w 1935 r., gdy

¹³ Por. ADK, sygn. OD 4/1, k. 379, 402.

¹⁴ ADK, sygn. OD 4/1, k. 411.

¹⁵ Por. ADK, sygn. OD 4/2, k. 6.

¹⁶ Por. ADK, sygn. OD 4/2, k. 19.

¹⁷ Por. ADK, sygn. OD 4/1, k. 421; XR 17, k. 69; XP 10, k. 45.

proboszczem w Zagnańsku i od razu wicedziekanem kieleckim został ks. B. Rydzy. Jedynym księdzem, który został wicedziekanem, a nie pełnił równocześnie funkcji parafialnej, był ks. F. Sonik, profesor seminarium duchownego, wicedziekan kielecki w latach 1929–1930. Nominacja ta miała charakter przejściowy, gdyż w 1931 r. ks. F. Sonik został proboszczem parafii św. Wojciecha w Kielcach i dziekanem kieleckim.

Funkcja wicedziekana w zasadzie nie była związana z konkretnym probostwem. Jednak spotykamy się z przypadkami naznaczania na wicedziekanów proboszczów tej samej parafii. W dekanacie pilickim funkcję tę pełnili dwukrotnie proboszczowie parafii Ogrodzieniec, a w dekanacie sędziszowskim, również dwukrotnie, proboszczowie z Mstyczowa.

W przeciwieństwie do krótkotrwałych wakatów na stanowiskach dziekanów, w niektórych dekanatach obserwujemy nawet kilkuletnie okresy, w których urząd wicedziekana pozostawał nieobsadzony. Dowodzi to, że urząd ten miał w dekanacie znaczenie jedynie pomocnicze. Ogółem funkcje wicedziekanów sprawowało w latach 1929–1938 aż 38 księży. Tylko jeden z nich – ks. B. Rydzy pełnił tę funkcję w dwóch dekanatach. Pozostali w razie przeniesienia do parafii w innym dekanacie przestawali ją pełnić i z reguły nie była ona ponownie powierzana.

Ośmiu spośród wicedziekanów, a zatem około 1/4 wszystkich, którzy sprawowali ten urząd, zostało jeszcze przed wybuchem II wojny światowej awansowanych na stanowiska dziekanów. Byli to księża: F. Sonik, P. Wołoszyn, J. Kyzioł, J. Widerak, E. Skowera, K. Borówka, S. Wiśniewski i F. Nowakowski. Z tej grupy tylko księża F. Sonik i J. Kyzioł zostali dziekanami w dekanatach, w których pełnili wcześniej funkcje wicedziekańskie.

Jak zatem widać, sprawowanie funkcji dziekana lub wicedziekana było okolicznością korzystną w dalszej karierze w administracji diecezjalnej. Grupa tych duchownych stanowiła rodzaj korpusu administracji diecezjalnej. Ich doświadczenie w kierowaniu pracą duszpasterską w dekanacie było brane pod uwagę przy kolejnych nominacjach, tak na stanowiska parafialne, jak i poza-parafialne.

W 1938 r. nowy biskup kielecki, Cz. Kaczmarek, zniósł większość stanowisk wicedziekanów. Zatrzymali je tylko dwaj księża – A. Jankowski, proboszcz z Łopuszna w dekanacie piekoszowskim, i R. Zelek, proboszcz w Kijach w dekanacie pińczowskim. Równocześnie na 5 nominacji dziekańskich dokonanych w tamtym roku, tylko ks. A. Błaszczyk, mianowany dziekanem kieleckim, pełnił wcześniej urząd dziekana w Słomnikach. Pozostali, co w końcowych latach działalności biskupa A. Łosińskiego było niezwykle rzadkie, nie mieli za sobą kariery na stanowiskach dziekańskich ani wicedziekańskich. W posunięciach tych można się doszukiwać wstępnych przejawów zmian w polityce kadrowej nowego ordynariusza w obsadzie stanowisk w terenowej administracji diecezjalnej.

2. Wizytacje dziekańskie

Podstawowym obowiązkiem dziekanów było wizytowanie podległych im parafii i przekazywanie wyników do konsystorza. Władze diecezjalne od dawna wydawały w tym celu szereg szczegółowych instrukcji dla dziekanów, które określały zakres i przebieg wizytacji. Ich liczba i szczegółowość zwiększyła się w XX wieku.

W diecezji kieleckiej w 1902 r. biskup T. Kuliński wydał, liczące 11 stron, przepisy dla dziekanów o wizytowaniu parafii. Określono w nich szczegółowo, co i w jaki sposób dziekan winien kontrolować w czasie wizytacji. Zalecenia dotyczyły kontroli zarówno budynków, jak i sprzętów kościelnych, cmentarza, kaplic. Ważne miejsce zajmowała kontrola stanu uposażenia beneficjum, jak również życia prywatnego kleru¹⁸. Kolejne zalecenia dla dziekanów zostały wydane w 1909 r. i były owocem obrad konferencji księży dziekanów z dnia 2 marca. Uściślono w nich zakres kompetencji dziekanów w kwestii kontroli stanu beneficjów i życia księży¹⁹.

W związku ze wzrostem liczby dekanatów po I wojnie światowej i mianowaniem na urzędy dziekanów księży posiadających niewielkie doświadczenie w zakresie wizytowania dekanatów, rodziły się potrzeby zweryfikowania przepisów regulujących funkcjonowanie dekanalnego systemu kontrolnego. Nowo mianowani dziekani kierowali do kurii liczne zapytania i wątpliwości. Kiedy kuria zażądała pismem z dnia 17 lutego 1919 r. przesłania relacji o stanie dekanatów, dziekani zwrócili się z prośbą o dostarczenie wzoru sprawozdania. W odpowiedzi kuria przekazała zmienną opinię biskupa w tej sprawie: „Jego Ekscelencja wyjaśnił: bez blankietów, dane dodatnie i ujemne parafii i kapłanów”²⁰. Wynika z niej, że również władza centralna diecezji nie miała w tym czasie precyzyjnej koncepcji, co do przebiegu wizytacji dziekańskiej.

Dopiero synod diecezjalny z 1927 r. wydał „Instrukcję o odprawianiu wizyty dziekańskiej”, która szczegółowo określiła przebieg i zakres kontroli dziekańskiej w czasie wizytacji. Forma zewnętrzna wizytacji była wzorowana na wizytacji biskupiej. Posiadała swój moment liturgiczny, którego najważniejszym elementem było nawiedzenie kościoła i adoracja Najświętszego Sakramentu przez wizytatora. W czasie wizytacji dziekan miał dokonać oceny stanu kościoła i jego wyposażenia, przy czym największy nacisk został położony na kontrolę wyposażenia kultowego: tabernakulum, ołtarze, relikwie, oleje święte, obrazy itp. Dziekan winien był również ocenić stan murów kościelnych, ksiąg parafialnych oraz dokonać wizytacji szkół powszechnych w parafii²¹.

¹⁸ Por. ADK, sygn. OD 4/1, k. 382–391.

¹⁹ Por. ADK, sygn. OA 2/10, k. 103.

²⁰ ADK, sygn. OD 4/2, k 7.

²¹ Por. *Synodus...*, dz. cyt., s. 249.

Istotnym elementem była także wizytacja wewnętrzna, czyli kontrola stanu duchowego i moralnego parafii i kleru. Instrukcja przewidywała w tym celu trzy skrutinia, czyli wywiady z proboszczem, wikariuszami i wiernymi. Odbywać się one miały osobno, według szczegółowego kwestionariusza pytań. Ta część instrukcji została zredagowana w języku łacińskim.

Wierni mieli być pytani o przebieg nabożeństw, a w szczególności o nauki głoszone przez księży, tak w niedziele, jak i przy okazji różnych nabożeństw. Pytania dotyczyły także życia osobistego księży, przestrzegania rezydencji i ewentualnych konfliktów z parafianami²².

Scrutinium cum parocho obejmowało pytania dotyczące zakresu nauczania katechizmu i treści dogmatycznych, odprawiania codziennie Mszy św., obyczajów domowników i służby kościelnej, statystyki parafian, w tym liczby niewierzących, Żydów i występowania sekt. Znaczna część pytań dotyczyła wikariuszy: podziału pracy, życia osobistego i ich praktyk pobożnościowych²³.

Skrutinium z wikariuszem miał dziekan odbywać w jego mieszkaniu. Pytania dotyczyły jego życia, lektur i przygotowanych konspektów do katechez i kazań oraz oceny współpracy z proboszczem. W tym kontekście nie brakowało pytań o działalność duszpasterską proboszcza, jego gorliwość, przestrzeganie przepisów kościelnych przy sprawowaniu sakramentów, stosunki z domownikami i służbą²⁴.

W razie stwierdzenia jakichkolwiek nieporozumień, dziekan był zobowiązany od razu je wyjaśnić, a w sprawach ważniejszych odnieść się do kurii, po przeprowadzeniu gruntownego dochodzenia²⁵.

Efektom wizytacji dziekańskiej w parafii były przesyłane corocznie do kurii relacje o stanie dekanatu. Typowym ich przykładem jest relacja dziekana księżnickiego, ks. F. Dworaka, z wizytacji dekanatu w 1927 r. Nosi ona tytuł „Sprawozdanie z czynności kapłańskich w księżnickim dekanacie w roku 1926”. Zawiera odpowiedzi na następujące pytania wyszczególnione w tytułach kolumn formularza: „Co zrobiono w kościele?”, „Co zrobiono na plebanii?”, „Ogólny stan budynków”, „Czy kościół zabezpieczony przed rabunkiem?”, „W jakim stanie są przedmioty i utensilia kościelne?”, z wyszczególnionym podziałem: „tabernaculum”, „baptisterium”, „portatilia”, „konfesjonały”, „stacje męki Pańskiej”, „zakrystia”, „archiwum parafialne”. Dalsze pytania zamieszczone w formularzu dotyczyły stanu moralnego parafii i działalności duszpasterskiej: „Stan moralny parafii”, „Frekwencja do kościoła i sakramentów”, „Czy nie gnieźdzą się sekty?”, „Katechizacja”. Relacja kończyła się uwagami i podpisem proboszcza wizytowanej parafii²⁶.

²² Por. *Synodus...*, dz. cyt., s. 253.

²³ Por. tamże, s. 254.

²⁴ Por. tamże, s. 254.

²⁵ Por. tamże, s. 254.

²⁶ Por. ADK, sygn. OD 5/35, k. 500.

Odpowiedzi w formularzu wpisane zostały różnymi charakterami pisma, należy więc przypuszczać, że sporządzoną przez dziekana tabelę, wypełniali w czasie wizytacji sami księża proboszczowie, stwierdzając własnym podpisem prawdziwość podanych informacji.

Mimo lakonicznych odpowiedzi na wyżej wymienione pytania możemy stwierdzić, iż w parafiach dekanatu księżnickiego w 1926 r. prowadzono szereg ważnych i kosztownych inwestycji. Na dziewięć parafii dekanatu w siedmiu kryto kościoły blachą, w trzech wyremontowano wieże. Jedynie w parafii Witów nie prowadzono prac przy kościele. Powodem tego, jak się wydaje, był remont plebanii, na której odnowiono połowę dachu, gdyż poprzedni zawalił się ze starości. Plebanię remontowano gruntownie także w Przemykowie, a w trzech innych parafiach odnawiano organistówki. Stan wyposażenia kościołów dekanatu przedstawiał się również nieźle. Dla niemal wszystkich parafii uznano go za dobry, jedynie w Witowie brakowało dwóch portatyli i występowały „liczne braki w zakrystii”, a w parafii Stary Korczyn brak było trzech obrazów stacji męki Pańskiej. Stan wyposażenia kościoła w Książnicach oceniono następująco: „wszystkiego dużo i w dobrym stanie”. Jeżeli chodzi o archiwum, najslabiej wypadła ocena parafii w Rogowie, gdzie w wyniku wizytacji stwierdzono brak odpowiedniej szafy do przechowywania dokumentów.

Przed rabunkiem kościoły w Rachwałowicach, Książnicach, Przemykowie i Rogowie bronił „stróż i dobre zamki”, kościoła w Opatowcu pilnował „stróż nocny i dzienny”, w pozostałych parafiach czuwali stróże nocni. Jedynymi przedstawicielami sekt w dekanacie było kilku Badaczy Pisma św.: w Rachwałowicach dwie osoby, w Bobinie trzy, zaś w parafii Książnice Wielkie we wsi Jankowice trzy rodziny. Katechizacja we wszystkich parafiach odbywała się w szkole i w kościele.

Relacja z wizytacji dekanatu księżnickiego z następnego, 1928 roku²⁷, zawiera informacje o kontynuowaniu robót remontowo-budowlanych w parafiach, chociaż, jak się wydaje, z mniejszym rozmachem. Stan kościołów i ich wyposażenie oceniono podobnie. W formularzu pojawiło się nowe pytanie, dotyczące cmentarza grzebalnego. We wszystkich parafiach odnotowano jego obecność w dobrym stanie.

Więcej uwagi niż w roku poprzednim poświęcono charakterystyce stanu religijnego wiernych. W parafii Książnice Wielkie uczęszczanie wiernych do kościoła określono „średnio”, a do sakramentów „licznie”. W parafii Koszyce stwierdzono, że wierni praktykują „nie bardzo pilnie”, w parafii Opatowiec „pilnie i przykładowie”, w parafii Przemyków „pilnie i gorliwie”, a w parafii Rachwałowice „pilnie i regularnie”. W Starym Korczynie w ocenie wizytatora „przysłaboby się więcej gorliwości”, zaś w Witowie wierni spotkali się z oceną plebana

²⁷ Por. ADK, sygn. OD 5/35, k. 501.

– „nie pilnie”. Odrębnie od uczęszczania do kościoła i sakramentów oceniano „pobożność i nauki”. Wyrażono to najczęściej notami: „dobra”, „należyta”, „zadowolająca”. Tylko z wizytacji Witowa wpisano „nie bardzo”. Proboszcz parafii Stary Korczyn pobożność wiernych ocenił krótko: „pobożność chłopą polskiego”.

Stan dekanatu książnickiego przedstawiał się w świetle przytoczonych relacji bardzo dobrze w porównaniu np. z dekanatem szczekocińskim. W relacji z 1928 r.²⁸ czytamy, że na 10 parafii w 5 „nic nie zrobiono”. W Szczekocinie wymieniono okna i założono nową posadzkę, tylko w jednej parafii podjęto remont więzy. Jako dobry oceniono jedynie stan kościoła w Chlewicach, zaś w Dzierzgowie „na oko dobry, ale dach dziurawy”, w Goleniowach kościół był „wilgotny”.

Stan budynków kościelnych przedstawiał się również gorzej niż w dekanacie książnickim. Plebania w Szczekocinach była „wilgotna i niezdrowa”, w Obiechowie „nędzna”, W Goleniowach „opłakana”, stan innych oceniono jako dobry lub dostateczny, jedynie w Słupi jako „bardzo dobry”.

Bardziej skomplikowane w tym położonym na zachodzie diecezji dekanacie, w stosunku do położonego na południu, blisko Krakowa, dekanatu książnickiego, były również warunki pracy duszpasterskiej. Stosunek wiernych do proboszczów określono jako: „możliwy”, „dobry”, „życzliwy”, w Rokitnie natomiast „bardzo ciężki i trudny”. Nastroje ludności kwitowano najczęściej stwierdzeniem: „ogólne niezadowolnienie”, a w Seceminie i Słupi stosunek do Kościoła określano jako „obojętny”.

W relacji z tego dekanatu znajdujemy nieco więcej informacji o zakresie katechizacji w szkole. Nie uczył w szkole proboszcz z Kossowa, a o proboszczu z Rokitna dowiadujemy się, że „odwiedza szkołę”. W pozostałych parafiach księża prowadzili od 8 do 16 lekcji religii tygodniowo, tylko w parafii Szczekociny aż 34 godziny.

W relacji tej natrafiamy również na wyjątkowo dużo informacji o stosunkach z nauczycielami. W dwóch parafiach oceniono je jako „poprawne”, w trzech jako „dobre”. Proboszcz parafii Chlewice w odpowiedzi na to pytanie stwierdził: „bardzo przykre z powodu kierownika szkoły”. Proboszcz z Rokitna: „przykre z winy nauczycieli”, proboszcz z Secemina „obojętny”, zaś proboszcz ze Szczekocin pisał „w gimnazjum obecnie idealne, w szkole powszechnej z powodu kierownika b. ciężkie i przykre”.

Oceniając powyższe relacje z wizytacji, należy stwierdzić, że obejmowały one znaczną część spraw polecanych uwadze dziekanów w zarządzeniach władzy diecezjalnej, a szczególnie w instrukcji wizytacyjnej wydanej na synodzie w 1927 r. W zamieszczanych odpowiedziach uderza ich lakoniczność, które

²⁸ Por. ADK, sygn. OD 5/35, k. 503.

nie można wytłumaczyć jedynie niewielką ilością miejsca w rubrykach. Stosunkowo najwięcej informacji dotyczy remontów i wyposażenia materialnego kościołów, najtrudniej zinterpretować krótkie informacje o stanie moralnym służby kościelnej i wiernych. Dostrzegalne zróżnicowanie zakresu pytań w formularzach z różnych rejonów diecezji pozostaje świadectwem zróżnicowania problemów, przed jakimi stawali duchowni na tamtych terenach. Zastanawia brak informacji o stanie duchowieństwa, szczególnie opinii wyrażanych przez wiernych. Należy przypuszczać, że te przekazywał dziekan biskupowi osobiście w razie potrzeby.

Zachowane formularze z innych rejonów diecezji obejmują podobny zakres informacji i wykazują najczęściej równie lakoniczny charakter odpowiedzi. Zdarzają się jednak protokoły wizytacyjne, które dostarczają wyjątkowych informacji. Dotyczy to szczególnie, rzadkich niestety, relacji sporządzonych nie w postaci tabel, ale kwestionariuszy problemowych. Najdokładniejsza z zachowanych jest pod tym względem relacja dziekana miechowskiego z 1920 r.²⁹ Znajdujemy w niej informacje o odprawianiu mszy za fundatorów kościołów w dekanacie i o ich liczbie, statystyki udzielonych komunii świętych i odbywanych spowiedzi wielkanocnych, dane o liczebności i funkcjonowaniu bractw. Znaczna część informacji dotyczy patologii społecznych: liczby rozbojów, pijactwa, rozwodów, konkubinatów i prostytucji.

W podsumowaniu ogólny stan moralny parafii dziekan oceniał następująco: w Książu Małym „zanieczyszczona złodziejstwem, obłudą i pychą”, w Książu Wielkim „trafiają się i tu ludzie wielkiej miary przywiązani do Kościoła”. Natomiast o kierowanej przez siebie parafii Miechów pisał: „stan moralny byłby b. dobry, gdyby nie agitatorzy, nie polityka, i chytrłość, i chęć posiadania, jednak w bieżącym roku sytuacja się uspokoiła, obudziła się większa wiara i przywiązanie do Kościoła”.

W relacji dziekana włoszczowskiego z 1925 r.³⁰, sporządzonej w tabeli, znajdujemy rzadko spotykane informacje o poglądach politycznych ludności. Sytuacja w dekanacie pod tym względem była złożona. W parafiach Czarnca i Krasocin była znaczna liczba zwolenników PSL-Wyzwolenie, w Kurzelowie Stronnictwa Narodowego, we Włoszczowie, popieranego przez biskupa, Związku Ludowo-Narodowego, a liczna w mieście mniejszość żydowska, jak czytamy, „propaguje komunizm”.

Mimo rozbicia politycznego, dziekan zauważał: „wszędzie lud przywiązany do Kościoła”, chociaż nie szczędził uwag bardzo krytycznych. O parafii Czarnca pisał: „lud ciemny, religijnie zaniedbany, potrzebne kilkudniowe misje”. Powszechną bolączką w dekanacie był „późny przyjazd księży na

²⁹ ADK, sygn. OD 5/37, k. 1–4.

³⁰ Por. ADK, sygn. OD 5/37, k. 5–8.

odpusty od czego parafianie zobojętnieli i mało uczęszczają do spowiedzi”. W ocenie kleru dziekan stwierdzał: „z dekanatu skarg na duchowieństwo nie ma, które z poświęceniem pracuje na powierzonych placówkach”³¹.

Na lokalne problemy społeczne zwracał także uwagę dziekan sędziszowski w relacji z 1929 r.³² Pisał, że w wielu parafiach występuje „rozwydrzenie młodzieży”. Jego przyczynę upatrywał w małej liczbie organizacji działających w dekanacie, słabej pracy kulturalno-oświatowej, która jednak nie może być rozwijana w skutek braku „domów ludowych”.

Jak widać z powyższej krótkiej analizy treści wizytacji dziekanom przypadała ważna rola pośredniczenia między biskupem a duchowieństwem parafialnym. Jako pierwsi zwracali oni uwagę biskupa na problemy lokalne, wskazywali sposoby ich rozwiązywania i posiadali istotny wpływ na kształtowanie obrazu życia religijnego i społecznego w dekanatach w oczach centralnej władzy diecezjalnej.

³¹ ADK, sygn. OD 5/37, k. 5–8.

³² Por. ADK, sygn. OD 5/37, k. 68–69.

OSOBA – PODMIOTEM DIALOGU I MIŁOŚCI

Człowiek w swej aktywności poznawczej doświadcza przede wszystkim świata rzeczy, który go otacza i w którym żyje. Chociaż jest on dla niego pierwszym i bezpośrednim przedmiotem poznania, to jednak w swym poznaniu nie zatrzymuje się tylko na świecie rzeczy, ale również zwraca się poznawczo ku samemu sobie. Jest nawet pewnym paradoksem, że człowiek dla samego siebie jest większą zagadką niż otaczający go świat, chociaż wydawałoby się, że jest bliższy samemu sobie. Powiedzenia tego rodzaju, jak: „Poznaj samego siebie”, „Człowiek istotą nieznaną”, „Kimże jest człowiek?” przewijają się przez całą historię ludzkości i im większy jest postęp w poznaniu i zrozumieniu świata, tym bardziej człowiek staje się dla siebie tajemnicą.

Gdy w refleksyjnej analizie pochylamy się nad człowiekiem i nad tym, przez co wyraża się życie i działanie specyficznie ludzkie, to stosunkowo łatwo dostrzegamy, że aktywność umysłowa człowieka jest nieporównywalnie wyższa, bardziej zróżnicowana i kreatywna niż jego aktywność biologiczna, która zasadniczo jest zdeterminowana przez fizjologię i mechanizmy instynktowo-popędowe.

Zasygnalizowany powyżej i tak bardzo zróżnicowany dynamizm człowieka jest jedną z istotnych racji, dla których nie wystarczy dla określenia bytu ludzkiego tylko termin „człowiek”, ale konieczny jest jeszcze inny termin, bardziej uwypuklający całe bogactwo natury ludzkiej. Tym terminem jest „osoba”. Pojęcie osoby uwydatnia w swej treści tę szczególną godność człowieka, która ma swoje zakorzenienie w rozumie, dzięki któremu jest on zdolny do twórczej aktywności, przekraczającej ramy materii i dzięki czemu staje się transcendentny wobec materialnego świata¹.

Geneza pojęcia osoby

Zagadnienie osoby ludzkiej pojawiło się dopiero w dziejach filozofii wraz z rozwojem myśli chrześcijańskiej. W filozofii greckiej znany był wprawdzie termin „osoba” – *prosopon*, ale w zupełnie innym znaczeniu, a mianowicie oznaczał on maskę teatralną, którą posługiwali się aktorzy w teatrze. Wyobrażała ona bohaterów lub bóstwa występujące w mitologii. Rolą tej maski teatralnej było ukazanie specyficznej cechy charakteru danego bohatera lub typowej

¹ Por. M. Gogacz, *Filozoficzna identyfikacja godności osoby*, w: *Zagadnienie godności człowieka*, red. J. Czerkawski, Lublin 1994.

dla niego czynności. W nieco późniejszym okresie w szkole stoickiej następuje przesunięcie akcentu w pojęciu osoby – *prosopon* w kierunku treści etycznych. Zdaniem stoików każdy człowiek powinien dobrze odegrać swą rolę życiową².

Termin *prosopon* odnosił się więc początkowo do zewnętrznych cech człowieka, a dopiero później zaczął wyrażać głębsze aspekty bytu ludzkiego, jak osobowość czy pełnione przez niego funkcje.

Terminowi *prosopon* odpowiada w języku łacińskim termin *persona*, którego rodowód jest różnie interpretowany. Jest on prawdopodobnie pochodzenia etruskiego i wywodzi się od złożenia *per* i *se*, co miałyby oznaczać „dla siebie”. Boecjusz zaś opowiada się za złożeniem z *per* i *sonare*, co znaczyłyby „rozbrzmiewać”. Jeśli zaś chodzi o język polski, to termin „osoba” wskazuje na zaimek zwrotny „siebie” lub „sobie”. Zatem termin „osoba” wskazuje na odniesienie do własnego „ja”³.

W filozofii termin „osoba” pojawił się w wyniku teologicznych analiz dogmatu trynitarnego i dogmatów chrystologicznych. Jako pierwszy użył tego pojęcia Tertulian w swych rozważaniach na temat Trójcy Świętej, a następnie i inni Ojcowie Kościoła, tacy jak św. Grzegorz z Nazjanzu i św. Augustyn.

Jeśli chodzi o sformułowanie definicji osoby, to za najbardziej trafną i uznaną za klasyczną uważa się definicję podaną przez Boecjusza, którą zawarł w swym dziele pt. *Liber de persona*, a brzmi ona następująco: „*persona est naturae rationalis individua substantia*”⁴.

Z tak sformułowanej definicji wynika, że osoba charakteryzuje się takimi cechami jak: **substancjalność, indywidualność i rozumność**. Można więc stwierdzić, że miano osoby przysługuje każdemu indywidualnemu i substancjalnemu bytowi, o ile jest natury rozumnej.

Św. Tomasz z Akwinu podejmując boecjańską definicję osoby, ubogaca ją o aspekt egzystencjalny, zgodnie ze swoją koncepcją bytu, i formułuje następujące określenie osoby: „*persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*”⁵. Ten aspekt egzystencjalny jest, według niego, dlatego tak istotny, ponieważ jest elementem konstytutywnym dla każdego bytu rzeczywistego. Stąd godność osoby może być odniesiona tylko do istoty rozumnej, posiadającej własny akt istnienia.

Analizując pojęcie osoby, św. Tomasz zwraca uwagę na to, że oznacza ono szczególną godność, jaka przysługuje ludzkiemu bytowi, a wyraża to w słowach: „*persona significat substantiam particularem ad dignitatem pertinentem. Ideo est tantum in natura intellectuali*”⁶.

² Por. Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 67.

³ Por. tamże, s. 55.

⁴ Boetius, *Liber de persona*, III, PL 64, 1343 C.

⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I, q. 29, a. 3.

⁶ Tamże, I, q. 29, a. 3.

Osoba a osobowość

Są to dwa pojęcia, które w sposób zasadniczy różnią się między sobą, chociaż, niestety, bardzo często są ze sobą zamiennie używane i mieszane, i to nie tylko w dziedzinie filozofii, ale zwłaszcza w takich naukach, jak: psychologia, pedagogika, socjologia itp.

Zostało to spowodowane między innymi tym, że we współczesnych rozważaniach filozoficznych często odchodzi się od ontologii, a poprzestaje na płaszczyźnie fenomenologicznej, co zwykle prowadzi do uprawiania tzw. filozofii podmiotu lub filozofii wartości, gdzie uwaga przede wszystkim skupia się na aspektach teoriopoznawczych i psychologiczno-moralnych, poprzez odwoływanie się do osobistych przeżyć i do doświadczenia stanów własnej świadomości, dając tym samym pierwszeństwo stanom świadomości naszego umysłu przed bytem.

Pojęcie osoby w ramach filozofii umiarkowanego realizmu określa zasadniczo metafizyczną strukturę bytu rozumnej natury. Stąd każda istota rozumna przez sam fakt, że jest taką, jest osobą. Natomiast pojęcie osobowości oznacza strukturę psychologiczno-etyczną człowieka⁷.

Dlatego każdy człowiek przez sam fakt, że jest człowiekiem, jest osobą, a więc to wszystko, co decyduje w sposób istotny o byciu człowiekiem, decyduje również o byciu osobą. Nie można być mniej lub bardziej osobą, tak jak nie można być mniej lub bardziej człowiekiem. Człowiekiem, a więc i osobą, się jest albo nie. Nie można być np. w 50% człowiekiem lub osobą.

Osobowość natomiast, określająca strukturę psychologiczno-moralną człowieka, stanowi całokształt cech i przymiotów zarówno wrodzonych, jak i nabytych, poprzez które wyraża się specyficznie ludzkie, a tym samym i osobowe życie człowieka.

Osobowość jest właściwa i charakterystyczna dla danej konkretnej osoby i jest niepowtarzalna. Jeśli bowiem osoba w swej strukturze ontologicznej nie podlega rozwojowi, to osobowość nie tylko może, ale powinna się rozwijać. Na rozwój osobowości ma wpływ nie tylko sam człowiek, ale również szereg innych czynników zewnętrznych w stosunku do niego, jak np.: środowisko rodzinne, inni ludzie, szkoła, miejsce pracy, środki społecznego przekazu, a także formy życia społecznego, religijnego, ekonomicznego itd.

Osoba bytem czy relacją?

Jest to poważny problem filozoficzny, który ma swoje brzemiennie skutki, zwłaszcza dla teologii. Zachodzić bowiem może duże niebezpieczeństwo

⁷ Por. Ks. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 211–213.

subiektywizacji i relatywizacji prawdy o ludzkiej rzeczywistości. Chodzi tu o podstawowy problem dotyczący prymatu bytu czy myśli. Przyznanie pierwszeństwa myśli przed bytem jest bardzo charakterystyczne dla niektórych współczesnych kierunków, zwanych filozofią podmiotu. Ma to swe źródło już w filozofii platońskiej, a potem zwłaszcza w racjonalizmie Kartezjusza, którego wyrazem jest słynne powiedzenie: *Cogito, ergo sum* – „Myślę, więc jestem”.

Tego rodzaju stwierdzenie było rewolucyjne w dotychczasowym sposobie rozumienia filozofii i filozoficznej refleksji, zwłaszcza w nurcie filozofii umiarkowanego realizmu, którego szczególnym przykładem jest nurt arystotelesowsko-tomistyczny. Według tego nurtu za słuszne i zgodne ze zdrowym rozsądkiem należałoby raczej uznać takie stwierdzenie: „Jestem, więc myślę”.

W ten sposób powstał poważny problem filozoficzny, szczególnie żywo podejmowany w czasach współczesnych, a mianowicie: Co należy uznać za bardziej pierwotne – byt czy myślenie? Odpowiedź na to pytanie ma zasadnicze znaczenie nie tylko dla filozofii, ale także dla teologii⁸.

Wracając do problematyki związanej z osobą, wydaje się rzeczą niezwykle ważną, aby na płaszczyźnie filozoficznej nie podejmować refleksji nad osobą wychodząc od apriorycznych założeń. Istotną sprawą jest, aby punktem wyjścia w poznaniu człowieka i jego osobowego wymiaru była refleksja nad człowiekiem takim, jak on nam dany jest w bezpośrednim oglądzie poznawczym. To samo odnosi się do rzeczywistości świata, w którym żyjemy i którego częścią jesteśmy⁹.

Rzeczywistość nas otaczająca nie jest jednorodna i jednolita, ale bardzo zróżnicowana, składa się z wielu jestestw, które w języku filozoficznym zwieemy bytami. Przez byt zaś najogólniej rozumiemy to, co jest realne, jednostkowe i samodzielne w istnieniu, a więc rzeczy, rośliny, zwierzęta, ludzi itp.

Człowiek bytem osobowym

Zastanawiając się nad tak najogólniej zarysowaną rzeczywistością jako wielością i różnorodnością bytów, dostrzegamy, że między tymi bytami zachodzą różnego rodzaju relacje i wzajemne odniesienia. Jedne jawią się jako te, które działają i zwiemy je „podmiotami”, inne zaś jako te, które działaniu podlegają i zwiemy je „przedmiotami”.

Należy jednak od razu zaznaczyć, że zarówno tzw. podmioty, jak i przedmioty mają charakter przedmiotowych bytów, czyli są przedmiotowym „czymś” lub „kimś”. Tak więc przedmiotowy świat, do którego i my należymy, składa się z dwóch kategorii bytów: osób i rzeczy. To uściślenie pozwala nam lepiej

⁸ Por. Kard. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 22–23.

⁹ Por. Ks. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek*, Tarnów 2000, s. 140–145.

uświadomić sobie, że człowiek jest przedmiotowo „kimś”, a nie „czymś” i to go odróżnia od wszystkich innych bytów widzialnego świata, które przedmiotowo są zawsze i tylko „czymś”¹⁰.

To podstawowe rozróżnienie uwydatnia istotną i głęboką przepaść, jaka dzieli świat ludzki, osobowy od świata rzeczy, a równocześnie ma swoje oparcie w przedmiotowym podejściu do rzeczywistości. Jeśli bowiem naszą refleksję rozpoczęlibyśmy od podmiotu, a zwłaszcza od tego, którym jest człowiek, wówczas bardzo łatwo można by było potraktować wszystko inne, co znajduje się poza podmiotem, czyli cały świat przedmiotów w sposób tylko podmiotowy, subiektywny. Znaczy to, że o tyle, o ile ów świat rzeczy dochodzi do świadomości podmiotu i w niej żyje. Tego przykłady mamy w różnych nurtach filozofii podmiotu od czasów Kartezjusza aż do dnia dzisiejszego. Ta uwaga dlatego jest istotna, aby od samego początku niniejszych analiz był wyraźnie zaakcentowany obiektywizm i wraz z nim realizm naszych rozważań.

Podmiotowy charakter bytu osobowego

Mając na uwadze dotychczasową refleksję możemy rzeczywistość świata podzielić na dwie kategorie bytów: byty podmiotowe i byty przedmiotowe. Bytem podmiotowym jest człowiek, natomiast wszystkie inne byty poza nim stanowią tzw. świat rzeczy. Za rzecz zwykliśmy uważać byt nie tylko pozbawiony rozumu, ale także i życia, czyli przedmiot martwy. Rodzi się jednak pytanie, do jakiej kategorii zakwalifikować zwierzęta i rośliny. Trudno je nazwać rzeczami. Ale z drugiej strony nikt jednak nie odważyłby się mówić o zwierzęcej lub roślinnej osobie. Co najwyżej w odniesieniu do zwierząt mówi się niekiedy o osobnikach zwierzęcych, ale to w znaczeniu jednostki danego gatunku zwierzęcego.

Natomiast w odniesieniu do człowieka nie wystarcza użyć określenia osobnik. Człowiek bowiem nie tylko jest jednostką gatunku ludzkiego, ale czymś więcej, ponieważ charakteryzuje się szczególnym bogactwem własnego życia wewnętrznego. Dlatego zostało utworzone pojęcie osoby, aby zaznaczyć że człowieka nie da się bez reszty sprowadzić do tego, co mieści się w pojęciu „jednostka gatunku”.

Najbardziej zasadniczą racją tego jest to, że człowiek posiada rozum, czyli jest bytem natury rozumnej, czego nie można stwierdzić o żadnym innym bycie widzialnego świata, u żadnego bowiem nie natrafiamy na ślady pojęciowego myślenia. Znalazło to swój szczególny wyraz w słynnej definicji osoby sformułowanej przez Boecjusza, o czym była już wcześniej mowa, a według której „osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej”.

¹⁰ Por. Ks. Bp K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962, s. 11.

Ten fakt, że osoba jest jednostką, do której natury należy rozum, sprawia, że osoba jest jedynym w swoim rodzaju podmiotem, podmiotem zupełnie różnym od tych, jakimi są np. zwierzęta. Osoba bowiem jako podmiot różni się od najdoskonalszych nawet zwierząt swoim „wnętrzem”. To, co przyczynia się do ukształtowania tego osobowego wnętrza, czyli prawdziwego życia wewnętrznego jest poznanie i pożądanie, które przybiera u osoby charakter duchowy, a którego śladów nie znajdujemy w świecie zwierząt¹¹.

To życie wewnętrzne koncentruje się przede wszystkim wokół dwóch problemów: prawdy i dobra, co w swym najgłębszym wymiarze sprowadza się do pytania o ostateczną przyczynę wszystkiego i co należy czynić, aby posiadać pełnię dobra. Są tu zaangażowane dwie podstawowe i naturalne funkcje człowieka – akty jego umysłu i woli.

Przez swoje wnętrze człowiek nie tylko jest osobą, ale równocześnie przez nie tkwi w świecie otaczającej go rzeczywistości, tkwi w sposób dla siebie właściwy i znamieny¹².

Osoba jest to więc taki byt przedmiotowy, który jako określony podmiot najściślej kontaktuje się z całym światem zewnętrznym i najpełniej w nim tkwi, właśnie przez swoje wnętrze. W taki sposób kontaktuje się nie tylko ze światem widzialnym, ale również i niewidzialnym, a przede wszystkim z Bogiem. I to jest dalszy symptom odrębności osoby w widzialnym świecie.

Więć osoby ze światem rzeczy, nie dokonuje się tylko w sposób czysto fizyczny, jak to ma miejsce w świecie roślin, ani też czysto zmysłowy, jak to zachodzi w świecie zwierząt. Tego rodzaju więź nie jest dla człowieka charakterystycznym sposobem kontaktu ze światem. Osoba bowiem jako byt podmiotowy wyraźnie określony nawiązuje swój kontakt z innymi bytami przede wszystkim poprzez swoje wnętrze.

Łączność osoby ludzkiej ze światem zaczyna się wprawdzie na gruncie fizycznym i zmysłowym, ale kształtuje się w sposób człowiekowi właściwy dopiero w ramach życia wewnętrznego, zaznaczając przy tym swoje „ja”, siebie, swój podmiotowy charakter. Nie biernie ulega temu, co do niej z zewnątrz dociera, ale wobec tej rzeczywistości usiłuje zająć własną postawę, zaznacza swą zdolność do samostanowienia, manifestuje swą wolną wolę. Dzięki temu, że człowiek jako osoba posiada wolną wolę, jest też panem siebie samego, jest, jak to się wyraża w łacińskim powiedzeniu *sui iuris*.

Dalszą specyficzną cechą osoby, wynikającą z tego, co wyżej zostało powiedziane jest to, że osoba jest nieprzekazywalna, *alteri incommunicabilis*.

Owa nieprzekazywalność czy niedostępność osoby nie polega na tym, że osoba jest zawsze jakimś jedynym i niepowtarzalnym bytem, bo to można stwierdzić i o każdym innym bycie, np. o kamieniu, roślinie, zwierzęciu, ale że owa

¹¹ Por. Ks. Bp K. Wojtyła, *Miłość i...*, dz. cyt., s. 12–13.

¹² Por. tamże, s. 12–14.

nieprzekazywalność osoby jest najściślej związana z jej wnętrzem, z jej wolą, z jej zdolnością do samostanowienia. Nikt inny nie może za mnie chcieć. Czasem zdarza się, że ktoś chce, abym ja chciał tego, czego on chce, ale ja mogę nie chcieć tego, czego on chce – i w tym właśnie ujawnia się niejako doświadczalnie, że jestem *alteri incommunicabilis*. Jestem więc i powinienem być samodzielny w swych działaniach. I to jest istotne w kształtowaniu się poprawnych relacji międzyludzkich¹³.

Osoba nie może być dla drugiej osoby jedynie środkiem do celu. Wynika to z samej natury osoby, z tego, czym każda osoba po prostu jest. Jest ona bowiem podmiotem myślącym i zdolnym do samostanowienia, jest zdolna z natury swej do tego, aby sama określała swe cele. Gdyby osobę traktować wyłącznie jako środek do celu, wówczas zostałaby pogwałcona w tym, co należy do samej jej istoty i co stanowi jej naturalne uprawnienie¹⁴.

O konieczności podmiotowego traktowania osoby ludzkiej bardzo dobitnie pisze Bp K. Wojtyła:

Nie wolno nigdy traktować osoby jako środka do celu. Zasada ta ma zasięg jak najbardziej powszechny; nikt nie może posługiwać się osobą jako środkiem do celu: ani żaden człowiek, ani nawet Bóg – Stwórca. Właśnie ze strony Boga jest to najzupełniej wykluczone, gdyż On, dając osobie naturę rozumną i wolną, przez samo to już zdecydował, że ona sama sobie będzie określać cele działania, a nie będzie służyć za ślepe narzędzie cudzym celom. Skoro więc Bóg zamierza człowieka do jakichś celów skierować, to przede wszystkim daje mu te cele poznać, tak aby człowiek mógł je uczynić swoimi i samodzielnie do nich dążyć. Bóg daje człowiekowi poznać cel nadprzyrodzony, ale decyzja dążenia do tego celu, jego wybór, jest pozostawiony woli człowieka. Dlatego też Bóg nie zbawia człowieka bez jego samodzielnego udziału¹⁵.

Ta elementarna zasada, że osoba nie może być środkiem działania, w odróżnieniu od wszystkich innych przedmiotów działania, które nie są osobami, jest wykładnikiem naturalnego porządku moralnego. Dzięki niej porządek ten nabiera właściwości personalistycznych.

Analizując problem relacji międzyosobowych należy zauważyć, że osoba może dążyć do tego, ażeby druga osoba chciała tego samego dobra, którego ja chcę. W takiej sytuacji, ten mój cel musi ona poznać i uznać za dobro, musi go uczynić również swoim celem. Wówczas pomiędzy mną a ową osobą rodzi się szczególna więź – więź wspólnego dobra i wspólnego celu, który nas łączy. Ta szczególna więź nie ogranicza się do tego tylko, że razem dążymy do wspólnego dobra, ale obejmuje niejako od wewnątrz osoby działające. Taka wzajemna

¹³ Por. Ks. Bp K. Wojtyła, *Miłość i...*, dz. cyt., s. 14.

¹⁴ Por. M. A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 153–154.

¹⁵ Ks. Bp K. Wojtyła, *Miłość i...*, dz. cyt., s. 17.

relacja może dopiero stanowić podstawę autentycznej miłości osobowej. W każdym razie żadna miłość między osobami nie da się pomyśleć bez jakiegoś wspólnego dobra, które je łączy. To właśnie dobro jest równocześnie celem, jaki obie te osoby wybierają¹⁶.

Osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość. Nic dziwnego, że Chrystus jako Zbawiciel człowieka, który pragnie mu przywrócić godność utraconą przez grzech, zobowiązuje go do wypełniania przykazania miłości, które jest w szczególny sposób normą personalistyczną¹⁷. Wychodzimy w niej od bytu osoby, aby z kolei uznać jej szczególną wartość. Świat bytów jest światem osób i rzeczy. Osoba różni się od rzeczy strukturą i doskonałością. Do struktury osoby należy „wnętrze”, w którym odnajdujemy pierwiastki życia duchowego, co zmusza nas do uznania duchowej natury duszy ludzkiej. Wobec tego osoba posiada właściwą dla siebie doskonałość duchową. Doskonałość ta decyduje o jej wartości.

Wartość zaś samej osoby należy wyraźnie odróżnić od różnych wartości, które tkwią w osobie, a mogą one być wrodzone lub nabyte i łączą się z całą złożoną strukturą bytu ludzkiego.

Osobotwórcza funkcja prawdy i wolności

Na rozwój osobowy człowieka ma wpływ bardzo wiele czynników¹⁸, które najogólniej można sprowadzić do trzech najbardziej podstawowych, a są nimi: cechy dziedziczne, środowisko, osobisty wysiłek.

a. Cechy dziedziczne są nam niejako dane, przekazane bezpośrednio przez rodziców, jest to pewne dziedzictwo, pewien posąg genetyczny. To dziedzictwo genetyczne w znacznym stopniu determinuje naszą osobowość, chociaż na określonym etapie rozwoju może być w jakiejś mierze korygowane.

b. Środowisko jako drugi istotny czynnik kształtowania się naszej osobowości obejmuje przede wszystkim rodzinę, szkołę, otoczenie np. wiejskie czy miejskie, środki masowego przekazu itp. Ten czynnik środowiskowy ma znaczący wpływ na rozwój naszej osobowości i to zarówno w pozytywnym, jak i negatywnym znaczeniu. Stąd zachodzi konieczność stałej kontroli i weryfikacji osobowego rozwoju dziecka, zarówno ze strony rodziców, jak i wychowawców, a także konieczność samokontroli u człowieka dorosłego.

c. Osobisty wysiłek, zwany potocznie pracą nad sobą, obejmuje wiele rozmaitych działań, w których istotną rolę odgrywa **prawda i wolność**. Są to te wartości, które w szczególny sposób będziemy chcieli poddać głębszej analizie.

¹⁶ Por. Kard. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 285–296.

¹⁷ Por. tamże, s. 323–326.

¹⁸ Por. S. Siek, *Osobowość*, Warszawa 1982, s. 217 i n.

Prawda i wolność są bowiem dwiema szczególnego rodzaju wartościami, chociaż różnego porządku. Spotykają się one ze sobą, zwłaszcza w relacji do dobra, dobro zaś jest podstawowym tworzywem osobowego rozwoju każdego człowieka¹⁹.

Dobro może być rozpatrywane z wielorakiego punktu widzenia i dlatego mogą być formułowane rozmaite jego określenia. W naszym jednak przypadku, gdy zajmujemy się osobowym rozwojem człowieka, to przez dobro rozumiemy po prostu to wszystko, co pomnaża, wzbogaca i rozwija wartość osoby. Złem zaś będzie to, co zagraża osobie i pomniejsza jej wartość.

Dzisiaj, gdy rozwija się w świecie szeroki nurt liberalizmu, zdaje się na pierwszy plan wysuwać problem nie tyle dobra, co wolności, którą traktuje się bardzo często jako wartość najwyższą, bezwzględną, wręcz ją się absolutyzuje, ubóstwia, sądząc, że ona sama z siebie zagwarantuje człowiekowi bycie w pełni sobą²⁰. Jest to powodem, dla którego bardzo często w imię wolności usiłuje się usprawiedliwiać działania i postawy nie mające nic wspólnego z prawdziwym dobrem osoby.

Oczywiście, że wolność jest bardzo wielką wartością osobową, nie jest jednak wartością najwyższą. Najwyższą wartością w porządku naturalnym jest sam człowiek. Wolność natomiast jest dana człowiekowi dla jego dobra i dlatego powinna być podporządkowana człowiekowi i jego dobru²¹. Wolność jest dla człowieka, a nie człowiek dla wolności. Człowiek bowiem w porządku naturalnym jest celem, a wolność jest środkiem do celu, tj. do bycia w pełni człowiekiem. Niestety o tej hierarchii wartości bardzo często się zapomina. Dlatego niezmiernie ważną rzeczą jest właściwe umiejscowienie wolności w hierarchii wartości. W przeciwnym razie wolność ze środka może stać się celem, a wtedy otwiera się prosta droga do samowoli, anarchizacji życia i w konsekwencji do niszczenia samego człowieka.

Mówiąc o wolności mamy świadomość tego, że może być ona wielorako rozumiana, a także wręcz negowana. Nie miejsce tu, aby wchodzić w akademickie rozważania na temat wolności. To, że człowiekowi przysługuje wolność znajduje swoje potwierdzenie w uniwersalnym i potocznym przekonaniu, a także jest wynikiem osobistego doświadczenia każdego z nas. Wolność przez nas doświadczana najczęściej sprowadza się do doświadczenia naszej zdolności do dokonywania wyborów i podejmowania decyzji²².

Tego rodzaju doświadczenie wolności bardzo ciekawie ilustruje w ostatnio wydanej książeczce ks. J. Tischner:

¹⁹ Por. A. Maryniarczyk, *Wolność a prawda*, w: *Wolność we współczesnej kulturze – materiały z V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej 1996*, Lublin 1997, s. 309 i n.

²⁰ Por. Jan Paweł II, *Veritatis Splendor*, p. 65.

²¹ Por. Kard. K. Wojtyła, *Osoba i...*, dz. cyt., Kraków 1969, s. 120 i n.

²² Por. Ks. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek*, Tarnów 2000, s. 202–210.

...czy jesteśmy wolni? Wiemy, że nie zawsze i nie wszędzie. Wiele w tym życiu „musimy”. Ale nie musimy czynić zła. A jeśli nawet jakaś siła, jakiś strach zmusza nas do czynienia zła, to nie zmusi nas do tego, byśmy tego zła chcieli. Tym bardziej nie zmusi nas do tego, abyśmy trwali w tym chceniu. W każdej chwili możemy wznieść się ponad siebie i zacząć wszystko od nowa²³.

Wolność jest więc szczególną, osobistą i wewnętrzną właściwością każdego człowieka, podobnie jak rozumność. Co więcej, trzeba powiedzieć, że rozumność i wolność są względem siebie komplementarne i trudno byłoby sobie wyobrazić wolność bez rozumności i rozumność bez wolności.

Jeśli w szczególnie sposób doświadczamy wolności w momencie dokonywania wyboru, a wybór zawsze ma za przedmiot jakieś dobro spośród wielu innych, to powstaje zasadnicze pytanie: Wedle jakiego kryterium dokonuje się taki wybór? Musi zachodzić jakaś racja, która ostatecznie skłania do dokonania takiego, a nie innego wyboru. Jeśliby takiej racji nie było, to trudno byłoby mówić o dokonywaniu wyboru. Wówczas wybór równałby się wyciąganiu losu z zawiązanymi oczyma, a tak przecież nie jest.

Mówiąc o racji czy kryterium przy dokonywaniu wyboru lub podejmowaniu decyzji powstaje obawa, czy tego rodzaju racja nie ogranicza wolności, czy nas nie zmusza do takiego, a nie innego wyboru, a w konsekwencji nie prowadzi do zakwestionowania wolności. Otóż problem ten rozstrzyga i eliminuje obawy, nie co innego jak właśnie prawda, która według św. Tomasz z Akwinu jest korzeniem i fundamentem wolności „Totius libertatis radix in ratione constituta est”²⁴. Prawda ma to do siebie, że gdy jest naszym umysłem rozpoznana, sama z siebie rodzi w nas wewnętrzną powinność do takiego, a nie innego działania, która to powinność nie jest nigdy przymusem, a jest jakby światłem, w blasku którego możemy odróżnić dobro prawdziwe od dobra pozornego.

Tym zaś, co ustawicznie przypomina nam o naszej powinności, jest nasze sumienie. Głos sumienia nie jest tylko obecny przed dokonaniem wyboru i w jego trakcie, ale daje o sobie znać także po podjęciu decyzji. Akty sumienia mają swoje odniesienie do najbardziej intymnej sfery naszej egzystencji, jaką jest sfera moralna²⁵. Chodzi bowiem o to, aby człowiek angażując swą wolność mógł dokonać wyboru nie czegokolwiek, ale dobra prawdziwego, czyli dobra w świetle prawdy, bo tylko taki wybór i tylko dobro w świetle prawdy ma obiektywną wartość dla człowieka i jego osobowego rozwoju²⁶.

²³ Ks. J. Tischner, *Pomoc w rachunku sumienia*, Kraków 2000, s. 42.

²⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *De Veritate*, 22, a. 2.

²⁵ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 137.

²⁶ Por. A. Maryniarczyk, *Wolność a prawda*, w: *Wolność we współczesnej kulturze – Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, Lublin 1996, s. 309 i n.

W świetle tego, co powiedzieliśmy, prawdziwie wolnym nie jest ten, kto dokonuje wyboru czegokolwiek, ale ten, kto wybiera dobro prawdziwe i wtedy dopiero ma miejsce właściwe korzystanie z wolności, która, jak to zostało poprzednio stwierdzone, jest i powinna być na usługach dobra człowieka i powinna umożliwić mu wybór dobra prawdziwego.

Ten, kto wybiera dobro pozorne, a tym bardziej, gdy wybiera zło, wprawdzie nie przestaje być wolnym, ale nie oznacza to, że właściwie korzysta ze swej wolności. Na pytanie zaś, dlaczego tak postępuje, pada często odpowiedź: „Jestem wolny”. Odwołanie się zaś do wolności, jest tylko próbą usprawiedliwienia niewłaściwego postępowania, które jest najczęściej wynikiem nie tyle wolności, ile zniewolenia poprzez nabyte złe przyzwyczajenia i nałogi.

Dotychczasowe rozważania ukazują nam, jak wolność i prawda ściśle ze sobą się łączą i powinny iść zawsze w parze. Wolność bez prawdy jest jak nieujarzmiony żywioł, który niszczy i burzy, a nie buduje.

Skoro mówi się niekiedy, że wolność jest „miarą godności człowieka” lub że jest ona „trudem wielkości człowieka”, to tak rzeczywiście może być, ale pod warunkiem, że jest ona oparta na prawdzie i do prawdy się odwołuje.

Skoro tylko dobro w świetle prawdy, tj. dobro prawdziwe, a nie pozorne, może być twórczym ludzkiej osobowości, to jest rzeczą oczywistą, że może ono być takim twórczym w życiu człowieka tylko poprzez wolność i prawdę. Stąd słusznie należy stwierdzić, że wolność i prawda pełnią podstawową osobotwórczą funkcję w życiu człowieka.

Personalizm jako sposób uprawiania filozofii człowieka

Terminem tym określa się nie tyle kierunek filozoficzny, co pewien nurt w filozofii lub sposób jej uprawiania. Polega on na tym, że w centrum zainteresowań stawia się osobę ludzką i problemy z nią związane i przez pryzmat osoby traktuje się inne zagadnienia dotyczące poglądu na świat, życia społecznego, kultury itp. Personalizm jako nurt filozoficzny rozwinął się w na początku XX wieku, a w okresie międzywojennym i współcześnie stał się pewnego rodzaju „modą” uprawiania filozofii²⁷.

Wielu bowiem filozofów, nawet z przeciwnych sobie kierunków, miało i ma ambicję określać siebie mianem personalistów, a rozwijaną przez siebie filozofię uważało za personalistyczną, mimo że w niektórych przypadkach nie wiele ma ona wspólnego z prawdziwym personalizmem. Niektórzy za prekursora współczesnego personalizmu uważają już Kartezjusza, który istotę osoby upatruje w samoświadomości. Należy również wymienić Kanta, według którego człowiek, dlatego jest osobą, że jest celem dla samego siebie i nie

²⁷ Por. Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 124 i n.

powinien nigdy być potraktowany jako środek do czegoś innego. Wyżej wymienieni myśliciele wskazywali bardziej na psychologiczno-etyczny niż ontologiczny wymiar osoby.

W dwudziestym stuleciu pojawili się myśliciele, którzy zagadnienie osoby ujmowali w kategoriach relacji i dlatego nazywani są relacjonistami. Utrzymują oni, że osobą ludzką tworzą relacje, czyli tzw. odniesienia do innych ludzi. Upatrywanie istoty osoby w relacjach wydaje się niewłaściwe, a to dlatego, że relacja w strukturze bytowej należy do kategorii przypadłości, a więc do cech drugorzędnych, nieistotnych. Trudno więc zgodzić się, aby to, co jest przypadłościowe decydowało o byciu osobą. Do przedstawicieli relacjonizmu w nauce o osobie należą między innymi tacy myśliciele jak: Mounier, Buber, Nedoncelle, Marcel i inni. Ich poglądy można syntetycznie ująć w sposób następujący:

E. Mounier w swym dziele pt. *Personalizm*, utrzymuje, że człowiek najpierw doświadcza nie siebie, ale drugiego jako „ty”. Z tej relacji do „ty” powstaje „my” i na tym tle kształtuje się dopiero świadomość własnego „ja”²⁸.

M. Buber utrzymuje, że człowiek jako osoba jawi się w oparciu o dwie relacje: „ja – ono” i „ja – ty”. Pierwsza relacja jest relacją posiadania i zachodzi między człowiekiem a rzeczą. Znajduje ona wyraz w takich doznaniach, jak: posiadam, używam, rozporządzam. Druga relacja jest już relacją dialogu i wyraża się w takich doznaniach, jak: spotkanie, obecność, miłość. I dopiero w tej relacji człowiek zaczyna pojmować, że nie może rozporządzać drugim „ty” jak to ma miejsce w relacji do „ono” i wówczas dopiero uświadamia sobie, że jest podobny do „ty”, a nie do „ono”, i w ten sposób dochodzi do uświadomienia sobie własnego „ja”²⁹.

M. Nedoncelle utrzymuje, że człowieka jako osobę można zrozumieć tylko na tle relacji „ja – ty”. Relacja ta ma charakter dialogu szeroko rozumianego, a mianowicie jako wymianę wielorakich dóbr. Tego rodzaju dialog osobowy jest koniecznym warunkiem, a nawet zapoczątkowaniem osobowej miłości. Im bardziej ten dialog się poszerza, tym większe są możliwości wzajemnego ubogacenia. Z tego wynika, że człowiek najpełniej może doświadczyć siebie jako osoby poprzez dialog i miłość³⁰.

G. Marcel utrzymuje, że człowiek w swej istocie jest tajemnicą i dlatego nie może być traktowany jak przedmiot, rzecz, ale jako „ty”, czyli osobowo, a wtedy dopiero można odkryć to, co jest istotne dla bycia osobą³¹.

²⁸ Por. E. Mounier, *Qu'est-ce que le personalisme?*, Paris 1946, s. 46–47.

²⁹ Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 133.

³⁰ Por. M. Nedoncelle, *Verso una filosofia dell'amore e della persona*, Roma 1959, s. 209–212.

³¹ Por. G. Marcel, *Homo viator*, Warszawa 1984, s. 27, 31, 157.

Dialogowa struktura osoby

Dla wielu współczesnych myślicieli istotną rolę w życiu osobowym człowieka odgrywają tzw. relacje międzyosobowe. Mówi się niekiedy, że człowiek jako osoba wtedy właściwie się rozwija, gdy jest traktowany jako osoba, gdy dostrzega się, że jest on bytem słowa i miłości, czyli prawdy i dobra. Takie podejście do refleksji nad człowiekiem przyczyniło się do zwrócenia uwagi na strukturę dialogową osoby. Wymaga to jednak najpierw wyjaśnienia samego pojęcia dialogu.

Pojęcie zaś to wiąże się z pojęciem komunikacji. Komunikacja to zdolność do wzajemnego przekazywania pewnych treści, informacji. Może ona przybierać różne formy i występuje nie tylko w świecie ludzkim, ale także w całej przyrodzie. Dialog jest jednak szczególnego rodzaju formą komunikacji, której warunkiem jest zdolność przyjmowania i przekazywania pewnych treści. Zdolność ta musi mieć charakter świadomy i dobrowolny, dlatego dialog zachodzi wyłącznie w świecie istot rozumnych, czyli osób. Nie chodzi tu oczywiście o dialog czysto słowny, o rozmowę, ale o dialog rozumiany jako świadoma, dobrowolna wymiana dóbr, które mogą być różnego rodzaju, zarówno natury duchowej, jak i materialnej.

Znamienną jest rzeczą i to, że nawet wtedy, gdy człowiek nie jest jeszcze zdolny do dialogu w ścisłym tego słowa znaczeniu, jak to ma miejsce w okresie niemowlęstwa, to jednak komunikacja w świecie osób zawsze zmierza do stania się dialogiem. Tak rozumiany dialog jest nie tylko czymś wskazanym i pożytecznym w życiu ludzkim, ale wręcz czymś koniecznym. Mówi się niekiedy, że jest koniecznością natury ludzkiej, a nawet w pewnym sensie prawem rozwoju osoby. Wszystko bowiem, co składa się na całokształt życia osobowego człowieka nosi w sobie znamię dialogu międzyosobowego, np.: język, wiedza, życie moralno-religijne itp. Można więc powiedzieć, że cała struktura naszego życia osobowego jest owocem dialogu, nosi znamię dialogu i jest ukierunkowana na podejmowanie dialogu. Nic więc dziwnego, że wychowanie człowieka do dialogu winno być jednym z głównych postulatów właściwie pojmowanej pedagogiki.

Dialog osobowy a miłość

Wszystko to, co zostało powiedziane na temat dialogu osobowego pozostaje w ścisłym związku z pojęciem osobowej miłości, a to dlatego, że istotą miłości osobowej jest „chcieć dobra dla drugiego”. Już św. Tomasz z Akwinu zwrócił na to uwagę, podając zwięzłą definicję miłości, uważaną za klasyczną, wzorcową. Znajduje się ona w *Sumie Teologicznej* i brzmi następująco: *velle alicui bonum*³². To znaczy chcieć tego, aby drugi stawał się w większym stopniu dobrem, czyli osiągał to, co jest potrzebne do jego pełnego i osobowego rozwoju.

³² Św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 26, a. 24.

Skoro więc dialog osobowy jest wymianą pewnej wartości dóbr, stąd można powiedzieć, że każdy prawdziwy dialog osobowy jest już jakąś formą miłości albo przynajmniej jej zapoczątkowaniem. Porównując więc pojęcie dialogu i osobowej miłości, trzeba powiedzieć, że każda prawdziwa miłość osobowa musi mieć charakter dialogu. Oczywiście sfera uczuć, emocji, odgrywa dużą rolę w miłości, nadaje jej specyficzny klimat, koloryt. Jednakże samo uczucie bez nastawienia na dobro dla drugiego, nie może być uznane za prawdziwą miłość osobową.

Chcieć dobra dla drugiego to również pośrednio chcieć dobra dla siebie. W relacjach międzyludzkich funkcjonuje bowiem tzw. prawo wzajemności. Obdarzając dobrem drugiego, nie traci się, ponieważ osoba miłowana, ubogacona dobrem, staje się z kolei nie tylko w większym stopniu dobrem w sobie samym, ale równocześnie większym dobrem dla miłującego.

Tak jak dialog, również i miłość osobowa musi być uznana za prawo rozwoju osoby, ponieważ miłość jest najwyższą formą dialogu osobowego. Jeśli więc każdy dialog osobowy posiada twórczą wartość dla osoby, to tym bardziej taką wartość posiada miłość.

Dostrzeżenie dialogu i miłości w strukturze samej osoby jest zbieżne z tym, co na temat Boga, a zwłaszcza Osób Boskich, mówi objawienie. Stąd na marginesie rozważań filozoficznych warto poczynić pewną refleksję teologiczną. Bóg bowiem objawia się pod różnymi imionami, a wśród wielu, pod imieniem Miłości. Św. Jan pisze: *Bóg jest Miłością* (1 J 4, 8). Miłość może zaś być tylko tam, gdzie są osoby, przynajmniej dwie. Bóg jest Miłością nie tylko dlatego, że stworzył świat, człowieka i chce jego zbawienia, ale jest Miłością przede wszystkim dlatego, że jest wspólnotą Trzech Osób, że jest Bogiem Trójosobowym. Nie jest więc odwiecznym samotnikiem, ale pozostaje w odwiecznym międzyosobowym dialogu, a więc miłości. Co więcej, trzeba powiedzieć, że dialog i miłość są czymś jednym i tym samym w Bogu. Są wyrazem Jednej Boskiej Natury, wspólnej Trzem Osobom, i dlatego są wyrazem życia Trójosobowego Boga.

Jeśli więc miłość i dialog należą do istoty Boga, to również i w człowieku, stworzonym na obraz i podobieństwo Boże, dialog i miłość muszą stanowić istotny rys osobowego życia człowieka. Nic dziwnego, że człowiek nie tylko jest zdolny do dialogu i miłości, otwarty na dialog i miłość, potrzebuje dialogu i miłości, ale tylko w klimacie dialogu i miłości może w pełni kształtować swoją osobowość. W tym kontekście jest również sprawą oczywistą, że Chrystus jako Odkupiciel człowieka naprawiając to, co zniszczył grzech, daje swym uczniom jako pierwsze i najważniejsze przykazanie, przykazanie miłości.

Miłość osobowa

Podjmując refleksję nad miłością, jest rzeczą oczywistą, że stanowi ona specyficzne i wzajemne odniesienie osób. Odniesienie to jest swoistym przeżyciem i pozostaje zawsze w jakimś stosunku do dobra, poprzez które miłość się uwierzytelnia.

Miłość osobowa jest rzeczywistością wielopłaszczyznową, ponieważ angażuje całego człowieka, zarówno w jego wymiarze psychofizycznym, jak i etycznym. Dlatego w dalszej części naszej refleksji tym dwom wymiarom będziemy chcieli poświęcić nieco więcej uwagi. Traktowanie o miłości jedynie w aspekcie psychologicznym z pomijaniem aspektu etycznego prowadzi do ukazywania miłości w jej niepełnym wymiarze, pozbawiając ją prawdziwie osobowej wartości.

Miłość osobowa w aspekcie psychologicznym

Omawiając miłość w aspekcie psychologicznym należy uwzględnić szereg etapów następujących po sobie, jak: upodobanie, sympatię, pożądanie, koleżeństwo, przyjaźń i osobowe oddanie³³.

Upodobanie jest zawsze jakimś punktem wyjścia dla miłości. Zwraca na to uwagę św. Tomasz z Akwinu, pisząc: „Amor est complacentia amantis in amatum”³⁴. Zakłada ono, że przedmiotem upodobania jest zawsze jakieś dobro. Wynika z tego, że osoba, która staje się przedmiotem miłości, jest dla miłującego jakimś dobrem. Dobro zaś z natury swej angażuje w jakiś sposób wolę i dlatego w upodobaniu zawiera się zarówno element poznania, jak i chcenia, czyli następuje swoiste przenikanie się rozumu i woli.

W upodobaniu daje znać o sobie również sfera emocjonalna, zwłaszcza uczucia o charakterze pozytywnym, które są reakcją na dobro o określonym zespole jakości, wywołującą nawet różnego rodzaju wzruszenia. Istotne jest jednak to, aby emocje nie przeważały nad prawdą o samej osobie. Tzw. sama „prawda uczuć” nie wystarczy, aby można było stwierdzić, że dana miłość ma charakter osobowej miłości. Innymi słowy, chodzi o to, aby upodobanie, które odgrywa istotną rolę w miłości było upodobaniem nie tylko do samych wartości tkwiących w osobie, ale po prostu osoby jako takiej.

Z upodobaniem wiąże się ściśle nie tylko dobro, ale i piękno. Należy jednak pamiętać, że człowiek jest osobą, a więc bytem, o którego naturze stanowi tzw. „wnętrze”. Ono w sposób bardziej istotny decyduje o jego wartości niż wygląd zewnętrzny i dlatego trzeba oprócz piękna zewnętrznego umieć odkrywać piękno wewnętrzne i w nim także, a może przede wszystkim, mieć upodobanie.

Ważnym elementem w każdej miłości jest **sympatia**, która oznacza tyle, co „współ-doznawanie”. Jest przejawem bardziej doznawania niż działania i dlatego przynależy do sfery uczuć. Jest ona swego rodzaju doświadczeniem miłości, ale nie jest jeszcze „całą” miłością. Można powiedzieć, że stwarza szczególne warunki do powstania koleżeństwa, a w następstwie także i miłości.

³³ Por. Ks. Bp K. Wojtyła, *Miłość i...*, dz. cyt., s. 64–89.

³⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I-II, q. 25, a. 20.

Upodobanie i sympatia pociągają za sobą z punktu widzenia psychologicznego **pożądanie**. Rodzi się ono stąd, że człowiek jest bytem ograniczonym i sam sobie nie wystarcza. Potrzebuje więc innych niejako do uzupełnienia swego bytu. Mówiąc o pożądaniu należy wprowadzić tu istotne rozróżnienie między pożądaniem czysto zmysłowym, a miłością pożądania.

Samo pożądanie zmysłowe, w odniesieniu do drugiej osoby, charakteryzuje się tym, że osobę traktuje przedmiotowo, czyli jako przedmiot użycia, natomiast miłość pożądania zwraca się przede wszystkim ku osobie, a nie ku samym pożądaniom cielesnym. Wyraża się to niejako w powiedzeniu: „chcę ciebie, bo ty jesteś dobrem dla mnie”. Miłość pożądania wymaga jednak czujności i pracy nad sobą, ponieważ bardzo łatwo może ona przerodzić się w samo pożądanie zmysłowe.

Pragnąc drugiej osoby jako dobra dla siebie, należy również pragnąć jej dobra. A więc miłość do osoby musi być życzliwa, aby była miłością prawdziwą. Dobitnie wyraził to św. Tomasz z Akwinu, stwierdzając, że kochać oznacza *velle alicui bonum*. To bowiem stanowi samą istotę miłości osobowej i tylko taka miłość najbardziej doskonali osobę.

Miłość jest nie tylko czymś w miłującym, ale także czymś, co istnieje pomiędzy osobami, czymś, co je łączy. Nie jest więc czymś jednostronnym, ale jej byt jest między-osobowy, jest czymś „pomiędzy” osobami, posiada siłę łączenia, tak aby z dwóch „ja” powstało jedno „my”, które z kolei może przybrać kształt koleżeństwa lub przyjaźni.

Koleżeństwo charakteryzuje się tym, że wprowadza między osobami, których może być wiele, jakiś wspólny przedmiot zainteresowania i wyraża się w tak zwanym wspólnotowym „my”.

Przyjaźń natomiast zawęża grono osób, a tzw. „my” staje się jeszcze ściślejsze i bardziej spoiste. W przyjaźni wyraźnie zarysowuje się jedność woli co znajduje wyraz w znanym powiedzeniu: *idem velle, idem nolle*, „tego samego chcieć i tego samego nie chcieć”.

Pełnia miłości zaś wyraża się w **osobowym oddaniu osób**. Jest to tzw. **miłość oblubieńcza**. Nie tylko może, ale także powinna realizować się w małżeństwie lub w życiu poświęconym Bogu. Tutaj zachodzi nie tylko wzajemne otwarcie się osób na siebie, ale również ściste zjednoczenie osób. Jest to oddanie siebie, swojej własnej osoby, swojego własnego „ja” innej osobie. Nie chodzi tu oczywiście o stanie się cudzą własnością, tak jak rzecz. Co jest jednak nie możliwe w porządku natury, jest możliwe w porządku miłości.

Miłość osobowa w aspekcie etycznym

Aby miłość w znaczeniu psychologicznym, a więc jako swego rodzaju przeżycie i osobiste doświadczenie, była miłością pełną i godną człowieka jako osoby, musi mieć charakter etyczny, czyli musi uwzględniać aspekt moralny³⁵.

³⁵ Por. Ks. Bp K. Wojtyła, *Miłość i...*, dz. cyt., s. 108–127.

Punktem wyjścia dla analizy miłości w aspekcie etycznym musi być uznanie wartości samej osoby, która w sposób zasadniczy różni się od rzeczy zarówno swą strukturą, jak i doskonałością.

O strukturze osoby decyduje jej wnętrze, w którym dają o sobie znać wyraźnie pierwiastki życia duchowego. One z kolei przemawiają za tym, że osoby nie można zredukować do samego ciała, ale trzeba uznać w człowieku pierwiastek duchowej natury. Jest to podstawa, dla której człowiek przez przeważającą większość myślicieli traktowany jest jako byt duchowo-cieleśny. Wobec tego i osoba posiada właściwą dla siebie doskonałość duchową, która decyduje o jej wartości.

Wartość samej osoby należy wyraźnie odróżnić od różnych wartości, które tkwią w niej i mogą być zarówno wrodzone, jak i nabyte. Wśród tych wielorakich wartości tkwiących w osobie szczególną rolę w kształtowaniu się miłości, zwłaszcza pomiędzy mężczyzną i kobietą, odgrywają „wartości seksualne”. Istotne jest jednak to, aby cała reakcja zmysłowo-uczuciowa na człowieka odmiennej płci była niejako wpisana w tę podstawową wartość, jaką jest wartość samej osoby, i była jej podporządkowana. Na tym więc polega sama istota etycznego wymiaru miłości. Gdy więc miłość nie jest przesycona afirmacją wartości osoby, wówczas staje się tylko miłością erotyczną, a więc zdeintegrowaną.

Miłość sprawia, że osoba niejako chce przestać być swoją własnością, chce oddać się innej osobie, tej którą kocha, i chce się stać własnością tej drugiej osoby. Równocześnie jest przeświadczona, że owo oddanie nie doprowadzi do jej pomniejszenia, ale do wzbogacenia i to wzbogacenia wzajemnego. Chcąc bowiem dobra dla drugiej osoby, powoduje się, że i ona staje się równocześnie w większym stopniu dobrem dla miłującego, jako przedmiot jego miłości. Tak więc w miłości powinno mieć miejsce poczucie odpowiedzialności za miłość, a więc i za osobę. Tego rodzaju zaś odpowiedzialność jest możliwa tylko wtedy, gdy ma się poczucie wartości samej osoby.

Jak to już wyżej stwierdziliśmy, miłość prawdziwie osobowa nie może się ograniczyć tylko do samego uczucia. Wymaga ona wyraźnego zaangażowania woli. Jeśli w miłości osoby oddają się sobie, to oznacza, że muszą być gotowe na ograniczenie własnej wolności, właśnie ze względu na drugiego. Tego rodzaju ograniczenie jest samo w sobie czymś przykrym, ale miłość powoduje, że staje się ono czymś pozytywnym i twórczym. Dzieje się tak dlatego, że miłość angażując wolność, napędza ją tym, do czego łąnie wola ze swej natury, a mianowicie dobrem. W takim układzie wolność staje się tu środkiem, miłość zaś celem. Wola bowiem wtedy dopiero miłuje, gdy człowiek w sposób świadomy angażuje swą wolność względem drugiego człowieka. Tak więc miłość woli wyraża się przede wszystkim w pragnieniu dobra dla osoby umiłowanej.

Jeśli to pragnienie dobra staje się pragnieniem bez granic, to w nim znajduje się jakby w załączku cały twórczy pęd prawdziwej miłości do tego, aby osoby, które się kocha uszczęśliwić. W tym bowiem zaznacza się jakiś boski rys ludzkiej miłości. Idąc po tej linii Ks. Bp K. Wojtyła stwierdza: „Kiedy chce się dla drugiego dobra bez granic, wówczas chce się właściwie Boga. On jeden jest obiektywną pełnią dobra i On też tylko może każdego człowieka pełnią taką nasycić”³⁶.

Norma personalistyczna

Jest to zagadnienie z pogranicza etyki i filozofii człowieka, a chodzi w nim o ukazanie tych czynników, które decydują o poprawnym, a tym samym odpowiednim dla godności ludzkiej, odniesieniu się jednego człowieka do drugiego. Pierwszym, który sformułował normę personalistyczną był Kant. Została ona później głębiej rozpracowana przez współczesnych personalistów i w następujący sposób jest dziś sformułowana: „Ilekcroć w twoim postępowaniu jakaś osoba staje się przedmiotem twojego działania, pamiętaj o tym, że nie można jej nigdy traktować jako tylko środka do celu, ale trzeba liczyć się z tym, że i ona ma swój własny cel, który powinna zrealizować”.

Norma ta wynika z naturalnej refleksji nad człowiekiem jako bytem osobowym. Apeluje ona o to, aby było możliwe człowiekowi zrealizowanie samego siebie, czyli zrealizowanie tego wszystkiego, co w sposób naturalny wynika z jego bytu osobowego i jest dla niego niezbywalne. W perspektywie zaś nadprzyrodzonej chodzi o uświęcenie i osiągnięcie zbawienia. Norma ta pośrednio wskazuje na to, że człowiek jako osoba w porządku naturalnym jest najwyższą wartością i nie może być nikomu i niczemu „bez reszty” podporządkowany. Należy zaznaczyć, że poza porządkiem naturalnym istnieje również porządek nadprzyrodzony, w którym najwyższą wartością jest sam Bóg. Stanowi On dla człowieka najwyższy i ostateczny cel.

W konkretnych sytuacjach człowiek może pełnić rolę środka, ma to miejsce w życiu wspólnotowym, w relacjach międzyludzkich, ale nie może być nigdy bez reszty zredukowany do roli środka. Powinien zawsze mieć możliwość zrealizowania właściwego sobie celu. Jeżeli jakaś wspólnota nie gwarantuje tego minimum, wówczas przestaje być wspólnotą personalistyczną, a staje się systemem totalitarnym. Dlatego też wszelkie systemy totalitarne pozostają w sprzeczności z normą personalistyczną.

Wcześniejsze od sformułowania normy personalistycznej jest, znane z objawienia, przykazanie miłości, które jest pełniejsze w swej treści. Wskazuje ono, że osoba ludzka jest tego rodzaju dobrem samym w sobie, że jedynie

³⁶ Ks. Bp K. Wojtyła, *Miłość i...*, dz. cyt., s. 127.

miłość może zapewnić właściwą podstawę wobec niej. Gdy kocha się prawdziwie drugiego człowieka, nigdy nie traktuje się go jak rzecz, ale pomaga mu się niejako rosnąć w dobro.

Podsumowując zagadnienia normy personalistycznej trzeba stwierdzić, że celem jej jest zabezpieczenie wartości i godności osoby ludzkiej oraz troska o to, aby wartość osoby była zawsze stawiana na pierwszym miejscu, czyli aby zawsze był potwierdzony prymat osoby ludzkiej.

TWÓRCY KULTURY MIĘDZY ŚREDNIOWIECZEM A RENESANSEM

Wstęp

Świat kultury jest imponującym dziełem człowieka. Na drodze osobowych aktów tworzy on w środowisku naturalnym różne dzieła i przekształca otaczający go świat. Tego rodzaju twórczość w czasie ma okresy wzlotów i upadków. Można więc mówić o wiekach rozkwitu kultury i okresach jej upadku lub zamierania, a także o punktach granicznych rozwoju różnych kultur. Jednym z takich punktów w naszej europejskiej kulturze jest przejście ze średniowiecza do renesansu, które było naznaczone działalnością różnych twórców kultury. Stoją one jakby na pograniczu. Spośród wielu niniejszy artykuł wyróżnia i zwraca uwagę na kulturotwórczą działalność Kallimacha i Grzegorza z Sannoka oraz Pica della Mirandola.

W Europie Zachodniej renesans zaczął kształtować poglądy i postawy ludzkie od końca XV wieku, a może nawet wcześniej, osiągając swe apogeum w XVI stuleciu. Jego kolebką były Włochy i tu bez wątpienia osiągnął najznakomitszą postać. Wkrótce wzbudził duże zainteresowanie w wielu innych krajach europejskich¹.

Pierwsze oznaki humanizmu w Polsce pojawiły się już w pierwszej połowie XV stulecia, a więc w okresie bujnego rozwoju scholastyki krakowskiej. Początkowo nowe idee przyjmowano dość niechętnie, ale stopniowo zaczęły one opanowywać światlejsze umysły. Pewne elementy nowego prądu kulturalnego wyraźnie ukazują się od początku XIV wieku, czyli bez opóźnienia w stosunku do Zachodu. Humanizm przenikał do nas różnymi drogami i różne były w Polsce ośrodki, w których się rozwijał. Pewne hasła przywozili Polacy przebywający we Włoszech bądź w sprawach politycznych czy kościelnych, bądź też na studiach. Idee renesansowe rozpowszechniali również różni mówcy i poeci, wędrowni humaniści z całej Europy, którzy coraz częściej zaczęli odwiedzać Polskę².

Granice chronologiczne średniowiecza i renesansu w niektórych krajach pokrywają się. Warto pokusić się o odpowiedź na pytanie: Czy renesans

¹ Por. W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. 1, Warszawa 1958, s. 93.

² Por. tamże, s. 95–96.

w swych poglądach odcinał się od spuścizny średniowiecznej, czy może twórczo rozwijał i wzbogacał poprzednią epokę? Można śmiało przedstawić sylwetki i poglądy przełomowych myślicieli oraz typowych humanistów. Przenikanie się wzajemnych wpływów było szczególnie wyraźne w XV-wiecznej Polsce.

I. Kallimach w Polsce

1. Filip Kallimach i Grzegorz z Sanoka

Badacze narodzin i rozwoju humanizmu w Polsce wcześniej czy później muszą zetknąć się z postacią Filipa Buonaccorsiego, zwanego Kallimachem (1437–1496). Według Alberta Gorzkowskiego trudno jest znaleźć wizerunek renesansowego humanisty bardziej wyrazisty niż sylwetka owego Włocha. Śledząc jego burzliwe losy na tle prądów i przemian XV stulecia³; spotyka się jednak wiele niejasności w polskich przygodach Kallimacha, które wymagają wyjaśnienia.

Do Polski sprowadziły go przyczyny natury politycznej. W atmosferze uwielbienia dla rzymskich tradycji republikańskich rozpoczął działalność, która doprowadziła go do grona spiskowców, godzących w lutym 1468 roku w życie papieża Pawła II. Sprzysiężenie zostało ujawnione. Większość jego członków uwięziono. Kallimach zbiegł do Neapolu. Ścigany przez papieżstwo uciekł następnie na Krete, Cypr i w końcu do Konstantynopola. Stąd prawdopodobnie wyruszył do Lwowa zimą 1469 roku i znalazł się w Dunajowie, rezydencji arcybiskupa lwowskiego Grzegorza z Sanoka. Nie doszło do planowanej ekstrakcji z powodu sprzeciwu króla Kazimierza Jagiellończyka. Śmierć Pawła II w 1471 roku i amnestia dla byłych spiskowców ogłoszona przez Sykstusa IV stworzyły Kallimachowi możliwość spokojnej działalności w Polsce. W 1472 roku został studentem Akademii Krakowskiej, a nieco później opiekunem i nauczycielem synów królewskich, których wdrażał w tajniki humanizmu. Stanowisko sekretarza królewskiego objął mniej więcej dwa lata później.

W latach 1475–1477 napisał Kallimach *Vita et mores Gregorii Sanoceii* (*Życie i obyczaje Grzegorza z Sanoka*). Bibliografia ta powstała jako wyraz wdzięczności ściganego zbiega dla opiekuna i protektora. Przedstawił w niej koleje życia oraz streścił jego poglądy na różne zagadnienia.

Grzegorz z Sanoka (1407–1477) po raz pierwszy zetknął się z zagadnieniami humanizmu podczas swego pobytu w Niemczech. W latach 1437–1439 był we Włoszech na dworze papieża Eugeniusza IV. Stał się wkrótce gorli-

³ Por. A. Gorzkowski, *Ścigany przez los. Filip Buonaccorsi – Kallimach – renesansowy humanista w szacie Odysa*, „Znak”, 5 (1997), s. 84.

wym zwolennikiem ruchu humanistycznego. W 1493 roku po powrocie do Krakowa rozpoczął wykłady *Bukolik* Wergiliusza w Akademii. Został też wtedy magistrem. W 1440 roku objął probostwo w Wieliczce, ale utrzymywał nadal żywe kontakty z krakowskim środowiskiem naukowym. Na ukształtowanie się humanistycznych poglądów Grzegorza miał wpływ jego pobyt na Węgrzech. Do Polski powrócił w 1450 roku. Po wcześniejszej utracie probostwa wielickiego, w 1451 roku otrzymał arcybiskupstwo lwowskie. Założył w Dunajowie, koło Lwowa, ośrodek życia umysłowego na wzór humanistyczny⁴.

Kallimach jest nie tylko biografem, ale także dyskografem arcybiskupa lwowskiego. Mimo, że Grzegorz wygłaszał swe poglądy w różnych zgromadzeniach, to tylko jeden Włoch dał o tym świadectwo. Kallimach wyidealizował postać swego opiekuna, podobnie jak Platon Sokratesa⁵.

Grzegorz z Sanoka miał interesujący stosunek do nauki:

Z dialektykami rzadko się stykał, uważając, że przesadne kształcenie ludzi w tej umiejętności nie przynosi pożytku prawdziwej nauce; należy się nią – jego zdaniem – o tyle zajmować, o ile przedmiotem jej jest prawdziwe poznanie rzeczywistości, poza tym trzeba ją odrzucić, nic bowiem nie zawiera. Uważał, że ponad wszystkie nauki stawiać należy medycynę i szanować ją jak gdyby drugą naturę. Pierwsza bowiem natura, rodziicielka wszystkich, jedynie stwarza ciało, ta zaś ochrania je i skoro tylko pierwsza zacznie gdzieś niedomagać, druga jest w pogotowiu i naprawia uszkodzenie; no i wreszcie medycyna wspierając słabość tamtej natury zapewnia długie trwanie wielu ciałom, które jeśli chodzi o naturę, uległy już zagładzie⁶.

Sanocjanin starannie przygotowywał się do wygłaszanych kazań i przemówień publicznych. Twierdził, że:

...bez gruntownej znajomości mówców i poetów nikt nie może wygłaszać skutecznych przemówień. Skoro bowiem wyłącznie pobożność, bez przydatku rozumu, stanowi fundament większości spraw religijnych, to kiedy serca porwać trzeba uczuciem i jakby oszołomić ogromnym zasobem i potocznością słów, wtedy na pewno nie będzie umiał mówić o nich w sposób przekonujący i nabożny ten kto nie zaczerpnie słów od mówców, a uczuć od poetów⁷.

Dla ludzi odrodzenia ważne było zainteresowanie naukami przyrodniczymi, a w tym matematyką. Grzegorz uważał, że:

⁴ Por. F. Kallimach, *Życie i obyczaje Grzegorza z Sanoka*, wstęp A. Obrębski, Łódź 1994, s. 3–6.

⁵ Por. W. Wąsik, *Historia filozofii...*, dz. cyt., t. 1, s. 99.

⁶ F. Kallimach, *Życie...*, dz. cyt., s. 16.

⁷ Tamże, s. 49.

Należy się nią zajmować o tyle, o ile służy ona medycynie. Ci zaś, którzy na jej podstawie usiłują przepowiadać przyszłość, prócz tego, że często ulegają błędom, dręczą ludzi, budząc w nich albo żądzę powodzenia, albo lęk przed niepowodzeniem, zależnie od otrzymanych wróżb⁸.

Kallimachowy Grzegorz jest bez wątpienia pierwszym polskim myślicielem renesansowym, choć nie wszystkie poglądy są własnością arcybiskupa lwowskiego. Nie zajmuje się on specjalnie wybranymi zagadnieniami, lecz kwestiami bardzo różnymi. Grzegorz nie opierał się na jednym systemie filozoficznym, ale był zwolennikiem przynajmniej dwóch – epikureizmu i stoicyzmu⁹. Sądził, że uznawanie epikureizmu nie wyklucza równoczesnego uznawania jeszcze innych teorii. Epikur bowiem zajmował się ciałem – światem materialnym, inni zaś myśliciele zajmują się duszą – światem duchowym. Jeśli więc chodzi o świat materialny, to można przyjmować opartą na rozumie fizykę epikurejską, natomiast jeśli chodzi o świat duchowy, można jednocześnie z fizyką epikurejską przyjmować prawdy wiary, w które nakazuje wierzyć Kościół¹⁰.

Wiele zawdzięczał Grzegorz cudzoziemcom, bo przecież stykał się z nimi zarówno w Polsce, jak i w innych krajach. O jego stosunku do ludzi innych narodowości Kallimach pisze następująco:

Cudzoziemcom, a zwłaszcza Włochom, których jakieś uczciwe powody sprowadziły i zatrzymały w Polsce, okazywał wielką przychylność i uprzejmość, pomagał im różnymi sposobami, otaczał opieką, dodawał otuchy, ubierał i w miarę możliwości żywił (...), pozostawał z nimi w bliskiej zażyłości, w ich gronie spędzał czas przy stole i przy innych zajęciach, z nimi walczył o pierwszeństwo w układaniu żartów i dowcipów¹¹.

Grzegorza z Sanoka należy uważać za pierwszego przedstawiciela polskiego renesansu, pamiętając jednocześnie o tym, że nie można jego działalności odrywać od postępowego nurtu kultury polskiej poprzedniego okresu. Nawiązuje on bowiem do poglądów wcześniejszych myślicieli i rozwija je. Od Pawła Włodkowica przejmując koncepcje naturalnego prawa międzynarodowego. Dzięki Janowi z Ludziska przejmując pojęcie „natury” oraz wysoką ocenę medycyny jako nauki.

Charakterystycznymi cechami humanizmu Grzegorza z Sanoka są: bojący antyscholastyzm, śmiałe nawiązanie do starożytnego materializmu,

⁸ F. Kallimach, *Życie...*, dz. cyt., s. 54.

⁹ Por. W. Wąsik, *Historia filozofii...*, dz. cyt., t. 1, s. 107.

¹⁰ Por. A. Nowicki, *Grzegorz z Sanoka i Filip Kallimach*, w: *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. 1: wiek XV–XVII pod red. L. Kołakowskiego, Warszawa 1956, s. 59.

¹¹ F. Kallimach, *Życie...*, dz. cyt., s. 43.

Epikura i Lukrecjusza, krytyka przywilejów magnackich i feudalnego trybu życia, patriotyzm. Zapoczątkował on na gruncie polskim swobodny stosunek do teologii i autorytetów średniowiecznych¹².

2. Kallimach – dyplomata

Wielu badaczy działalności Kallimacha w Polsce poświęciło się wyjaśnianiu jego roli politycznej (J. Garbacik, J. Skoczek).

Nie ulega wątpliwości, że Kazimierz Jagiellończyk doskonale wiedział o „ciemnej” przeszłości Buonaccorsiego, znał jednak jego zmysł dyplomatyczny, talent pisarski i pedagogiczny. Zalety te podkreślił również Jan Długosz w XIII księdze *Roczników*. Nasz kronikarz znał zresztą Kallimacha osobiście¹³. Kazimierza Jagiellończyka interesowały wówczas sprawy tureckie, gdyż jest to okres naporu Turków na północ. Król otrzymywał coraz to nowe ponaglenia o pomoc od Stefana Mołdawskiego, który takie same prośby słał do Wenecji i do Rzymu. Sprawa turecka weszła wtedy na porządek dzienny ze szczególną siłą w rządach wszystkich krajów okalających państwo tureckie od Neapolu, przez Rzym, Budę, częściowo Wiedeń i Graz, po Kraków. Król liczył na wyjaśnienie tego problemu europejskiego na drodze dyplomatycznej, nie zaniedbując oczywiście przygotowań wojennych na wszelki wypadek i nie tracąc z oczu swych spraw związanych z Węgrami¹⁴.

Początek aktywności politycznej Kallimacha zbiegł się w czasie z weneckimi misjami dyplomatycznymi na terenie Polski. Uzgadniał z senatem weneckim plan wysłania Tatarów z poparcia polskiego przeciwko Turkom. Znał on doskonale stosunki panujące w Imperium Tureckim. W 1474 roku Kallimach nie odgrywał jeszcze wielkiej roli na dworze królewskim i w polskiej dyplomacji, ale już między rokiem 1476 a 1477 wysłany został do Wenecji i Rzymu¹⁵.

Kallimach przyczynił się do rozwoju nowego kształtu polityki i dyplomacji polskiej pod koniec XV stulecia. Dyplomacja była tylko jednym z wielu obszarów przenikania do Polski haseł humanistycznych.

3. *Sodalitas Litteraria Vistulana*

Kallimachowi nie wystarczył sukces życiowo-polityczny w Polsce, potrzebował on jeszcze „oprawy” społeczno-towarzyskiej czy humanistyczno-literackiej, w której uzyskiwał swe naturalne jakby dopełnienie i czuł się sobą.

¹² Por. A. Nowicki, *Grzegorz z Sanoka*..., dz. cyt., s. 63–64.

¹³ Por. A. Gorzkowski, *Ścigany*..., dz. cyt., s. 91.

¹⁴ Por. J. Garbacik, *Kallimach jako dyplomata i polityk*, Kraków 1948, s. 39–41.

¹⁵ Por. K. Baczkowski, *Callimaco e le ambascerie veneziane in Polonia negli anni 70 del XV* (in: „Viaggio in Italia e viaggio in Polonia”, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego MCXXVIII, z. 110, Prace Historyczne. Studia Italo-Polonica, t. V, 1994, s. 48–49).

W Krakowie znalazł osobiste przyjaźnie oraz ugrupowania towarzysko-klubowe kształtujące się wokół jego osoby tzw.: *Sodalitas Litteraria Vistulana* i humanistyczny krąg przyjaciół Jana Heydeckiego-Miriki. Większy rozgłos zdobyła *Sodalitas Vistulana* z lat 1489 i pierwszej połowy roku 1490, łączona z imieniem grubo młodszego od Kallimacha przybysza z Niemiec, poety Konrada Celtisa¹⁶. Wszystkich członków tego towarzystwa cechowała humanistyczna wszechstronność zainteresowań. Na zebraniach rozprawiali o właściwościach starożytnych języków, o prawach i uproszczeniach papieża, o przyczynach rozwoju i upadku kultury, o obrotach planet, o istocie wiatru i gradu, o perspektywie i kolorach, o wychowawczym znaczeniu i zadaniach poezji. Interesowali się zarówno filozofią, jak i poezją, naukami przyrodniczymi, tajemnicami gwieździstego nieba, wnętrzem kopalni soli w Wieliczce¹⁷.

Drugie z tych środowisk, skupione w Krakowie wokół Jana Heydeckiego-Miriki budzi do dzisiaj wielkie zainteresowanie. Jego czołową postacią był właśnie Kallimach. W domu i ogrodzie gościnnego Miriki odbywały się spotkania oraz dyskusje humanistyczno-literackie w duchu nie zapomnianych jeszcze tradycji dunajowskich. Uczestniczyli w nich m.in.: Maciej Drzewiecki, Mikołaj Mergus, Mikołaj Wodka z Kwidzyna, uczony Jakub z Boksic, biskup i doradca królewski – Piotr z Bnina. Na dworze wspomnianego wyżej biskupa w Wolborzu przebywał często Kallimach szukając wypoczynku, a niekiedy schronienia.

Dyskusje w tym wybitnym gronie toczyły się na tematy z pewnością rozmaite. Przedmiotem ich mogły być, niesłusznie czasem zapomniane, pisemka filozoficzne naszego Włocha-humanisty, w rodzaju choćby jego listu do Ficinusza sprzed 1485 roku: „Ad Marsilium Ficinum philosophum omnium aetatum excellentissimum [...] quaestio”, z którym był zresztą blisko związany. Jest również autorem nieco obszerniejszej rozprawki polemiczno-dyskusyjnej do Pica z Mirandoli pod tytułem *Quaestio de peccato*¹⁸.

II. Problematyka grzechu

1. Pojęcie grzechu

Termin ten oznacza określenie złego czynu rozpatrywanego w relacji do Boga i zbawienia. Wyrazu „grzech” można używać zarówno w religii chrześcijańskiej, jak i w każdej innej religii monoteistycznej.

¹⁶ Por. T. Ulewicz, *Życie literackie w Krakowie i Małopolsce doby Renesansu (Sprawa środowisk i „towarzystw” literackich)*, w: *Cracovia Litterarium. Kultura umysłowa Krakowa i Małopolski w dobie Renesansu*, Kraków 1984, s. 171.

¹⁷ Por. A. Nowicki, *Grzegorz z Sanoka...*, s. 78.

¹⁸ Por. T. Ulewicz, *Życie literackie...*, s. 172–173.

Zastanawiając się nad istotą grzechu, uwzględnić jednak trzeba specyfikę chrześcijaństwa i w odniesieniu do niej poszukiwać odpowiedzi, czym jest grzech. Zdecydowane odrzucenie zbawienia nazywa się grzechem śmiertelnym. W odróżnieniu od niego istnieją działania, które nie będąc zdecydowanym odrzuceniem zbawienia, stanowią o opieszałości i zaniedbaniach w jego realizacji, w miłości do Boga i człowieka, we właściwym stosunku do świata. Takie działania noszą nazwę grzechów powszednich¹⁹.

Niemal w każdym okresie historycznym filozofowie i moralisci wiele uwagi poświęcali grzechom. Był to bowiem interesujący temat dla renesansowych humanistów.

2. Kallimach o grzechu

Grzech stał się fascynującym tematem również dla Filipa Kallimacha. We wspomnianej wyżej rozprawce filozoficznej do Pica z Mirandoli *O grzechu*, ów humanista mówi o rodzaju grzechów i o odpowiedzialności za nie:

...jedne popełnia się uczynkiem, drugie myślą, jednakże jeśli chodzi o karę za nie, teologowie nie wprowadzają tu żadnego rozróżnienia, twierdząc, że w jakikolwiek sposób się zgryzeszy, ciało na równi z duszą ponosi karę. Choć można by uwierzyć, że tak się rzeczywiście dzieje, to jednak rozum pragnie poznać, jakie za tym stoją racje. Wydaje się bowiem rzeczą mało prawdopodobną, żeby ciało mogło kiedykolwiek zgryzeszyć w sposób nieskończony, albo żeby miało ponosić karę za nie swoje przewinienia (...). To samo powiemy o żądzy. I nie przeszkadza tu sąd, jakoby bez duszy nie było czucia, ponieważ mówi się, że grzeszymy nie dlatego, że czujemy, lecz dlatego, że jesteśmy obdarzeni rozumem. W innym razie grzeszyłyby również zwierzęta²⁰.

W dalszej części poznajemy poglądy autora na temat zadań ciała i duszy:

Jeśli człowiek dlatego grzeszy, że posiada zdolność rozróżniania dobra i zła, to jakim prawem wina miałaby spaść na ciało? Jeśli bowiem – jak twierdzimy – istnieją dwie rzeczy całkowicie odrębnej natury, mianowicie dusza i ciało, przy czym dusza jest siedliskiem rozumu, ciało zaś nie rozstrzygając niczego i nie wybierając, przez zmysły tylko wprawiane jest w ruch i kierowane, a skoro tylko w jakiś sposób spełnione zostaną jego pragnienia, natychmiast się uspokaja, przeto żadną chyba miarą nie może mieć ono wpływu na to, czego przeprowadzenie wymaga rozważ i rozumu. (...) Skoro zatem rozum i wola rządząca ciałem mieści się w duszy, zupełnie bezpodstawne wydaje się twierdzenie, że ciało nadużywa

¹⁹ Por. *Słownik Teologiczny*, t. 1, Katowice 1985, s. 197–198.

²⁰ F. Kallimach, *List do Pica „O grzechu”*, w: *Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, Warszawa 1978, s. 538–539.

roзумu; wszak ono w ogóle niczego więcej nie pragnie oprócz zaspokojenia swych naturalnych pragnień (...). Bliższe zatem prawdy byłoby twierdzenie, że dusza psuje ciało, któremu rozkazuje, gdyż jej pragnienia nigdy się nie kończą i nie nasyca jej najobfitszy nawet zasób ludzkich dóbr (...). funkcją ciała jest rosnąć i czuć, duszy zaś pamiętać, sądzić, decydować²¹.

3. Średniowieczne pojmowanie grzechu

Warto w tym miejscu dla porównania przytoczyć średniowieczne poglądy na temat grzechu. Podstawą może być tu filozofia św. Tomasza z Akwinu.

Św. Tomasz był z natury cichy i spokojny. Życie jego biegło wyraźnym, prostym szlakiem, wszystkie swoje siły poświęcał nauce. Dusza tego myśliciela była otwarta na wszystko, co szlachetne, prawdziwie dobre. Wiedział, że duch ludzki stoi wobec nieprzeniknionych tajemnic, ale jest pełen niezachwiania ufności w rozumność bytu i porządek świata²².

Tomasz z Akwinu w swym dziele *Suma Teologiczna* mówi o przyczynach grzechu. Twierdzi, że:

Właściwej przyczyny grzechu należy szukać w duszy, gdyż dusza jest jego głównym podmiotem. Otóż słabość duszy jest podobna do słabości ciała. Ciało ludzkie zaś jest słabe, gdy niedomaga lub doznaje przeszkody w wykonywaniu właściwych sobie czynności (...) Grzech zależy głównie od czynności woli, której słabość ciała nie przeszkadza (...) ²³.

W swych rozważaniach filozof stawia pytanie:

Czy uczucie zmniejsza grzech? Grzech – jego zdaniem – zasadniczo zależy od dobrowolności uczynku będącej sprawą rozumu i woli. (...) uczucie uprzedzające czynność grzeszną, z konieczności zmniejsza grzech. Czynność bowiem jest w tej mierze grzechem, w jakiej jest dobrowolna i wewnątrz nas. Wewnątrz nas jest przez rozum i wolę. Dlatego w miarę jak rozum i wola działają ze sobą, a nie pod wpływem napędu uczuciowego, nasze wewnętrzne czynności są bardziej dobrowolne. Tak więc uczucie zmniejszając dobrowolność, zmniejsza grzech²⁴.

Można zaryzykować twierdzenie, że pod względem moralizatorskim poglądy renesansowe rozwijały się pod wpływem średniowiecznych.

²¹ F. Kallimach, *List do...*, dz. cyt., s. 541–542.

²² Por. P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, Warszawa 1962, s. 490–491.

²³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna* 1–2, g. 71–89, t. 12: *O wadach i grzechach*, przekł. F. W. Bednarski, Londyn 1965, s. 113–114.

²⁴ Tamże, s. 119.

III. Humanista o średniowiecznej filozofii

W epoce renesansu istniał nurt głęboko filozoficznej refleksji. Odbływały się poważne dyskusje nad różnymi zagadnieniami, w obrębie których krążyli władcy, święci, ludzie wielcy i mali.

Giovanni Pico della Mirandola należał do owej mozaiki. Intelaktualny horyzont, w którym się obracał, był bogaty. Rozciągał się on od filozofującej starożytności, po współczesne mu zagadnienia filozoficzne. Pico znał doskonale Biblię, Ojców Kościoła, autorów średniowiecznych²⁵. Wiele lat poświęcił on na studiowanie dzieł św. Tomasza, Jana Szkota, Awerroesa, Alberta, a mógł w tym czasie wybić się w literaturze. Próbował bronić filozofów średniowiecznych przed zarzutami Hermolaua Barbara w sposób następujący:

Cieszyliśmy się za życia sławą o Hermolauie i będziemy cieszyć w przyszłości, ale nie w szkołach gramatyków, nie w szkołach dla dzieci, lecz na zebraniach filozofów i w kręgach ludzi uczonych; (...) lecz gdzie prowadzi się poważne dysputy o sprawach ludzkich i boskich. W rozważaniu, badaniu, rozwiązywaniu tych spraw byliśmy tak subtelni, bystrzy, przenikliwi, że wydawało się nam, że niekiedy byliśmy aż nazbyt drobiazgowi i nazbyt wnikliwi, o ile w dociekanii prawdy może istnieć zbytnia wnikliwość (...) Filozofowie muszą ukrywać własną naukę przed ludem. I słusznie, bo lud nie może jej ani pochwalić, ani nawet zrozumieć i zresztą nie wypadałoby im nastawiać się na oklaski, pisać popularnie, jak dla teatru, dostosowując się do gustu mas²⁶.

List ten utrzymany jest w stylu średniowiecznym; jak gdyby filozofowie z tego okresu sami się bronili.

Pico w swej twórczości skupił się na człowieku i jego świecie w odniesieniu do Boga – a nie odwrotnie. Człowiek w jego oczach wielki i mały – zdolny jest do heroizmu i podłości. Punktem spotkania owych przeciwstawnych sobie światów, jak i przymiotem najistotniejszym, sercem człowieka jest jego wolność. A wszystko zostaje powołane do istnienia, wywołane, dotknięte dzięki wolności. To w imię tej wolności Pico z takim zacięciem atakował fatalizm, astrologię, panteizm. Stąd też jego „antropologia” jest pełna dramatycznych napięć. Ona także naznaczyła życie samego Pica: nie był zrozumiany przez współczesnych, przez potomnych, zmarł młodo²⁷.

²⁵ Por. M. Bielawski, *Pico della Mirandola i Henri de Lubac (zapis procedury lektury i rozpoznania)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 4 (1995), s. 288.

²⁶ Giovanni Pico della Mirandola, *O języku filozofów. List do Hermolaua Barbara w obronie filozofów Średniowiecza (1485)*, w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, Warszawa 1967, s. 126–131.

²⁷ Por. M. Bielawski, *Pico della Mirandola...*, dz. cyt., s. 289.

Można by snuć przypuszczenia, jak potoczyłoby się życie i twórczość Pica della Mirandola, gdyby dane mu było żyć dłużej. Z pewnością spotkałby się w XVI stuleciu z wielkimi geniuszami renesansu.

Zakończenie

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: Co było granicą między średniowieczem a renesansem? – będzie interesować badaczy obu epok jeszcze długo. Wiek XV bowiem jest przełomowy dla mediewistów ze względu na istniejące jeszcze silne wpływy scholastyki, zaś nowożytnicy widzą w nim początki humanizmu. Niniejszy artykuł ukazuje problematykę granic w aspekcie chronologicznym, filozoficznym, moralnym i kulturowym obu okresów.

Grzegorz z Sanoka jest pierwszym polskim myślicielem renesansowym, lecz nie odcina się w swych poglądach od ideologii średniowiecznej. Wiele zawdzięczał uczonym z poprzedniego okresu, zwłaszcza w dziedzinie prawa i nauk przyrodniczych.

Kallimach był typowym przedstawicielem kultury renesansowej, działającym w Polsce. Spośród szerokiego wachlarza spraw interesujących tego humanistę na uwagę zasługują kwestie moralne w życiu człowieka. Niezwykle fascynującym tematem dla jego rozważań moralnych był grzech. Uważał, że słabość duszy jest przyczyną grzechu. Twierdzenia na ten temat są podobne do poglądów św. Tomasza z Akwinu, który wcześniej podjął próbę wyjaśnienia przyczyn grzechu. Można przyjąć, że Kallimach znał dzieła Tomasza i nawiązywał do jego myśli filozoficznej.

Najmłodszy z przedstawionych w artykule humanistów – Giovanni Pico della Mirandola znał doskonale twórczość filozofów średniowiecznych, których niekiedy brał w swą obronę przed krytyką ze strony mu współczesnych. Interesował go język, szkoła i problematyka filozoficzna z poprzedniego okresu.

Byłoby rzeczą niezwykle interesującą wykazać, w jakim stopniu sztuka i literatura średniowieczna wpłynęły na rozwój kultury renesansowej.

OD TRADYCJI DO NOWATORSTWA. FILOZOFIA SŁOWA WŁADYSŁAWA SEBYŁY

Poezja Władysława Sebyły (1902–1940) należy do tych faktów literackich, które na obszarze zjawisk znaczących twórczości międzywojennej ubiegłego stulecia posiadają ważną wymowę. Przedwczesna, tragiczna śmierć poety przecięła jego drogę myśli i dokonała¹. Ten niewątpliwy mistrz słowa, który w *Koncercie egotyycznym* pisał: „Apollinowa – cóż ty mi dajesz mowo? / Nazwywaniem chcesz mi szukanie zastąpić?”, szedł drogą poetyckiej eksploracji „Nienazwanego”². Droga poetycka Sebyły jest dobitnym świadectwem kryształizowania się „zmysłu moralnego” poezji, dochodzenia od problemów warsztatu do zagadnień światopoglądu. Świat dziejący się na jego oczach interesował poetę tylko wtedy, gdy mógł stanowić punkt wyjścia dla spraw uniwersalnych bytu. Trwałość jego liryki bierze się stąd, że szybko omijając manowce poezji uspołecznionej, szedł tropem poezji egzystencjalnej³. Tej refleksji egzystencjalnej dawał wyraz zarówno w alegorycznych wizjach, jak i w mistyce⁴. To właśnie owe mistycyzmy i alegorie pozwoliły poecie nie tracić kontaktu

¹ Władysław Sebyła został zamordowany przez NKWD jako jeńiec Starobielska i prawdopodobnie pochowany w okolicach Charkowa. Na liście jeńców obozu w Starobielsku widnieje obok nazwiska Sebyły informacja: „ppor., z Warszawy, poeta”. Zob. *Katyni. Wybór publicystyki 1943–1988* i „*Lista katyńska*”, praca zbiorowa, Londyn 1988, lista bez paginacji.

² Eugeniusz Żytomirski określił Sebyłę jako poetę bezspornie oryginalnego, który łączy prostotę i muzykalność z najbardziej nowoczesnymi środkami oddziaływania na wrażliwość i przenikanie do uczuciowości słuchacza. „*Hasło Łódzkie*” z 15 XII 1929. Cytuję za: S. Sebyłowa, *Okładka z Pegazem*, Warszawa 1960, s. 18. Piotr Kuncewicz uważa zaś, że poeta „był właśnie kimś takim, kto pierwszy i bardzo liczący się (...), program połączenia poezji tradycyjnej z poezją nowatorską nakreślił”. Tenże, *Pierwsza próba syntezy*, „*Poezja*” 1979, nr 11–12, s. 174.

³ W. P. Szymański pisze o oddziaływaniu na Sebyłę teorii subiektywności S. Kierkegaarda, z jego myśleniem „egzystencjalnym”, które uznaje niepowtarzalność indywidualnego bytu i niemożność jego typizacji w jakimkolwiek systemie uniwersalnym. Tenże, *Neosymbolizm. O awangardowej poezji polskiej w latach trzydziestych*, Kraków 1973, s. 139.

⁴ Słowo „mystyka” i jego synonimy używane są tu w znaczeniu podanym przez: M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Wrocław 1988, s. 287.

z rzeczywistością i wyjść poza banalną doraźność. Był konsekwentny w jednej dominującej tonacji. Suma jej odcieni jest dość rozległa – od smutku istnienia do immanentnego egzystencjalnego niepokoju, do eschatologii. To poeta metafizyk mierzący się ze sprawami wiecznymi, stojący wobec ciemnych zagadnień bytu.

Czytając wiersze Władysława Sebyły można odtworzyć osobowość liryczną, osobowość podmiotu tej twórczości⁵. Osobowość podmiotu oznacza strukturę, która wyłania się z całej poezji autora *Obrazów myśli*, dlatego jest pojęciem znacznie szerszym od „ja” lirycznego. Wiesław P. Szymański akcentuje tylko jedną cechę osobowości lirycznej poety:

Jest to osobowość jak gdyby wydzielona, gdyż otaczający ją świat, zarówno makrokosmos, jak i mikrokosmos, jest przez nią odbierany na zasadzie bodźców negatywnych, osobowość ta nie kontaktuje więc ze światem, (...). Jedyną zależnością jest siła niszcząca⁶.

Postać „ja” poetyckiego przechodzi w twórczości Sebyły wyraźną ewolucję. W pierwszym, samodzielny tomie poety – *Pieśni szczurolapa* (1930), jest on kimś, kto wnika w dusze i losy kolejnych bohaterów, utożsamiając się z nimi i solidaryzując. Cały tytuł stylizowany jest na dystans, zobiektywizowanie przeżyć przeciwstawiające się bezpośredniemu wyrazowi lirycznemu. Dostrzec można pokrewieństwo z twórczością Tuwima: uroczysty trzynastozgłoskowiec, rymowany dystychami; weryzm poetycki; akcentowanie słów ulicznej gwary, aż do brutalności. *Pieśni szczurolapa* – napisze S. Lichański⁷ – są pierwszym przejawem kryzysu żeromszczyzny na terenie sztuki polskiej. Radykalizm tego tomu nie wyrasta z ukształtowanego wyrażnie światopoglądu, ale z patosu współczucia.

„Ja” poetyckie w tomie *Koncert egotyczny* (1934) staje się wizjonerem, któremu dane jest oglądać nieludzkie krajobrazy z *Młynów* i *Ośmiu nokturnów*, gdzie on sam jest niemal nieobecny. Są to jego przestrzenie wewnętrzne, obrazy świata, w którym nie ma miejsca dla człowieka i wizje, w których utracone zostało tradycyjne przeciwstawienie: „ja” – świat zewnętrzny.

„Ja” i świat zlewają się ze sobą i mieszają, czytelnik ma do czynienia z bezosobowymi światami, będącymi wartością autonomiczną, a równocześnie ekwiwalentami dla utajonych wewnątrz nich doznań. „Ja” poetyckie Sebyły okazuje

⁵ Por. W. P. Szymański, *Liryka „nurtu ciemnego” (poezja Władysława Sebyły)*, w: tenże, *Neosymbolizm...*, dz. cyt., s. 153.

⁶ Tamże, s. 150; W. P. Szymański pisze w tym miejscu o zniknięciu u Sebyły modernistycznej współzależności „ja” lirycznego i tła, na którym ono występuje. Podmiot liryczny ukrywa się, tło nabiera autonomii.

⁷ Por. S. Lichański, *Poeta ludzkiej samotności*, „Pion” 1938, nr 48, s. 3.

się coraz bardziej myślicielem, upartym i żarliwym poszukiwaczem prawdy i słowa, które mogłoby ją wyrazić. Potrzeba odnalezienia ładu, intelektualnego opanowania rzeczywistości przejawia się poprzez kształtowanie utworów lirycznych na wzór rozmyślenia lub dialogu, poprzez retoryczność i to wszystko, co składa się na opisywaną przez Bolesława Micińskiego⁸ klasyczność Sebyły. Poezja to „obrazy myśli”, droga pytań, poszukiwań, prób ujęcia i zrozumienia tego, co jest.

Ostatni tom pt. *Obrazy myśli* (1938) w cyklu *Obrazy pamięci* pozwala ujrzeć podmiot w podwójnej perspektywie: jako „ja” wspomniane i „ja” wspominające oraz przynosi przejmujące świadectwo modlącego się poety z *Ojciec nasz*.

Twórczość autora *Obrazów myśli* nie oczekiwała się, jak dotychczas, całościowej analizy treści i motywów dla niej najistotniejszych, które stanowią o jej wartości. Pozostał nam jako materiał badawczy dorobek Sebyły i do niego trzeba się obiektywnie odnieść. Jak słusznie zauważył Stanisław R. Dobrowolski: „odczytany jak należy, ożyje miłością i cierpieniem, wszystkimi pasjami swojego twórcy”⁹.

Utwory poetyckie Władysława Sebyły zostały wydane trzykrotnie w okresie powojennym. W 1956 roku ukazał się w dwóch tysiącach egzemplarzy tom *Wierszy wybranych* z przedmową Stanisława Ryszarda Dobrowolskiego. Przyjaciół poety, znany krytyk Hieronim Michalski opracował i poprzedził wstępem *Poezje wybrane*, wydane w pięciotysięcznym nakładzie, w 1972 roku. Dopiero *Poezje zebrane* (1981) obejmują całość twórczości poetyckiej opublikowanej przez Sebyłę w pięciu tomikach, wydanych przed wojną. *Poezje zebrane* w czterotysięcznej edycji opracował i interesującym badawczo wstępem opatrzył Andrzej Z. Makowiecki. Zbiór zawiera także niektóre przekłady oraz utwory, których poeta nie włączył do ogłoszonych tomów bądź które powstały po 1938 roku¹⁰.

⁸ Por. B. Miciński, *Klasyki czy romantyki?*, „Prosto z mostu” 1935, nr 22, przedruk w: tenże, *Pisma*, Kraków 1970, s. 284–287.

⁹ S. R. Dobrowolski, przedmowa, w: Władysław Sebyła, *Wiersze wybrane*, Warszawa 1956, s. 20.

¹⁰ Część utworów ze spuścizny rękopiśmiennej Sebyły zawierają następujące książki: Z. Sebyłowa, *Okładka z Pegazem*, Warszawa 1960; J. Mikołajtis, *Władysław Sebyła* (Komunikaty Naukowe Oddz. Częst. Tow. Lit. im. A. Mickiewicza, R. IV), Częstochowa 1966, nr 9; *Życie i twórczość Władysława Sebyły. Scenariusz wystawy w ramach Muzeum Literackiego*, red. J. Mikołajtis, S. Sebyłowa, J. Wójcicki, Częstochowa 1966; T. Kłak, *Pejzaże Władysława Sebyły*, w: tenże, *Ptak z węgla. Studia i szkice literackie*, Katowice 1984, s. 124–169; S. Sebyłowa, *Notatki z prawobrzeżnej Warszawy*, Warszawa 1985. Pozostałe rękopisy autora *Pieśni szczyrolapa* znajdują się w zbiorach Muzeum Literatury im. A. Mickiewicza w Warszawie. Inedita obejmują: *Preludium deszczowe* (1923); *Opowieść o Stalwookim* (1923); *Eros i Psyche* (24 X 1924); *Bunt ludzi*;

Wydaje się, że charakterystyczna dla Sebyły jest pewna – niekoniecznie jasno uświadomiona – intuicja własnego położenia w procesie historycznoliterackim. Dla porównania: skamandryci przeświadczeni byli (niezupełnie słusznie), że rewolucjonizują poezję, a znowu futuryści działający przecież niemal w tym samym czasie, mieli o sobie identyczne przekonanie. Tadeusz Peiper uważał, że dokonuje epokowych przemian zastanego systemu poetyckiego. Wszyscy zatem żywili pogląd, że dla danego odcinka czasu historycznego tylko jedna tendencja rozwojowa jest właściwa. Zupełnie inna wydaje się świadomość Sebyły. Widzi on siebie po prostu jako jedną z postaci działających w danym okresie „na rynku poetyckim”. On też chyba – jako jeden z pierwszych w dwudziestoleciu międzywojennym – dostrzegł fakt jednoczesnego istnienia kilku programów, poetyk immanentnych, a dostrzegając wielość, zaakcentował zarazem konwencjonalność, niedostateczność, „kryzysowy” charakter programów i wzorów poezjowania¹¹. Rację ma Wacław Kubacki, gdy stwierdza, że:

Władysław Sebyła należy do szczupłej garstki (...) poetów, którzy pozostali poza obrębem współczesnych sporów poetyckich, zarówno ideologicznych, jak formalnych. Bez przesady można powiedzieć, że jedyną jego ideologią poetycką jest – poezja¹².

Twórczość Władysława Sebyły powiązana była z niektórymi tradycjami poezji polskiej i z poszczególnymi jej przedstawicielami. Na pierwszym miejscu należy postawić inspiracje związane z romantyzmem. Postawa romantyczna staje się w pewnym sensie wzorcem zachowania poety wobec świata współczesnego w epoce narastających konfliktów i potęgujących się ruchów totalitarnych. Obserwujemy więc w zakresie poetyki nawiązanie do kształtu-

Strzepy niescenicznego dramatu. 7 wizji (grudzień 1924); *Oczekiwanie* (29 I 1925); *I Symfonia. Inwokacja* (1925); *Wrzesień* (1926); *Zagubiony krajobraz* (1927). Rękopis został spisany 6 I 1928; *To źródło krwią bijące...* (1927); Przekłady *Bajek* La Fontein'a: *Wilk i bocian*, *O żabie, która chciała być taka, jak wół*, *Śmierć i drwal*, *Kruk i lis*, *Spółka jałówki, kozy i owcy ze lwem*, *O człowieku w średnim wieku i o jego dwu kochankach*, *Sakwy*, *Dwa muły*. Rękopisy zachowały się tylko częściowo; *Srebrna kołysanka* (1930); *Romanowa*. Słuchowisko radiowe oparte na kanwie opowiadania E. Orzeszkowej pod tym samym tytułem (1930/31); *Śmierć Joanny*. Słuchowisko radiowe (1937). Fragmenty dramatów *Opowieść o Stalwookim i Bunt ludzi* zostały zamieszczone w książce S. Sebyłowej pt.: *Notatki z prawobrzeżnej Warszawy* (1985).

¹¹ Przekonują nas o tym m.in. artykuły krytycznoliterackie Sebyły: *Inflacja poezji*, „Kwadryga” 1930, nr 5, s. 198–204; *Na rynku poetyckim*, „Kwadryga” 1931, nr 1–3, s. 325–332; *Cierpienia młodych Werterów*, „Zet” 1932, nr 5, s. 3; *Czy „futuro?”*, „Pion” 1934, nr 24, s. 10.

¹² W. Kubacki, *Lata terminowania*, Warszawa 1963, s. 163.

jącej się również w okresie romantyzmu poezji wizyjnej i historiozoficznej. Zasadniczym punktem odniesienia jest mistyczna twórczość Słowackiego z jej skłębionym potokiem obrazów¹³.

Bo nad wiedzającym ciałem Król-Duch brał władzę twardą / I płał w ogniu
oczy, łamał wewnętrznie kości, / Przez piekło nienawiści prowadził ku miłości, /
Wargi, spragnione słodyczy, zwierzał milczącą pogardą (Słowacki, 81)¹⁴.

Świat dostępny bezpośrednio poznaniu stawał się światem onirycznym lub podlegał prawom groteski. W *Koncercie egotycznym* znajdujemy następujący fragment:

Były we mnie te słowa ciemne jak kamienie, / co plusnąwszy już potem idą
cicho na dno, / niknąc, mającąc zielonawym cieniem, / póki między morszczyzny
miętko nie opadną; / a pozostanie po nich kilka kół szerokich / i odbite na fali
obłoki. / Były we mnie te słowa ciemne jak kamienie, / co płoną w locie i tak krótko
świecą, / że wiatr już ściera ślad na nocnym niebie, / nim na spotkanie im oczy
dolecą – / i zmagalem się z pustką niejasnych zapytań, / aż dzień mi w twarz wy-
buchnął śmiechem świtu (*Koncert egotyczny*, 128).

Lektura zacytowanych sektyn dowodzi naśladownictwa budowy linii intonacyjnej i strofiki Słowackiego¹⁵. Ważną rzeczą jest tu budowa porównań. Obie zwrotki są rozwiniętymi porównaniami, rozrastają się w samodzielne obrazy poetyckie rozsadzające główną myśl poematu. Zjawisko to często można zauważyć w końcowym okresie twórczości Słowackiego, szczególnie zaś w *Królu-Duchu*. I tak na przykład porównanie bladej twarzy martwej Wandy do księżycy rozrasta się w całą oktavę (Rapsod 1, Pieśń II, Okt. XXXII).

Jak miesiąc była, kiedy z nieba zetrze / Pierwszą poźłotą słońce w dzień jesie-
ni, / A on się topi w błękitne powietrze / I lekko swego czoła zarumieni, / I nad
girlandą lasów, gdzie na wietrze / Drżą liście złote przy liściach z płomieni, / Pełny
– okrągły – bladej się przemienia / W mgłę... jak cudowna twarz srebrnego cienia.

Rozrastanie się drugiego członu porównania w samodzielny obraz poetycki widać u obu poetów. Wiatr ścierający ślad meteorytu z *Koncertu egotycznego* ma swój odpowiednik w słońcu ścierającym pierwszą poźłotą księżycy –

¹³ Świadectwem fascynacji osobą i dziełem Słowackiego jest zdarzenie z życia Sebyły opisane przez A. Maliszewskiego. Zob. tenże, *U brzegu mojej Wisły*, Warszawa 1964, s. 270–274.

¹⁴ Liczba po tytule utworu wskazuje stronicę źródła, z którego jest cytowany, czyli: W. Sebyła, *Poezje zebrane*, Warszawa 1981.

¹⁵ Por. A. Z. Makowiecki, *Zapomniany poeta ciemnej wyobraźni*, w: Władysław Sebyła, *Poezje zebrane*, Warszawa 1981, s. 13–14.

ale to tylko charakterystyczny szczegół podobieństwa. Bardziej interesujący jest bowiem opis spadania kamienia w wodę czy znikomości przelotu meteorytu, złożony z szeregu podporządkowanych całości obrazów poetyckich, tak samo jak widać to w cytowanej oktawie *Króla-Ducha*. Naśladowanie budowy figur stylistycznych, łącznie z podobną konstrukcją strofy i zbliżoną linią intonacyjną wskazuje na uleganie wpływom Słowackiego, co może być klasycznym niemal przykładem dziewiętnastowiecznej recepcji autora *Smutno mi Boże*. Dedykacja poematu Lechoniowi każe podejrzewać, że chodzi w tym wypadku nie o wyraz uznania dla propagatora teorii poezji czystej, ale o hołd dla kontynuatora wielkich tradycji.

Klasycyzm Sebyły polega na twórczym odwoływaniu się nie tylko do Słowackiego, lecz także do innego patrona – Norwida.

Oddziaływanie Norwida z kolei to wzór liryki o ambicjach intelektualnych, odchodzącej od archaicznych wzorów poezji refleksyjnej, dyskursywnie rozważającej problemy, nasyconej ironią, sięgającej po ujęcia patetyczno-retoryczne, zainteresowanej problematyką moralną. Podobieństwo do autora *Vade-mecum* widać zwłaszcza w *Konercie egotycznym*, w refleksji nad problemem poetyckim: słowo – rzeczywistość, poezja czyn¹⁶. Dylemat nie zostaje ostatecznie przez Sebyłę rozstrzygnięty, lecz przewagę zdaje się zdobywać norwidowska formuła: „słowo jest czynu testamentem”.

Cóż czyn? Jeżeli czyn jest *przed* – *znaczeniem*, / a myśl wolnością, zdążającą w trudzie / skroś ścieżek, ostrym usłanych krzemieniem, / ku wodzie ściekającej z tajemniczych studzien; / to wtedy tylko czyn się w wolności zachowa, / gdy z myśli słowo, a świat powstaje ze słowa (*Koncert egotyczny*, 121).

Neologizmy, drukowanie „ważnych” wyrazów kursywą, hiperbole („i zmałem się z pustką niejasnych zapytań – aż dzień mi w twarz wybuchnął śmiechem świtu” – *Koncert egotyczny*, 128), ogólny charakter poematu refleksyjnego reprezentuje ten sam typ twórczości, co *Promethidion* lub *Rzecz o wolności słowa*. Za szczególnie godne uwypakowania należy uznać ukazanie „ja” lirycznego zarówno w funkcji subiektywnej, jak i w postaci zobiektywizowanej. Dzięki temu kolejne obrazy *Koncertu egotycznego* nabierają znaczenia elementów konstrukcji, w której sytuacja nie jest bynajmniej statyczna, lecz stwarza się wewnętrzną dynamikę treściową ciągle od nowa.

¹⁶ Nie tylko w rejestrach ontologicznych poeta manifestował swą nieufność do słów nie przystających do pojęć, do uczuć miłości i rozpacz, ale także w rejestrach behawiorystycznego opisu. Widać, że podzielał troskę swojego rówieśnika, Czesława Miłosza, by jego słowa przylegały – jak to wyznał po latach autor *Traktatu poetyckiego* – do kory drzewa, do tafli jeziora. Widać to w wierszu *Poeta* (1929).

Metoda „poetyzowania” za pomocą metafory (autor porównawszy niepokojącą go poezję do wiatru halnego, mówi następnie o sobie – „ja świerk w ziemię wszczepiony korzeniem / stoję zżerany jak stóg przez płomienie / z włosiem zjeżonym i szaleństwem w oczach” – *Koncert egotyczny*, 120) przypomina *Nad głębiami* Asnyka.

Młoda Polska była dla Sebyły zjawiskiem już zamkniętym: miał świadomość, że do niej nie należy – z drugiej zaś strony stanowiła najbliższą przeszłość, która niewątpliwie wytworzyła odrębny styl literacki i narzuciła go w pewnym sensie także jemu¹⁷. Wyraźnie widać takie związki z Młodą Polską, jak wizyjność i skłonność do dialektyki. Młodopolska tęsknota za nirwaną, kult „mistycyzmu” i magii ze skłonnością do metafizyki znajdują odzwierciedlenie w manieryzmach *Pieśni szczyrolapa*, 48: „Nocami w ciemnym niebie białe kwiaty kwitną. / A bywa to wczesną wiosną, / Kiedy się dusza ludzka pełni nienasytną / Krwi tęsknotą”. Przerosty ekspresywno-inkrustacyjne wyraźnie widać w *Konercie egotycznym*, 120: „Poezjo! Czyś jest tylko słów igraszką? / Nazw, które cieniem rzeczy są niepoznawalnych?” W manierze impresjonizmu psychologicznego widać wpływ Baudlaire’a, projekcje wspomnień zmitologizowanych w wierszach o nadrzeczywistej metaforze. Trzeba obiektywnie przyznać, że poeta odbanalizowuje jednak potoczne struktury metaforyczne, wprowadza je w nowe układy semantyczne, poszerza horyzont uniwersalności wiersza – +++ *Tylko raz krzaki...* Tradycje modernistyczne można zaobserwować w poetyckim opracowywaniu motywów religijnych. Są to najczęściej: niepokój duchowy, „dziwność” psychologiczna, agnostycyzm, deprecjacja struktur instytucjonalnych Kościoła. Znamy te wątki z twórczości Jana Kasprowicza, Stefana Żeromskiego. Do tego dochodzi wpływ literatury rosyjskiej, głównie Fiodora Dostojewskiego i Lwa Tołstoja.

Nie będzie uproszczeniem sprawy, jeśli wymieni się z okresu Młodej Polski tylko dwa nazwiska: Tadeusza Micińskiego i Stanisława Wyspiańskiego. W poezji i powieściach autora *Xiędza Fausta* odnajdywał Sebyła bliski sobie świat wyzwolonej wyobraźni, niezależnej od praw logiki. Wierność wobec transcendencji i spraw ducha były bliskie poecie. Jeżeli twórczość autora *Bazyliissy Teofanu* na pewno stanowiła zwierciadło metafizycznych spraw człowieka, to dla Sebyły reprezentowała ona istotną wartość poezji. „Dla Micińskiego realne są tylko własne doznania, własne stany wewnętrzne, budowane przez sen lub wyobraźnię”¹⁸. Te słowa ilustrować mogą również lirykę Sebyły. Fantastyka,

¹⁷ „Poezja Sebyły przypomina kategorie poezjotwórcze, w których najchętniej wypowiadał się Kasprowicz i częściowo Miciński, a których nieco zwerbalizowaną odmianę stanowi powojenny Staff” – napisał W. Kubacki. Por. tenże, *Władysław Sebyła: „Obrazy myśli”*, w: *Lata terminowania*, Warszawa 1963, s. 164.

¹⁸ J. J. Lipski, wstęp, w: T. Miciński, *W mroku gwiazd i inne poezje*, Warszawa 1957, s. 8.

mitotwórstwo, wolna gra wyobraźni, wizyjność, poetyka snu i marzenia na jawie, o których mówi się przy Micińskim, są charakterystyczne także dla Sebyły. Wspólnota obu poetów zawiera się też w pewnym pokrewieństwie wyobraźni, w podobnym widzeniu i ujmowaniu rzeczywistości. W powieściach Micińskiego nadzwyczaj często spotykamy jakieś falowanie światów, gwałtowną przemianę rzeczywistości w skali kosmicznej. U Sebyły wygląda to tak:

Tu dzwonią księżycowe tarcze pod młotami, / Meteory pryskają nad glinianym garem, / Kapią jarzące słońca białymi kroplami / (...) / Rozżarzone atomy kłębią się w mgławicach, / W rozwianych grzywach komet złotym próchnem świecą, / A twarde kule planet, wystrzelone z armat, / Studzą się w zimnym lśnieniu zorzy polarnej (*Fabryka* III, 35n).

Przemiana rzeczywistości dokonuje się niejednokrotnie za sprawą gestu spojrzenia czy zaklęcia, uczynionego przez podmiot liryczny lub którąś z postaci obdarzonych tajemniczą mocą (postać szczurołapa). Magiczność świata stwarzanego przez autora *Nietoty* wiąże się z elementami mitu, które są niemal zawsze u niego obecne¹⁹. Wizyjność Sebyły łączyła z twórczością Micińskiego nie tylko liryka. Przemieszczenie snu i jawy, halucynacji i rzeczywistości, nawet rodzaj stylistyki w młodzieńczej twórczości autora *Buntu ludzi* (1924) nie byłyby możliwe bez prozy Micińskiego.

Wiersz *Wyspiański. Przypowieść* poświęcony autorowi *Wesela* w 25. rocznicę jego śmierci, stanowi dalsze potwierdzenie obecności tradycji modernistycznej w twórczości Sebyły. Stawia on Wyspiańskiego za wzór. Przestrzega przed zdawkowością interpretacji całokształtu jego twórczości i suponuje, że tak naprawdę – podobnie jak Norwid – nie został on do końca zrozumiany:

Żeby choć jedna pierś... / żeby choć jedna pierś oddźwiękła głucho / milczeniem... że tam wulkan drga wybuchem, / żeby choć jeden w ogromność uwierzył, / żeby choć jeden miast mierzyć wciąż – zamierzył... / żeby choć jedna pierś... (*Wyspiański. Przypowieść*, 143).

Można badać także wielką wagę snu i snów, rodzaj wizyjności, funkcję obrazów związanych z ogniem. Wizyjność Wyspiańskiego zawdzięcza wiele technice tworzenia wizji u Słowackiego. Obaj ci poeci, podobnie jak i Sebyła, łączą lotność z poczuciem rzeczywistości, zjawiskowość z widmowością,

¹⁹ Wprawdzie napisano, że symbole i mity u Micińskiego „stanowią krystalizację zsubiektywizowanych prawd o rzeczywistości” (B. Danek-Wojnowska, J. Kłossowicz, *Tadeusz Miciński*, w: *Obraz literatury polskiej. Literatura okresu Młodej Polski*, t. II, Warszawa 1967, s. 287), ale rozsądniej byłoby strukturę mitów tego poety porównać z dawniejszymi realizacjami podobnych struktur. Miciński (podobnie Sebyła) w swoich utworach dokonuje zniesienia czasu historycznego – wszystko dzieje się na jednym planie. Jest to już czas mityczny, o którym pisał M. Eliade.

widzialne z niewidzialnym. Struktura mitu leżąca u podstaw świata poetyckiego oraz magiczny charakter świata wraz ze wszystkimi następstwami w sferze rozwiązań artystycznych jest u Sebyły tradycją Wyspiańskiego.

Mówiąc o tej tradycji należy pamiętać, że nie ogranicza się ona do wymienionej grupy problemów. Warto wspomnieć o problemie narodowym, tak istotnym dla Wyspiańskiego i – może wbrew przypuszczeniom – ważnym dla Sebyły. U Wyspiańskiego wymowa mitycznych obrazów jest jasna: podnieść losy Polski do rangi mitu. Podobnie u Sebyły:

Ojczyzno moja, a ty trwasz / w żelaznym pogrążona gwarze, / światowidową
mroczną twarz / zwracając w cztery strony wraże. / I marzy ci się chleb i miód, /
i szklane domy w rodnym sadach, / i szczęśliwości pełen trud, / pod gałęziami lip
biesiada (+++ *I znowu tupot...*, 175).

Sebyła przejął wiele ze skamandryckich środków poetyckich, choć nieraz miewał wątpliwości, świadczące o współistnieniu w jego poezji nurtów tradycjonalizmu i nowatorstwa, zarówno w treści, jak i formie, co do wyboru adekwatnej ekspresji lirycznej: „(...) mam pomysł dużego poematu, który rozpocznę pisać w tych dniach (...) wiersz idzie mi okropnie trudno, bo wszelkie rymowanie wydaje mi się banalne i męczę się nad znalezieniem formy lepszej i czystszej niż ta, którą się posługiwałem dotychczas”²⁰. Pozostawał jednak tradycjonalistą, jeśli idzie o wartości wersyfikacyjne, rytm, rym. Jednakże z biegiem czasu forma zewnętrzna nabiera dynamizmu²¹. Strofy mają charakter „rwany”, wersy skontrastowane pod względem metrycznym, co przypomina poetykę Tuwima. W znanym artykule *Inflacja poezji*²² Sebyła atakował wprawdzie skamandrytów za: werbalizm, snobizm duchowy, pustkę uczuciową i myślową oraz epigonizm – sam jednak zaczerpnął wiele z ich dorobku, o czym wymownie świadczą *Pieśni szczurolapa*.

Sebyła odnosił się sceptycznie do idei krakowskiej Awangardy²³. Poezję Tadeusza Peipera uważał za nieporozumienie, jej rzekome zdobycze literackie za chybione. Wynikało to z odmiennej ekspresji twórczej i przyjęcia innej ideologii poetyckiej. Pisał poeta:

²⁰ W. Sebyła, *List do żony* (Paryż, 10 VII 1931). Cytuję za: W. Szymański, *Ballady przed burzą*, Warszawa 1961, s. 49.

²¹ „Jestem zdania, że przy długim i bardzo skomplikowanym w budowie okresie rytmicznym, rymów może nie być wcale, a rolę rymów oddalonych z powodzeniem spełnią rymy wewnętrzne” – W. Sebyła, *Nowe poezje*, „Pion” 1933, nr 11, s. 9.

²² Por. W. Sebyła, *Inflacja poezji*, „Kwadryga” 1930, nr 5, s. 198–204. W tymże artykule dzieli Sebyła twórców na trzy kategorie: 1. Prawdziwi poeci – zdobywający własny wyraz talentem i usilną pracą; 2. Literaci lub nieliteraci, którzy poznawszy swój błąd, kierują potem swą działalność na inne tory; 3. Grafomani.

²³ Świadczy o tym, m.in. recenzja *Dębem rosne* Stefana Flukowskiego: „Trzecia książka jest znowu zbiorem wierszy, a raczej poezji prozą, bo utwory poetyckie wielu

Podłożem nowoczesnych prądów literackich, tych, które przemieły po krótkotrwałym żywocie i tych, które jeszcze bytują i dążą do zastąpienia niby to martwych i skostniałych form sztuki tradycyjnej formami nowymi, bardziej zgodnymi z duchem czasu, jest przesyt kulturalny, swego rodzaju wyrafinowanie. Owe izmy mogą i mają prawo nazywać się nowatorskimi, awangardowymi, tylko wtedy, gdy punktem ich wyjścia nie jest prosta negacja dawnych form, lecz doskonałe ich przetrwanie i przyswojenie. I dopiero z wyrosłego na takim gruncie uczucia niewystarczalności dawnych form ekspresji wywodzą się prawdziwie twórcze usiłowania nowatorskie²⁴.

Zresztą Peiperowi najzupełniej obca była myśl o jakimkolwiek pluralizmie kierunków nowatorskich; uważał, że jego własne idee są poza wszelką konkurencją: wyłącznie one zdolne są zrodzić poezję autentycznie teraźniejszą. Jeżeli coś łączy Sebyłę z Awangardą to wymiar symboliczny jego poezji, Peiperowska zasada pseudonimowania wydaje się bowiem wariantem techniki symbolistycznej. Umożliwiała ona organizowanie dzieła poetyckiego jako wielkiej wizji, jako kreacji tworzącego podmiotu, uwalniała jednocześnie poezję od ograniczeń estetyki mimetycznej. Musimy więc podkreślić, że „formalizm” krakowskiej Awangardy i witalizm Skamandra obce były autorowi *Koncertu egotycznego*. Określamy styl poety jako „własny wyraz” twórczości.

Odmienność Sebyły określa bardziej „forma wewnętrzna”, skłonność do ekspresjonizmu i nadrealizmu w konstrukcjach metaforycznych. Turpistyczne pejzaże, wizje „rodem niemal z symbolistyczno-nadrealnych grafik Odilona Redona czy wierszy Baudelaire’a”²⁵ mają tylko odpowiedniki w neoromantycznej poezji rosyjskiej czy późniejszych żagarystów. Z żagarystami łączy Sebyłę postawa katastroficzna. Wywodzi się ona, podobnie jak u Czesława Miłosza i Jerzego Zagórskiego, ze wspomnień wojny, zabarwiających ich lirykę piętnem zniszczenia i zagłady; z wyobrażenia świata jako płynącej zmiennie i niespokojnie rzeki; z określonych przeczuć i niepokoju stanowiących refleks zagrożenia. Katastrofizm Sebyły i żagarystów wyzyskuje te same elementy i pokłady wyobraźni, z zaakcentowaniem zapowiedzi katastrofy totalnej

naszych «awangardowców» lub ciążących ku awangardzie coraz mniej miewają wspólnego z formami wierszowymi. A. Flukowski jest właśnie jednym z «prostujących ścieżki» nadchodzącej «nowej» poezji i najwyraźniejszym chyba holdem, jaki jej składa, jest prozaiczna, niemiarowa rytmika, nie nosząca cech żadnego systemu metrycznego”. Zob. W. Sebyła, *Poezja*, „Pion” 1936, nr 32, s. 6. Również w liście do narzeczonej, Sabiny Krawczyńskiej pisał, że w wierszu „rytm musi być bardziej jednolity i nie może rozrywać zdania na kawałeczki”. Cytuję za: W. Szymański, *Ballady przed burzą*, Warszawa 1961, s. 16.

²⁴ W. Sebyła, *Czy „futuro”?*, „Pion” 1934, nr 24, s. 10.

²⁵ T. Nyczek, *Dialog z samym sobą – Władysław Sebyła*, w: *Poeci dwudziestolecia międzywojennego*, red. I. Maciejewska, t. II, Warszawa 1982, s. 170.

i uwikłania w nią osobistego losu podmiotu lirycznego²⁶. Wspólna płaszczyzna to nadanie wizjom katastroficznym kształtu mitu o kosmicznej zagładzie oraz nawiązanie do pokrewnych tradycji literackich: mistyczny Słowacki – twórca mitów kosmogonicznych i historiozoficznych (*Genezis z Ducha, Król-Duch*), a także pewne odmiany symbolizmu, wystarczy przypomnieć Tadeusza Micińskiego. Z tym wszystkim Sebyła ukształtował typ poezji ciemnej i wizyjnej, w której ważką problematyka intelektualna, moralna, historiozoficzna nie jest wyrażana bezpośrednio, wciela się zaś w zespół poetyckich obrazów i wizji.

W poetyckim świecie autora *Koncertu egotycznego* istnieje bardzo ważny dla tej liryki sektor ludzkiej mowy. Właśnie w języku poetyckim znajdujemy owo ludzkie rozdroże między obiektywnym odsłonięciem i zakorzenieniem tego odsłonięcia w ciemniejszych warstwach jednostki biologicznej. Język poematu daje „jakieś moje nie-Ja”²⁷, które pozwoli w pełni zagrać funkcjom rzeczywistości humanizującym człowieka, pozwala mu być poza pożerającą subiektywnością, odsyła ku bytowi, który objawia się tylko i przez taki niepowtarzalny poetycki obraz.

Woda, ziemia, ogień, powietrze, noc oraz wszystkie ich poetyckie derywaty są do pewnego stopnia ogólnikami w królestwie Sebyły, w którym wyobrażenie zostało bezpośrednio zaszczipione na odczuciu. Kosmologia nie jest tu wizją świata, ale ekspresją człowieka, ludzkiego podmiotu w świecie. W tej kosmologii materii nie ma już przeciwstawienia między snem, marzeniem a zmysłową rzeczywistością, lecz jest współdziałanie między marzącym ja i danym światem, „jest tajemne porozumienie w przejściowej strefie, pełnej pełnią delikatnego zagęszczenia”²⁸.

Słowo-symbol u Sebyły, niezależnie od swych zewnętrznych odniesień, ma otwierać się w głąb. Żąda ono odczytania, które nie będzie zatrzymywało się na jego wartości obiegowej, ale chce wejść w całość sensu, jaką tworzy bogactwo znaczeń układających się na kształt warstw geologicznych: od powierzchniowych – wykorzystywanych w użyciu praktycznym, do głębinowych – odsłaniających się w jego refleksyjnym czy intuicyjnym przeżyciu; im schodzimy głębiej, tym bardziej są one uniwersalne. Twórca nie chcąc, aby słowo symboliczne wymknęło się mu spod kontroli stosuje metodę ukonkretniania przez powtórzenia, czyni słowo ekwiwalentem określonych uczuć i nastrojów, tworząc ich historię w przebiegu własnej twórczości.

Tak powstaje język w języku. Słowa te grupują się w czterech zasadniczych przestrzeniach semantycznych: niebo – słońce, gwiazdy, księżyc, obłoki;

²⁶ Por. A. Z. Makowiecki, *Zapomniany poeta ...*, dz. cyt., s. 18–19.

²⁷ Wyrażenie użyte przez Gastona Bachelarda. Zob. tenże, *La poétique de la rêverie*, Paris 1960, s. 46.

²⁸ Tamże, s. 144.

/ ziemia – trawa, drzewa, woda, błoto; / kolory – zielony, niebieski, czarny, biały, srebrny; / wiatr, cień, otchłań, które znaczą nieuchwytność a zarazem zagrożenie. Kierując się sugestiami Wiesławy Wantuch²⁹ spróbujemy zaobserwować, jak zmienia konteksty słowo „zieleń”: „I morza zielone od burzy” (*Ogłoszenie*, 30) „Twój mundur jest jak trawa zielony” (*Junkier*, 42) „Nie strasz mnie bogiem, który za zielonym stołem / siedzi i świat świdruje złym, sędziowskim okiem”. (*Spowiedź szczurolapa*, 31) „Pod zielonym powiewem księżycy i fletu / Rumieni się wosk żółty na zmarszczonych twarzach” (*Panopticum*, 39) „Śpiewający wiatrem zielonym / Za zapadłym w otchłań kometa” (*Poeta*, 46) „Już nie ma czego pić zielonym ustom” (*Śmierć fletu*, 49).

Kolor zielony użyty najpierw w kontekście realistycznego opisu oznacza barwę wody i trawy. W kolejnym przykładzie staje się barwą sędziowskiego stołu, za którym zasiada Bóg. Pełni rolę konkretnego szczegółu w obrazie już nierealistycznym. W dwóch następnych cytatach staje się barwą powiewu wiatru, zyskuje charakter symboliczny ze względu na kontekst, ale przez pamięć poprzednich użyć jest nadal kolorem trawy i „sprawiedliwości”. W ostatnim zaś przykładzie budzi prawie groteskowe skojarzenia.

Sens słowa pozostaje niewyczerpany, a przynajmniej nie ma żadnych granic – jest zawsze rozjaśnieniem rzeczy, odkryciem. Pozostaje dostępny w akcie rozumienia, który przedstawia się Sebyle jako akt swego rodzaju uczestnictwa w treści słowa. Czym innym jest poznać jakąś sytuację, czym innym – być uczestnikiem tego zdarzenia. Poeta wierzy, że słowo poetyckie, w przeciwieństwie do słowa zwyczajnego, czyni nas uczestnikami swego znaczenia. Znaczenie głębokie, istotne słowa przez poezję wydobywane Sebyła scharakteryzował jako prawdy metafizyczne, tj. prawdy dotyczące fundamentalnych praw rzeczywistości, natury bytu, odzwierciedlające doświadczenia ludzkie o elementarnej ważności i powszechnym charakterze. Doświadczenia, jakie wydają się nam nieodłącznym składnikiem kondycji ludzkiej, bo stać się mogą udziałem każdego człowieka lub odciskają się trwale na ludzkiej historii. Sens tych doświadczeń nie jest nam bezpośrednio dany, pozostaje nieuchwytny, również dla tych, którzy je sami przeżywają. Poezja Sebyły chce być jego objawieniem³⁰. Przekonanie to stało się inspiracją twórczej praktyki poety, musiało jednak prowadzić do uznania niektórych tematów za szczególnie „godne” i do odsunięcia innych jako „obojętnych” z punktu widzenia posłannictwa poezji.

²⁹ Por. W. Wantuch, „Odpowiedzi zawarte w pytaniach”. *O poezji Władysława Sebyły*, „Akcent” 1985, nr 1, s. 88–97.

³⁰ S. Mallarmé sądzi, że „Poezja jest wyrażeniem w mowie ludzkiej sprowadzonej do swojego esencjalnego rytmu, tajemniczego sensu, jaki mają oblicza egzystencji: w ten sposób obdarza ona autentycznością nasze bytowanie i tworzy sama zadanie duchowe”. Cytuję za: Z. Jarosiński, *Postacie poezji*, Warszawa 1985, s. 20.

Nie sposób bowiem wierzyć, że słowo poetyckie jest „objawieniem niezbadanego”, a jednocześnie używać wiersza do opowiadania o perypetiach bohatera czy do sławienia wydarzeń publicznych.

I tu tkwi odpowiedź na pytanie, dlaczego Sebyła nie miał inklinacji, aby być trybunem poezji „społecznikowskiej”³¹. Symbolizm poety wymagał od niego nieokreśloności i poczucia, że przez rzeczywistość przebijają nie dające się nazwać „coś więcej” – transcendencja. Stąd uprzywilejowaną pozycję w tej poezji zdobyły ezoteryczne tematy konwencjonalne: eschatologia, autyzm, metafizyka, katastrofizm, które miały określoną genealogię w poetyckiej tradycji. Upodobanie do wymienionych motywów wynika niewątpliwie z faktu, że w ciągu swej historii nasyciły się one wyjątkowo bogatymi i złożonymi znaczeniami, a cechująca je długowieczność była dla Sebyły świadectwem związku z problemami istotnie uniwersalnymi.

Stąd osobiste treści podawał niejednokrotnie w słowach tradycji. Tematy fantastyczne i wizjonerskie łączyły się ze znamienym traktowaniem wypowiedzi poetyckiej jako swego rodzaju imitacyjnego odpowiednika swobodnego biegu skojarzeń: marzenia sennego, marzenia na jawie, procesu wspomniania wizji („widzeń”), prorocत्व. Przy czym rzadko na ogół występują sygnały bezpośrednio wskazujące na umiejscowienie wypowiedzi (typu: oto sen, oto marzenie, oto halucynacja...). Trudno w tego gatunku utworach Sebyły uchwycić określone umiejscowienie podmiotu mówiącego, ulega on w ciągu wypowiedzi rozmaitym metamorfozom – rozszczepia się na różne „ja”, wyłania z siebie „ty”, nieznacznie przeobraża się w „on”.

Te ewolucje sytuacji podmiotowej nie pociągają jednak za sobą uwyrażnienia podzielnosci wypowiedzi. Poeta konsekwentnie zmierza do przedstawienia treści wypełniających świadomość, studiuje stany przeżyciowe poczynione w momentach doznań specjalnie intensywnych, a zwłaszcza takich, które kierują myśl ku sobie samej i każą stawiać pytania, czym jest „ja” liryczne świadome i odczuwające oraz na czym polega jego obecność w świecie przedstawionym. Są to studia mieszające impresyjne wrażenia i spekulacje, przeżycia jednorazowe i obraz mityczny. Sugestywna aluzyjność, tworzenie

³¹ Warto w kontekście przeprowadzonego wywodu zacytować fragment artykułu Pawła Hulki-Laskowskiego. „(...) polska poezja proletariacka była stylizacją pewnych tęsknot ludzi współczesnych, których do cna zmierzła szpetota półkultury panującego kołtuństwa (...), proletariusz nie chce pozostać proletariuszem i gdzie tylko przestaje być proletariuszem pod względem umysłowym, tam sięga po piękno nie do specjalnej poezji, stylizowanej na proletariackość, ale do jego źródeł odwiecznych i bezpośrednich i u tych źródeł poeci proletariacy, jeżeli naprawdę są poetami, spotkać się muszą nie tylko z Mickiewiczem, Goethem i Szekspirem, lecz i z Dantem, Homerem, Sofoklesem, a nawet psalmistą starego Testamentu i pieśniarzami Mahabharaty”. Tenże, *Poezja proletariuszy*, „Wiadomości Literackie” 1929, nr 3.

obrazów o znaczeniach niedopowiedzianych, a także poszukiwanie sensów, które przenikając rozmaite sfery ludzkiego doświadczenia – odbijają w sobie ostateczny porządek bytu. Takie właśnie poszukiwanie wyznacza dramaturgia *Dialogu w ciemności*.

Przeciwstawiawszy język poetycki językowi zwyczajnemu Sebyła – symbolista oddzielił zarazem świat poetycki od świata doświadczeń konkretnych. Język poetycki mówi o świecie idei, wyobrażeń, nie tego, co doznane, lecz tego, co przeżyte wewnętrznie – o świecie duchowym. W liryce *Obrazów myśli* utwory rodziły się z doznań przemijania, myśli o kruchości ludzkich wysiłków, intensywnego odczucia chwil nastrojowych. Z przeżyć, które są zupełnie indywidualne, należą do sfery niepowtarzalnej prywatności, ale także mają zasięg powszechny.

Występuje dążenie do uchwycenia elementarnej sytuacji człowieka w świecie, tj. sytuacji właściwej człowiekowi w ogóle. Opis tych sytuacji wymaga pojęć uniwersalnych, abstrakcji oraz obrazów, które są nie tyle utrwaleniem czegoś istniejącego naprawdę, ile przeblyskiem głębszego porządku rzeczy. Sebyła przemawia mocą sugestii, sensami, które odznaczają się zmiennością, wieloznacznością, płynnością. Zmusza czytelnika do odgadywania i uzupełnień. Nie wydaje się jednak, aby dopuszczał możliwość uzupełnień rozmaitych. Jest tu raczej tajemniczość niż zaproszenie do gry wyobraźni. Odnosimy wrażenie, że mamy do czynienia z obszernym wielowątkowym monologiem, który nie został wyartykułowany do końca, lecz przedstawiony nam we fragmentarycznym wypisie, z którego należy zrekonstruować skomplikowaną całość. Słowa poematu *Koncert egotyyczny* należą do świata wyobrażenia i marzenia, którego treści nie dają się normalnie wypowiedzieć i z natury rzeczy okryte są milczeniem. Cała szyfrująca i metaforyczna poetyka Sebyły bierze się z kultu słowa poetyckiego, pojętego jako droga wprowadzająca w głęboki, niewspółmierny z doświadczeniem praktycznym świat penetracji duchowej. Odrębność tej poezji polega więc na przekroczeniu ciasnej sfery wypracowywania nowych narzędzi techniki poetyckiej i przejściu w dziedzinę wyrazu przeżyć moralnych i treści metafizycznych.

Większość jego utworów jest wypadami w nieznane, wierszowanymi formułami z zakresu metafizyki i teorii poznania. Często na miejsce *réalité repoussée* wkracza *réalité projetée, au delà inaccessible, absence, silence* – doznanie śmierci. Początek dzieła to poczucie wewnętrznego dystansu: człowiek zderza się tylko sam ze sobą albo z odległością, jaka dzieli go od świata – nie zaś z samym światem. Świadomość, nim stanie się (tu odniesienie do Husserla) świadomością czegoś, jest najpierw doświadczeniem wewnętrznym. Poezja ma się upodobnić do wizji sennej, być wytworem w miarę swobodnej gry wyobraźni.

To wpływa także na zmianę koncepcji języka poetyckiego, który ma już wszelkie po temu dane, by nie respektować wymagań, jakie się stawia

wypowiedziom racjonalnie zorganizowanym. Nawiązuje do sfery snu i mitu. Wpływa to z kolei na wybór słownictwa, jak i na kształtowanie składni. Wiersz może się stać zespołem komponowanym z luźno zestawionych elementów. Poezja zajmuje się jakby swoimi własnymi możliwościami poznawczymi, zarysowuje się wyraźny wątek epistemologiczny. Poezja nie mówi w sposób z góry dany o świecie. Kreując jego wizję, podległą przede wszystkim regułom wyobraźni, ujawnia jednocześnie sposoby, jakimi to czyni. Pośrednio nad nimi się zastanawia, poddaje krytyce.

Zwraca uwagę fakt, że Sebyła wzbogaca środki ekspresji poetyckiej przez napięcia istniejące między monologowością a dialogowością, poetyzmami a prozaizmami, rzeczowością a fantastyką obrazowania. Najczęściej stosowanymi przez poetę typami metafory są: animizacja, personifikacje oraz hiperbola. Dzięki nim przyroda uczestniczy w działaniach człowieka, natomiast człowiek wtapia się w rzeczywistość natury.

Szczególną troską poety jest formowanie utworów w instrumentowane układy. Pozostawiając na boku domysły o ewentualnej inspiracji muzycznymi uzdolnieniami Sebyły, dostrzec można w jego wierszach tendencję do asocjacji poetyckiego obrazu z jego formą dźwiękową. Muzyczna forma nokturnu, preludium, kantaty, koncertu, części sonatowych przeniesiona zostaje z muzyki w poezję nie tylko przez fakt, że autor daje swoim utworom tytuł nokturnu lub sonaty, ale przez także wspólną harmonię, głębokie współzycie dźwięku ze słowem, sugestywną odmienność rytmu.

W klasyfikacji osiągnięć Sebyły w zakresie poetyki ważne miejsce zajmują ponadto:

1) Przeciwwstawienie języka poetyckiego językowi używanemu potocznie. Słowo poetyckie nie nazywa rzeczy, nie chce ich rejestrować. Jest zastępcze wobec rzeczy, daje ich ekwiwalent. Możemy powiedzieć o zakorzenieniu słowa poetyckiego w języku archetypów i mitu.

2) Rozbrat poezji z doświadczeniem codziennym. Nastawienie takie może wydać się tożsame z wymienionym wyżej, bo utwór poetycki jest przecież wypowiedzią językową, świat wchodzi do poezji przez język. W praktyce jednak te dwie sprawy niekiedy się rozchodzą. Zainteresowanie realnością życia nie musi się łączyć z aprobatą języka, jakim w realnych sprawach życia się posługujemy. Sebyła stworzył wizję poezji, która przez przeżycia subiektywne sięgała swymi korzeniami do treści psychicznych, jakie wspólne są wszystkim, przez marzenie i fantazję – do uniwersalnych prawd bytu, czy przynajmniej do prawd, które człowiekowi z jego perspektywy poznawczej i moralnej jako właśnie takie się ukazują, poprzez umowne znaki kultury – do jej idei wątkowych. Dlatego ta poezja wkracza na obszary niesprawdzalnego subiektywizmu, godzi się na swą ciemność i nieprzejrzystość – w nich bowiem znajduje dla siebie zachętę.

3) W pojęciu symbolu widzi kategorię najlepiej eksplikującą istotę kreacji poetyckiej. Symbolem dla Sebyły jest słowo poetyckie. Symbolem stawał

się w jego wyobrażeniu również utwór poetycki jako całość, pojmowany nie jako przekaznik treści, lecz ucieleśniający swą treść, rozumiały, ale nie prze tłumaczalny, ponieważ rozumienie wiersza polega na myślowym i uczuciowym jego przeżyciu.

4) Sebyła dokonał wzbogacenia i wysubtelnienia podmiotu lirycznego. Przystaje to być osoba wygłaszająca przemowę albo czyniąca wyznania, a staje się bardziej konstruktem tekstowym. „Ja” liryczne i określona sytuacja, w której występuje, ujawniają się w procesie przemian, dzięki czemu utwór staje się konstrukcją o skomplikowanym charakterze. Dojście w poetyce tradycyjnej do takiego typu osiągnięć, które w istocie są realizacją celów podobnych do zakładanych w poetyce kreatywnej, jest świadectwem umiejętności twórczego przekształcania związku z tradycją i niewątpliwym wkładem Sebyły w dorobek polskiej poezji.

5) W poezji autora *Obrazów pamięci* ugruntowała się asocjacyjna technika monologu lirycznego i poetyka snu.

Wszystkich tych zdobyczy nie sposób zaliczyć do tradycji. Stanowią wkład poety do dwudziestowiecznej sztuki poetyckiej. Poezja Sebyły ukierunkowana jest przede wszystkim na wydobywanie i uwierzytelnienie szczególności usytuowania „ja” lirycznego w świecie, przy czym wypowiedzi te dotyczą w równej mierze sytuacji zewnętrznej, okoliczności przestrzenno-czasowych, w jakich odnajduje siebie „ja”, jak i samego podmiotu, gdyż są one zorientowane na określenie jego sytuacji egzystencjalnej i osobowości. Podmiot sytuuje siebie nie tylko w świecie rzeczy, wytworów człowieka, ale konfrontuje także swe położenie z siłami go przerastającymi, które utraciły walor wytworów czy dotychczasowy status przedmiotowy, a więc na przykład z zaprojektowaną wcześniej historią, losem, jaki wpisany został na linię biograficzną, z rytmem kosmosu, z siłami determinującymi osobowość.

Poezja Sebyły odbija współczesność ze wszystkimi jej dramatami, konfliktami i marzeniami nie poprzez temat społeczny, ale przez takie kształtowanie świata przedstawionego, w które pośrednio wpisana jest atmosfera epoki. Katastroficzny porządek rzeczy, poczucie istnienia wielu rzeczywistości, uwrażliwienie na dramatyczność sytuacji egzystencjalnej, zawieszona między antynomicznymi światami arkadyjskości i apokaliptyczności, wpływają w pisarstwie Sebyły zarówno z indywidualnych predyspozycji psychicznych, jak i są przetworzeniem groźnych sygnałów skłóconej rzeczywistości³². Świadomość

³² Ideą przewodnią Kwadrygi, z którą związany był Sebyła w początkowym okresie twórczości była myśl, „że każde samorzutne podźwignięcie ramienia lub słowa żywego w imię zwycięstwa nad naturą, każda myśl w sprawie Człowieka i człowieczeństwa – to zarazem gest i myśl Boga...” Zob. S. Sebyłowa, *Okladka z...*, dz. cyt., s. 11. Stąd uświadomienie sobie i realizowanie osobistej odrębności twórczej powoduje innego rodzaju odejścia. Odejścia do siebie.

nieuchronności zbliżającej się zagłady potwierdza porządek katastroficzny świata, funkcjonujący obok motywów nieprzenikliwości poznawczej świata, samotności człowieka wobec otchłani kosmosu, perspektywy zbliżającej się wojny – element budujący świadomość determinizmu historii.

Nędza ludzka, niepokój miasta, gdzie „głosy fabryk ranią i kłamią”, negatywny, bo zagrażający człowiekowi rytm cywilizacji stanowią dla Sebyły rodzaj etycznego wyzwania. Z jednej strony prowadzi ono do świadomości, że tylko sztuka poetycka – swą mocą kreacyjną wywołującą rzeczy z nieistnienia, swą organizacją moralną – zdolna jest przeciwstawić się światu, ukazując mu rzeczywistość piękną. Z drugiej zaś strony ów apel etyczny wpisany w rzeczywistość wyzwala postawę głębokiego współuczestnictwa, tłumaczącą się w kontekście chrześcijańskiej symboliki ofiary. Przyznanie się do wspólnoty z ludźmi oznacza zgodę na ofiarę śmierci, sygnalizuje świadomość głębokiego utożsamienia się z losem zbiorowości (por. wiersz +++ *I rozstąpiwszy się*). I nie jest to bynajmniej obecność tylko w deklaracjach, bezpośrednich wyznaniach, ale głównie obecność w całej strukturze świata przedstawionego.

Świat poetycki Sebyły jawi się w porządku synekdochy, złożony z rozproszonych elementów rzeczywistości, które na planie wiersza przenikają się, mają charakter płynny, nieustabilizowany, ale odsyłając do całości, z której zostały wyjęte, budują w konsekwencji spójny świat wizji³³. Sugestia ofiary, głębokie współuczestnictwo nadają tej twórczości wymiar szczególny, potwierdzają bowiem, iż jest ona równoczesna z przywołaniem trudnego optymizmu, otwierającego nie wypowiedzianą wprost perspektywę organizacji moralnej, która oczyszcza świat i człowieka, paradoksalnie obdarza nadzieją, że nieuchronność zagłady jest konieczna, gdyż tylko w ten sposób może dokonać się regeneracja wartości. W perspektywie religijnej, eschatologicznej jest to najwyższy wyraz wiary w ostateczną skuteczność duchowej organizacji człowieka (por. wiersz +++ *Gdy patrzę w Ciebie*). Odwołania do sytuacji ofiary przywołują nie tylko związane z nią cierpienia, ale również sugerują jej konsekwencje, głębsze znaczenia. Wprowadzając świat we wzorzec mityczny pozbawiają istnienie, a także zagładę, poczucia daremności. Mīt jest w tej poezji jedną z kategorii ujmowania świata, rodzajem interpretacji bytu, która potwierdza głęboką konieczność istnienia. Dla poezji rezerwuje więc Sebyła postawę, która wyraża sytuację egzystencjalną i duchową człowieka istniejącego pośród przerażających go żywiołów, w wymiarze ponadwspółczesnym, sytuację dogłębną

³³ J. Sawicka pisząc o specyfice poetyki Tuwima przywołuje pojęcie *bricolage* – ma ono oznaczać komponowanie całości ze szczątków, resztek. Za takim pojmowaniem twórczości kryje się wizja świata jako dość chaotycznego zbioru najrozmaitszych ułamków. Człowiek zdolny jest do zbierania tych szczątków. W poezji Sebyły tak rozumiane pojęcie *bricolage* ma zastosowanie. Por. J. Sawicka, *Filozofia słowa Juliana Tuwima*, Wrocław 1975, s. 47–48.

samotności człowieka zależnego od transcendencji. Tak zarysowany dramat duchowy można rozpatrywać w kontekście filozofii Jacquesa Maritaina, tego jej obszaru, na którym realizuje się wprowadzone przez francuskiego neotomistę ontologiczne rozróżnienie „osoby” i „jednostki”. „Osoba” należy do porządku duchowego, jest bezwzględnie zależna od Boga (w wypadku poezji byłaby to zależność od transcendencji, „niewyraźnego”), ale ponieważ uwikłana jest ona w materialnym wszechświecie, stanowi także „jednostkę”. Jako jednostki jesteśmy zaledwie fragmentem materii, częścią wszechświata, punktem wielkiej sieci sił i wpływów fizycznych, kosmicznych, etnicznych, atawistycznych, ekonomicznych i historycznych, których prawa nami rządzą. „Jako indywidualności podlegamy gwiazdom. Jako osoby panujemy nad nimi”³⁴. Poeta, jak dzieje się to u Sebyły, chciałby być „osobą”, kreatorem przeżywającym radość z kontynuowania dzieł Stwórcy – ale jednocześnie sumienie, wrażliwość na materialny, zmysłowy obraz świata zmuszają go do uczestnictwa przede wszystkim w porządku „jednostki”. Przywołując kontekst personalizmu Maritaina, nie chcę oczywiście stwierdzać pełnej zgodności między jego filozofią a poezją Sebyły. Maritain bowiem, co jest zrozumiałe, głosi bezwzględny prymat osoby ludzkiej nad społeczeństwem, nad „jednostką”. Sebyła tymczasem eksponuje głównie ambiwalencję. Równie ważny jest dla niego porządek „jednostki”, jak i „osoby”, a przynajmniej każdy ewentualny wybór jawi się jako dramat duchowy. Wyjściem z rozdarcia mogłaby być tylko zgoda na światopogląd religijny w rozumieniu właśnie neotomistycznym. Trudno więc się dziwić, że przy tak złożonej i bogatej perspektywie problemowej, jaką buduje liryka Sebyły, nie ma w niej w zasadzie miejsca na wybory jednostronne, redukujące rzeczywistość, sprowadzające jej integralną wielowymiarowość do jakiegoś jednego tylko aspektu.

Ostatecznie – wbrew grożącemu zagubieniu w świecie żywiołu, śmierci, wbrew słabości ludzkiego rozumienia i tworzenia, Sebyła odnajduje swe miejsce. Jest nim droga nieustannego poszukiwania – wiernego prawdzie człowieka i prawdzie poezji.

³⁴ Cytuję za: T. Mrówczyński, *Maritain humanizm integralny*, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, t. II, red. B. Baczek, Warszawa 1965, s. 65.

FORMACJA

INTEGRALNA PROFILAKTYKA UZALEŻNIEŃ W SZKOLE

Wstęp

Profilaktyka stała się w ostatnich dwóch dziesięcioleciach ważnym elementem wychowania w rodzinie i szkole¹. Nie jest to wynik jakiejś szczególnej mody czy przypadku, ale konsekwencja faktu, że przełom tysiącleci okazał się czasem wyraźnego kryzysu wychowawców i wychowania, co doprowadziło do pojawienia się zachowań problemowych u dzieci i młodzieży na nieznaną wcześniej skalę. Na terenie nauk o wychowaniu profilaktyka to – w znaczeniu etymologicznym² – zapobieganie złu. W sensie merytorycznym profilaktyka to całokształt oddziaływań wychowawczych, które mają na celu ochronę wychowanka przed wszelkimi rodzajami zagrożeń zewnętrznych i wewnętrznych. Ochrona ta dokonuje się zarówno poprzez pomaganie wychowankowi, by przeciwstawiał się negatywnym naciskom czy tendencjom, jak i poprzez ułatwianie mu nabywania pozytywnych umiejętności życiowych.

Nigdy wcześniej tak wiele dzieci i młodzieży nie było objętych w naszym kraju działaniami z zakresu profilaktyki uzależnień. Szczególnie widoczne jest w ostatnim dwudziestoleciu systematyczne stosowanie programów profilaktycznych na terenie szkół³. Mimo tych działań wzrastają rozmiary problemów alkoholowych i narkotykowych wśród uczniów, a liczba abstynentów wśród młodzieży szkół średnich w ostatnich latach zmniejszyła się dwukrotnie⁴. Fakty te świadczą o tym, iż z jednej strony konieczna jest bardziej wszechstronna niż dotąd analiza etiologii zagrożeń w wieku rozwojowym. Z drugiej strony należy opracować programy

¹ Por. M. Dziewiecki, *Nowoczesna profilaktyka uzależnień*, Kielce 2000, s. 119–140.

² W języku greckim *phylaks* oznacza „wartę”, „straż”, natomiast łaciński czasownik *praevenire* oznacza „wyprowadzić”, „zapobiegać”.

³ Według danych Państwowej Agencji Rozwiązywania Problemów Alkoholowych każdego roku profesjonalnymi programami profilaktycznymi obejmowanych jest co najmniej siedemset tysięcy uczniów polskich szkół, a w 1998 r. niemal w co drugiej szkole w Polsce realizowany był jakiś program profilaktyczny. W realizacji zajęć profilaktycznych uczestniczył co dziesiąty nauczyciel (por. K. Ostaszewski, *Kryzys profilaktyki?*, „Remedium”, 7–8 [2002], s. 4).

⁴ Por. J. Sierosławski, A. Zieliński, *Młodzież i alkohol – wyniki badań szkolnych ESPAD*, „Świat Problemów”, nr 9 (2000), s. 4–7. Z prezentowanych badań wynika, że w 1999 roku inicjację alkoholową miało już za sobą 93,5% uczniów w wieku 15 lat oraz 96,5% uczniów w wieku 17 lat.

profilaktyczne nowej generacji, które uwzględnią całą rzeczywistość wychowania⁵, a nie jedynie czy głównie jego postawę wobec substancji uzależniających. W konsekwencji konieczny jest jakościowy skok w zakresie wiedzy i kompetencji osób zajmujących się profesjonalnie profilaktyką uzależnień.

Celem niniejszego opracowania jest przedstawienie zarysu autorskiego programu profilaktyki uzależnień dla szkół, który przewyższa jednostronność ujęć, dominującą w większości obecnie stosowanych programów. Proponowany tutaj projekt programu autorskiego opiera się na trzech zasadniczych źródłach. Pierwszym z nich jest **analiza przyczyn niskiej skuteczności** dotychczasowych programów profilaktycznych. Źródło drugie, to uwzględnienie poszerzającej się **wiedzy na temat czynników, które okazują się najbardziej skuteczne w profilaktyce**⁶. Wreszcie źródło trzecie to materiały oraz informacje zgromadzone w ramach wychowawczych **spotkań autora z dziećmi, młodzieżą, rodzicami i nauczycielami**⁷.

1. Dlaczego szkolne programy profilaktyczne są nadal mało skuteczne?

Badania ewaluacyjne⁸ w dziedzinie profilaktyki uzależnień potwierdzają znikomą skuteczność aktualnie stosowanych programów⁹. Z badań

⁵ Badania empiryczne na temat sytuacji społecznej, edukacyjnej i kulturowej współczesnej młodzieży prezentuje B. Fatyga, *Młodzież u progu stulecia*, „Remedium”, nr 6 (2001), s. 14–16.

⁶ Z. Gaś słusznie twierdzi, że najwartościowsze tendencje we współczesnej profilaktyce polegają na koncentrowaniu się bardziej na atutach (*strenghts approach*) niż na czynnikach ryzyka (*risk factors*). „Manifestuje się to głównie w pięciu obszarach: populacji objętej profilaktyką (przechodzenie od grup wysokiego ryzyka do całej populacji w lokalnej społeczności), akcentowanych wiodących zmiennych (przechodzenie od czynników negatywnych do pozytywnych wartości życia ludzkiego), preferowanych strategii (przechodzenie od redukcji czy eliminacji czynników ryzyka do wprowadzania i wzmacniania atutów), preferowanych programów profilaktycznych (przechodzenie od programów selektywnych i wąskozakresowych do programów uniwersalnych, adresowanych do całej lokalnej społeczności), czynników inicjujących profilaktykę (przechodzenie od działań reaktywnych na występujące problemy do wspierania potencjałów tkwiących w ludziach)” (Z. Gaś, *Redukcja szkód a profilaktyka uzależnień*, „Remedium”, nr 7–8 [2002], s. 32).

⁷ W latach 1988–2002 autor niniejszego opracowania przeprowadził w szkołach zajęcia z zakresu profilaktyki dla około dwustu tysięcy uczniów gimnazjów i szkół średnich. Na temat szczegółowego programu tych spotkań zob. M. Dziewiecki, *Nowoczesna profilaktyka...*, dz. cyt., s. 181–210.

⁸ Na temat metodologicznych i praktycznych aspektów ewaluacji programów profilaktycznych zob. M. Sochocki, *Ewaluacja w praktyce*, „Remedium”, nr 10 (2000), s. 2–3.

⁹ Z badań G. Hryszkiewicza przeprowadzonych wiosną 2002 r. w 13 gminach (od 4,5 do 110 tysięcy mieszkańców) wynika, że – w zależności od gminy – od 84% do 100%

przeprowadzonych w grudniu 2000 r. przez Ośrodek Badania Opinii Publicznej Mareco Polska na terenie gminy Warszawa-Bielany wynika, że w zajęciach profilaktycznych, organizowanych w szkole, brało udział 60% ankietowanych uczniów. Jednak 49% uczestników tych zajęć nie zauważa, by wywarły one jakikolwiek pozytywny wpływ na ich decyzję o niepięciu alkoholu czy o niezażywaniu narkotyków. Jedynie 24% badanych uczniów ocenia, że działania profilaktyczne wywarły na nich pozytywny wpływ w tym względzie. Natomiast aż 27% uczniów oceniło działania profilaktyczne w szkole jako zupełnie nieskuteczne¹⁰. Te same badania potwierdzają, że w gminie Warszawa-Bielany skala problemów alkoholowych wśród uczniów szkół średnich jest zbliżona do sytuacji ogólnopolskiej. W przytoczonych badaniach kontakt z alkoholem deklarowało 53% uczniów szkół podstawowych (13 lat), 78% gimnazjalistów (15 lat) i 94% licealistów (17 lat)¹¹.

Empiryczne badania ewaluacyjne potwierdzają zatem zauważany przez rodziców i wychowawców fakt, iż szkolne programy profilaktyczne cechują się nadal skutecznością, która jest stanowczo zbyt niska w stosunku do obecnego stopnia zagrożeń, a także w stosunku do wysiłku organizacyjnego i finansowego, podejmowanego przez szkoły i inne instytucje. Konieczne jest zatem opracowanie programów **nowej generacji**, które będą umożliwiały osiągnięcie znacznie większej skuteczności działań niż to ma miejsce dotychczas. Pozytywnym zjawiskiem w tym względzie jest fakt, że na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci obserwujemy stałą tendencję do empirycznego weryfikowania oraz do merytorycznego udoskonalania proponowanych programów profilaktycznych.

2. Ewolucja programów profilaktycznych

Nie można skutecznie zapobiegać jakiemuś negatywnemu zjawisku, dopóki w sposób precyzyjny i całościowy nie poznamy jego przyczyn. W przeciwnym przypadku działania profilaktyczne koncentrować się będą na zmaganiu

uczniów II klas szkół średnich ma już za sobą inicjację alkoholową. Od 40% do 87% tychże uczniów deklaruje, że zdarzyło się im już kiedyś co najmniej raz upić. Poważny niepokój budzi fakt, że – również w zależności od danej gminy – od 25% do 49% nieletnich po raz pierwszy w życiu spożywało alkohol za wiedzą osób dorosłych (najczęściej rodziców!) i w ich towarzystwie (G. Hryszkiewicz, *Alkohol, młodzież, dorośli*, „Świat Problemów”, nr 9 [2002], s. 18).

¹⁰ Por. J. Fudała, *Postawy dorosłych wobec picia alkoholu i zażywania narkotyków*, „Świat Problemów”, nr 12 (2001), s. 19.

¹¹ Por. tamże, s. 17.

się z symptomami, a nie ze źródłami zagrożeń¹². Na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci można zaobserwować bardzo wyraźną ewolucję w patrzeniu na przyczyny problematycznych zachowań wśród dzieci i młodzieży oraz na sposoby zapobiegania niekorzystnym zjawiskom w tej dziedzinie. Przez wiele lat wychowawcy sądzili, że sięganie po substancje uzależniające wynika głównie ze złej woli, deprawacji lub ignorancji ze strony wychowanków. Było to **moralizatorskie** oraz **intelektualizujące** patrzeć na to zjawisko. Przy takim założeniu profilaktyka uzależnień polegała na napiętnowaniu sięgania po alkohol czy narkotyków, na straszeniu bolesnymi konsekwencjami takich zachowań, na apelowaniu do dobrej woli i sumienia danej osoby, a także na przekazywaniu solidnej wiedzy na temat substancji psychoaktywnych. Za główną metodę oddziaływań profilaktycznych uważane były pogadanki, wykłady i moralizatorskie apele.

W latach pięćdziesiątych XX wieku pojawiła się swoista moda na traktowanie zagrożeń i uzależnień chemicznych głównie jako wyniku predyspozycji dziedziczonych genetycznie. Jednak również interpretacja **biologizująca** nie jest wystarczająca, gdyż okazało się, że jedyne, co jest wrodzone, to naturalna obrona organizmu człowieka przed wszelkimi toksynami. Nawet wtedy, gdy ta obrona jest zmniejszona na skutek czynników dziedzicznych czy nabytych, to i tak nie od sfery biologicznej zależy to, czy dana osoba zacznie nadużywać alkoholu i wchodzić na drogę uzależnienia¹³.

Od dwudziestu lat zdecydowanie dominuje **psychologizujący** model profilaktyki. Opiera się on na trafnym spostrzeżeniu, że atrakcyjność narkotyków czy alkoholu dla pewnych osób wynika głównie z dążenia do dobrego samopoczucia emocjonalnego albo do uśmierzenia niepokoju w szybki i łatwy sposób, czyli bez potrzeby modyfikowania własnej sytuacji egzystencjalnej czy własnego postępowania. Perspektywa psychologiczna, która ukazuje to właśnie

¹² K. Wojcieszek (*Mity i zasady profilaktyki uzależnień*, „Remedium”, nr 5 [2002], s. 16–18) przytacza kilka typowych mitów, które nadal funkcjonują we współczesnej profilaktyce. Mit pierwszy to przekonanie, że trzeba walczyć z podażą alkoholu i narkotyków, a nie ograniczać popyt przez skuteczne działania wychowawcze i profilaktyczne. Mit drugi to przekonanie, że wystarczy przekazywać wiedzę o substancjach uzależniających, a nie kształtować dojrzałe postawy i systemy wartości. Kolejny mit polega na przekonaniu, że w profilaktyce wystarczą pojedyncze programy lub akcje, bez tworzenia odpowiedzialnego środowiska wychowawczego. Mit czwarty to przekonanie, że aby być profilaktykiem, wystarczy zdobyć formalne, teoretyczne wykształcenie bez konieczności dysponowania odpowiednimi kwalifikacjami osobowościowymi oraz interpersonalnymi. Wreszcie mit piąty to przekonanie, że adresatami programu profilaktycznego są dzieci, a nie rodzice, nauczyciele i dzieci.

¹³ Por. B. Woronowicz, *Informacje i testy pomocne w rozpoznaniu problemów alkoholowych*, w: *Nowe przesłanie nadziei*, red. M. Dziewiecki, Warszawa 2000, s. 27–53.

zjawisko, niewątpliwie przybliży nas znacznie bardziej do prawdy mówiącej o przyczynach uzależnień niż perspektywa moralizatorska, intelektualizująca czy biologizująca. W perspektywie psychologizującej nie pada jednak pytanie o podstawowym znaczeniu: Skąd się biorą bolesne emocje, które pragnie zmodyfikować dany człowiek? Tego typu stany emocjonalne nie są czymś przypadkowym, lecz odsłaniają prawdę o całej jego sytuacji życiowej. Im trudniejsza staje się ta sytuacja, z tym bardziej bolesnymi wiąże się ona przeżyciami. Emocje nie wskazują zatem na same siebie, lecz stanowią informację o tym, co dzieje się w życiu danego człowieka. Z tego powodu interpretowanie sięgania po substancje psychoaktywne jako zjawiska związanego z ludzkimi emocjami, jest zatrzymaniem się w połowie drogi ku pełnej prawdzie.

Ostatecznym powodem sięgania przez wychowanków po alkohol, niktynę czy narkotyki nie jest ani zła wola, ani skłonności czy obciążenia genetyczne, ani przypadkowa ciekawość, lecz kryzys życia, sygnalizowany przez bolesne stany emocjonalne. Substancje uzależniające są emocjonalnym „lekarstwem” dla osób, które przeżywają kryzys (czasem bez swej winy!), które rezygnują z trudu dojrzewania i kierowania życiem mocą własnej świadomości i wolności. Jest rzeczą oczywistą, że trudna sytuacja egzystencjalna albo kierowanie się błędną filozofią w życiu wiąże się nie tylko z osobowością czy problematycznym postępowaniem danego wychowanka, ale także z jego sytuacją rodzinną, szkolną, rówieśniczą i społeczną oraz z całym kontekstem cywilizacyjnym, w którym żyje (np. środki przekazu, modne ideologie, dominujące wzorce życia).

Gdy chodzi o sytuację osobistą, to zagrożony wychowanek jest z reguły osobą, której brakuje dojrzałej hierarchii wartości i która bezkrytycznie akceptuje dominujące trendy społeczne. Jest to osoba, która unika więzi międzyludzkich lub której trudno jest tworzyć więzi pozytywne. Taka osoba nie jest odporna na frustrację. Nie jest też zdolna do podjęcia zobowiązań oraz odpowiedzialności za własne postępowanie¹⁴. Jest to ktoś, kto nie ceni życia i wartości duchowych. Bywa natomiast pełen kompleksów i bloków emocjonalnych. Próbuje realizować siebie za pomocą tego, co łatwiejsze, co przynosi doraźną ulgę. Jest to ktoś niepewny i zagubiony egzystencjalnie, ktoś, kto szuka jedynie doraźnej przyjemności lub ulgi oraz potrzebuje coraz silniejszych wrażeń, aby „czuć” życie. To także ktoś, kto w sposób kompulsywny odreagowuje swoje problemy, zamiast je rozwiązywać oraz ktoś, kto przejawia silną tendencję do somatyzacji¹⁵.

¹⁴ Por. A. Cencini, *Il mondo dei desideri*, Milano 1998; C. Pezzoli, *Nuova ipotesi educativa*, Milano 1997; M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002, s. 126–147.

¹⁵ Somatyzacja oznacza w tym kontekście wyrażanie problemów pozacielesnych (np. psychicznych, moralnych, duchowych, religijnych czy społecznych) za pomocą trudności lub chorób cielesnych, związanych zwłaszcza z układem oddychania, trawienia i krążenia.

Gdy chodzi z kolei o uwarunkowania zewnętrzne, to można wskazać typowe cechy rodzin, z których wywodzą się wychowankowie zagrożeni zachowaniami problematycznymi i uzależnieniami. Z reguły chodzi tu o rodziny, które są podporządkowane konsumpcyjnemu stylowi życia w funkcji procesu: produkcja – konsumpcja; są niepewne swych zadań, obowiązków i celów życiowych; nie przekazują swoim dzieciom dojrzałej hierarchii wartości ani dojrzałych wzorców postępowania; są podporządkowane pracy zawodowej w taki sposób, który powoduje trudności wychowawcze i emocjonalne w rodzinie; są nadmiernie opiekuńcze; prowadzą życie powierzchowne, z silnymi problemami emocjonalnymi¹⁶. Również społeczeństwo, które sprzyja rozszerzaniu się uzależnień, posiada typowe cechy. Jest to społeczeństwo, które proponuje młodemu pokoleniu słowa, aktywność oraz przestrzeń działania pozbawioną wartości wychowawczych; które kieruje się ideologią i biurokracją; które jest bezradne wobec problemów ludzi młodych (np. związanych z zatrudnieniem, ze zdobyciem własnego mieszkania, z negatywnym wpływem grup dewiacyjnych); które przekazuje wychowankom sprzeczne treści, co do podstawowych wartości i sensu życia; które traktuje młodość jako symbol pełni życia, a nie jako fazę rozwoju; które kieruje się filozofią konsumpcji, a przez to potrzebuje wielu ludzi nieszczęśliwych, którzy kupią dosłownie wszystko (także towary toksyczne fizycznie, psychicznie i moralnie) w pogoni za iluzją, że w ten sposób osiągną brakujące szczęście¹⁷.

W obliczu zasygnalizowanej tutaj złożoności uwarunkowań, które w znacznym stopniu zwiększają ryzyko podejmowania przez wychowanków zachowań problematycznych oraz ryzyko wchodzenia przez nich na drogę uzależnień i nałogów¹⁸, stało się oczywiste, że psychologizujące programy profilaktyczne nie mogą być wystarczającym narzędziem w pracy z dziećmi i młodzieżą¹⁹.

3. Nowe trendy w profilaktyce

W obliczu rosnącej wiedzy na temat etiologii zachowań problematycznych wśród dzieci i młodzieży oraz niskiej skuteczności dotychczasowych działań zapobiegawczych, pojawiają się w ostatnich latach nowe trendy w pro-

¹⁶ Por. C. Pezzoli, *Nuova ipotesi educativa*, dz. cyt.; M. Dziewiecki, *Jaka rodzina szkołą trzeźwości?*, „Świat Problemów”, nr 1 (1995), s. 28–33.

¹⁷ Por. W. Brezinka, *Erziehung in einer wertunsicheren Gesellschaft*, Basel 1993.

¹⁸ Terminu „uzależnienie” używa się zwykle w kontekście alkoholizmu, nikotynizmu, narkomanii czy lekomanii, a zatem w odniesieniu do zniewoleń o podłożu chemicznym. Z kolei terminu „nałóg” używa się raczej na określenie zniewoleń o charakterze pozachemicznym, np. związanych z masturbacją, pornografią, jedzeniem, hazardem itp.

¹⁹ Por. M. Dziewiecki, *Nowoczesna profilaktyka...*, dz. cyt., s. 119–140.

filaktyce²⁰. Z pewnością większość z nich to innowacje pozytywne. Warto tu zasygnalizować te, które wydają się najlepiej uzasadnione pod względem merytorycznym i metodologicznym.

Jednym z takich nowych trendów są **programy specjalistyczne**. Zmierzają one do tego, by uchronić wychowanków przed inicjacją w odniesieniu do konkretnych substancji psychoaktywnych. Programy te oparte są na teorii faz używania, która zakłada, że sięganie przez młodzież po substancje uzależniające ma zwykle charakter sekwencyjny, czyli po fazie „niższej” (mniej destrukcyjnej) następuje niemal nieuchronnie (jeśli w międzyczasie nie będzie miała miejsca skuteczna interwencja) faza „wyższa”, czyli bardziej destrukcyjna. Papierosy, alkohol, marihuana to zwykle punkt wyjścia do sięgania po coraz silniejsze narkotyki oraz do popadania w coraz bardziej drastyczne fazy uzależnienia²¹. Z tego względu profilaktyka w tej perspektywie zmierza do objęcia swoim oddziaływaniem już dzieci w wieku 10–12 lat i jest nastawiona na maksymalne opóźnianie pierwszych eksperymentów z nikotyną, alkoholem czy innymi substancjami psychotropowymi²². Zasadność teoretycznych podstaw tej strategii potwierdzają badania empiryczne. Dla przykładu we wspomnianych już wcześniej badaniach przeprowadzonych na terenie gminy Warszawa-Bielany w grupie uczniów, którzy przyznali się do picia alkoholu, aż 23% potwierdziło, że ma już za sobą także kontakt z narkotykami. Tymczasem w grupie ich rówieśników, którzy są abstynentami, zaledwie 1,5% badanych sięgnęło po narkotyki²³.

Kolejny trend to **profilaktyka problemowa**. Tego typu działalność zapobiegawcza opiera się na założeniu, że w konstrukcji programów profilaktycznych punktem wyjścia powinno być uwzględnienie wszelkich zachowań problematycznych ze strony wychowanków, a nie tylko sięganie po substancje psychoaktywne. Zachowaniem problematycznym jest przecież także np. przedwczesna inicjacja seksualna, przemoc i agresja, niepowodzenia szkolne, łamanie prawa i udział w grupach przestępczych, kłamstwa, wagary, ucieczki z domu itp. Celem tej grupy programów profilaktycznych jest zapobieganie wszystkim tego typu szkodliwym czy zaburzonym zachowaniom²⁴. Gdy chodzi z kolei

²⁰ Por. J. Mellibruda (i inni), *Perspektywy profilaktyki*, „Remedium”, nr 5 (1997), s. 2–14.

²¹ Większość zagranicznych publikacji z zakresu profilaktyki, tłumaczonych w ostatnich latach na język polski, ma właśnie tego typu podejście do problemu. Por. D. Wilmes, *Jak wychować dziecko, które mówi „nie” alkoholowi i narkotekom?*, Gdańsk 2002; R. Maxwell, *Dzieci, alkohol, narkotyków*, Gdańsk 2002.

²² Por. K. Ostaszewski, *Specyfika zachowań problemowych a programy profilaktyczne*, „Świat Problemów”, nr 12 (2001), s. 6.

²³ Por. J. Fudała, *Postawy dorosłych...*, dz. cyt., s. 18.

²⁴ Por. M. Dziewiecki, *Młodzież, alkohol i realizm*, „Świat Problemów”, nr 2 (2000), s. 41–43.

o główne metody, to profilaktyka problemowa podkreśla konieczność promowania czynników chroniących dzieci i młodzież przed zagrożeniami, np. czynne uczestnictwo w życiu własnej rodziny, Kościoła, szkoły, instytucji społecznych, współpraca wszystkich wychowawców: rodziców, duszpasterzy i nauczycieli, ukazywanie dojrzałych wzorców postępowania, wspieranie dojrzałości moralnej oraz prawidłowej hierarchii wartości²⁵.

Ważnym nurtem wśród nowych trendów profilaktycznych są **programy środowiskowe**. Ich cechą wyróżniającą jest dążenie do aktywnego włączenia lokalnego środowiska społecznego w realizację działań zapobiegawczych (szkoła, urząd gminny, policja, organizacje społeczne, ruchy samopomocy itd.). Oczywiście najważniejszym elementem profilaktycznych programów środowiskowych jest współpraca szkoły z rodzicami, a także udzielanie wsparcia rodzicom, którzy nie radzą sobie z wychowaniem dzieci, gdyż sami przeżywają poważny kryzys. W tym ostatnim przypadku profilaktyk jest świadomy, że problematyczne zachowania danego ucznia są symptomem zaburzonej i bolesnej sytuacji rodzinnej i dlatego dąży on do tego, by oddziaływanie profilaktyczne wobec ucznia było połączone z jakąś formą specjalistycznej pomocy dla jego rodziny²⁶.

Kolejny nowy nurt w profilaktyce uzależnień wiąże się z programami opartymi na **promowaniu pozytywnych umiejętności życiowych** u dzieci i młodzieży²⁷. Punktem wyjścia jest tutaj oczywisty fakt, iż samo przestrzeganie przed zachowaniami problematycznymi oraz wspieranie wychowanka, by umiał bronić się w obliczu negatywnych nacisków zewnętrznych, nie gwarantuje jeszcze sukcesu. Skuteczna obrona przed zagrożeniami wymaga zdobycia pozytywnych umiejętności i kompetencji. Największą słabością tego modelu jest zwykle to, że poszczególne programy nie obejmują promowania u wychowanków tych umiejętności, które są najważniejsze, a jednocześnie najtrudniejsze do osiągnięcia, np. zdolności zrozumienia i dojrzałego pokochania samego siebie czy też umiejętności stawiania sobie wymagań i konsekwentnego postępowania zgodnie z przyjętą hierarchią wartości.

Innym jeszcze trendem w profilaktyce uzależnień jest obecnie **praca z grupami ryzyka**. Oczywiście nie jest to tendencja nowa. Przeciwnie, tego typu podejście dominowało w minionych dziesięcioleciach. W ostatnich latach punkt ciężkości przesunął się na profilaktykę podstawową, która adresowana jest do całej populacji wychowanków. W tej sytuacji niektórzy profilaktycy postulują, by znowu w większym niż obecnie stopniu zająć się grupami ryzyka, które z oczywistych względów wymagają specyficznych form oddziaływania. Z drugiej jednak strony trudno nie zgodzić się z profilaktykami, których liczba

²⁵ Por. K. Ostaszewski, *Specyfika zachowań problemowych...*, dz. cyt., s. 4–5.

²⁶ Por. P. Szczukiewicz, *Nie wystarczy intuicja*, „Świat Problemów”, nr 12 (2001), s. 9.

²⁷ Por. B. Woynarowska, *Kształtowanie umiejętności*, „Remedium”, 5 (2002), s. 1–3.

ciągłe wzrasta, twierdzącymi, że w obecnych uwarunkowaniach kulturowych, obyczajowych i społecznych za grupę ryzyka można uznać – w różnych oczywiście proporcjach – wszystkich nastolatków. Ponadto każdy wychowanek będący w wieku rozwojowym potrzebuje fachowej i specyficznej pomocy wychowawczej, a oferowanie jej tylko grupom szczególnego ryzyka może doprowadzić do tego, że liczebność takich grup szybko wzrośnie²⁸.

Kolejny nowy nurt w profilaktyce polega na opracowaniu **programów adresowanych bezpośrednio do dziewcząt**. Tego typu tendencja jest w pełni uzasadniona, gdyż badania empiryczne jednoznacznie wskazują na fakt, że dziewczęta okazują się obecnie grupą wyraźnie podwyższonego ryzyka. Symptomatyczne są w tym względzie dane z badań mokatowskich, przeprowadzonych w latach 1984–2000. Ostatnia edycja tych badań wskazuje na szybkie i negatywne przemiany obyczajowe wśród dziewcząt. W latach 1996–2000 zatarły się występujące wcześniej różnice między chłopcami a dziewczętami, jeśli chodzi o picie alkoholu i palenie papierosów. Co więcej, wśród chłopców trend wzrostu negatywnych zachowań uległ ograniczeniu, a wśród dziewcząt utrzymuje się na dotychczasowym poziomie. Z badań przeprowadzonych w roku 2000 wynika, że obecnie dziewczęta „dogoniły” chłopców w częstym picu alkoholu i paleniu papierosów oraz niemal równie często jak chłopcy sięgają po narkotyki²⁹. Słabością tego nurtu profilaktyki jest to, że nie zostały jeszcze opracowane propozycje oddziaływań profilaktycznych, które w wystarczającym stopniu uwzględniają psychospołeczną specyfikę kobiecości oraz dominujące uwarunkowania kulturowe, obyczajowe i społeczne, którym podlega współczesne pokolenie dziewcząt.

Inny nowy trend w profilaktyce uzależnień to **programy alternatyw**. Bazują one na obserwacji, że sięganie po substancje psychotropowe zaspakaja – przynajmniej w subiektywnym odczuciu danego wychowanka – niektóre jego ważne potrzeby i aspiracje (np. osiąganie miłych stanów emocjonalnych, integracja z grupą, satysfakcjonujący kontakt z rówieśnikami, uczestnictwo w czymś niecodziennym i fascynującym itp. Akcent w oddziaływaniach profilaktycznych kładziony jest tutaj na wskazywanie nastolatkom alternatywnych, zdrowszych i dojrzalszych sposobów osiągania pożądanych przez nich celów, np. poprzez sport, zabawę, sukcesy szkolne, hobby, muzykę, turystykę itp.³⁰

²⁸ Por. E. Jastrun, *W poszukiwaniu nowych dróg*, „Świat Problemów”, nr 12 (2001), s. 28.

²⁹ Odsetek dziewcząt często pijących wino (26%) przewyższył odsetek chłopców (21%), odsetek dziewcząt, które próbowały wódki, wzrósł z 44 do 56%, a upijających się piwem – z 8 do 11% (por. K. Ostaszewski, *Co się zmienia w zazywaniu? Badania mokatowskie 1984–2000*, „Świat Problemów”, nr 12 [2001], s. 26).

³⁰ Por. M. Wojciechowski, *Strategie w profilaktyce*, „Remedium”, nr 1 (2002), s. 16.

Kolejny nowy trend w profilaktyce to **programy zmian środowiskowych**. Zakłada się tutaj, że skuteczne działania zapobiegawcze wymagają wyraźnej poprawy jakości środowiska lokalnego, w którym żyje grupa wychowanków objętych danym programem profilaktycznym. W konsekwencji działania profilaktyczne obejmują takie przedsięwzięcia, jak: tworzenie instytucji pomocowych, zmiany w zakresie przepisów prawnych, doskonalenie regulaminów szkolnych, tworzenie świetlic środowiskowych i innych miejsc, a także tych struktur, które w pozytywny sposób wpływają na sytuację oraz zachowanie dzieci i młodzieży.

Oprócz zasygnalizowanych powyżej pozytywnych trendów oraz innowacji w koncepcjach profilaktycznych, które z pewnością warto kontynuować i udoskonaląć, pojawiają się, niestety coraz częściej, również takie propozycje, które budzą poważny niepokój, a nawet stanowczy sprzeciw. Chodzi tu zwłaszcza o uznawanie za programy profilaktyczne takich działań, które w ogóle nie stawiają sobie celów profilaktycznych. Najbardziej symptomatyczna jest w tym względzie tendencja dążąca do całkowitego zrezygnowania z zapobiegania zachowaniom problematycznym u dzieci i młodzieży i **zawężenia profilaktyki do redukcji strat (harm reduction)** związanych z sięganiem przez wychowanków po substancje psychotropowe³¹. W przyjęciu tego typu, skrajnie pesymistycznej i zawężonej wizji „profilaktyki” dużą rolę odgrywają z pewnością uwarunkowania i motywy osobiste zwolenników tej koncepcji. Zupełna zmiana podstawowego celu profilaktyki to przecież prosty sposób, by usprawiedliwiać czy wręcz ukryć własne niepowodzenia w dotychczasowej pracy profilaktycznej³². Niemalą rolę odgrywają tu z pewnością również naciski kulturowe (promowanie filozofii życia opartej na doraźnej przyjemności, popieranie skrajnego subiektywizmu i opacznie rozumianej tolerancji), „poprawność” polityczna, która coraz bardziej przenika do nauk o wychowaniu oraz potężne

³¹ Tezy niektórych przedstawicieli tego trendu są bardzo kontrowersyjne. Typowe dla nich są twierdzenia typu: „Kto, jeśli nie rodzice, miałby wprowadzać młodzież w świat substancji psychoaktywnych?” (J. Sierosławski, *Czy bezwzględny zakaz jest do utrzymania?*, „Świat Problemów”, nr 12 [2001], s. 14). Z drugiej strony profilaktycy uzależnień powinni uwzględniać fakt, że w wielu środowiskach ponad 80% rodziców wie, iż ich dzieci sięgają po alkohol i jedynie kilka procent z nich wyraża w takiej sytuacji swój stanowczy sprzeciw (por. J. Fudała, *Postawy dorosłych...*, dz. cyt., s. 18).

³² W tym kontekście warto poprzeć propozycję Z. Gasia, „aby osoby zajmujące się profilaktyką swoje refleksje koncentrowały na tym, jak pomóc młodym ludziom nauczyć się żyć bez konieczności uciekania w odurzanie się, a nie na tym, jak im pomagać w bardziej bezpiecznym uciekaniu od życia, od siebie, od swojej niezaradności. Pomagając w ucieczce, nie dajemy im szansy na naukę odpowiedzialnego życia. I tego faktu nie zmieniają nawet ładnie brzmiące teksty o wolności człowieka i pragmatyzmie specjalistów” (Z. Gaś, *Redukcja szkód...*, dz. cyt., s. 33).

naciski środowisk, które dorabiają się na sprzedaży toksycznych towarów. Dla przykładu: producenci piwa chętnie „sponsorują” programy typu „harm reduction”, gdyż w rzeczywistości programy te stają się formą zachęty do inicjacji alkoholowej w wieku rozwojowym. A to jest dla producentów alkoholu drogą do zapewnienia sobie wiernych klientów i to zwykle na okres wielu lat.

Wyznaczając swoje podstawowe cele, programy profilaktyczne w żadnym przypadku nie powinny podporządkowywać się negatywnym dla dzieci i młodzieży trendom społecznym, ale przeciwnie – powinny merytorycznie i metodologicznie w taki sposób planować swoje oddziaływania, aby stwarzać realną szansę na skuteczne przezwyciężanie dominujących zagrożeń³³. Z faktu, że w Polsce często łamany jest zakaz sprzedaży alkoholu nieletnim czy że część rodziców zgadza się na to, by ich dzieci sięgały po alkohol, w żaden sposób nie wynika, że celem programów profilaktycznych nie powinno już być jednoznaczne proponowanie oraz kompetentne wspieranie abstynencji w wieku rozwojowym. Zupełnie analogicznie jak z faktu, że coraz więcej uczniów chodzi na wagary czy dopuszcza się kradzieży, nie wynika, że wychowawcy powinni proponować wychowankom, by rzadziej wagarowali, by mniej kradli lub by później wchodzili na drogę przestępczości. Profilaktyka, która poddaje się naciskowi negatywnych tendencji społecznych, przestaje chronić młode pokolenie i redukuje siebie do roli jednego z elementów socjologii.

4. Podstawy integralnego modelu profilaktyki problematycznych zachowań i uzależnień

Wiele wskazuje na to, że szkolna profilaktyka w dotychczasowej formie osiągnęła już kres swych możliwości i że stoi przed koniecznością dokonania jakościowego skoku zarówno w odniesieniu do celów, jak i metod swego działania. Konieczność opracowania jakościowo nowych programów profilaktycznych wynika nie tylko z niskiej skuteczności dotychczasowych działań, ale także **z postępu w zakresie wiedzy o czynnikach, które okazują się najbardziej skuteczne w profilaktyce**. Z najnowszych badań w tej dziedzinie wynika, że najważniejsze z tych czynników to: pozytywna więź z rodzicami, pozytywna więź z Bogiem, charyzmatyczne wzorce ze strony wychowawców oraz zdolność wychowanków do interioryzacji podstawowych norm moralnych i wartości duchowych³⁴. Innymi słowy to nie przekaz wiedzy, lecz

³³ Na szczęście dla wychowanków „świat dorosłych nie uznał jeszcze, że powstrzymywanie się od używania substancji psychoaktywnych jest dla młodzieży niemożliwe i należy poprzestać na ograniczaniu jego złych skutków” (S. Grzelak, *Seksualność a alkohol*, „Remedium”, nr 11 [2000], s. 10).

³⁴ Por. E. Jastrun, *W poszukiwaniu nowych dróg...*, dz. cyt., s. 31.

promowanie pozytywnych więzi, wzorców oraz norm postępowania okazuje się podstawowym warunkiem skuteczności programów profilaktycznych. Rzeczywisty wpływ na „motywowanie młodzieży do odpowiedzialnych wyborów może mieć tylko ta osoba, która żyje w zgodzie z tym, czego uczy. Taki realizator jest zarazem modelem i wzorcem dla młodzieży”³⁵.

W obliczu powyższych odkryć zasygnalizowane wyżej nowe trendy w profilaktyce szkolnej – także te pozytywne i cenne, które odnotowujemy w ostatnich latach – nie gwarantują jeszcze wystarczającej poprawy skuteczności. Mamy tu bowiem do czynienia raczej ze zmianami ilościowymi niż jakościowymi (poszerzenie celów i form interwencji, większa systematyczność i zróżnicowanie programów, włączenie rodziców i środowisk pozaszkolnych do działań profilaktycznych, bardziej wszechstronne przygotowanie realizatorów, doskonalenie warsztatu dydaktycznego i metodologicznego u osób zajmujących się profilaktyką).

Sądzę, że dokonanie jakościowego skoku w programach profilaktycznych, adresowanych do dzieci i młodzieży, stanie się faktem wtedy, gdy w sposób jednoznaczny i do końca konsekwentny uznamy konieczność skonstruowania **integralnego programu** zapobiegania problematycznym zachowaniom i uzależnieniom. Innymi słowy, absolutnie nieodzownym warunkiem opracowania programu profilaktycznego nowej generacji jest **podejście holistyczne**, a jednocześnie podejście zmierzające do promowania **pozytywnych kompetencji** u dzieci i młodzieży. Oznacza to, że głównym celem działań profilaktycznych powinno być odtąd coś znacznie więcej niż tylko zapobieganie zagrożeniom i uzależnieniom albo eliminowanie u wychowanków tych zachowań, które niepokoją rodziców czy nauczycieli³⁶.

Realizm wychowawczy wymaga, aby również w ramach profilaktyki integralnej ważnym elementem programu było dążenie do zapobiegania zjawiskom i zachowaniom problematycznym. W przeciwieństwie jednak do dotychczasowych modeli, w perspektywie integralnej chodzi o konsekwentne zapobieganie **wszelkim**, a nie tylko **niektórym** zachowaniom i postawom, które są szkodliwe, gdyż zaburzają rozwój dzieci i młodzieży. Nie oznacza to, że w każdej ze specyficznych, jednostkowych form działania celem profilaktyki powinno być zapobieganie wszystkim możliwym problemom jednocześnie. Znaczy to natomiast, że koncentrując się w danym momencie na jakimś specyficznym zagrożeniu (np. nikotyna, alkohol, narkotyki, nieodpowiedzialna inicjacja seksualna,

³⁵ S. Grzelak, *Porządek miłości i wiarygodność*, „Remedium”, nr 10 (2001), s. 18.

³⁶ J. Mellibruda (*Profilaktyka problemowa*, „Remedium”, nr 6 [1998], s. 4) słusznie zauważa, że w sensie ścisłym programy profilaktyczne mają szerszy cel niż tylko zapobieganie uzależnieniom chemicznym. Chodzi tu również o zapobieganie inicjacji psychotropowej w wieku rozwojowym, a także o zapobieganie wszelkim innym zjawiskom i zachowaniom, które są szkodliwe w wieku rozwojowym.

choroby weneryczne i AIDS, pornografia, przestępczość, przemoc, demoralizacja, telewizja, Internet, hazard itd.) w sposób świadomy i konsekwentny **wspomagamy oddziaływania z innych obszarów profilaktyki i wychowania.**

Profilaktyka integralna cechuje się zatem całościowością swych celów i obszarów działania. Owa **całościowość i kompletność** ma podwójny wymiar. Z jednej strony zakłada ona patrzenie na wychowanka jako na całość psychofizyczną i duchowo-społeczną. Z drugiej strony wymaga całościowego spojrzenia na różnorodne formy zagrożeń w wieku rozwojowym oraz na kompetencje życiowe, którymi powinien dysponować wychowanek. Innymi słowy profilaktyka integralna stara się w pełni respektować fakt, że sięganie po substancje psychoaktywne, współżycie seksualne przed- i pozamałżeńskie, przemoc i agresja, przestępczość, niepowodzenia szkolne i inne niepokojące zachowania to **zjawiska ze sobą powiązane** i że tylko zwalczając **każde** z nich można skutecznie zapobiegać pojawieniu się pozostałych³⁷. Z oczywistych względów profilaktyka integralna jest działaniem holistycznym nie tylko w odniesieniu do wychowanka w całym bogactwie jego wewnętrznych uwarunkowań, ale także w odniesieniu do grup i środowisk społecznych, które wpływają na jego sytuację i zachowania i które z tego względu powinny być włączone w działania profilaktyczne (rodzice i rodzina, parafia, szkoła, grupy rówieśnicze, psychologowie i pedagodzy szkolni, policja, instytucje samorządowe, organizacje pozarządowe itp.).

Punktem wyjścia w opracowaniu integralnego programu profilaktyki jest zatem fakt, że istnieje ścisły związek między postawą wychowanków wobec substancji psychoaktywnych, a ich postawą wobec życia. Każdy człowiek ma tendencję do kierowania się w miarę **jednolitą logiką działania w każdej dziedzinie życia**. W konsekwencji błędna postawa w jednej ze sfer jego funkcjonowania (np. wobec alkoholu czy seksualności) powoduje przyjęcie błędnej postawy w innych sferach. Z tego względu nie mogą być skuteczne te modele profilaktyki uzależnień, które próbują uczyć dzieci i młodzież dojrzałej postawy wobec alkoholu czy narkotyków, jeśli nie są tak skonstruowane, by uczyć ich dojrzałej postawy w pozostałych dziedzinach życia. Programy profilaktyczne, które nie opierają się na podejściu integralnym i holistycznym, zakładają swoją **schizofrenię postaw** u wychowanków, gdyż liczą, że będą oni zdolni do zajęcia odpowiedzialnej postawy i zachowania wewnętrznej wolności w obliczu alkoholu czy narkotyków, mimo że nie uczą się postępować w sposób odpowiedzialny i wolny np. w sferze seksualnej, w sferze myślenia, emocji czy więzi.

³⁷ W kontekście profilaktyki zintegrowanej i holistycznej S. Grzelak postuluje, by traktować profilaktykę jako zespół oddziaływań wychowawczych, których celem jest zapobieganie „problemom młodzieżowym rozumianym jako grupa wzajemnie współzależnych zagrożeń” (S. Grzelak, *Seksualność a alkohol...*, dz. cyt., s. 24).

Istotną cechą programu integralnego jest postawienie w centrum oddziaływań profilaktycznych **człowieka, a nie substancje** psychoaktywne. Podstawowym punktem odniesienia nie jest w tej perspektywie alkohol czy narkotyki, lecz wychowanek³⁸. O zasadności tej zasady najłatwiej przekonać się w sytuacji, w której któryś z nastolatków – na skutek poważnego osobistego kryzysu lub kryzysu swoich bliskich – staje się obojętny na własny los. W takiej sytuacji nie jest on w stanie skorzystać z najbardziej nawet precyzyjnej wiedzy o szkodliwości substancji uzależniających. Z tego względu postulowany tutaj integralny program profilaktyczny stawia sobie za pierwszy cel kształtowanie dojrzałego wychowanka, który potrafi troszczyć się o własny rozwój we wszystkich dziedzinach życia, który buduje pozytywne więzi z Bogiem, z samym sobą i z drugim człowiekiem, który potrafi ochronić i rozwinąć swoją świadomość, wolność i odpowiedzialność. Taki wychowanek jest w stanie skutecznie oprzeć się nie tylko negatywnym naciskom z zewnątrz, ale także swoim wewnętrznym słabościom³⁹.

Z integralnym programem profilaktycznym mamy do czynienia jedynie wtedy, gdy spełnia on **jednocześnie kilka kryteriów weryfikujących**. Pierwszym z takich kryteriów jest fakt, że podstawą dla określenia głównych celów działań profilaktycznych nie jest psychologia czy socjologia, lecz **antropologia**. Tylko bowiem ta dziedzina wiedzy o człowieku stwarza wychowawcom szansę, by rozumieli wychowanka w sposób realistyczny i całościowy oraz by byli w stanie promować u dzieci i młodzieży dojrzałość we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia⁴⁰. Niewątpliwie najbardziej kompletna i realistyczna wizja człowieka zawarta jest w antropologii biblijnej, która stanowi fundament

³⁸ K. Wojcieszek (*O profilaktyce w XXI wieku*, „Remedium”, nr 1 [2001], s. 2) słusznie zauważa, że w najbliższej przyszłości „punkt ciężkości profilaktyki będzie przesunął się z obszaru psychologii stosowanej na obszary bardziej całościowe – antropologię filozoficzną, etykę, antropologię kulturową, duchowość. Wiek XXI będzie wiekiem zmagania intelektualnych wokół problemu religii, natury człowieka, roli relacji osobowych. Będzie zmaganiem o osobę, o jej rozumność, wolność, istnienie, jak zresztą każdy wiek. Tyle tylko, że intensywniejszym z powodu kwestionowania tych wartości w wieku XX”.

³⁹ Por. M. Dziewiecki, *Nowoczesna profilaktyka...*, dz. cyt., s. 181–209.

⁴⁰ Spośród polskich profilaktyków K. Wojcieszek konsekwentnie podziela moją opinię w tym względzie: „Temat używania substancji psychoaktywnych to nie kwestia samej substancji – jak słusznie uważa ks. dr M. Dziewiecki – lecz człowieka” (K. Wojcieszek, *O profilaktyce...*, dz. cyt., s. 2). Cytowany autor stwierdza, że „sprawą, która dała mi najwięcej radości, było udane poszerzenie bazy teoretycznej profilaktyki o zagadnienia filozoficzne, ściślej o antropologię. Jestem pewien, że nie da się oprzeć pedagogiki czy profilaktyki na samej psychologii. Obok licznych nauk szczegółowych ta dziedzina wymaga mocnego fundamentu w postaci wiedzy o człowieku” (K. Wojcieszek, *Szkoła ekspertów profilaktyki*, „Remedium”, nr 11 [2000] s. 13).

proponowanego tutaj programu profilaktycznego⁴¹. Dorobek psychologii i pedagogiki stanowi z kolei podstawę do określenia metod i strategii umożliwiających realizację przyjętych celów programowych.

Drugim kryterium weryfikującym, czy rzeczywiście mamy w danym przypadku do czynienia z programem integralnym jest fakt, że taki program umożliwia wychowankom nabycie pozytywnych umiejętności **we wszystkich dziedzinach życia**, a nie tylko w odniesieniu do substancji psychotropowych⁴². Trzeba pamiętać, że nie wystarczą tu same deklaracje programowe, a także że istnieje w tej dziedzinie niebezpieczeństwo relatywizmu, który przejawia się w przekonaniu znacznej części współczesnych profilaktyków, że „rodzaje umiejętności potrzebnych człowiekowi do dobrego funkcjonowania w życiu i hierarchia ich ważności zależy od wielu czynników demograficzno-społecznych i kulturowych”⁴³. Tymczasem jest to jedynie część prawdy. Opracowanie listy najważniejszych kompetencji życiowych, postulowanych w danym programie profilaktycznym, powinno wynikać z głębszych podstaw niż tylko z sytuacji społecznej czy kulturowej, gdyż ta ma znaczenie raczej modyfikujące niż decydujące w tym względzie. Z drugiej strony konieczne jest bardzo konkretne określenie umiejętności życiowych, promowanych w ramach oddziaływań profilaktycznych. Ogólnikowość i deklaratywność przyjętych celów uniemożliwia bowiem ich właściwą hierarchizację i realizację.

Wskazanie umiejętności życiowych, które powinny być promowane w ramach integralnego programu profilaktyki, powinno dokonywać się w oparciu o **całościowe i realistyczne rozumienie człowieka**, jego natury i potrzeb, jego możliwości i ograniczeń. Całokształt dostępnej nam wiedzy antropologicznej ukazuje fakt, że człowiek to ktoś zdolny do tego, by racjonalnie myśleć oraz by podejmować rozsądne i świadome decyzje. Jednocześnie człowiek to ktoś zagrożony przez środowisko zewnętrzne (cyniczni lub naiwni dorośli) oraz przez samego siebie (osobista słabość i niedojrzałość). Symbolem człowieka może być ikona biblijnego Józefa z jednej strony i syna marnotrawnego z drugiej. Ten pierwszy to symbol kogoś, kto potrafi obronić w sobie szlachetne aspiracje i ideały, ale jest zagrożony przez tych, którzy mu zazdroszczą czy którzy pragną na nim zarobić, sprzedając go w jakąś formę niewoli. Z kolei syn mar-

⁴¹ Pod naciskiem dominujących trendów politycznych oraz ideologicznych znaczna część wychowawców przyjmuje obecnie okrojoną i naiwną koncepcję antropologiczną, dostrzegając w wychowaniu jedynie, czy głównie, sferę cielesną i emocjonalną oraz sferę subiektywnych przekonań. Natomiast przejawem „niepoprawności” politycznej na terenie pedagogiki jest dostrzeganie w wychowaniu jego wewnętrznych słabości i konfliktów oraz jego sfery moralnej, duchowej, religijnej i społecznej. Szczegółowe analizy na ten temat zob. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie...*, dz. cyt., s. 167–172.

⁴² Por. M. Dziewiecki, *Młodość, alkohol i...*, dz. cyt., s. 41–43.

⁴³ B. Woynarowska, *Kształtowanie...*, dz. cyt., s. 1

notrawny to symbol kogoś, kto – chociaż kochany i chroniony przez swoich bliskich – sam siebie krzywdzi, ulegając iluzji łatwego szczęścia: bez więzi rodzinnych, bez pracy nad sobą, bez stawiania sobie wymagań.

Sądzę, że w oparciu o całościowe i realistyczne rozumienie człowieka możemy wyodrębnić cztery grupy umiejętności, które umożliwiają danemu wychowankowi dojrzałe radzenie sobie z własną sytuacją życiową i z samym sobą, a przez to umożliwiają skuteczną ochronę przed popadnięciem w uzależnienia chemiczne. Te cztery grupy umiejętności to: **zdolność realistycznego myślenia**⁴⁴, **dojrzałość emocjonalna**⁴⁵, **zdolność budowania odpowiedzialnych więzi międzypsobowych**⁴⁶ oraz **zdolność odkrycia i respektowania podstawowych wartości i norm moralnych**⁴⁷. Uczenie opisanych tutaj umiejętności życiowych stanowi najtrudniejsze zadanie, z jakim musi zmierzyć się integralny program profilaktyki. Jednak konstruowanie programów z pominięciem tego zadania może przynieść jedynie kolejne porażki i rozczarowania.

Trzecim – obok dominującej pozycji antropologii oraz promowania pozytywnych umiejętności życiowych – elementem weryfikującym integralność programu profilaktycznego jest **jednoznaczna promocja abstynencji i wstrzeмиęliwości** wszędzie tam, gdzie taka postawa stwarza dzieciom i młodzieży

⁴⁴ W wieku rozwojowym łatwo popaść w myślenie magiczne, życzeniowe, „pozytywne” lub w myślenie katastroficzne, negatywne. Wychowanek może aż tak bardzo zniekształcać własne myślenie, że ulega różnym systemom iluzji i zaprzeczeń. Istotnym kryterium dojrzałości jest w tej sytuacji zdolność do obiektywnego analizowania zachowań własnych oraz innych ludzi (por. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie...*, dz. cyt., s. 44–50).

⁴⁵ Błędem są w tej dziedzinie postawy skrajne. Pierwsza z nich to naiwna spontaniczność w sferze emocjonalnej, która prowadzi do dyktatury emocji. Skrajność druga to negowanie własnych emocji. Dojrzałość polega na tym, że dany człowiek jest świadomy własnych przeżyć, a jednocześnie panuje nad sposobami ich wyrażania oraz potrafi wykorzystać informacje, które są w nich zawarte (por. M. Dziewiecki, *Nowoczesna profilaktyka...*, dz. cyt., s. 189–196).

⁴⁶ Główne zagrożenia to więzi oparte na manipulacji lub na dominacji. Toksyczne więzi lub brak miłości prowadzą do zobojętnienia człowieka na własny los i do wchodzenia na drogę uzależnień. Dojrzała miłość jest decyzją troski o czyjeś dobro. Wyraża się ona w słowach i czynach dostosowanych do niepowtarzalnej sytuacji i zachowania drugiej osoby. Ważnym sprawdzianem dojrzałości jest kompetentna postawa wobec tych, którzy nie potrafią kochać samych siebie (por. M. Dziewiecki, *Miłość pozostaje*, Częstochowa 2001, s. 99–178).

⁴⁷ Zagrożeniem jest przekonanie, że każdy człowiek – także w wieku rozwojowym – jest dobrym sędzią w odniesieniu do własnego postępowania. Z tego względu dojrzała wrażliwość moralna nie jest kwestią subiektywnych przekonań, lecz polega na odróżnianiu tych zachowań, które prowadzą do rozwoju i satysfakcji od tych, które prowadzą do regresu, konfliktów i cierpienia (por. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie...*, dz. cyt., s. 77–85).

optymalne warunki rozwoju (np. w odniesieniu do nikotyny, papierosów, alkoholu, narkotyków, przedślubnego współżycia seksualnego, pornografii itd.)⁴⁸. Taka postawa to przejaw **realizmu wychowawczego** w obliczu dominujących obecnie trendów kulturowych oraz niepoprawnej „poprawności” pedagogicznej (subiektywizm postawiony ponad prawdą, a tolerancja ponad miłością). Konstruowanie i realizowanie integralnego programu profilaktyki wymaga zatem odwagi proponowania wychowankowi optymalnego sposobu postępowania⁴⁹. Im mniejsze bowiem stawialibyśmy sobie cele w tym względzie, tym mniejsze byłyby też efekty wychowawcze naszych działań. Programy profilaktyczne, które dążą głównie do redukcji strat, a nie do proponowania optymalnej drogi rozwoju, prowadzą w praktyce do równania w dół, czyli – wbrew woli ich twórców – sprzyjają upowszechnianiu się nieodpowiedzialnej postawy coraz większej grupy wychowanków w odniesieniu do coraz liczniejszych dziedzin ludzkiego życia. Jedną z najskuteczniejszych strategii pomagania wychowankom, by kroczyli optymalną drogą życia jest promowanie pogłębionej, a jednocześnie realistycznej struktury pragnień i aspiracji⁵⁰.

Czwartym wreszcie elementem weryfikującym integralny program profilaktyki jest troska o odpowiednie **przygotowanie merytoryczne oraz formowanie osobowościowe realizatorów** działań profilaktycznych. „Efekty pracy profilaktycznej z młodzieżą w dużej mierze zależą od zaangażowania osoby, która się jej podejmuje, od jej osobistego przekonania o potrzebie, sensowności czy skuteczności podejmowanych działań”⁵¹. W integralnym modelu profilaktyki zakłada się, że najlepszy nawet program nie zadziała w sposób automatyczny i dlatego jego skuteczność zależy w dużej mierze od stopnia dojrzałości, motywacji oraz profesjonalnych kompetencji osób, które ten program realizują⁵².

⁴⁸ „Zauważmy, że niezależnie od dziedziny, wstrzemięźliwość jest trudniejsza niż jej brak. Jedną z podstaw wychowania małych dzieci jest uczenie ich odroczenia gratyfikacji potrzeb. Noworodek otrzymuje to, czego potrzebuje, niemal natychmiast. Niemowlak czasem musi trochę poczekać. Od przedszkolaka oczekujemy już tego, że będzie potrafił wytrzymać w kolejce do ubikacji albo zjeść deser po, a nie przed obiadem” (S. Grzelak, *Seksualność a...*, dz. cyt., s. 10).

⁴⁹ „Wydaje się, że współczesna kultura robi, co może, aby wprowadzić maksymalnie dużo bałaganu i chaosu zarówno w proces rozsądnej kolejności inicjowania poszczególnych doświadczeń, jak też w proces pomagania, towarzyszenia czy «pilotowania» nowych doświadczeń. Osiąga to głównie dzięki środkom komunikacji masowej oraz dzięki takiej organizacji nauczania szkolnego i życia społecznego, która ogranicza bądź eliminuje uczestnictwo dorosłych w momentach pokonywania kolejnych granic rozwojowych przez dzieci i młodzież” (M. Wojciechowski, *Patologia inicjacji*, „Remedium”, nr 9 [2000], s. 4).

⁵⁰ Por. M. Dziewiecki, *Pedagogika pragnień i aspiracji*, „Katecheta”, nr 5 (2001), s. 11–16.

⁵¹ M. Sochocki, *Zawód – profilaktyk?*, „Świat Problemów”, nr 12 (2001), s. 32.

⁵² Por. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie...*, dz. cyt., s. 166–198.

5. Podstawa programowa integralnego modelu profilaktyki

W oparciu o wyżej przedstawione założenia oraz aspekty weryfikujące można wskazać podstawowe elementy treściowe, które powinien zawierać program profilaktyki, pragnący spełniać kryteria integralności. Poniżej przedstawiam autorską propozycję w tym względzie, która nosi tytuł: „**Uczę się żyć i kochać**”. Proponowane tutaj podstawy programowe są adresowane do uczniów szkół gimnazjalnych oraz licealnych⁵³. Zadaniem poszczególnych realizatorów jest opracowanie szczegółowych konspektów zajęć, dostosowanych do konkretnej grupy uczniów i ich specyficznej sytuacji. A oto wykaz grup tematycznych i najważniejszych elementów treściowych, które obejmuje proponowany przeze mnie program.

Uczę się żyć i kochać

1. Kim jestem?

- żyję, bo zostałem pokochany;
- potrafię myśleć;
- potrafię kochać;
- potrafię decydować.

2. Po co żyję?⁵⁴

- pragnę odkryć sens mojego życia;
- pragnę kochać i być kochanym;
- pragnę zrozumieć siebie i innych;
- pragnę być wolnym i radosnym;
- pragnę znaleźć moje miejsce w rodzinie i społeczeństwie.

3. Jak dbam o mój rozwój?⁵⁵

- jak dbam o moje zdrowie fizyczne?
- jak dbam o mój rozwój w sferze płciowej i seksualnej?⁵⁶
- jak dbam o mój rozwój i zdrowie psychiczne?
- jak dbam o moją wrażliwość moralną?
- jak dbam o moją dojrzałość duchową?

⁵³ Propozycje programowe dla nauczycieli, rodziców oraz środowisk lokalnych będą przedmiotem oddzielnego opracowania. Podstawowe wskazania w tym względzie zob. M. Dziewiecki, *Nowoczesna profilaktyka...*, dz. cyt., s. 163–174.

⁵⁴ Por. M. Dziewiecki, *Jak wygrać życie? Instrukcja obsługi*, Częstochowa 2002.

⁵⁵ Por. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Częstochowa 2002, s. 77–164.

⁵⁶ Por. M. Dziewiecki, *Cielesność, płciowość, seksualność*, Kielce 2000.

4. Jak dbam o moje więzi z samym sobą?⁵⁷

- uczyć się rozumieć samego siebie;
- uczyć się kochać samego siebie;
- uczyć się stawiać sobie wymagania.

5. Jak dbam o moje więzi z innymi ludźmi?⁵⁸

- uczyć się rozumieć innych⁵⁹;
- uczyć się kochać innych;
- poznając kolejność więzi w kontakcie z drugą płcią;
- uczyć się porozumiewać z innymi⁶⁰;
- uczyć się mówić „nie” wobec szkodliwych nacisków⁶¹;
- uczyć się odpowiedzialności za swoją postawę wobec innych;
- uczyć się rozwiązywać trudności w kontaktach z innymi;
- uczyć się bronić przed tymi, którzy mogą mnie skrzywdzić⁶².

6. Jak dbam o moje więzi z Bogiem?⁶³

- uczyć się rozumieć miłość, którą Bóg mnie kocha;
- uczyć się rozumieć mądrość, której Bóg mnie uczy;
- uczyć się spotykać z Bogiem;
- uczyć się ufać Bogu.

7. Jak dbam o moją wolność?

- jak dbam o moją wolność w sferze cielesnej?
- jak dbam o moją wolność w sferze seksualnej?
- jak dbam o moją wolność w sferze myślenia i emocji?
- jak dbam o moją wolność od nałogów i uzależnień chemicznych?⁶⁴

⁵⁷ Por. M. Dziewiecki, *Miłość pozostaje*, dz. cyt., s. 131–148.

⁵⁸ Por. tamże, s. 149–178.

⁵⁹ Dwa typowe błędy, jakie grożą w kontakcie z drugim człowiekiem to przekonanie, że człowieka można zrozumieć jedynie z zewnątrz (przykładem jest tu psychoanaliza Z. Freuda) lub jedynie od wewnątrz (przykładem jest tu psychologia humanistyczna w wersji C. Rogersa). Tymczasem adekwatne rozumienie drugiego człowieka wymaga zarówno empatycznego wczucia się w jego subiektywne sposoby przeżywania siebie i świata, jak również precyzyjnego określenia obiektywnej prawdy o jego zachowaniach oraz o sytuacji, w której się znajduje (por. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie...*, dz. cyt., s. 173–184).

⁶⁰ Por. F. Schultz von Thun, *Sztuka rozmawiania*, Kraków 2001; M. Davis, *Empatia*, Gdańsk 2001; M. Dziewiecki, *Psychologia porozumiewania się*, Kielce 2000.

⁶¹ Większość autorów ogranicza asertywne mówienie „nie” do umiejętności szczerego i stanowczego sprzeciwiania się w obliczu negatywnych nacisków ze strony osób trzecich (por. R. Alberti, M. Emmons, *Asertywność*, Gdańsk 2002). Tymczasem niezwykle ważną rzeczą w profilaktyce jest uczenie wychowanków asertywnego mówienia „nie” samemu sobie w obliczu własnych słabości czy problematycznych zachowań.

⁶² Por. M. Dziewiecki, *Miłość przemienia*, Częstochowa 2002, s. 102–179.

⁶³ Por. M. Dziewiecki, *Miłość pozostaje*, dz. cyt., s. 99–130.

⁶⁴ Por. M. Dziewiecki, *Uzależnienia a podejmowanie decyzji*, w: „Zeszyty Formacji Duchowej”, nr 20 (2002), Kraków, s. 90–99.

Szukając pomocy w opracowaniu szczegółowych konspektów zajęć, realizatorzy mogą posłużyć się wcześniejszymi publikacjami autora niniejszego tekstu⁶⁵. Opracowując poszczególne jednostki tematyczne, trzeba koniecznie uwzględniać wspomnianą już wcześniej zasadę pedagogiczną, która głosi, że wychowanek ma tendencję do kierowania się podobną mentalnością i filozofią życia we wszystkich sferach swego postępowania oraz we wszystkich swoich relacjach międzysobowych. Z tego powodu realizacja **każdej** jednostki tematycznej powinna posiadać ten sam główny cel: konsekwentne uczenie wychowania zasady realizmu (w miejsce subiektywizmu), kierowania się tym, co wartościowsze (w miejsce szukania doraźnej przyjemności), stawiania sobie wymagań (w miejsce filozofii łatwego szczęścia) oraz abstynencji od wszystkiego, co szkodzi w wieku rozwojowym (w miejsce redukowania jedynie strat czy wybiórczego promowania abstynencji – np. od nikotyny, alkoholu i narkotyków, ale już nie od współżycia przedmałżeńskiego, antykoncepcji czy pornografii).

Większość zagadnień i zadań wychowawczych, które są proponowane w ramach przedstawionych tutaj podstaw programowych integralnego modelu profilaktyki uzależnień, powinna znaleźć się w solidnie opracowanym szkolnym programie wychowania. Zatem nie wszystkie jednostki dydaktyczne programu musi osobiście realizować profilaktyk uzależnień. Większość tych jednostek ma charakter ścieżki międzyprzedmiotowej, która powinna być realizowana w ramach lekcji wychowawczych, w czasie zajęć z języka polskiego, historii, biologii, przygotowania do życia w rodzinie, a także w ramach różnych zajęć fakultatywnych oraz pozalekcyjnych. Jednak odpowiedzialny profilaktyk powinien zdawać sobie sprawę z tego, że wszystkie wymienione wyżej jednostki tematyczne powinny być zrealizowane oraz powinien weryfikować sposób realizacji tych jednostek dydaktycznych i wychowawczych, które podejmuja inni wychowawcy. Ponadto profilaktyk powinien pozostawać w stałym kontakcie z rodzicami swoich uczniów, aby ich merytorycznie przygotowywać oraz pozytywnie motywować do podejmowania tych zadań wychowawczych i jednostek tematycznych, których nie sposób zrealizować w szkole i które należą do istoty wychowania w rodzinie.

Gdy chodzi o metody realizacji proponowanych tutaj podstaw programowych, to powinny być one dostosowane do wieku i możliwości danej grupy wychowanków, a także do specyfiki i tematu danej jednostki dydaktycznej. Powinny to być ponadto metody zróżnicowane, w dużym stopniu uwzględ-

⁶⁵ Chodzi tu zwłaszcza o następujące publikacje: *Cielesność, płciowość, seksualność*, Kielce 2000; *Jak wygrać życie?*, Częstochowa 2002; *Kształtowanie postaw*, Radom 1997; *Miłość pozostaje*, dz. cyt.; *Miłość przemienia*, Częstochowa 2002; *Nowe przesłanie nadziei*, Warszawa 2000; *Nowoczesna profilaktyka uzależnień*, Kielce 2000; *Odpowiedzialna pomoc wychowawcza*, Radom 1999; *Psychologia porozumiewania się*, Kielce 2000; *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002.

niające szeroki repertuar metod aktywizujących oraz tych metod, które ułatwiają kształtowanie dojrzałych postaw, a nie tylko formowanie merytorycznie prawdziwych przekonań.

6. Integralna profilaktyka uzależnień w praktyce

Wspominałem już wcześniej, że jednym z najbardziej istotnych kryteriów rozpoznawczych integralnego programu profilaktycznego jest ukazywanie wychowankom bezpośredniego związku między sposobami postępowania w poszczególnych dziedzinach życia, a podatnością na zachowania problematyczne i uzależnienia chemiczne. Z oczywistych względów szczególna odpowiedzialność wychowawcza spoczywa na rodzicach i innych osobach z kręgu rodzinnego danej dziewczyny czy chłopaka. Jednak społeczeństwo – poza skrajnymi przypadkami – nie ma bezpośredniego wpływu na to, co dzieje się w danym domu i jakiej filozofii życia uczą się tam młodzi ludzie. Dlatego tym większe znaczenie społeczne ma wkład, jaki może wnieść szkoła w realizację integralnej profilaktyki zachowań problematycznych i uzależnień. Szkoła – obok rodziny – posiada przecież największe możliwości wychowawcze ze względu na długość i systematyczność oddziaływań na samych uczniach⁶⁶, a po części również na ich środowisko rodzinne i rówieśnicze⁶⁷.

6.1. Rola szkoły w realizacji integralnej profilaktyki

Podjęcie przez polską szkołę zadań wychowawczych związanych z profilaktyką jest zjawiskiem stosunkowo nowym.

Edukacyjne programy profilaktyczne wdrażane w szkołach na masową skalę od końca lat osiemdziesiątych, zapoczątkowały prawdziwą rewolucję w środowisku oświatowym. Przyniosły ze sobą wiedzę o zagrożeniach i niektórych mechanizmach powstawania zaburzeń u dzieci i młodzieży, a także aktywne metody pracy z grupą. Zauważalnym minusem tych pierwszych programów był dobór i szkolenie osób prowadzących. Najczęściej przyjmowano kaskadowy system szkolenia, co nie gwarantowało utrzymania wysokiego poziomu, a samo szkolenie było płytkie i krótkie⁶⁸.

⁶⁶ Na temat wychowawczego wpływu relacji społecznych zob. W. Stephan, C. Stephan, *Wpływanie wpływu przez grupy*, Gdańsk 2002, s. 70–96.

⁶⁷ S. Grzelak (*Czwarte ogniwo profilaktyki*, „Remedium”, nr 7–8 [2001], s. 8) słusznie podkreśla, że w porządku miłości pierwszym źródłem ochrony człowieka przed złem i zagrożeniami jest miłość Boża. Ogniwo drugie i trzecie to miłość małżeńska i rodzicielska. „Czwartym ogniwem łańcucha profilaktyki, tworzonego w oparciu o naturalny porządek miłości, jest najbliższe środowisko, na które składają się kolejno: więzi z dalszą rodziną, więzi przyjacielskie, koleżeńskie, sąsiedzkie, a także więź ze szkołą i z parafią”.

⁶⁸ J. Szymańska, *Profilaktyka w szkole*, „Remedium”, nr 7–8 (2002), s. 9.

Niestety w miarę upływu lat okazuje się, że sytuacja nie uległa radykalnej poprawie w tym względzie. Rozporządzeniem z dnia 26 lutego 2002 r. w sprawie ramowych statutów szkół publicznych został wprowadzony od 1 września 2002 r. **obowiązek** opracowania i realizowania szkolnego programu profilaktyki⁶⁹. Jednak w większości szkół brakuje na ogół rozwiązań systemowych w dziedzinie wychowania w ogóle, a także w zakresie powiązania działań wychowawczych danej szkoły z realizowanym tam programem profilaktyki⁷⁰.

Wśród podstawowych słabości polskiej szkoły w tym względzie można wyliczyć: brak starannie opracowanego i co roku doskonalonego szkolnego programu wychowania, oderwanie działań profilaktycznych od innych form wychowania, brak systematyczności w dziedzinie wychowania w szkole, uwikłanie szkół w akcje ogólnopolskie, ograniczanie profilaktyki szkolnej do niektórych tylko grup uczniów, zawężenie działań profilaktycznych jedynie do jakiegoś jednego rodzaju dysfunkcji, brak solidnej ewaluacji prowadzonych przez daną szkołę działań profilaktycznych. Szkoły nie przygotowują zazwyczaj własnego programu działań profilaktycznych, zbudowanego na wiedzy o własnych zasobach i potrzebach, lecz działają od akcji do akcji, często doraźnie wymuszonej przez jakieś kryzysowe czy niepokojące zachowania ze strony uczniów⁷¹. Ponadto szkoły rzadko angażują rodziców i społeczność lokalną w działania wychowawcze i profilaktyczne⁷². Innym jeszcze źródłem słabości szkoły jest zdecydowanie większe przywiązywanie wagi do procesu dydaktycznego niż do troski o wychowanie uczniów⁷³.

⁶⁹ W *Rozporządzeniu* czytamy m.in.: „Działalność edukacyjna szkoły jest określona przez: 1) szkolny zestaw programów nauczania, 2) program wychowawczy szkoły, 3) program profilaktyki, dostosowany do potrzeb rozwojowych uczniów oraz potrzeb danego środowiska, który opisuje w sposób całościowy wszystkie treści i działania o charakterze profilaktycznym, skierowane do uczniów, nauczycieli i rodziców. Szkolny zestaw programów nauczania, program wychowawczy szkoły oraz program profilaktyki tworzą spójną całość. Ich przygotowanie i realizacja są zadaniem zarówno całej szkoły, jak i każdego nauczyciela” (Dz. U. Nr 10, poz. 96).

⁷⁰ Por. E. Jastrun, *Profilaktyka w szkole*, „Świat Problemów”, nr 10 (2002), s. 39–41.

⁷¹ Typowe mankamenty w tej dziedzinie to: działania profilaktyczne incydentalne, programy realizowane przypadkowo lub narzucane odgórnie, brak diagnozy potrzeb i problemów szkoły, realizatorzy spoza szkoły, brak spójnej polityki wychowawczej szkoły i tolerowanie zachowań szkodliwych, nauczyciele stanowiący wzorce nieprawidłowych zachowań (por. tamże, s. 10).

⁷² Por. Z. Gaś, *Profilaktyka w zreformowanej szkole*, „Remedium”, nr 6 (2001), s. 2–7.

⁷³ M. Wojciechowski zauważa, że istotnym powodem wychowawczej niewydolności szkoły jest jej program. „To wręcz zdumiewające, jak kurczowo szkoła trzyma się przedmiotów mających odległy związek z życiem, do którego ma rzekomo przygotowywać, i jak skrzętnie pomija wszystko, co z życiem ma bezpośredni związek. Ujmując rzecz obrazowo: za drzwiami klasy czekają ci, którzy proponują i pomagają w inicjacji

Na szczęście można dostrzec również aspekty pozytywne, gdy chodzi o działalność profilaktyczną w polskich szkołach. Problematyka ta jest coraz bardziej doceniana i wspierana przez MENiS, istnieje już szeroka kadra profesjonalnych realizatorów programów profilaktycznych, tworzona jest kadra szkolnych specjalistów w zakresie profilaktyki. Pozytywnym zjawiskiem jest także łatwa dostępność do najnowszej literatury fachowej, poszerzenie źródeł finansowania profilaktyki szkolnej oraz coraz liczniejsze przejawy integracji działań szkoły i środowisk lokalnych⁷⁴. W coraz większej liczbie szkół można już mówić o faktycznej integracji programów profilaktycznych ze szkolnym programem wychowawczym⁷⁵.

Najważniejszym zadaniem szkoły w aspekcie profilaktyki zachowań problematycznych i uzależnień jest **tworzenie odpowiedzialnego kontekstu wychowawczego**, który polega na promowaniu krytycznego kontaktu wychowanków z otaczającą ich rzeczywistością, a także na ukazywaniu im podstawowych wartości i norm postępowania (miłość, prawda, uczciwość, odpowiedzialność, wolność, pracowitość). Jednocześnie szkoła przyjazna uczniowi to szkoła, która chroni swoich wychowanków przed szkodliwymi presjami, mitami czy ideologiami. Przykładem szkodliwych nacisków, przed którymi powinna stanowczo bronić się każda szkoła, jest np. mówienie o prawach ucznia bez mówienia o jego obowiązkach, propagowanie mitu o wychowaniu bez stresów⁷⁶.

narkotykowej, alkoholowej, nikotynowej, w inicjacji zachowań agresywnych albo przeciwnie – inicjacji syndromu ofiary. W klasie natomiast udajemy, że żyjemy na innej planecie, na której nie mamy nic innego do roboty, jak tylko przygotować się do kariery profesora akademickiego – bo pod tym właśnie kątem skonstruowano program szkoły. Reszta nie skorzysta z tych ambitnych zamysłów. Poprzestanie na tej formie przygotowania do życia, jakiej dostarczają rówieśnicy w trakcie przerw oraz przed i po lekcjach” (*Patologia inicjacji*, dz. cyt., s. 5).

⁷⁴ Por. Z. Gaś, *Profilaktyka w zreformowanej...*, dz. cyt., s. 3–4.

⁷⁵ Gdy chodzi o pozaszkolne formy profilaktyki uzależnień, to są one możliwe we wszystkich środowiskach, w których gromadzą się młodzi i w których działają odpowiedzialni dorośli, np. w parafii, w gminie, w świetlicach środowiskowych, w bursie szkolnej, w seminariach duchownych, na koloniach dla dzieci i młodzieży, w pracy kuratora sądowego czy policjanta z wydziału prewencji. Temu zagadnieniu w całości poświęcony jest jeden z najnowszych numerów miesięcznika „Świat Problemów” (nr 9 [2002], s. 4–48).

⁷⁶ Postulat wychowania bez stresów jest słuszny jedynie w tym sensie, że rodzice czy nauczyciele nie powinni być dla swych wychowanków źródłem niezawinionego stresu. Nie powinno się natomiast chronić wychowanków przed ponoszeniem naturalnych konsekwencji popełnianych przez nich błędów, gdyż to właśnie te stresujące konsekwencje (np. kłamstwa, kradzieże czy lenistwa) mobilizują wychowanków do modyfikowania błędnych zachowań (por. M. Dziewiecki, *Odpowiedzialna pomoc wychowawcza*, Radom 1999, s. 37–40).

czy o wychowaniu neutralnym światopoglądowo⁷⁷, absolutyzowanie subiektywnych przekonań czy naiwnie rozumianej tolerancji i demokracji, propagowanie spon-taniczności jako sposobu na życie, a także podtrzymywanie iluzji, że istnieje łatwe szczęście: bez dyscypliny, bez pracy nad sobą, bez stawiania sobie wymagań, bez respektowania podstawowych wartości i norm moralnych oraz prawnych.

Wszystkie działania wychowawcze szkoły powinny pomagać uczniom zrozumieć w realistyczny sposób własną sytuację oraz uczyć się zajmowania dojrzałej postawy we wszystkich dziedzinach życia. Dopiero w kontekście tego typu odpowiedzialnego wychowania⁷⁸ staje się możliwe skuteczniejsze niż dotąd stosowanie programów profilaktycznych, które uczą zajmowania odpowiedzialnej postawy wobec alkoholu i innych substancji uzależniających. Pilną potrzebą jest przezwyciężenie nadal, niestety, spotykanych sytuacji, w których szkoła próbuje uczyć wychowanków zajęcia dojrzałej postawy wobec alkoholu czy narkotyku, a jednocześnie **toleruje, a nawet pochwała zajmowanie błędnej postawy** w odniesieniu do innych dziedzin życia. Tymczasem nie jest rzeczą możliwą, by uczeń był rozważny i odpowiedzialny wobec substancji psychoaktywnych, jeśli nie jest rozważny i odpowiedzialny w innych sferach postępowania.

Kolejnym zadaniem szkoły, która chce skuteczniej niż dotąd realizować profilaktykę integralną, jest bliższa i bardziej systematyczna współpraca z rodzicami⁷⁹, samorządem lokalnym, parafią, świetlicami środowiskowymi, ośrodkami pomocy społecznej, policją, a także z grupami AA, Al-Anon i Klubami Abstynenta. Ważna jest ponadto współpraca szkoły z tymi organizacjami młodzieżowymi, których program wychowawczy opiera się na jednoznacznym promowaniu i wymaganiu abstynencji w wieku rozwojowym. Chodzi tu np. o harcerstwo czy ruch „Światło – Życie”. Pozytywną rolę w aspekcie profilaktyki mogą spełniać także kompetentni psycholodzy i pedagodzy szkolni. Ich możliwości w tym względzie są tym większe, że z reguły pracują oni głównie

⁷⁷ Jest to mit szczególnie absurdalny, gdyż istotą wychowania jest przecież wprowadzanie wychowanka w określony sposób interpretowania i przeżywania siebie i świata, a zatem w określony światopogląd. Zwykle ci, którzy propagują mit o neutralności światopoglądowej w wychowaniu zdają sobie z tego sprawę, a mimo to posługują się tym sloganem po to, by w ukryty sposób narzucać własny światopogląd.

⁷⁸ Z tej właśnie odpowiedzialności wynika zasada, że nie powinno się zapraszać na spotkania wychowawcze z uczniami takich specjalistów, którzy nie mają przygotowania pedagogicznego. W wyjątkowych sytuacjach konieczne są wcześniejsze konsultacje oraz nadzór ze strony pedagogów. Ponadto w czasie zajęć szkolnych nie powinno się stosować technik, które naruszają mechanizmy obronne ucznia, np. technik terapeutycznych czy psychomanipulacyjnych (por. E. Jastrun, *Profilaktyka w szkole*, dz. cyt., s. 40–41).

⁷⁹ Szczegółowe wskazania na ten temat zob. M. Sochocki, *Rodzice i profilaktyka*, „Remedium”, nr 1 (2002), s. 18–19.

z młodzieżą zagrożoną i prezentującą zachowania problematyczne czy zaburzone. Szkolni psycholodzy i pedagodzy potrzebują jednak pomocy w postaci specjalistycznego szkolenia z zakresu integralnej profilaktyki uzależnień, gdyż zagadnienie to nie jest w wystarczającym stopniu objęte programem studiów uniwersyteckich. Z drugiej strony powinni oni stanowczo przewodzić modne obecnie trendy w psychologii i pedagogice, które prowadzą do nadmiernego koncentrowania się ludzi młodych na ich subiektywnych przekonaniach, do promowania „pozytywnego” myślenia w miejsce myślenia realistycznego⁸⁰ oraz do skupiania się wychowanków na ich doraźnych stanach emocjonalnych, kosztem uczenia się odpowiedzialnego i skutecznego radzenia sobie z realiami życia⁸¹.

Warto na koniec podkreślić, że jakość szkolnego programu wychowawczego oraz solidność opracowanych i przyjętych przez szkołę działań profilaktycznych w dużym stopniu zależą od postawy dyrektora danej placówki oświatowej oraz od postawy jego najbliższych współpracowników. Oczywiście jest rzeczą, że dyrektor nie musi osobiście tworzyć czy wprowadzać w życie określonego programu profilaktycznego. Powinien być natomiast aktywnym promotorem i skutecznym koordynatorem wszystkich działań szkoły w tym względzie⁸².

6.2. Rola profesjonalistów w dziedzinie integralnej profilaktyki uzależnień

Przygotowanie kompetentnych i profesjonalnych specjalistów w zakresie integralnej profilaktyki zachowań problematycznych i uzależnień jest sprawą

⁸⁰ Myślenie „pozytywne” jest równie niedojrzałe i szkodliwe, co myślenie negatywne czy katastroficzne. Znaczna część dzieci i młodzieży sięga po alkohol czy narkotyki właśnie dlatego, by osiągnąć „pozytywne” myślenie czy „pozytywny” obraz samego siebie. Tymczasem dojrzałość danego wychowanka polega na tym, że jego myślenie jest realistyczne, a jego obraz samego siebie prawdziwy, przez to zaś zróżnicowany. Pozytywność jest właściwa w fazie zajmowania postaw. Natomiast w fazie zbierania informacji kryterium dojrzałości jest po prostu realizm (por. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie...*, dz. cyt., s. 48–51).

⁸¹ Na temat szczegółowych aspektów i faz przygotowania dyrekcji, nauczycieli oraz uczniów danej szkoły do realizacji programów profilaktycznych zob. E. Sołtys, w: *Olbrzymia szansa – gimnazjum*, „Świat Problemów”, nr 12 (2001), s. 38.

⁸² M. Wojciechowski (*Sześć zadań dyrektora szkoły*, „Remedium”, nr 7–8 [2002], s. 36–37) – wyliczając podstawowe zadania dyrektora szkoły w tym względzie – stwierdza, że powinien on rozumieć, na czym polega profilaktyka; promować zasady profilaktyki w systemie wychowawczym szkoły; kierować nauczycieli na szkolenia w zakresie profilaktyki; inicjować i popierać tworzenie wewnętrznych programów wychowawczo-profilaktycznych i prozdrowotnych; oceniać pracę wychowawczą nauczycieli z punktu widzenia kryteriów dobrej profilaktyki; koordynować działalność profilaktyczną w szkole i zdobywać na nią środki finansowe.

kluczową dla skuteczności wszelkich działań na rzecz wychowania młodego pokolenia w wolności i odpowiedzialności⁸³. Warto pamiętać, że wiedza i kompetencje profesjonalistów wpływają nie tylko na ich bezpośrednią pracę z dziećmi i młodzieżą, lecz także na świadomość społeczną w tym względzie oraz na jakość profilaktycznych programów i oddziaływań poszczególnych środowisk i instytucji wychowawczych, w tym zwłaszcza szkoły.

Profilaktycy uzależnień rekrutują się głównie spośród psychologów, pedagogów i socjologów. Z tytułu odbytych studiów i pracy zawodowej posiadają oni wiele cennych kompetencji w dziedzinie działań profilaktycznych. Z reguły **najslabszym elementem** w ich przygotowaniu jest znajomość tych dziedzin wiedzy o człowieku, które umożliwiają **całościowe i realistyczne** rozumienie wychowanka we wszystkich istotnych wymiarach jego człowieczeństwa⁸⁴. Chodzi tu zwłaszcza o pogłębione rozumienie ludzkiej cielesności, płciowości, seksualności, emocjonalności, strategii myślenia, wrażliwości moralnej, duchowości, religijności, sfery społecznej, sfery wolności i motywacji, struktury potrzeb, pragnień i aspiracji. Z tego względu realizowanie integralnego modelu profilaktyki uzależnień wymaga od jego realizatorów zdobycia pogłębionej wiedzy z zakresu takich nauk, jak: antropologia, filozofia człowieka, etyka, teologia, pedagogika, psychologia, socjologia. Jednocześnie profilaktycy uzależnień powinni dysponować specjalistycznym przygotowaniem w dziedzinie **komunikacji wychowawczej**. Chodzi tutaj zwłaszcza o zdolność demaskowania i przezwycięzania podstawowych barier w relacji wychowawca – wychowanek (związanych np. z subiektywną percepcją rzeczywistości i blokami emocjonalnymi u wychowanka) oraz o umiejętność **wychowawczego** posługiwania się empatią i asertywnością. Trzeba bowiem pamiętać, że empatia i asertywność, która stanowi jeden z warunków skuteczności działań profilaktycznych, nie jest celem samym w sobie. Jest jedynie punktem wyjścia, ale nie punktem dojścia w procesie wychowawczym. Kompetentny profilaktyk to ktoś, kto nie tylko potrafi zrozumieć subiektywny świat myśli, przeżyć i dążeń danego

⁸³ Zgadzam się z tezą J. Mellibrudy (*Profilaktyka problemowa*, dz. cyt., s. 4), że „byłoby pożądané, aby część ludzi związanych z profilaktyką uczyniła z niej swój podstawowy zawód – aby szkolili się w niej, rozwijali ją i służyli swą fachowością nie tylko dzieciom i rodzicom, ale także innym. Z drugiej strony uważam, że każdy, kto zajmuje się wychowaniem, powinien uzyskać umiejętności i kompetencje w tej dziedzinie, nie zmieniając swej profesji psychologa, nauczyciela czy rodzica”.

⁸⁴ Zwykle od profilaktyków uzależnień wymaga się głównie wiedzy z zakresu psychologii i pedagogiki, a wiedza antropologiczna jest traktowana jako coś dodatkowego, uzupełniającego. Autor niniejszego opracowania był jednym spośród szesnastu ekspertów Państwowej Agencji Rozwiązywania Problemów Alkoholowych poproszonych o pisemną ekspertyzę, który odpowiednie przygotowanie z zakresu antropologii uznał za podstawowy warunek skutecznej pracy profilaktycznej (por. M. Prajsner, *Perspektywy polskiej profilaktyki problemowej*, Warszawa 2000, s. 5–6 oraz 48).

wychowanka, ale także potrafi pomóc wychowankowi, lepiej rozumieć obiektywną sytuację, w której się on znajduje oraz zająć dojrzałą postawę wobec wszystkiego, co dzieje się w nim samym i wokół niego. Podobnie asertywność nie jest celem samym w sobie. Odpowiedzialny profilaktyk to ktoś, kto nie absolutyzuje własnej szczerości, lecz formę i stopień otwartości potrafi dostosować do wieku, stopnia dojrzałości oraz aktualnych potrzeb wychowanka⁸⁵.

Inną nieodzowną kompetencją profesjonalnych profilaktyków jest precyzyjne rozumienie sytuacji nastolatków, którzy sięgają po substancje psychotropowe w wieku rozwojowym⁸⁶. Nadal często się zdarza, że nawet doświadczeni profesjonalści nie odróżniają **deklarowanych** przez dzieci i młodzież powodów sięgania po alkohol, nikotynę czy narkotyk od motywów **prawdziwych**. Ze względu na działanie psychicznych mechanizmów obronnych subiektywna świadomość własnych motywów działania jest **zniekształcona** u tych chłopców i dziewcząt, którzy w wieku rozwojowym wyrządzają sobie poważną krzywdę, sięgając po substancje uzależniające. Zwykle nie zdają oni sobie sprawy, że czynią tak głównie dlatego, iż czują się bezradni wobec życiowych zadań, przed którymi stoją, że brak im podstawowych kompetencji psychospołecznych albo że pragną uciec od bolesnych emocji i trudnych realiów życia. W tej sytuacji **szukają „dobrych” motywów dla szkodliwych zachowań**. Próbuja przekonać siebie i innych – w tym także profesjonalistów od profilaktyki! – że sięgają po środki uzależniające „z ciekawości” (tymczasem to nie jest przypadek, że „ciekawi” ich alkohol, a nie np. matematyka czy sport), „dla towarzystwa” (tymczasem nie przypadkowo szukają akceptacji ze strony rówieśników pijących, a nie abstynentów) albo „dla podkreślenia własnej wolności” (tymczasem nie przypadkowo korzystają z wolności w taki sposób, że ją tracą). Profesjonalista w dziedzinie uzależnień zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że im bardziej autodestrukcyjne i zaburzone jest zachowanie danego wychowanka, tym mniej jest on świadomy faktycznych motywów swego działania i tym mniejszy ma dostęp do prawdy o samym sobie.

Kolejną istotną cechą kompetentnego wychowawcy, który realizuje integralną profilaktykę zachowań problematycznych i uzależnień, jest nie tylko zdolność nawiązywania dobrego kontaktu wychowawczego z nastolatkami, ale również **zdolność współpracy** z innymi osobami i środowiskami, np. z rodzicami, z przedstawicielami administracji samorządowej, z lokalnymi organizacjami, których cele obejmują działania profilaktyczne. „Szerokie rozumienie działalności profilaktycznej wymaga dużej wszechstronności. Obecnie tylko niewielu profilaktyków potrafi skutecznie współpracować z tak zróżnicowanymi populacjami”⁸⁷.

⁸⁵ Szczegółowe analizy na ten temat zob. M. Dziewiecki, *Psychologia porozumienia się*, dz. cyt.

⁸⁶ Por. C. Pezzoli, *Nuova ipotesi...*, dz. cyt.

⁸⁷ M. Sochocki, *Profilaktycy pod lupą*, „Remedium”, nr 10 (2001), s. 16.

Bardzo pożądaną umiejętnością profesjonalnych profilaktyków uzależnień jest **precyzja terminologiczna** w mówieniu na tematy związane z zagrożeniami. Chodzi tu o zdolność takiego doboru języka i argumentów, by przekazywane treści prawidłowo rozumieli nawet ci wychowankowie, którzy z jakichś względów nie chcą zrozumieć danej prawdy czy dostrzec jakichś istotnych faktów. Niestety, znaczna część profilaktyków nadal używa nieprecyzyjnej terminologii, a przez to pośrednio może wprowadzać wychowanków w błąd. Jednym z typowych przykładów w tym względzie jest mówienie o „nadużywaniu alkoholu w wieku rozwojowym”. Takie sformułowanie sugeruje bowiem, że nie każde sięganie po tę substancję przez dzieci i młodzież jest nadużyciem. Podobnie mało czytelny dla nastolatków jest termin „trzeźwość w wieku rozwojowym”, gdyż część wychowanków nie kojarzy trzeźwości w tym okresie z wymogiem zachowania całkowitej abstynencji. Również wyrażenie „napoje alkoholowe” ułatwia młodym trwanie w iluzji, że piwo do takich napojów nie należy. Warto zatem precyzować, że problemem jest używanie alkoholu przez dzieci i młodzież, że celem profilaktyki jest zachowanie całkowitej abstynencji w wieku rozwojowym i że nieletni nie powinni spożywać piwa ani innych napojów, które zawierają alkohol.

Konieczne jest ponadto **wyeliminowanie dwuznaczności czy szkodliwych wychowawczo poglądów**, panujących wśród niektórych profilaktyków uzależnień, na temat sięgania po alkohol w wieku rozwojowym. Jest dla mnie rzeczą oczywistą, że nie powinien realizować programów profilaktycznych ktoś, kto uznaje „za dopuszczalne picie niewielkich ilości alkoholu przez gimnazjalistów pod kontrolą czy też w obecności rodziców, na przykład podczas Sylwestra”⁸⁸. Niezależnie od ewidentnej szkodliwości wychowawczej takich poglądów ze strony dorosłych, mamy tu do czynienia z pośrednim zachęcaniem do łamania prawa, które przecież zabrania podawania alkoholu nieletnim. Dochodzimy zatem obecnie do paradoksalnej i bolesnej sytuacji, w której kodeks karny wymaga od dorosłych większej ochrony nieletnich niż proponują to niektórzy profilaktycy. Tymczasem w świetle nowych danych empirycznych „cechą wspólną programów skutecznych jest posiadanie jasnego i zdecydowanego kierunku. Nie ograniczają się one jedynie do pokazywania «za» i «przeciw» podejmowanych wyborów, ale wyraźnie i konsekwentnie przekonują i motywują młodzież do przyjęcia oczekiwanych postaw”⁸⁹. W programach autor-

⁸⁸ M. Sochocki, *Zawód...*, dz. cyt., s. 34.

⁸⁹ S. Grzelak, *Porządek miłości i...*, dz. cyt., s. 18. W odniesieniu do autorskiego programu „Płciowość i Odpowiedzialność Nastolatków” autor stwierdza, że jedną z zasad realizowania tego programu „jest właśnie zgodność osobistego życia realizatora z filozofią programu. Oznacza to, że realizator powinien mieć akceptujący stosunek do ciała i seksualności oraz w swoim życiu osobistym żyć w zgodzie ze swoim stanem, stanowiąc dla młodzieży w pełni klarowny wzorzec. Nie może być on rozwiedziony. Jeśli nie żyje w małżeństwie, nie może żyć w rozwiązłości, lecz winien zachować

skich powinien być ściśle przestrzegany **wymóg osobistej wiarygodności** autora danego programu, a także zasada zgodności jego życia osobistego z proponowanym przez niego programem wychowawczym⁹⁰.

Zakończenie

Profilaktyk to szczególnego rodzaju wychowawca, gdyż profilaktyka to sztuka wychowania dzieci i młodzieży pośród i pomimo negatywnych uwarunkowań wewnętrznych i zewnętrznych. Kompetentny i skuteczny profilaktyk to **współczesny prorok**, który wskazuje wychowankom optymalną drogę rozwoju, czyli właśnie drogę prorocką, drogę mniej uczęszczaną, drogę prawdy i miłości, drogę wolności i odpowiedzialności. Droga ta jest nierzadko znakiem sprzeciwu dla pewnej grupy wychowanków, zwłaszcza dla tych, którzy przeżywają kryzys, jak i dla niektórych dorosłych, zwłaszcza dla tych, którzy czerpią zyski ze słabości i uzależnień nastolatków. Podjęcie funkcji proroka jest pierwszym zadaniem każdego, kto chce realizować integralny model profilaktyki. Zrozumiałe, że tego typu wychowawca – prorok musi dysponować pewnymi kompetencjami, których nie sposób nabyć poprzez studia czy warsztaty szkoleniowe, gdyż są to **kompetencje i postawy bezpośrednio związane z osobowością i stopniem dojrzałości** danej osoby.

Pierwszą z takich kompetencji jest zdolność do szczególnego rodzaju miłością, którą można nazwać **miłością wychowującą**. Pod względem osobistej odpowiedzialności oraz emocjonalnego zaangażowania jest to oczywiście inna miłość niż miłość do współmałżonka, dzieci czy rodziców. Mimo to jest to miłość rzeczywista, mająca postać serdecznej troski. Realistyczny i odpowiedzialny profilaktyk ma świadomość, że aby skutecznie chronić dzieci i młodzież przed złem i aby promować ich optymalny rozwój, nie wystarczy mieć rację. Nie wystarczy też dysponować solidnym programem. Trzeba kochać. I to właśnie ową miłością wychowującą, czyli dostosowaną do niepowtarzalnej sytuacji i zachowania danego wychowanka.

Miłość wychowująca okazuje się najskuteczniejszą formą profilaktyki w każdej dziedzinie życia. To właśnie taka miłość najlepiej chroni ludzką wolność i mądrość, najskuteczniej zapobiega alkoholizmowi, narkomanii, agresywności, przestępczości, wyuzdaniu, rozpacz⁹¹.

seksualną wstrzemięźliwość. Jest to jeden z oczywistych warunków, by program uczący postawy wstrzemięźliwości i przygotowujący do zawarcia w przyszłości monogamicznego związku na całe życie był skuteczny”.

⁹⁰ Słuszne jest oczekiwanie, że „realizatorzy profilaktyki zintegrowanej, których zadaniem jest świadome dbanie, by w toku realizacji programu profilaktycznego z jednego obszaru nie czynić szkody w drugim, powinni spełniać kryteria wiarygodności we wszystkich dziedzinach profilaktyki i wychowania. Wysoka poprzeczka, ale profilaktyka, podobnie jak wojsko, potrzebuje komandosów – wszechstronnych i wszechstronnie wiarygodnych” (S. Grzelak, *Porządek miłości i...*, dz. cyt., s. 19).

⁹¹ M. Dziewiecki, *Miłość a wychowanie*, „Remedium”, nr 7–8 (2001), s. 22–24.

Trzecią wreszcie cechą profilaktyka, który skutecznie chce podjąć misję proroka – wychowawcy jest **mentalność zwycięzcy**. Oznacza ona odwagę wskazywania dzieciom i młodzieży optymalnej drogi życia. Coraz częściej spotykamy się, niestety, z profilaktykami, którzy mają mentalność przegranych. Nie uczą oni dzieci i młodzieży sztuki dojrzałego życia, lecz skupiają się głównie na redukowaniu strat wychowawczych wtedy, gdy wychowanek wybiera to, co łatwiejsze, zamiast tego, co wartościowsze. Profilaktyk o mentalności zwycięzcy rozumie, że jego zadaniem jest wskazywanie **wyłącznie** najdojrzalszej drogi życia. Drogę „na skróty”, drogę naiwności i słabości wychowanek potrafi wybrać bez „pomocy” dorosłych. Dojrzały profilaktyk ma ponadto świadomość tego, że nie istnieje równość szans między wychowaniem a demoralizowaniem, między krzywdzeniem a chronieniem, między proponowaniem drogi wolności i realizmu, a kuszeniem młodych iluzjami łatwego szczęścia. Nierówność szans wynika z faktu, że każdemu człowiekowi łatwiej jest czynić zło (nawet to, którego nie chce) niż dobro (nawet to, którego pragnie), a także z faktu, że wychowankowie są z reguły znacznie mniej krytyczni wobec tych, którzy mają ich łatwym szczęściem niż wobec tych, którzy ukazują im realia ludzkiego życia oraz płynące z tych realiów wymagania wychowawcze i normy moralne.

Na koniec ostatnia uwaga. Odpowiedzialny wychowawca – profilaktyk zdaje sobie sprawę z tego, że sam – ze względu na swoje ludzkie słabości i ograniczenia – nie może być dla wychowanka ostatecznym punktem odniesienia w poszukiwaniu rozwoju, dojrzałości i radości życia. Bóg jest pierwszym wychowawcą i wraz ze świętym Augustynem możemy powiedzieć, że serca dzieci i młodzieży nie zaznają spokoju, dopóki w Nim nie znajdą Mistrza, który uczy trudnej sztuki życia. Tylko w blasku prawdy Chrystusa oraz dzięki mocy Jego miłości młody człowiek ma szansę chronić w sobie tę wolność, do której On nas wyswobodził (por. Ga 5, 1) oraz doświadczać tej radości, którą On nam przynosi (por. J 17, 13).

Bibliografia

- Alberti R., *Asertywność*, Gdańsk 2002.
Arendarska A. (i inni), *Drugi Elementarz, czyli Program Siedmiu Kroków*, Warszawa 1997.
Arendarska A., Wojcieszek K., *Przygotowanie do profilaktyki domowej*, Warszawa 1996.
Brezinka W., *Erziehung in einer wertunsicheren Gesellschaft*, Basel 1993.
Cencini A., *Il mondo dei desideri*, Milano 1998.
Dahmen W. (i inni), *Zdrowiej i świadomiej żyć*, Warszawa 1993.
Davis M. H., *Empatia*, Gdańsk 2001.
Dziewiecki M., *Cielesność, płciowość, seksualność*, Kielce 2000.
Dziewiecki M., *Doradcy duchowi w terapii alkoholików*, „Terapia uzależnienia i współzależnienia”, nr 3 (1998), s. 4–7.

Dziewiecki M., *Doradcy duchowi w terapii współuzależnienia*, „Terapia uzależnienia i współuzależnienia”, nr 3 (1999), s. 14–18.

Dziewiecki M., *Duchowość i religijność a profilaktyka uzależnień*, „Świat Problemów”, nr 5 (1998), s. 41–44.

Dziewiecki M., *Formowanie do trzeźwego stylu życia i zapobieganie zagrożeniom alkoholowym*, „Świat Problemów”, nr 10 (1993), s. 17–20.

Dziewiecki M., *Jaka rodzina szkołą trzeźwości?*, „Świat Problemów”, nr 1 (1995), s. 28–33.

Dziewiecki M., *Jak wygrać życie?*, Częstochowa 2002.

Dziewiecki M., *Kształtowanie postaw*, „Ave”, Radom 1997.

Dziewiecki M., *Miłość a wychowanie*, „Remedium”, nr 7–8 (2001), s. 22–24.

Dziewiecki M., *Miłość pozostaje*, Częstochowa 2001.

Dziewiecki M., *Miłość przemienia. Przewycięzanie trudności w małżeństwie i rodzinie*, Częstochowa 2002.

Dziewiecki M., *Młodzież, alkohol i realizm*, „Świat Problemów”, nr 2 (2000), s. 41–43.

Dziewiecki M., *Młodzież a alkohol*, „Ateneum Kapłańskie”, nr 1 (1997), s. 58–71.

Dziewiecki M. (red.), *Nowe przesłanie nadziei*, Warszawa 2000.

Dziewiecki M., *Nowoczesna profilaktyka uzależnień*, Kielce 2000.

Dziewiecki M., *Odpowiedzialna pomoc wychowawcza*, Radom 1999.

Dziewiecki M. (red.), *Ogólnopolski Kongres Duszpasterstwa Trzeźwości*, Radom 1994.

Dziewiecki M., *Pedagogika pragnień i aspiracji*, „Katecheta”, nr 5 (2001), s. 11–16.

Dziewiecki M. (red.), *Przesłanie nadziei*, Warszawa 1993.

Dziewiecki M., *Psychologia porozumiewania się*, Kielce 2000.

Dziewiecki M., *Rola Kościoła w wychowaniu do wolności*, „Studia nad Rodziną” (ATK), nr 2 (1998), s. 111–122.

Dziewiecki M., *Rozwój duchowy jako warunek trwałej trzeźwości w sytuacji choroby alkoholowej*, „Postępy Psychiatrii i Neurologii”, nr 3 (Warszawa 1992), s. 177–190.

Dziewiecki M., *Trzeźwość jako dojrzała wolność*, „Świat Problemów”, nr 3 (1993), s. 14–19.

Dziewiecki M., *Uzależnienia a podejmowanie decyzji*, „Zeszyty Formacji Duchowej”, nr 20 (2002), Kraków, s. 90–99.

Dziewiecki M., *W poszukiwaniu skutecznych metod profilaktyki alkoholowej*, „Problemy alkoholizmu”, nr 6 (1993), s. 13–15.

Dziewiecki M., *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002.

Fatyga B., *Młodzież u progu stulecia*, „Remedium”, nr 6 (2001), s. 14–16.

Fudała J., *Postawy dorosłych wobec picia alkoholu i zażywania narkotyków*, „Świat Problemów”, nr 12 (2001), s. 17–21.

Gaś Z., *Profilaktyka w szkole*, Warszawa 1997.

Gaś Z., *Profilaktyka w zreformowanej szkole*, „Remedium”, nr 6 (2001), s. 2–7.

Gaś Z., *Redukcja szkód a profilaktyka uzależnień*, „Remedium”, nr 7–8 (2002), s. 32–33.

Grzelak S., *Czwarte ogniwo profilaktyki*, „Remedium”, nr 7–8 (2001), s. 8–9.

Grzelak S., *Porządek miłości i wiarygodność*, „Remedium”, nr 10 (2001), s. 18–19.

Grzelak S., *Seksualność a alkohol (cz. I)*, „Remedium”, nr 9 (2000), s. 22–24.

Grzelak S., *Seksualność a alkohol (cz. III)*, „Remedium”, nr 11 (2000), s. 10–12.

Hawkins J. D., *Podręcznik ewaluacji programów terapeutycznych*, Warszawa, 1994.

Hryszkiewicz G., *Alkohol, młodzież, dorośli*, „Świat Problemów”, nr 9 (2002), s. 18–19.

Jastrun E., *Profilaktyka w szkole*, „Świat Problemów”, nr 10 (2002), s. 39–41.

Jastrun E., *W poszukiwaniu nowych dróg*, „Świat Problemów”, nr 12 (2001), s. 28–31.

- Kilpatrick W., *Psychologiczne uwiedzenie*, Poznań 1997.
- Martin J. C., *Chalk Talks on Alcohol*, San Francisco 1989.
- Maxwell R., *Dzieci, alkohol, narkotyki*, Gdańsk 2002.
- May G., *Uzależnienie i łaska. Miłość, duchowość, uwolnienie*, 1995.
- Mellibruda J. (i inni), *Perspektywy profilaktyki*, „Remedium”, nr 5 (1995), s. 2–14.
- Mellibruda J., *Profilaktyka problemowa*, „Remedium”, nr 6 (1998), s. 2–4.
- Mellibruda J., *Tajemnice ETOH*, Warszawa 1993.
- Mellody P., *Toksyczne związki. Anatomia i terapia współzależnienia*, Warszawa 1993.
- Ostaszewski K., *Co się zmienia w zażywaniu? Badania mokotowskie 1984–2000*, „Świat Problemów”, nr 12 (2001), s. 26–27.
- Ostaszewski K., *Kryzys profilaktyki?*, „Remedium”, 7–8 (2002), s. 1–4.
- Ostaszewski K., *Specyfika zachowań problemowych a programy profilaktyczne*, „Świat Problemów”, nr 12 (2001), s. 4–6.
- Pacewicz A., *Jak pomóc dziecku nie pić?*, Warszawa 1994.
- Pezzoli C., *Nuova ipotesi educativa*, Milano 1997.
- Prajsner M., *Perspektywy polskiej profilaktyki problemowej*, Warszawa 2000.
- Schulz von Thun F., *Sztuka rozmawiania*, Kraków 2001.
- Stephan W. G., *Wywieranie wpływu przez grupy*, Gdańsk 2002.
- Sierosławski J., *Czy bezwzględny zakaz jest do utrzymania?*, „Świat Problemów”, nr 12 (2001), s. 14–16.
- Sochocki M., *Ewaluacja w praktyce*, „Remedium”, nr 10 (2000), s. 2–3.
- Sochocki M., *Profilaktycy pod lupą*, „Remedium”, nr 10 (2001), s. 16–17.
- Sochocki M., *Rodzice i profilaktyka*, „Remedium”, nr 1 (2002), s. 18–19.
- Sochocki M., *Zawód – profilaktyk?*, „Świat Problemów”, nr 12 (2001), s. 32–35.
- Sołtys E., *Olbrzymia szansa – gimnazjum*, „Świat Problemów”, nr 12 (2001), s. 38–42.
- Stepień E., *Alkohol a polska młodzież. Raport 1994*, Warszawa 1995.
- Szczukiewicz P., *Nie wystarczy intuicja*, „Świat Problemów”, nr 12 (2001), s. 7–10.
- Szymańska J., *Profilaktyka w szkole*, „Remedium”, nr 7–8 (2002), s. 9–11.
- Szymańska J., *Programy profilaktyczne. Podstawy profesjonalnej psychoprofilaktyki*, Warszawa 2000.
- Wilmes D., *Jak wychowywać dziecko, które mówi „nie” alkoholowi i narkotekom*, Gdańsk 2002.
- Wojcieszek K., *O profilaktyce w XXI wieku*, „Remedium”, nr 1 (2001), s. 2–3.
- Wojcieszek K., *Czy można ukraść pokolenie?*, „Świat Problemów”, nr 7–8 (1995), s. 4–10.
- Wojcieszek K., *Noe. Program profilaktyczny dla młodzieży*, Warszawa 1997.
- Wojcieszek K., *Program Profilaktyczny „Noe”. Materiały pomocnicze dla realizatorów programu*, Łódź 1993.
- Wojcieszek K., *Szkola ekspertów profilaktyki*, „Remedium”, nr 11 (2000), s. 13–14.
- Wojciechowski M., *Mity i zasady profilaktyki uzależnień*, „Remedium”, nr 5 (2002), s. 16–17.
- Wojciechowski M., *Patologia inicjacji*, „Remedium”, nr 9 (2000), s. 4–5.
- Wojciechowski M., *Strategie w profilaktyce*, „Remedium”, nr 1 (2002), s. 16–17.
- Wojciechowski M., *Sześć zadań dyrektora szkoły*, „Remedium”, nr 7–8 (2002), s. 36–37.
- Woronowicz B., *Alkoholizm jako choroba*, Warszawa 1994.
- Woronowicz B., *Informacje i testy pomocne w rozpoznaniu problemów alkoholowych*, w: *Nowe przesłanie nadziei*, red. M. Dziewiecki, Warszawa 2000, s. 27–53.
- Woynarowska B., *Kształtowanie umiejętności*, „Remedium”, 5 (2002), s. 1–3.

SAMOŚWIADOMOŚĆ DOROSŁEGO WARUNKIEM ROZWOJU OSOBOWOŚCI

1. Dorosły pozwala widzieć siebie w prawdzie

Celem wszelkich zabiegów wychowawczych jest dojrzałość osobowa człowieka. Człowiek dojrzały w terminologii T. A. Harris¹ jest określany jako *Dorosły*². Podejmuje on systematyczną pracę nad sobą³ w formie samokształcenia i samowychowania. Prezentuje postawę głęboko refleksyjną, odpowiedzialną i zdystansowaną do wewnętrznych nastawień zarówno *Rodzica*⁴, jak i *Dziecka*⁵.

Nastawienie *Rodzica* przejawia się głównie w tym, że człowiek odwołuje się do gotowych rozwiązań, z jakimi się spotkał w dzieciństwie, zwłaszcza u swoich rodziców. Powiela bezwiednie zaobserwowane i wyuczone wówczas schematy. Oznacza to, że nie przyjmuje w swoim życiu postawy samokrytycznej i twórczej, otwartej na to, co nowe. Natomiast to, co dawniejsze, już (przez innych!) sprawdzone, w jego odczuciu jest najlepsze⁶. W konsekwencji chodzi utartymi ścieżkami i żyje zwrócony ku przeszłości, wreszcie całkowicie zastęga w nawykach, schematach, przestarzałych stereotypach. *Dorosły* z niemałym trudem musi przełamywać tego rodzaju bariery tak mocno zadawnione, że stanowiące niejako drugą naturę człowieka.

¹ Por. T. A. Harris, *W zgodzie z sobą i z tobą*, Warszawa 1985.

² Por. tamże, s. 43–52.

³ Rozumieć przez nią należy najmniejszy nawet ruch w kierunku większej dojrzałości osobowej, np. postanawiam robić coś lepiej niż dotychczas lub zobowiązuję się do zrobienia czegoś dobrego dodatkowo. Następnie rozliczam się w swoim sumieniu z tego zobowiązania. Jeśli się nie udało, żałuję, przepraszam i naprawiam błąd. Jeśli mi się udało – satysfakcję stąd wynikającą wpisuję w nowe, trudniejsze zobowiązanie. Tak rosnę.

⁴ Termin *Rodzic* (skrót: *R*) oznacza postawę niedojrzałą u człowieka działającego z pozycji narzucania innym swojego, często irracjonalnego, zdania. Por. tamże, s. 33–39.

⁵ Termin *Dziecko* (skrót: *Dz*) wyraża postawę niedojrzałą u człowieka działającego niezdecydowanie, najczęściej wycofującego się z aktywnego, dynamicznego życia, gdyż brak mu wiary we własne możliwości. Por. tamże, s. 39–43.

⁶ „Nie próbuj niczego nowego; poniesiesz tylko klęskę. To, co stare, jest dobre; nowe jest złe” J. Powers, *W poszukiwaniu wewnętrznego spokoju. Sztuka opanowania własnych emocji*, Kielce 1999, s. 51.

Dorosły musi również pokonywać funkcjonujące w psychice, lękliwe zahamowania *Dziecka*. Człowiek, który działa pod ich wpływem, mimo upływu lat wciąż czuje się bezradny i bezbronny. Boi się podjęcia jakiegokolwiek inicjatywy, szczególnie tego, co trudne. Z góry rezygnuje z większego wysiłku, z szukania nowych, nietypowych, zwłaszcza ryzykownych rozwiązań. Chętnie zatrzymuje się na etapie, który udało mu się już osiągnąć i osobiście zweryfikować. Żyje chwilą obecną – jak bez troskie, lekkomyślne dziecko.

Z drugiej strony, *Dorosły* ma możliwość i obowiązek pracy nad utrzymaniem w nas pozytywnych cech zarówno *Rodzica*, jak i *Dziecka*. Pozytywne właściwości *Rodzica* to duże bogactwo doświadczeń (nawyków) wytrzymujących próbę czasu, takich jak: obowiązkowość, odpowiedzialność, zdyscyplinowanie myślenia, pragnień, działania itp. Pozytywne przymioty *Dziecka* to: spontaniczność, szczerość, radość, ciekawość, chęć eksperymentowania, zaufanie, prostota, czystość serca itp.⁷ *Dorosły* weryfikuje bardzo wnikliwie i krytycznie wszelkie schematy *Rodzica* i dopiero wtedy przyjmuje je za swoje. Podobnie czyni z nastawieniami *Dziecka*: poddaje je prawu roztropności i zdroworozsądkowej krytyce. Tylko tak wzbogacony *Dorosły* może działać w sposób pełny.

Nasze odpowiedzialne i względnie trwałe decyzje podejmowane są wówczas, gdy podejmujemy je w wyniku zaistnienia trzech stanów Ja, czyli gdy działamy z pozycji świadomego *Dorosłego* przy zachęcającej zgodzie *Rodzica* i naturalnym zachwycie *Dziecka*⁸.

Dorosły jest niezmordowany. Ciągłe pobudza do szukania głębszej motywacji tego, co robimy, nakłania do starania się o piękniejszy kształt życia. Chce nas przekonać, że nie powinniśmy się zatrzymywać w poszukiwaniu coraz pełniejszej prawdy o sobie i o świecie. Mobilizuje do zmiany sytuacji, w jakiej się znajdujemy – na lepszą, zgodnie z prawdą o naszych możliwościach. Przypominamy: prawda o każdym jest taka, że nas zawsze stać na więcej.

Niełatwe więc zadanie ma *Dorosły*, tym bardziej że w życiu najszybciej udaje się uzyskać tzw. wyższe i korzystniejsze pozycje tym ludziom, którzy nauczyli się zrećcznie powtarzać wzorce społecznie zaaprobowane, choćby nie były w pełni prawdziwe i najlepsze. Dotyczy to szczególnie zachowań ludzi będących przy „władzy”. Podwładni szczerują styl bycia swoich przełożonych i wiernie go kopią w swoim życiu. Budzą przez to ich zaufanie, a w konsekwencji szybko awansują. Tajemnica ich sukcesu⁹ polega na tym, że w stosunkach

⁷ Są to cechy, które Chrystus stawia jako warunek zbawienia: *Zaprawdę powiadam wam: Jeśli się nie odmienicie, i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego* (Mt 18, 3).

⁸ R. Rogoll, *Aby być sobą. Wprowadzenie do analizy transakcyjnej*, przekł. A. Tomkiewicz, Warszawa 1989, s. 24.

⁹ Chodzi tu głównie o pomyślny wynik w sprawach materialnych, doczesnych. Tak myśli i działa człowiek prymitywny, cielesny, nazwany przez Chrystusa synem tego

ze swoimi dynamicznymi przełożonymi zamieniają się w potulne *Dziecko*. W stosunku zaś do swoich podwładnych – już w innym kontekście miejsca i czasu – chętnie przyjmują pozycję ważnego, nieustępliwego *Rodzica*. Re-kompensują w ten sposób swoje zmęczenie odgrywaną rolą *Dziecka*. Za każdym razem stają przed swoim mocodawcą w formie świeżej i wciąż dyspozycyjnej. Swoim przełożonym nie dają więc żadnych podstaw do podejrzeń, że coś z ich dorobku zmieniają, przeinaczają, zaprzepaszczą.

Zachodzi wtedy specyficzny mechanizm usztywniania i „zastygania” relacji międzyludzkich, pozbawionych głębszego sensu i wartości duchowych poddanych stabilizacji, a nawet regresji procesów społecznych¹⁰, które dlatego nie podlegają rozwojowi, że są w rękach ludzi cechujących się myśleniem zeschematyzowanym (*R*) lub zależnym (*Dz*). Mechanizm ten jest prosty: Kto działa z pozycji niedojrzałej, dobiera sobie również współpracowników takiego samego pokroju – uległych, chętnie idących na kompromis. Widzi w nich przedłużenie siebie. Całkowicie przekształca ich „na swój obraz i podobieństwo”. Nie toleruje u nich żadnej odrębności, inności, a tym bardziej „niepokojącej” oryginalności. Tylko taki następca uratuje „dorobek” poprzednika, zatrzyma daną sprawę dokładnie w tym samym miejscu, w którym ją zastał. Niczego nie zmienia, bo działając z pozycji *Dziecka* boi się narazić. Jeśli zaś będzie działał zdominowany przez *Rodzica*, nie przyjdzie mu to do głowy, gdyż nie będzie widział potrzeby ani sensu żadnych zmian.

Na takiej zasadzie najczęściej ludzie dobierają się w życiu. Łatwiej jest awansować, kiedy się bezkrytycznie akceptuje zalecenia płynące z góry. Szybciej i bezkonfliktowo można się odnaleźć w życiu, gdy się przyjmuje pozycję całkowicie uległego *Dziecka*. Życie uczy, że najbardziej popłacają te dwa nastawienia: wierne powielanie schematów i wygodny kompromis jako bezkrytyczne przystosowywanie się do uznawanych w danej grupie norm czy wartości. Jest to, de facto, świadomie czy podświadomie przyjęta gra¹¹.

Dorośli natomiast nie godzi się ani na jedno, ani na drugie. Dlatego jest niewygodny. *Dorośli* wciąż intensywnie i twórczo myśli. Na wszystko patrzy głębiej i pragnie stopniowo zmienić zastaną rzeczywistość na lepszą. Nie ma w nim nic z krytykanctwa, chętnie jednak podejmuje zdrową krytykę. *Dorośli*

świata. Synowie tego świata roztrópniejsi są w stosunkach z podobnymi sobie ludźmi niż synowie światłości (Łk 16, 8). Dla synów światłości prawdziwą „miarą sukcesu jest nie tyle pozycja, jaką zdobyli w życiu, ile przeszkody, które pokonali, aby ją osiągnąć” (Booker T. Washington).

¹⁰ Por. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 281.

¹¹ Oznacza ona „często powtarzający się zestaw transakcji pozornie bez zarzutu, o utajonej motywacji, czy też bardziej potocznie, serię posunięć z pułapką, albo «sztuczką» (...). Każda gra jest (...) w swoim założeniu nieuczciwa”. E. Berne, *W co grają ludzie?*, Warszawa 1987, s. 43.

to człowiek, który systematycznie zmierza do coraz większego stopnia dojrzałości, korzysta z wszelkich możliwych doświadczeń własnych i cudzych, ale także z uwagą wsłuchuje się w natchnienia Boże i daje się im prowadzić ku temu, co nieznane. Pozwala siebie – jak Abraham – „wyrwać” z sytuacji zastanej. Chętnie poddaje się uzdrawiającemu wezwaniu: Wstań, porzuć to, co zbyt wygodne, zrezygnuj z tego, co krępuje twoją wolność, a nawet całkowicie cię zniewala, wybierz drogę trudniejszą. Coraz bardziej bądź sobą. Miej odwagę żyć w prawdzie wzywającej do ustawicznego wzrostu. Na tej drodze spełnia się zapowiedź Chrystusa: *Jeśli trwacie w nauce mojej, jesteście prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli* (J 8, 31-32).

Dorosły w swojej postawie przejawia dużo odwagi. Umie i chce ryzykować, gdyż kieruje się prawdopodobieństwem. Na wszystko patrzy pod kątem rozwoju. Jeśli tylko przeczuwa, że coś go może udoskonalić, szuka ku temu najlepszej drogi i zdecydowanie zaczyna nią iść. Postępuje zgodnie z maksymą św. Pawła: *Wszystko badajcie, a co szlachetne – zachowujcie* (1 Tes 5, 21). Oczywiście, często za to „obrywa”, ale się tym nie zraża. Wie, że jest to cena, jaką musi uiścić za to, że jest konsekwentny, za każde nowe osiągnięcie życiowe. Nie zatrzymuje się na samej cenie. Żyje satysfakcją płynącą nawet z najmniejszych osiągnięć. To go uskrzydla i uzdalnia do nowych poświęceń.

Dorosły zdecydowanie kwestionuje to, co przeciętne, zwłaszcza w środowiskach zamkniętych. Ma świadomość, że narusza wtedy „zadomowiony” spokój, bo podważa niedojrzałe postawy zarówno podwładnych, jak i przełożonych. Widzi zachowanie się ludzi schematów (*R*) i lęków (*Dz*)¹² jako chodzenie po linii najmniejszego oporu i nie zgadza się na żadną sytuację byle jaką, w której ludzie nie odnajdują się w pełni. Żyją nie na zasadzie inicjatywy i wysiłku, ale na zasadzie gry zahamowań i przyzwyczajzeń. Żyją z reguły poniżej swoich możliwości, za wszelką cenę przystosowując się jedynie do tego, co zastali. Zdobywają się tylko na wstępny aspekt wychowania, jakim jest adaptacja¹³. Dziś taka postawa jest zupełnie niewystarczająca, ale jakże jeszcze częsta! Tacy ludzie drepczą w miejscu, powtarzają to, co już było, bo tak jest

¹² Warto przypomnieć, że „lęk powstrzymuje nas przed dokonywaniem wolnych wyborów. To przeszkoda w podejmowaniu decyzji wymagających wiary, ryzyka i zaufania. Lęk hamuje wewnętrzny rozwój”. J. Powers, *W poszukiwaniu wewnętrznego...*, dz. cyt., s. 50.

¹³ „Człowiek uwarunkowany jednostkową i zbiorową biografią, widziany w perspektywie edukacji, jest nie tyle przedmiotem jej unifikujących oddziaływań, ile siłą kreatywną, której aktywna obecność ujawnia się w sposób coraz bardziej oczywisty”. J. Wojnar, *Humanistyczne intencje edukacji*, Warszawa 2000, s. 43. „Staje przed nim zadanie przezwyciężenia postawy adaptacyjnej zarówno w stosunku do społeczeństwa, jak w stosunku do własnej natury, przy pełnej świadomości tego czym [kim] jest i czym [kim] być może”, tamże, s. 51. Tylko *Dorosły* może podjąć takie wyzwanie i skutecznie mu sprostać.

im wygodniej i dzięki temu czują się bezpieczniej. Gdyby to od nich zależało, chętnie obniżyliby także każdą obowiązującą „poprzeczkę”. Postępując w ten sposób łatwo znajdują poparcie u „swoich”, to znaczy podobnie myślących.

Dorosły zazwyczaj nie budzi powszechnej sympatii, bo nie upodabnia się jedynie do „swoich”. Siega po nowe wzorce, coraz bardziej ambitne, uniwersalne. Stawia sobie i innym większe wymagania, dlatego jest „dziobany” i bity. Jak wiemy, ludzie nie podkładają zbyt chętnie własnego grzbietu pod rąk i cięgi. Raczej wolą się nie narażać i mieć tzw. „święty” spokój. Z zasady unikają sytuacji przykrych. Niełatwo jest więc być *Dorosłym*, ponieważ jego powołaniem jest z zasady występowanie w roli *znaku sprzeciwu* (por. Łk 2, 34).

Dorosły, zgodnie z prawdą o ostatecznym przeznaczeniu człowieka, konsekwentnie stara się zachowywać radykalną naukę Ewangelii. Zdecydowanie unika postaw czysto biologicznych, nastawionych na doraźne, materialne korzyści, wygodę, egoizm, na wszelką łatwość i miękkość życia. Zdecydowanie odrzuca postawy przyjemnościowe wynikające ze zbytniego przywiązania do rzeczy materialnych i do ich konsumpcji. Stara się być kategorycznym i totalnym zakwestionowaniem tego, co relatywne i znikome. Natomiast na serio i konsekwentnie troszczy się o wartości duchowe. Rozwija wciąż w sobie głębsze zainteresowania, pielęgnuje wartości wyższe: prawdę, dobro, piękno, sprawiedliwość, miłość, pokój. Jest entuzjastą tych wartości. Może więc zwrócić na siebie uwagę i pociągnąć na szczyty ludzi już w jakimś stopniu otwartych na dojrzwianie. Stanowią oni jednak zdecydowaną mniejszość.

Większość ludzi nie czuje potrzeby pracy nad sobą, dlatego w ich życiu nie się nie zmienia¹⁴. Ustawiają się w szyku nie ku ideałom, ale nawzajem „ku sobie”, upodabniają się do siebie, pragną się sobie przypodobać. Przeciętny statystyczny człowiek, żyjący w globalnej społeczności, nie chce (*R*) albo nie ma siły i odwagi (*Dz*), żeby odkryć swoją prawdziwą twarz. Woli kopiować narzucony mu styl własnego przełożonego, także każdego innego, kto więcej znaczy, cieszy się popularnością – jest tzw. idolem. Wnikliwie więc studiuje kanony „mody”, by stosując się do nich być „w porządku”. Tak łatwo jest się przecież ukryć w społecznie programowanych ramach.

Jaką jednak płaci się za to cenę? „Moda uczestniczy (...) w procesach fragmentaryzacji tożsamości. Na przykład, magazyny mody propagują przekonanie, że powinniśmy przyjmować coraz to odmienne tożsamości (...).

¹⁴ Bez samodyscypliny i samorealizacji, zgodnej z możliwościami i powołaniem życiowym, każdemu grozi regres. Niemożliwe jest utrzymanie się na poziomie życia godnego człowieka. „Do zaistnienia zmian rozwojowych (...) konieczne jest aktywne gromadzenie własnych doświadczeń, nabywanie nawyków i umiejętności oraz ciągłe przezwycięzanie sprzeczności [dysproporcji] między istniejącymi możliwościami, a nowymi potrzebami człowieka”. J. Niewiadomska, *Dojrzwianie*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. ks. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 197.

Tożsamości znajdując się w szafie, wystarczy tylko otworzyć jej drzwi i wybrać”¹⁵. Dla zainteresowanego modą ważne jest jednak tylko to, że „jest na bieżąco”, niejako w czołówce. Jego „każde doświadczenie jest niemal natychmiast relatywizowane przez doświadczenie odmienne (...) [Jego] tożsamość typu instant [jest] płynna i niestabilna”¹⁶. Można by rzec, że konsumuje, a nie przyswaja. W ten sposób jeszcze bardziej powiększa swój głód wewnętrzny, niemal neurotycznie i obsesyjnie poszukuje nowych przyjemnych wrażeń, ale i te go do końca nie zasycają. Przy tej okazji traci „nawyk systematyzacji i kategoryzacji świata (...), poczucie konieczności życia w świecie uporządkowanym (...), zdolność do «bycia zdziwionym»”¹⁷.

Jest jednak wysoce zadowolony z siebie, rozpiera go poczucie dumy. Jest podniecony własnym sukcesem. Czy go dopada niepokój i zawstydzenie z tej racji, że żyje według standardów światowych, a tuż obok znajdują się ludzie, którzy nie osiągają minimum socjalnego? Niech się wstydzą ci, którzy pozostają „w tyle”, nie nadszają za tym, co „idzie”. Dają dowód, że są nieporadni, mało przedsiębiorczy, nienowocześni. W konsekwencji godni pogardy.

Pielegnuje w sobie mniemanie, że należy do światowej czołówki. Pyta więc butnie utożsamiając się z tą czołówką: Co może nam ktoś zarzucić, jeśli się ubieramy „jak należy”, mieszkamy według wymaganych standardów, oglądamy to, co „się” powszechnie ogląda, korzystamy z „komórki”, poruszamy się samochodami przedniej marki, zaliczamy, co powinien zaliczyć szanujący się człowiek nowoczesny (czytaj: „konsument”)¹⁸.

Za tą fasadą kryją się prowokujące, może nawet ironiczne jego pytania dodatkowe: Czy możesz równać się ze mną? Czy będziesz miał emeryturę podobną do mojej? Czy będziesz miał szansę spędzania urlopu lub możliwość leczenia podobną do mojej? Być może, że jest to szczere, a zarazem ostatnie słowo na temat konsumpcyjnego życia w XXI wieku. To się wyraźnie wyczuwa, to intuicyjnie się jakoś wie. Tylko *Dorosły* ma odwagę zdecydowanie przeciwstawić się przysłowiowej miękkości i wygodnictwu życiowemu.

Niełatwo jest być *Dorosłym*, człowiekiem świadomie narzuconej sobie dyscypliny, dobrowolnego wyboru surowej drogi krzyża. Wciąż żąda on od siebie czegoś więcej, bo chce być autentyczny: Skoro stać go na więcej, daje z siebie maksimum. To nic, że musi płacić większą cenę. Czuje wtedy smak życia. Świadomie wybiera to, co więcej go kosztuje. Taką odczuwa powinność.

¹⁵ Z. Melosik, *Kultura instant – paradoksy pop-tożsamości*, w: *Pedagogika u progu trzeciego tysiąclecia*, red. A. Nałaskowski i K. Rubacha, Toruń 2001, s. 35.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ „Konsument obrazów [zwłaszcza telewizyjnych] staje się podatni na działania propagandy i stosunkowo łatwo pozwalają sobą manipulować”. Bp A. Lepa, *Pedagogika mass mediów*, Łódź 1998, s. 30.

Łatwiej jest przecież unikać napięć niż się na nie narażać i pokornie je przyjmować. Łatwiej jest „kłaść uszy po sobie” i dla „świętego” spokoju wykonywać nawet niemądre polecenia, powielać byle jakie wzorce, choć wyrażnie się czuje, że nie są one takie, jakie być powinny, a także nie takie, na jakie nas stać. A może już tego nie czuje? Może jestem człowiekiem o podwójnej tożsamości, a raczej o „poczuciu pomieszania ról”, albo człowiekiem wielu wcieleń, utożsamiającym się na przemian z każdym z nich. Zapominam w końcu, jaki jestem w rzeczywistości. Wtedy tym bardziej nie uświadamiam sobie, jaki być powinienem. Oto słowa, które niech stanowią zwierciadło, w którym mogę i powinienem się przejrzeć: „Ludzie pojęli na świecie wszystko z wyjątkiem swojej niepowtarzalności”¹⁹.

Ta niepowtarzalność, inność i nieprzenikliwość osobowości to podstawowa identyfikacja człowieka *Dorosłego* – jego wiernie pielęgnowane poczucie tożsamości jako „poczucie bycia sobą, pomimo zmian zachodzących w czasie”²⁰. Taką tożsamość posiada jedynie *Dorośli*²¹.

Dorośli jest świadomy siebie. Zawsze stara się za wszelką cenę być sobą. To człowiek określonego światopoglądu i wyznawca zdecydowanych, stałych zasad moralnych. Wie, kim jest i kim być powinien. Wciąż o to usilnie zabiega. Można więc na nim całkowicie polegać. Bierze pełną odpowiedzialność za siebie i za swoje środowisko²². Jeżeli widzi, że wokół niego dzieje się coś złego, że powstało milczące sprzysiężenie przeciwko prawdzie, dobru, miłości, że jest coś, co zagraża prawdziwemu dobru jakiegokolwiek człowieka – reaguje z całą rozważą i stanowczością. Daje o tym znać całym sobą. On nie może ukryć w sobie tej bolesnej prawdy. Daje mocny, choć wyważony, wyraz temu, że to go boli. Nie może się skrzywić, zamknąć w sobie i chodzić zgorzkniały – pokazując słabość właściwą *Dziecku* – bo będzie jeszcze bardziej dziobany, gryziony, niszczone. Odważnie daje pełne świadectwo prawdzie. Brzydzi się udawaniem. Nie znosi jakiegokolwiek symulacji. Stara się zachować jednolitą linię postępowania, przez co staje się tym bardziej wiarygodny, ale – dla wielu – bardziej niewygodny. Budzi wyrzuty sumienia, gdyż pokazuje prawdziwą twarz, o jaką każdy człowiek powinien się starać.

¹⁹ J. Powers, *W poszukiwaniu wewnętrznego...*, dz. cyt., s. 58.

²⁰ A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, k. 893.

²¹ „Osiągnięcie tożsamości polega na ustaleniu się poczucia tożsamości w wyniku eksploracji. Takie osoby funkcjonują na wysokim poziomie psychicznym, są zdolne do samodzielnego myślenia, bliskości w relacjach interpersonalnych, złożonego rozumowania moralnego, a także odznaczają się odpornością na żądania grupy, by się do niej przystosować, bądź też na podjęte przez grupę próby manipulowania ich samooceną”. L. A. Pervin, O. P. John, *Osobowość. Teoria i badania*, Kraków 2002, s. 106.

²² Osoba dojrzała „chętnie i szczerze akceptuje konieczność społecznej odpowiedzialności i branie na siebie zobowiązań”. Ks. M. Wolicki, *Dojrzała osobowość, dojrzałe sumienie*, Wrocław 2000, s. 15.

Jaką? Pogodną i pełną nadziei, świadczącą o tym, że najgłębsza prawda o sensie ludzkiego życia jest dostępna każdemu, że solidarność z każdym człowiekiem naszego globu jest ideałem, do którego każdy może dorastać. Rzecz w tym, żeby za wszelką cenę chciał to czynić, żeby ten wzrost wpisał na stałe w program swojego życia. Ważnym punktem tego programu jest szacunek dla każdego człowieka, chęć spotkania się z nim w prawdzie, troska o jego dojrzałość.

Gdy wyciągam ręce na powitanie, autentyzm tego gestu od razu wprowadza w przestrzeń wiary (...). Wierzę [że] z naszej obecności zrodzą się owoce prawdy, a [roz]mowa ujawnia prawdę o nas samych²³.

Tylko *Dorosły* może tak spotkać się z drugim człowiekiem.

Z natury jest on człowiekiem optymizmu, pogody, radości. Są to – jak pamiętamy – pozytywne cechy odziedziczone po *Dziecku* i osobiście zweryfikowane przez *Dorosłego* w trakcie dorastania. Cechy te stara się on pielęgnować we wszystkich sytuacjach losowych, zwłaszcza trudnych. Wyraża całkowitą zgodę na ich przyjęcie. Jeśli go coś boli, stara się wewnątrz siebie ból zaakceptować, uczynić go twórczym. Patrzy na wszystko z perspektywy prawdy o zwycięstwie dobra. Jest w stanie każde cierpienie przetwarzać na dobro. Jako wierzący czyni to zazwyczaj na kolanach, tzn. w modlitwie. Stara się ofiarować je za bliźnich będących w potrzebie. Zdobywa się wtedy na więcej dobroci i życzliwości. W ten sposób przyczynia się do pozytywnej zmiany rzeczywistości. Wierzy w zwycięstwo dobra. Na miarę swoich sił przyczynia się osobiście do tego zwycięstwa.

Dlatego realizowanie programu *Dorosłego* jest bardzo proste, choć ogromnie trudne. Umie on sobie nakazać: powinienem stale odczytywać większy wymiar prawdy, uważniej wsłuchiwać się w tę prawdę i konsekwentniej wcielać ją we własne życie, a przez to uobecniać ją w sobie i w środowisku. Jeśli tak postępuje, towarzyszy mu najgłębsze przeświadczenie, że tak być powinno. Jest mu wtedy o wiele łatwiej dawać temu wyraz, gdyż jest to ściśle związane z jego misją. Polega ona na dawaniu świadectwa, że każdy człowiek ma obowiązek szukania prawdy, a gdy ją znajdzie – powinien dzielić się nią z innymi. Dla *Dorosłego* jest oczywiste, że „pragnienie prawdy stanowi nieodłączny element ludzkiej natury”²⁴. Jej znalezienie budzi zdumienie i podziw. Jej przeżywanie (kontemplowanie) stanowi także istotny element ludzkiej egzystencji. „Bez zdziwienia człowiek popadłby w rutynę, przestałby się rozwijać i stopniowo stałby się niezdolny do życia naprawdę osobowego”²⁵.

Świadczenie o tym będzie podlegało zasadom miłości bliźniego, a więc będzie delikatne, subtelne, szlachetne, kulturalne. Będzie ono także podlegało

²³ Ks. J. Sochoń, *Prawdę warto pokochać*, Katowice 2002, s. 59.

²⁴ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 3.

²⁵ Tamże, 4.

prawu roztropności. Powinno być czynione mądrze, w sposób naturalny, proporcjonalnie do osobowych możliwości rozmówcy, na miarę jego dobrej woli i otwartości na prawdę i – za jego zgodą – na konieczność zmiany życia.

Każdy będzie to czynił inaczej. Każdy z nas otrzymał od Pana Boga różne wyposażenie. Każdy ma inną osobowość. Mamy też do spełnienia odrębne zadania, choć dokonują się one w ramach tego samego ogólnoludzkiego powołania. Oznacza ono bycie prawdziwym i dobrym człowiekiem. Człowiek z natury wie, że prawda i dobro czynione przez niego nobilitują go. Żyjąc prawdą i dobrem rozwija swoje człowieczeństwo. Rozmijając się z prawdą i dobrem profanuje je i zaprzepaszcza.

Prawda jest obecna w człowieku – owa jedyna prawda Stwórcy, która dzięki objawieniu stała się również Pismem. Człowiek może widzieć prawdę Boga, bo został przezeń stworzony. Nie widzieć prawdy jest winą²⁶.

Każdy jednak tę samą misję będzie realizował na swój sposób, idąc w tym samym kierunku, tą samą drogą, choć nie tą samą ścieżką. (Nie wolno tego utożsamiać z „chodzeniem własnymi ścieżkami”). Każdy inaczej ma pokazać siebie światu, zawsze od tej najlepszej strony. Zewnętrznie – w tych warunkach, w których postawiła go Opatrzność. Wewnętrzny sposób samorealizacji każdego z nas będzie różny, proporcjonalny do możliwości wyzwalanych przez naszego *Dorosłego*, otwartego także na działanie łaski Bożej.

Dlatego rodzi się bardzo istotny problem wychowawczy. Musimy sobie go uświadomić w formie pytania: Czy człowiek zdominowany przez *Rodzica* lub *Dziecko* jest sobą? Czy jest wtedy prawdziwy? Czy jest w stanie realizować swoją tożsamość? Jak dalece jest tym, kim być powinien?

W przypadku człowieka powołanego do zadań społecznie znaczących, niekiedy wyjątkowo trudnych, pytanie to staje się wręcz dramatyczne: Jak może on wypełniać otrzymaną misję, jeśli nie jest w pełni sobą? Jak może żyć w klimacie udawania, pozorów, mechanizmów obronnych, które bezszelestnie ściągają go z wyżyn wielkości i wciągają w środowisko przeciętne? W ten sposób może jedynie wegetować, by przetrwać, ale nie potrafi się spełnić. Tym bardziej nie może wtedy być wzorem dla innych. Nie dbając o swoją dojrzałość, równocześnie umniejsza, a nawet unicestwia otrzymaną misję.

2. Konieczność coraz pełniejszego bycia sobą

Jak to dobrze, że ludzie różnią się między sobą. Człowiek to nie automat. Także środowisko, w którym tkwi, nie może być wspólnotą złożoną z jednakowych ludzi. Oznaczałoby to, że odebrano im tożsamość. Bycie zawsze bez-

²⁶ Kard. J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, przekł. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 34.

kolizyjnym i bezkonfliktowym nie oznacza bycia za wszelką cenę ugodowym i zuniformizowanym. Żadnego problemu nie rozwiąże się pochyleniem głowy i bierną zgodą na wszystko, zwłaszcza gdy „to wszystko” nie będzie dojrzałe. To nie tak rozwiązuje się trudne problemy środowiskowe (rodziny, sąsiedztwa, zakładu pracy). Żeby cokolwiek skutecznie rozwiązać, należy najpierw rozwiązać siebie. Oznacza to, że człowiek wtedy świadomie sobą kieruje, stopniowo usuwa zauważone u siebie braki, zabezpiecza się przed słabościami. Stara się własne „Ja” realnie przybliżać do „Ja” idealnego. Prawdziwie jest wtedy sobą, gdy zmierza do idealnego kształtu swojej osoby. Prawdziwie po ludzku „«być» wymaga rezygnacji z egocentryzmu i z egoizmu, mówiąc zaś słowami mistyków – wymaga «pustki» i «ubóstwa»”²⁷. Tak ogołocił siebie Jezus Chrystus (por. Flp 2, 7). Tak rozumiane bycie sobą, jako niezależność od środowiska i od siebie, jest nieodzownym warunkiem dojrzałego współdziałania z innymi i punktem wyjścia do stopniowej zmiany środowiska.

Dorośli nigdy nie pozwala zniewolić siebie przez środowisko, ugnieść siebie na miłąkcie ciasto i ulepić według obowiązującej w tym środowisku sztancy. On stara się zachować swoją indywidualność²⁸. Czyni wszystko, aby zachować własny światopogląd i hierarchię wartości, nie odbiega od ogólnoludzkiej normy, realizuje wzorzec dojrzałego człowieka: męża – żony, ojca – matki, pracownika, przyjaciela itp. Jego rozumienie podejmowanych ról życiowych jest coraz głębsze, a wierność im niekwestionowana. Pojawiające się jakiegokolwiek (nawet najmniejsze) niekonsekwencje – po ich rozeznaniu – są natychmiast naprawiane, a czujność wobec zagrożeń – wciąż wzmacniana.

Prawda, jaką Pan Bóg wszczepił w naturę każdego z nas, to wnikliwe indywidualne widzenie tego, co jest i tego, co być powinno. Każdy ma obowiązek odnajdywać i tworzyć program lepszego życia. Ma w sposób sobie właściwy, życzliwie i bezinteresownie, otwierać się na drugich. Przy tej okazji przeżywa głęboką „radość, która wywodzi się z dawania i dzielenia, nie zaś z gromadzenia i wyzysku”²⁹. Potwierdza to Chrystus, gdy mówi: *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu* (Dz 20, 35).

²⁷ E. Fromm, *Mieć czy być?*, przekł. J. Karłowski, Poznań 1999, s. 149.

²⁸ Nie chodzi tu jedynie o „zespół cech, które odróżniają jednostkę od innych” (A. S. Reber, *Słownik psychologii*, Warszawa 2002, s. 267) i które stanowią osobowość człowieka. (Por. K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Toruń 2002, s. 84.) Chodzi o wynik intensywnej pracy nad sobą jako bycie kimś oryginalnym. „W społeczeństwach indywidualistycznych tożsamość osoby oparta jest na tym, co kto posiada i czego kto dokonał. Wartościowe jest tutaj bycie niezależnym i poleganie na samym sobie”. L. A. Pervin, O. P. John, *Osobowość...*, dz. cyt. s. 561. Należy jeszcze wzmocnić ten pogląd stwierdzeniem, że tożsamość człowieka nigdy nie może stanowić zmiennej zależnej od środowiska. Por. L. Witkowski, *Rozwój i tożsamość w cyklu życia. Studium koncepcji Erika H. Eriksona*, Toruń 2000, s. 92.

²⁹ E. Fromm, *Mieć...*, dz. cyt., s. 254.

Różne, choć zawsze całkowite, powinno być u każdego oddanie się sprawie, której służy. Podjęte przez nas obowiązki, które wykonujemy w ramach ról życiowych, stanowią rzeczywistość żywą, urozmaiconą i każdy z nas ma się w niej realizować na swój sposób. Każdy z nas ma wkładać w relacje międzyludzkie to, co w sobie odczytuje jako najlepsze. Ma dzielić się z innymi tym dobrem, którego sam doświadcza. Na tym przecież polega dojrzałe spotkanie z innymi, że każdy spontanicznie przejawia własny charyzmat, szczególną łaskę, daną mu dla realizowania siebie wobec braci. Prawdziwie siebie uobecniamy w autentycznej relacji do innych, gdy szczerze mówimy to, co czujemy, jak daną sprawę widzimy dzieląc się własnym doświadczeniem. Tak być powinno. Rozważnie ujawniamy to, co nas boli, a także to wszystko, co nas cieszy, podając przy tym najgłębsze motywy własnego widzenia świata.

Być *Dorośłym* to mieć zdolność i odwagę werbalizowania swoich przeżyć, przejawiać gotowość do coraz bardziej pełnego wypowiadania siebie. Człowiek, który dużo czyta, poważnie rozmawia, medytuje – nie tylko dużo wie i dużo rozumie, ale także intuicyjnie i wnikliwie dostrzega wiele nowych spraw, widzi twórczo wszystkie inne. Dzięki aktywności twórczej³⁰ jest napełniony wspaniałymi treściami. Jeśli jednak ich nie werbalizuje, nie wyraża w słowach i nie przekazuje innym, nie mówi o tym, co czuje, co widzi, co przeżywa, wówczas całe jego bogactwo szybko podlega umniejszaniu, a nawet stopniowemu zanikowi. Wartości te, jeśli się nie uobecniają wśród ludzi, bezpowrotnie giną.

Możliwość i odwaga bycia sobą są równoznaczne z szansą ustawicznego dorastania, co oznacza też systematyczne odczytywanie coraz pełniejszej prawdy o sobie i o otaczającej nas rzeczywistości, w której tkwimy. Istnieje z kolei jakiś pierwotny obowiązek dzielenia się z innymi zdobytą prawdą. Prawdziwie odczytać ważne zadanie to równocześnie zobowiązać się do jego wykonania. Można odczytać, zdobyć wstępną prawdę, jak to miało miejsce w przyjęciu ewangelicznych talentów, można uświadomić sobie otrzymany wspaniały dar, wziąć go w garść, zawiązać w chustkę i z drżeniem i bojaźnią zakopać w ziemi. Robi się to zazwyczaj z lękiem i obawą, żeby nikt go nie wykradł. Ta postawa, jak wiemy z Ewangelii (por. Mt 25, 25), wskazywała na bojaźliwe pierwszoplanowo działające *Dziecko*. Zbyt mocno tkwiło ono w obdarowanym, dlatego nie miał odwagi rozwijać otrzymanego talentu, by dorastać na miarę tych możliwości, jakie otrzymał, gdyż łączyło się to z pewnym wysiłkiem i ryzykiem. Zachowanie takie jest w Ewangelii jednoznacznie i zdecydowanie

³⁰ „Aktywność twórcza [spontaniczna] oznacza stan aktywności wewnętrznej, bez konieczności powiązania z tworzeniem dzieła sztuki, naukowej koncepcji czy czegoś «użytecznego» (...). Osoby twórcze ożywają niejako wszystko, czego dotkną – i inne osoby, i rzeczy, i duchowość własną”. E. Fromm, *Mieć...*, dz. cyt., s. 152.

ocenione jako naganne. Potwierdzi to bardzo mocno Jan Paweł II: „Bierność, która zawsze była postawą nie do przyjęcia, dziś bardziej jeszcze staje się winą. *Nikomui nie godzi się trwać w bezczynności*”³¹.

Pełna dojrzałość polega na tym, że obecny w nas *Dorosły* całkowicie otwiera się na współdziałanie z tym, co każdy otrzymał. Rozwijamy w sobie i uzewewnętrzniamy to, co tkwi w nas jako zadatek, możliwość samorealizacji. Oznacza ona najważniejsze zadanie życiowe. Prowadzi do spełnienia siebie przy okazji tego wszystkiego, co robimy. Stąd wniosek, że wymarzone przez nas miejsce w życiu, odczytana rola (powołanie) służą temu samemu: uzyskaniu pełni człowieczeństwa. Wszystko bowiem, cokolwiek w życiu wykonujemy, zostawia w nas duchowy ślad. W ten sposób – jakby przy okazji – bardzo szybko dojrzewamy. Dojrzałość ta pierwszoplanowo wydaje owoce widziane na zewnątrz, w których wszyscy mogą mieć udział. Wtedy jest weryfikowana jako autentyczna.

Tylko taki człowiek, który całkowicie i bezinteresownie służy innym, jest w pełni sobą, a właściwie coraz bardziej staje się sobą. Z wielką troską i odpowiedzialnością rozwija otrzymane od Pana Boga talenty. Człowiek więc nie tyle jest, co ustawicznie staje się sobą. Ciągłe staje się pełniej i jest sobą coraz bardziej. Swoją tożsamość najbardziej zatem zachowuje i rozwija ten, kto jest ustawicznie w drodze do wzniesłego celu, kto się tym celem głęboko przejął, ma go wciąż przed oczyma i daje z siebie wszystko, aby go osiągnąć.

3. Dlaczego stoimy w miejscu?

Gdy bliżej obserwujemy życie zwykłych ludzi, spostrzegamy, że po uzyskaniu społecznie znaczącego pułapu często ulegają oni pokusie zatrzymania się w miejscu. Zaczyna się to zwykle od zbytnej pewności siebie (*R*), od braku autokrytycyzmu i samokontroli, stopniowego nie przejmowania się obowiązkami, czy podświadomie tolerowanego wygodnictwa (*Dz*). Wśród niedojrzałych dominuje stosowanie pewnej gry (kompromisu). Wielu z nich preferuje sposób bycia „na luzie” – jako wygodny dla obu stron: i dla władzy, i dla podwładnych. Ja stanę się mniej wymagający w stosunku do ciebie, ty także będziesz patrzył przez palce na moje podejście do obowiązków. Ja będę bardziej tolerancyjny wobec twoich przeoczeń, ty także będziesz pobłażliwy wobec moich słabości. Jest to swoisty układ o charakterze sabotażu wobec zasadniczych wartości, takich jak: prawda, dobro, miłość, uczciwość, sprawiedliwość. Jest to także bardzo destruktywny demontaż norm i zasad moralnych. W konsekwencji maleje motywacja do głębszego wysiłku, a w związku z tym bezpowrotnie ginie satysfakcja z pracy, a nawet radość życia.

³¹ Jan Paweł II, *Christifideles laici*, 3.

Wszyscy jednak w dalszym ciągu odnoszą się do siebie, tak jak gdyby nic złego się nie działo. Wiedzą, że dzieje się źle, ale stwarzają pozór, że wszystko jest w porządku. Udają, że jest dobrze, czy nawet bardzo dobrze, żeby mieć święty spokój. Taka postawa zmienia się dopiero wtedy, gdy zapowiedzą jakąkolwiek kontrolę czy wizytację. Każdy wówczas czyni wszystko, żeby jego wyraźne zaniedbania nie rzuciły się w oczy. Świadczyłoby to, że tu jest z reguły źle. Skrzętnie więc poprawiają, co się da, ale ów stan ostrego pogotowia trwa jedynie przed kontrolą i w czasie jej trwania. Przywołują wtedy siebie i swoje otoczenie do „porządku”. A kiedy kontrolerzy znikną za horyzontem, spokojnie wracają do zwyczajnego stylu: wolniejszego chodzenia, bez-myślenia, bez-czucia i nie przejmowania się. Towarzyszy im polskie: „Jakoś to będzie!”

Chyba na tym tle (od strony psychologicznej) dochodzi do zjawiska „wypalenia” zawodowego. Dominuje w nim brak sensu angażowania się w obowiązki, nuda, wyczerpanie emocjonalne, stresy i napięcia psychiczne, poczucie niskiej skuteczności zawodowej³².

Brak *Dorosłego* zarówno w nas, jak i w naszym najbliższym otoczeniu, w naszych instytucjach oznacza rzeczywistość i permanentną klęskę. Przejawia się ona w półuśpieniu i w połowicznym zaangażowaniu w obowiązki. Oznacza też, że rezygnujemy z czegoś najważniejszego w życiu. Zgubić klimat ambitnych wymagań wobec siebie i zdrowej rywalizacji z innymi to zaprzepaścić szansę stawania się pełnym człowiekiem, to stanąć w miejscu, a nawet powoli zacząć się cofać. Jest bowiem prawdą, że „jakakolwiek wartość, która przynajmniej nie dąży do przybrania konkretnej formy [nie jest wcielana w życie], z czasem zmierza do nieuchronnego zaniku”³³. Jeśli człowiek gubi jakąkolwiek wartość, gubi siebie. Wartości stanowią „być albo nie być” człowieczeństwa. Tylko *Dorosły* może je uobecniać w swoim życiu.

Patrząc na niedojrzałość od strony życiowej – najczęściej okazuje się, że pewne postawy czy działania stają się wynikiem niepisanej umowy społecznej. Nie jest łatwo taką barierę pokonać, zwłaszcza w pojedynkę, gdy ma się wszystkich przeciw sobie. Podejmowana strategia działania musi zatem być bardzo rozważna. Wymagane jest wówczas indywidualne odniesienie się do motywacji wyżej: do sumienia, do norm moralnych i religijnych. Takiej konfrontacji skutecznie może jedynie dokonać *Dorosły*. Odczuwamy wtedy obowiązek wnikliwego wczytania się w to, co podpowiada kodeks moralny stojący na straży dobrych obyczajów, a także Ewangelia ukazująca wielką gamę ludzkich

³² Por. M. Beisert, *Przejawy, mechanizmy i przyczyny wypalenia się pielęgnarek*, w: *Wypalenie zawodowe. Przyczyny, mechanizmy, zapobieganie*, red. H. Sęk, Warszawa 2000, s. 210.

³³ L. Giussani, *Ryzyko wychowawcze jako tworzenie osobowości i historii*, Kielce 2002, s. 48.

możliwości oraz obowiązek ich rozwijania w perspektywie osobistej odpowiedzialności przed Panem Bogiem. Przywołujemy normę najwyższą, jaką jest wola Boża wyrażona w dekalogu, w etyce błogosławieństw.

Rozglądamy się także wokół siebie za ciekawym wzorcem. Jeśli taki spotkamy, mamy możliwość i moralny obowiązek otworzyć się, nawiązać z nim głębszy kontakt emocjonalny i intelektualny, spotykać się w klimacie życzliwości i zaufania, a nawet się zaprzyjaźnić. Realizujemy wówczas ważną zasadę skutecznego działania: Jeśli dla jakiejś ważnej sprawy osobistej czy społecznej brakuje korzystnego klimatu – tworzymy mikroklimat. Jest on możliwy w środowisku rodzinnym, w gronie przyjaciół, w grupach nieformalnych.

Tylko wtedy możemy się skutecznie pobierać i autentycznie przejąć troskliwym odczytywaniem i sumiennym wypełnianiem codziennych obowiązków. Wtedy także może nastąpić skuteczne czytanie zbawczego planu Boga w stosunku do każdego z nas, a także do świata oraz jego wierna realizacja jako nasza szczególna powinność. W tym wszystkim potrzebny jest jednak *Dorośły*, który się autentycznie przejmuje, angażuje, któremu naprawdę zależy, który w żadnej ważnej sprawie nie pobłąza sobie i siebie nie oszczędza. Jest dynamiczny i przez cały czas aktywny, choć umie również dobrze odpoczywać. Czyni to także w trakcie angażowania się w swoje obowiązki. Cieszy się nimi, żyje wdzięcznością wobec Boga i ludzi za dobre ich wykonanie. To go uskrzydla. Fascynuje się wspaniałym celem, do którego zmierza. Będąc wciąż w drodze, w ruchu, wytwarza w sobie niespożyty dynamizm. Jemu wciąż przybywa energii. Ponieważ całkowicie się spala, stać go jeszcze na więcej. Jest to prawie paradoksalne, a przecież możliwe, dlatego że stara się być wolny od wewnętrznych konfliktów wywołanych przez uprzedzenia (*R*) czy lęki (*D*). Nie traci na nie zbyt cennej energii. Jest wolny od zbędnych zmaganiań ze sobą, od dyplomatycznej gry, od różnych kamuflaży, udawania, kombinowania. Jest prawdziwy. Jest autentyczny, dlatego jest duchowo silny.

Tak ukazany *Dorośły* występuje jednak jako wyjątek na tle mocno zarysowanych ludzkich słabości. Ludzie przeciętni są z reguły rozkojarzeni, zagnębieni, przemęczeni, słabi. Około połowy swojej energii tracą na to, żeby się np. przełamać do jakiegoś działania, dobrze usposobić do innych ludzi i do sytuacji, których nie akceptują. Często muszą robić dobrą minę do złej gry, zwłaszcza gdy – jak sądzą – nie są w stanie czegoś w ogóle zaakceptować. Muszą wtedy udawać zadowolonych, uśmiechać się, choć w środku są wściekli, grzecznie coś zagać, a więc zadziałać dyplomatycznie, żeby nie zaniepokoić czyjegoś sumienia, nie spowodować czegoś, co razi, a tym bardziej tego nie narzucić. Byłoby przecież rzeczą godną pogardy i oburzenia – *horribile dictu* – gdyby ktoś odważnie powiedział drugiemu, jak w micie greckim, że król Midas ma ośle uszy. A więc, żeby powiedział prawdę.

Jest to sam środek infantylnego życia. Z takim życiem trzeba się jednak liczyć. Trzeba się nauczyć trudnej sztuki tolerowania ludzkich słabości – także

u siebie, oczywiście do czasu ich pokonania. Uśmiechnąć się z wyrozumiałością (*D*), a nie reagować gniewem (*R*). Umieć cierpliwie czekać aż nadarzy się okazja, by poważnie o tym porozmawiać. Nie dawać, a tym bardziej nie narzucać gotowych recept. Dzielić się zdobytym doświadczeniem jako propozycją. Wspólnie szukać właściwego rozwiązania. Mieć wielką nadzieję, że takie rozwiązanie istnieje. Bez tej nadziei nie ruszymy z miejsca. Obok nadziei konieczne jest zdobywanie silnej woli, zdecydowanego zapanowania nad własnymi odruchami³⁴.

Mimo największych obwarowań i wysiłków, zdarza się, że trudną, niewygodną prawdę, która nam „leży na wątrobie”, komunikujemy z pozycji *Rodzica*, tzn. wylewamy ją z siebie gwałtownie razem z żółcią. *Rodzic* bowiem z zasady starannie dba o własne prawa, a lekceważy prawa innych. Taka relacja sprawia komuś ból, ale *Rodzic* się tym nie przejmuje. Czuje się mocniejszy od innych. Wykorzystując swoją lepszą pozycję dzięki znajomościom, układom i poczuciu pewności siebie – startuje z pozycji uprzywilejowanej. Słabsi natomiast usiłują rozwiązywać sprawy trudne z pozycji *Dziecka*, które postępuje odwrotnie – respektuje prawa innych, ponieważ się ich boi, a lekceważy własne, bo nie ma na tyle siły, aby je obronić, a jeśli również dba o nie, to drogą przymilania się, podlizywania. Oznacza to w pierwszym przypadku, że swoje odczucia wyładowujemy publicznie, z hukiem – w agresji (*R*), a w drugim – przeżywamy je boleśnie ze łzami, dusimy je w sobie, aż wypłaczemy po cichu w poduszkę (*Dz*). Nie zawsze umiemy podejść do trudnych spraw z dystansu, ze spokojem i równowagą *Dorosłego*, w imię prawdy i miłości. Rzecz w tym, aby nie robić z tego dramatu, nie czuć się przegranym i przeciwnie: nie machnąć ręką, nie zniechęcić się, nie gniewać się na siebie.

Dorośli podpowiada wtedy: Uśmiechnij się, bądź wyrozumiały, zacznij od nowa, spróbuj bardziej zaufać nie swoim słabym siłom, ale sumieniu, wartościom obiektywnym, łasce, Opatrzności Bożej. Wszystko, co się nie udało, można i trzeba naprawić. Sprawiedliwy siedem razy na dzień upada i powstaje (por. Prz 24, 16). Powstawaj i ty, bądź realnym optymistą. I ty masz szansę. Jest to mądrość *Dorosłego*. Gdy go posłuchasz, przyjmiesz z pokorą to, co się nie udało, co może być przyczyną kryzysu³⁵. Nauczysz się przy tej okazji

³⁴ Warto sięgnąć do praktycznych przewodników w tym względzie, np.: B. Berekhan, *Teraz trudno mnie zranić. Sześć strategii suwerennego radzenia sobie ze złością oraz krytyką innych*, Kielce 2001; G. Lindenfield, *Samokontrola emocjonalna. Jak kierować swoimi negatywnymi uczuciami, by osiągnąć zawodowy i osobisty sukces*, przekł. H. Wrzosek, Warszawa 1999.

³⁵ O kryzysie można mówić, gdy pojawia się „nadmierna nierównowaga między subiektywnym znaczeniem problemów i realnymi możliwościami ich przezwyciężenia (...). Kryzys we właściwym sensie oznacza najwyższy, zwrotny, przełomowy punkt w owym narastającym ograniczeniu i sytuacji, która tak uległa zaostreniu, że domaga się decyzji”. V. Kast, *Kryzys jest szansą. Czyli jak wykorzystywać trudności*, Kielce 2001, s. 99.

większej ostrożności, odwagi, dojrzałego patrzenia na wartość życia oraz sens oceniania go w świetle wiary. Dostrzeżesz niepowtarzalną wagę czasu, który został ci dany do dyspozycji w odniesieniu do wieczności. Zasmakujesz w mądrości, która mówi: „Nasze przeznaczenie rozstrzyga się w danej chwili i miejscu naszego życia, tu i teraz”³⁶.

W takiej perspektywie każde dobro i każde zło możemy przyjąć jak światło, które rozjaśnia, łagodnie ociepla, pokazuje rzeczywistość piękniejszą przez samą swoją obecność. Tak przecież zwykły promień słońca nawet w brudnej, błotnistej kałuży potrafi się jasno odbić i błysnąć złotem. Tak się uobecnia prawda w działaniu *Dorosłego*. Dlatego mówimy, że potrafi być asertywnym³⁷, tzn. że w relacjach z innymi osobami potrafi respektować zarówno prawa własne, jak i prawa innych. Mówi prawdę w oczy, ale bez złości, w sposób zrównoważony i delikatny. Nawet gdy wypowiada zdanie: „jestem na ciebie zły” – nie ubliża, nie poniża, nie prowokuje do walki, nie powoduje zranienia. Wyraża nie tylko swój ból, ale także współczucie i troskę. Czyni to w klimacie odwołania się do godności człowieka, do jego praw, do sprawiedliwości i miłości. Postępuje w sposób zrównoważony i opanowany. Będąc duchowo bogatym, płaci mniejsze koszty, choć prawie nikt w to nie wierzy. Myśląc potocznie jesteśmy najczęściej przekonani, że w sytuacji zła należy raczej swojemu przeciwnikowi rzucić w twarz rękawicę, wyzwać na pojedynek, aby uratować swój honor. Przebaczenie i to ewangeliczne – z uobecnieniem miłości w miejsce nienawiści? Zniżanie się? Produkcowanie czegoś i „sprzedawanie” jedynie po kosztach własnych? Lepiej niech stoi odłogiem! I stoi, a w konsekwencji cofa się wstecz. Dramat narasta, ponieważ maleje (karleje) człowiek.

4. Krytyczne patrzenie na niedojrzałość

Opinia społeczna przeciętnych środowisk, a także kreowana przez mass-media zdecydowanie popiera postawy niedojrzałe. Podsuwany jest nam model człowieka biologicznego sprawnego fizycznie, przedsiębiorczego, umięjęcego przedrzeć się przez gąszcz przepisów, a nawet zręcznie je ominąć i wyjść na swoje. Gdzie popłaca działanie z góry, z pozycji siły, nie należy się ani przez chwilę zastanawiać. Za wszelką cenę trzeba walczyć i zwyciężać. Dozwolone są przy tym wszelkie chwyt.

³⁶ L. Giussani, *Ryzyko...*, dz. cyt., s. 48.

³⁷ Por. M. Król-Fijewska, *Trening asertywności, scenariusz i wykłady*, Warszawa 1993, s. 9. Por. także M. Król-Fijewska, *Stanowczo, łagodnie, bez lęku, czyli 13 wykładów o asertywności*, Warszawa 1993. Obydwie pozycje stanowią wspaniałe vadamecum *Dorosłego*. Są proste jak elementarz – cenne jak skarb.

Tak postępuje człowiek walki, jakim jest *Rodzic*. Ten w sytuacji trudnej zawsze będzie przyjmował postawę groźną, będzie reagował zmarszczeniem brwi, poirytowaniem, napięciem, wreszcie wybuchem agresji słownej, a nawet czynnej. To napięcie będzie wzmacniał i wyrażał podniesieniem głosu, apodyktycznym narzucaniem swojego zdania. Będzie chodziło mu o to, aby trzymać innych w szachu, tyranizować ich i zniewalać. Wynika to z jego podejrzliwości i lęku, że ktoś mu może zagrażać. Węszy więc wszędzie wroga, którego w punkcie wyjścia usiłuje groźnie zaatakować i bezpardonowo zwalczyć, bo jest on niebezpieczny. Uznaje skuteczną zasadę strategii walki, która mówi, że skuteczniejszy jest atak niż obrona – oczywiście z zaskoczenia, bez uprzedzenia. Najczęściej tak funkcjonuje w życiu człowiek mający sporo energii, dobre układy (tzw. „plecy”), gdyż jest zadufany w sobie. Grozi, szantażuje, działa z pozycji siły, usiłuje innych zastraszyć, zawłaszcza gdy wyczuje ich słabość. Charakterystyczne dla niego są wyrażenia: „Muszę skończyć z tym raz na zawsze”. „Nie ustąpię za nic na świecie”. „Ile razy ci to muszę powtarzać!” „Gdybym był na twoim miejscu”³⁸. W tych zwrotach zawarte jest zdecydowane poczucie własnej wyższości. Jest to programowe niszczenie innych ludzi już samą formą narzucania się, ostrym sposobem przekazywanych poleceń, które z reguły nie są do końca przemyślane, w pełni dojrzałe, ale wyrzucane z siebie odruchowo, w lęku. Jest to typowe zastraszanie innych albo też ośmieszanie ich i słowne poniżanie. Wyrażenia, jakich używa *Rodzic* zawierają negatywne sądy oceniające, np.: „głupia gęś”, „idiota”, „kretyn”. Są one wypowiedziane po to, żeby innych całkowicie zbić z tropu, pomniejszyć, niekiedy zmieszać z błotem. Jeśli to nie wystarcza – mafia załatwi sprawę do końca. Czy jest to wielkie odkrycie, że z postawy *Rodzica* w prostej linii wyłania się terrorysta?

Człowiek działający z pozycji *Rodzica* nie daje nikomu szansy na dyskusję czy obronę. Kiedy się natomiast przekona, że partner przestaje być groźny, zmienia taktykę o 180°, używa np. zwrotów paternalistycznych w rodzaju: „biadactwo”, „synku”, „kochanie”. Ale i w tej relacji wszystko dla poddanego jest już przekreślone z góry. Niczego nie będzie mógł zmienić. Sprawa jest zamknięta i w punkcie wyjścia przesądzona. Zdarza się też, że jeżeli człowiek zdominowany przez *Rodzica* nie posiada odpowiedniej siły przebiccia, zgodnie z zasadą dyplomacji zamienia się w potulne, przebiegłe *Dziecko*. Zaczyna kombinować, pertraktować z mocniejszym, posługiwać się dyplomatyczną grą po to, by i tą drogą również lepszą część uszczknąć dla siebie.

Dorosły daleki jest od tego typu zachowań. Nigdy nie myśli i nie postępuje w taki sposób, żeby zamknąć niedojrzałą sytuację w niemożności jak w pudełku i skierować ją do magazynu niepamięci na zawsze, żeby już nigdy nie ujrzała światła dziennego. *Dorosły* niczego z góry nie przesądza i nie przekreśla.

³⁸ A. T. Harris, *W zgodzie z sobą i z tobą* ..., dz. cyt., s. 83.

Nie wypowiada zdań apodyktycznych. Nie działa bez głębszego rozeznania sytuacji. Stara się najpierw wszystko krytycznie i spokojnie rozważyć. Nie spieszy się z wydawaniem sądów, zwłaszcza negatywnych. Bacznie obserwuje ludzi, którzy na co dzień postępują niedojrzale. Spokojnie interweniuje, gdy posługują się np. raz zasłyszana, niezwyfikowaną opinią. Powtarzają ją i mają już urobione zdanie: ten jest podejrzany, miej się przed nim na baczności. Tamten z kolei to człowiek podstępny, nieszczerzy. Musisz o tym pamiętać w kontaktach z nim. Oznacza to odnoszenie się do innych z uprzedzeniem, z gotowym zaklasyfikowaniem i to od pierwszego kontaktu, niemal od pierwszego wejrzenia. Jest to często spotykany stereotyp, schemat łatwo zapamiętywany. Podlega on w wyobraźni (pamięci) dalszym zniekształceniom na niekorzyść w ten sposób poznawanych osób³⁹.

Bardzo często funkcjonujące w życiu tego rodzaju schematy prowadzą do sytuacji, w której wiadomo z góry, że tak zaopiniowany człowiek nie ma żadnych szans, że wśród tego typu ludzi już nigdy nie pozbędzie się przyklejonej mu niesprawiedliwej opinii, że się nie przebije przez stawiane mu zasieki. W oczach takich superkrytycznych opiniodawców zawsze będzie „trędowaty”, choćby starał się robić wszystko właściwie i był uczciwy, i coraz bardziej szlachetny. Będą taką jego postawę odczytywali na opak: jako grę, czyli doskonałe udawanie. „On tylko chce ukryć tamto, o czym ja wiem z pewnych ust. Przyjaciół w zaufaniu mi to powiedział”. Tego rodzaju opinie i uprzedzenia niszczą ludzi. Przekreślają ich bez pardonu. Pozbawiają możliwości wyjścia z impasu powstającego pod wpływem gorszącej, nieprawdziwej, a tak bardzo szkodliwej opinii. Ta opinia – kiedy przylgnie do nich na stałe – będzie i przez nich odbierana zbyt boleśnie, może spowodować psychiczne załamanie. Chcecie, żebym był taki, to takim będę. Działa tu typowy mechanizm fiksacji⁴⁰.

Taki „obraz siebie” jedynie wiernie odwzorowywany, jako kalka opinii społecznej, przekazywany z ust do ust, z czasem zakorzenia się w niedojrzałym człowieku jako pewnik. W rzeczywistości jest to tylko pozór, ułudą, fantom. Jest to tragiczna w skutkach pomyłka. Jednak napierająca siła oddziaływania opinii sprawia, że ten „obraz”, idący za napiętnowanym, wreszcie tak go ze

³⁹ „Ceną płaconą przez nas za owe dobroczynne konsekwencje posłuszenia się schematami jest jednak skłonność do popełniania błędów nadużycia schematu, objawiająca się przede wszystkim wytwarzaniem pseudodanych – «przypominaniem» takich informacji, które nie wywodzą się z widzianego zdarzenia czy obiektu, lecz ze schematu, przez którego pryzmat człowiek zinterpretował owo zdarzenie czy obiekt”. *Złudzenia, które pozwalają żyć. Szkice ze społecznej psychologii osobowości*, red. M. Kofa, T. Szustrowa, Warszawa 2001, s. 72.

⁴⁰ Oznacza on cofanie się do mocno utrwalonych reakcji wczesnodziecięcych spowodowane lękiem przed nową trudną sytuacją. Por. S. Siek, *Osobowość. Struktura, rozwój, wybrane metody badania*, Warszawa 1982, s. 538.

wszystkich stron osaczy i wypełni jego wnętrze, że przegląda się on w nim jak w lustrze. W końcu uznaje go za swój. Skoro tak mnie wszyscy widzą, nie mam żadnych szans. Rozmawiam z tą czy inną osobą, każdy tak samo na mnie patrzy i daje mi to wyraźnie do zrozumienia. W takiej sytuacji gotów jestem uwierzyć w najgorszą prawdę o sobie, bo opinia społeczna to potężna siła. Jeśli ktoś się jej nie podda, całkowicie go zniaździ, zwłaszcza gdy będzie to człowiek o słabej konstrukcji psychicznej. Z góry zostaje on przekreślony jako znaczący, a zakwalifikowany do gorszej kategorii jako „ofiara losu”, często odsądzony od czci i wiary. Jakie to dramatyczne. Dla *Dorosłego* jest to wielkie wyzwanie. Nie ulega temu, co „idzie”, co jest na wokandzie. „Nie daje się zwariować”. Wie swoje, robi swoje – zgodnie z obiektywnymi normami etycznymi... i zazwyczaj wychodzi na swoje.

Jest w pełni świadomy, że człowiek tak uzależniony, uwarunkowany, spreparowany czy – jak dzisiaj mówimy – wyalienowany, zostaje przede wszystkim pozbawiony prawdy o sobie. Rzeczywistej prawdy o nim nie postarano się przeczytać do końca i jemu samemu nie pozwolono tego uczynić. Podawano sobie z rąk do rąk jego zniekształcony obraz, fałsyfikat, jeszcze po drodze dodatkowo go zniekształcając – jak w „głuchym telefonie”. Taka może być prawda o każdym z nas widziana bezkrytycznie w krzywym zwierciadle opinii ludzi niedojrzałych. Poza naszymi plecami rzeczywiście „urobiono” nasz obraz według obcego nam, li tylko wymagowanego wzoru. Jeżeli wcześniej czy później człowiek zgodzi się na taki „obraz”, pozostanie biernym narzędziem w rękach innych. Jeśli zgodzi się na to, żeby był „trędowaty”, nie ma w ogóle żadnej możliwości zmiany. Pozostanie takim do śmierci w zaryglowanej od zewnątrz i od wewnątrz klatce osamotnienia⁴¹.

Jakże potrzebny jest tu *Dorosły*. Ten nie uwierzy w to, co o nim mówią niedojrzali, źle nastawieni czy niedoinformowani. Kieruje się zasadą: Żeby mnie sądzić, trzeba być we mnie, a nie tylko ze mną. Dlatego pilnie odczytuje autentyczną prawdę o sobie. Stara się poznawać swoje możliwości i uruchamia to wszystko, co jest jeszcze w nim zbyt bierne. Dorosły wie, że prawda o każdym z nas jest prawdą wzrostu, systematycznej aktualizacji tego, co w nas najlepsze. Potwierdza tę prawdę opinią ludzi dojrzałych oceniających go obiektywnie i stara się do niej dorastać. Tylko w ten sposób może się wyrwać z klatki, w której go usiłują zamknąć. Dopiero wtedy otwierają się przed nim realne możliwości pełnego rozwoju.

⁴¹ „Osamotnienie jest dziś jednym z najbardziej powszechnych źródeł cierpienia. Psychiatrzy i psycholodzy kliniczni mówią o tym jako o najczęściej wyrażanej skardze i przyczynie nie tylko wzrastającej liczby samobójstw, ale także alkoholizmu, narkomanii, różnych psychosomatycznych objawów (takich, jak bóle głowy, żołądka i pleców) i ogromnej liczby wypadków samochodowych”. H. I. M. Nouwen, *Przekroczyć siebie. Trzy ruchy życia duchowego*, tł. J. i J. Grzegorzewskie, Poznań 2000, s. 18.

Powinien jednak stworzyć sobie konkretny program działania. Powinien zobaczyć swoją wielką szansę i wybrać właściwą drogę do jej realizacji. Każdy ma szansę wydostania się z „najgłębszego kryzysowego dołka” – czy to z zewnętrznego osaczenia, czy z wewnętrznego niepokoju i braku wiary w siebie noszonych w sobie może od wielu lat. Przy pomocy *Dorosłego* każdy ma szansę przezwyciężenia pokusy zasklepienia się w sobie. Każdy może dojrzeć do skutecznego zwalczania swoich słabości. Powinien jednak uwierzyć w pozytywny program swojego *Dorosłego* dający możliwość wyleczenia noszonych w sobie ran, niepokojów czy niedoskonałości⁴².

W punkcie wyjścia, podejmując się realizacji własnego życiowego programu, człowiek nie może się zgodzić na obraz siebie zarejestrowany w dzieciństwie, zakorzeniony w wielorakich schematach, nastawieniach, mechanizmach utrwalonych w nas przez niedojrzałe środowisko. Nie może zaakceptować bezkrytycznie samooceny odbitej w zwierciadle niedojrzalej opinii społecznej, ukazującej jego stan jako przeciętny czy zgoła negatywny. Za żadną cenę nie może się zgodzić na bylejakosć własnego życia. Jeśli się ktoś na to zgodzi – spowoduje największe nieporozumienie i w konsekwencji poniesie największą klęskę życiową. Nie wolno, absolutnie nie można, nie powinno się nigdy zezwolić na przyklejenie sobie na stałe negatywnej opinii, a więc takiej, która odbiera nam coś ze świętości, coś z blasku, coś z pogody ducha, coś ze zdrowej ambicji, coś z usilnego starania się o lepszy kształt życia. Nie wolno bowiem rezygnować ze wzrostu, z ciągłej zmiany życia na lepsze.

Następnie chodzi o to, żeby człowiek przy pomocy swojego *Dorosłego* spojrzeć sobie prosto w twarz. Żeby w tej twarzy zobaczyć świętą ikonę, a więc prawdziwy obraz odbijający w nim podobieństwo do Boga. Obok tego, co pozytywne, powinien także dostrzec w sobie to, co stanowi cień jego życia. W punkcie wyjścia powinien zaakceptować jedno i drugie oraz pogodzić się z sobą, z własnymi brakami. „Ten, kto jest z sobą pogodzony, potrafi się akceptować również z własnymi cieniami, (...) ponieważ wie, że Bóg go akceptuje, ten pozwala swojemu słońcu wzejść nad dobrym i nad złym”⁴³. Uznanie jasnych i ciemnych stron w sobie stanowi podstawę i punkt wyjścia do tworzenia prawdziwego obrazu siebie. Należy wciąż odczytywać w sobie niepowtarzalne duchowe piękno, odnajdywać nowe możliwości stanowiące zadatek czegoś wspaniałego, mobilizować siebie do wysiłku w kierunku dobra. Nie wolno

⁴² Warto sięgnąć do praktycznych, dziś łatwo dostępnych publikacji książkowych. Oto niektóre z nich: W. Dryden, *Ujarzmić lęk*, Kielce 2002; tenże, *Pokonać zazdrość*, Kielce 2002; tenże, *Ujarzmić gniew. Kiedy gniew pomaga a kiedy szkodzi*, Kielce 2002; J. Gutmann, *Jak sobie radzić ze stresem?*, Kielce 2001; S. Trickett, *Spokojnie, to tylko panika. Jak sobie skutecznie radzić z atakami paniki*, Kielce 2001.

⁴³ K. Roos, *Idź i bądź sobą. Impulsy chrześcijańskiego życia*, tł. E. Pstraś-Kołodziej, Wrocław 2001, s. 18.

jednak negocować (spychać do podświadomości) tego, co się nie udało w drodze do tegoż dobra. To prawda, że naszym największym bogactwem jest bliskie pokrewieństwo z Bogiem. Trzeba się zdumieć, ucieszyć odczytanym w sobie prawdziwym skarbem. Nie wolno jednak pogardzać słabą stroną swojej natury. Nie wolno siebie nienawidzić. Pan Bóg kocha nas takich, jakimi jesteśmy. W Chrystusie nam przebaczył i wspiera łaską, byśmy dali radę siebie pokonać. Dopiero w tym obrazie można siebie w pełni odnaleźć. Wtedy pojawia się możliwość wzrostu. To jest ten istotny i nieodzowny fundament, punkt odbicia się, a więc moment wejścia na drogę prawdy o Bogu, o świecie i o sobie. Stanowi ona początek realizacji autentycznej dojrzałości człowieka. Trwa przez całe życie. Jest fascynującą przygodą przechodzenia przez labirynt, wychodzenia z życiowych krzyżwizn na prostą.

5. Pełne rozumienie i akceptacja siebie

Najczęściej jednak tego rodzaju odkrycie jako pozytywne widzenie siebie w prawdzie – nie pociąga jeszcze za sobą pełnego oczyszczenia. Wymaga ono najpierw ustawicznego wysiłku akceptowania siebie we wszystkim do końca, z całym swoim życiorysem. Także z tym, co wlokło się za mną – może niekiedy dłuższy czas jak cień – jako głębokie zawstydzenie i upokorzenie. Przed cieniem się nie ucieknie, choćby się biegło coraz szybciej. Własny cień można zgubić w cieniu drzewa, krzyża⁴⁴, w głębinie pokory, w życiu pełnym poświęcenia i ofiary, we współdziałaniu z łaską Bożą.

Dopóki z wiarą nie przyjmę siebie z całym swoim *curriculum vitae* – z tym wszystkim, co działo się w moim życiu, także z całym bagażem win, i w pełni nie zwrócę się ku prawdzie, ku dobru w ich wymiarze źródłowym, nie przylgnę do tych wartości – nie zobaczę siebie prawdziwie i nigdy siebie nie zmienię. Wszystko, co do tej pory przeżywałem, może i powinno stanowić tworzywo do budowania sensowniejszego życia. Za wszystko także, co do tychczas wydarzyło się w moim życiu, powinienem dziękować Panu Bogu. Szczególnie za to, że mnie doświadczył, że mnie zawstydził, że mi pokazał nagą prawdę o mojej słabości. Teraz już wiem: nie mogę budować tylko na samym sobie. Budując siebie na Bogu, mogę do tego budowania wykorzystać wszelkie doświadczenia, także momenty słabe, przykre, zawstydzające, i to dosłownie wszystkie.

Dopóki człowiek tak zdecydowanie i całkowicie się nie „pozbiiera” i nie zobaczy w świetle Odkupienia tego wszystkiego, co się działo w jego życiu jako dobrodziejstwa, dopóty nie odczyta właściwie swojej drogi, swojej roli,

⁴⁴ Por. K. Roos, *Idź i bądź...*, dz. cyt., s. 22–23.

która była wpisana w jego los przez dobrą dłoń Boga. Do dojrzałej życiowej roli Pan Bóg przygotowuje nas stopniowo. *Kogo miłuje Pan, tego karze* (Hbr 12, 6), doświadcza, poddaje próbie, ale w tej próbie również troskliwie każdego wspiera. *Wierny jest Bóg i nie dozwoli was kusić ponad to, co potraficie znieść, lecz zysłając pokusę, równocześnie wskaże sposób jej pokonania, abyście mogli przetrwać* (1 Kor 10, 13).

Dopóki człowiek pozytywnie nie zobaczy swojej dotychczasowej życiowej drogi, nie uwierzy w jej sens, nie przekona się i nie upewni, że jedynie na tej drodze możliwa jest do zrealizowania jego dojrzałość, a zatem i jego świętość – dopóty szansa jego wyzwolenia i wzrostu będzie znikoma. Pozostanie w dalszym ciągu człowiekiem wewnętrznie okaleczonym, który będzie się ciągle grzebał w złu znajdującym się w archaicznych warstwach podświadomości. Będzie ciągle z niepokojem myślał tylko o sobie. Będzie pilnie rejestrował klęskę za klęską. Będzie coraz bardziej utwierdzał się w niemożności bycia lepszym, w swojej postawie bezradnej, w swoim negatywnym myśleniu, w którym dominuje przemożne i wszechobecne zło.

Odkrycie pełnej prawdy o sobie, dobra i zła w sobie – stanowi punkt zwrotny odnalezienia się każdego w jego człowieczeństwie. Jest nim pełna zgoda na swój los wdziany jako dar. Ten dar kryje się także we wszystkich doświadczeniach, które były mi dane, w tych ludziach, których spotkałem, pośród których byli też bardzo negatywnie do mnie nastawieni, traktujący mnie w sposób przykry, bolesny, dokuczliwy. Jeżeli wloką się za mną jedynie negatywne wspomnienia, jeżeli wciąż przykro odczuwam ich obecność, jest to znak, że dominuje we mnie *Dziecko*. Wszystkie przeżycia negatywne będę oceniał jako sprzysiężenie losu skierowane przeciwko mnie. Będę głęboko przeświadczony, że fatalny los mnie tak ustawia, że zawsze gdzieś mnie one jeszcze dopadną i dodatkowo obciążą, a w końcu przekreślą. Przegram z kretesem. Wobec tego pojawi się zasadnicze pytanie: Czy w ogóle warto któryś raz z rzędu zacząć? Po co? Żeby znowu przegrać? Żeby doznać większego bólu?

Odwołując się do *Dorostłego* we wszystkich trudnych sytuacjach, nawet w najbardziej bolesnych – zdystansuję się do nich, a nawet uśmiechnę i podziękuję za nie Panu Bogu. I powiem sobie: W tym bólu kryje się dla mnie jakieś dobro, w tym cierpieniu jest jakaś tajemnica, jakaś ukryta dobra Boża myśl, jakieś światło specjalnie zaadresowane do mnie. Muszę je prawidłowo odczytać. Wobec tego często będę usilnie poszukiwał odpowiedzi na pytanie: Co Pan Bóg chciał mi powiedzieć? Co usiłował w tych wszystkich sytuacjach mi pokazywać? Będę się zastanawiał nad tym coraz częściej i coraz głębiej.

Powinienem także siebie zapytać: Dlaczego dotychczas nie czytałem tego, co mówił mi Pan Bóg poprzez podobne sytuacje, w których mnie stawiał? Zazwyczaj czytałem tę pierwszą warstwę wydarzeń: ból, zawstydzenie, niepokój, rozbiecie, chęć walki lub ucieczki. Dlaczego patrzę zbyt powierzchownie na to, co się dzieje we mnie i wokół mnie? Dlaczego nie czytam głębiej?

Łaciński czasownik *legere*, a jeszcze bardziej *inter legere (intelligere)* – oznacza czytać ze zrozumieniem, inteligentnie, między wierszami, czytać w kontekście, w podtekście, w sytuacjach towarzyszących, a zwłaszcza w tych szczególnych znakach, które poprzedzają wydarzenia lub pojawiają się razem z nimi. Wtedy dopiero daną prawdę można zrozumieć do końca. Działanie inteligencji człowieka – jako umiejętności wnikliwego rozumowania, wyobrażania, wydawania sądów, a szczególnie uczenia się i przystosowywania się do nowych warunków z zachowaniem własnej tożsamości⁴⁵ – pozwala dotrzeć do najgłębszego sensu zdarzeń. Ale inteligencja to zdolność, która także podlega rozwojowi. Ona nie tylko decyduje o dojrzałości człowieka, ale i od tej dojrzałości zależy.

Człowiek niedojrzały, dźwigając zbyt ciężki bagaż bolesnych doświadczeń, zmęczony, często się zatrzymuje, ustaje w drodze. Jeszcze raz to wszystko „rozpakowuje”, trwożliwie ogląda. Stwierdza: rzeczywiście, dużo tego, zdecydowanie za dużo. Widzi wtedy (pod wpływem zmęczenia i zniechęcenia), że prawie wszystko, co przeżywa, jest negatywne. Jakie wyciąga wnioski? Pełne pesymizmu.

Jeżeli natomiast przywoła *Dorostego*, zmieni negatywne nastawienie, zacznie inteligentnie szukać sensu, docierać do wartości ukrytej w tym, co robi. Nie czyta tylko tego, co jest ujemne, ale powoli dostrzega również dobro, a nawet widzi je w centrum wszystkiego. Jeśli czyni to w kontekście Chrystusowego krzyża, zaczyna wszystko widzieć w perspektywie zbawienia. Dostrzega wtedy najgłębszy sens swojego życia. Widzi wyraźnie łączność tego, co było wcześniej, z tym, co nastąpiło później. Układa wszystko w logiczny i zbawczy ciąg zdarzeń. Wgłębia się w najważniejsze sprawy, dotyka ich sedna, dostrzega dobro, które przychodzi zawsze za cenę trudu, zmagania, a także cierpienia. Dostrzeżone dobro stawia go na nogi, przywraca mu siły, mobilizuje do dalszej trudniejszej drogi, budzi postawę autokreatywną. Staje się wtedy zdolny do uczestniczenia „w stymulującym współzawodnictwie talentów”⁴⁶.

Dorośli nie tylko odnajdują samo dobro. On odnajduje także dawcę tego dobra. Wszelkie dobro duchowe jest wspaniałym owocem Chrystusowego krzyża, podawanym przez dobrą dłoń Boga każdemu z nas. Pan Bóg pochyla się jak Dobry Pasterz nad każdym, szczególnie jednak – nad zagubionym. Czyni to osobiście, po ojcowsku, bardzo troskliwie.

Dopóki w naszym życiu nie odczytamy uobecniania się myśli Bożej, nie dostrzeżemy zbawczego planu Boga, który poprzez każdą sytuację ciągle wzywa do wzrostu, do dojrzałości – nie wyzwolimy wszystkich naszych możliwości

⁴⁵ Por. A. S. Reber, *Słownik...*, dz. cyt., s. 272.

⁴⁶ Z. Pietrański, *Rozwój z perspektywy jego podmiotu*, w: *Rozwój psychiczny człowieka w ciągu życia. Zagadnienia teoretyczne i metodologiczne*, red. M. Tyszkowa, Warszawa 1988, s. 104.

rozwojowych. Nie zrealizujemy pełniejszego odnalezienia się w prawdzie, w dobru, w pięknie, w świętości. Nie doświadczymy pełnej radości, która się rodzi w równowadze ducha, w wewnętrznej harmonii, w poczuciu siły, w smaku zwyciężania siebie. Nie stanie się to także bez ducha dyscypliny i ascezy⁴⁷.

Kiedyż wreszcie nauczę się tak czytać swoje życie? Jeśli wciąż widzę w nim więcej zła niż dobra, nie umiem czytać właściwie. Zaledwie sylabizuję, składam mozolnie złe jego części, a zatem składam niefortunnie. Nie pasują one do siebie. Nie rozumiem ich sensu. Ostatecznie więc dają mi negatywny obraz siebie, świata, Pana Boga. W konsekwencji boję się tego procesu, już nie chcę czytać, pragnę od tego uciec. Dokładnie tak zachowuje się lękliwe *Dziecko*. A we mnie do głosu ma dojść *Dorosły*. Ten we wszystkim umie pierwszoplanowo dostrzec dobro i znajduje w nim wystarczający i pełny motyw do nadziei, odwagi, do wzrostu. Widzi, że tego dobra jest ostatecznie więcej niż zła, zwłaszcza w sferze ducha. Widzi coś jeszcze, mianowicie perspektywę zwycięstwa dobra w sobie. Wymaga to jednak systematycznej kontroli siebie i sumiennej korekty siebie. Wymaga także oderwania się od przeszłości i zwrócenia całej swojej energii ku temu, co stoi przede mną. Przeszłości już nie zmienię. Przyszłości mogę nadać ciekawszy kształt. Na tym się koncentruję. Z przeszłości biorę tylko najcenniejsze doświadczenia, aby nie popełniać tych samych błędów. Jeśli na pamięć nasuwają się błędy – to jako przestroga – aby ich unikać.

6. Trudna decyzja o zmianie stylu swojego życia

Ważną więc problematykę prezentujemy. Chodzi o to, żeby człowiek wygrzebał się spod gruzów, żeby wyszedł z wczorajszych nawyków i schematów, żeby pozostawił za sobą podszytą lękiem „zabawę w życie”, żeby od zaraz zaczął prawdziwie żyć. Czas najwyższy, żeby skończyć z poddaniem się wszechwładnie panującym w nas złym cechom *Rodzica* czy *Dziecka*. To ostatnie zwłaszcza potrafi swoim lękiem przed tym, co trudne, skutecznie zablokować wszelkie inicjatywy, uniemożliwić zmianę naszego życia na lepsze. Posługuje się po mistrzowsku grą określaną w skrócie: „Tak, ale”. Za T. Harisem przytoczę przykład takiej gry. Chciałbym, żebyśmy zagadnienia kosmetyki, o których tu będzie mowa, przenieśli na kosmetykę naszego serca, naszego wnętrza. Jest to dialog *Dorosłego* (przyjaciółki) z niedojrzałą kobietą imieniem Jane, zdominowaną przez *Dziecko*. Za dużo w niej lęku, wygody i uporu,

⁴⁷ „W życiu duchowym asceza jest metodyczny wysiłek, który ma na celu zapamiętanie nad sobą i swoimi skłonnościami oraz wyrobienie w sobie dystansu do wszelkich form przyziemności”. L. Cremaschi, *Asceza*, w: *Encyklopedia Chrześcijaństwa. Historia i współczesność 2000 lat nadziei*, Kielce 2000, s. 61.

a przede wszystkim braku wiary w siebie. Częściowo przejawia się w niej także postawa *Rodzica* zrosniętego z nawykami, niezdolnego do otwarcia się na to, co nowe, co może przynieść uzdrowienie. Ten dialog jest następujący:

- Jane: Jestem tak zwyczajna i pospolita, że nikt się mną nie interesuje.
- Przyjaciółka: Dlaczego więc nie pójdziesz do dobrego salonu piękności i nie każesz się inaczej uczesać?
- Jane: Tak, ale to kosztuje zbyt wiele pieniędzy.
- Przyjaciółka: No dobrze, a gdybyś tak kupiła jakiś magazyn, gdzie są często różne wskazówki, jak sobie ułożyć włosy?
- Jane: Masz rację, ale już próbowałam, moje włosy są zbyt delikatne, fryzura się nie chce trzymać, jeżeli uczeszę je w kok to przynajmniej wyglądają porządnie.
- Przyjaciółka: A co byś powiedziała o makijażu, który podkreśliłby trochę twoje rysy.
- Jane: To byłoby niezłe, ale moja skóra jest uczulona na kosmetyki, raz próbowałam i skóra zrobiła mi się szorstka i podrażniona.
- Przyjaciółka: Teraz jest mnóstwo dobrych, nowych, nie powodujących alergii kosmetyków. Dlaczego nie poradzisz się dermatologa?
- Jane: Tak, ale ja wiem, co on powie, on powie, że ja się nie odżywiam prawidłowo. To będzie prawda, że jem byle co i moje posiłki nie są takie, jakie powinny być. Ale to tak już jest, kiedy ktoś jest samotny. A poza tym piękność, to jeszcze nie wszystko.
- Przyjaciółka: Tak, to prawda. A może dobrze byłoby żebyś zapisała się na jakieś kursy dla dorosłych, na przykład o sztuce, lub aktualnych sprawach dziejących się w świecie. Wiesz to mogłoby ci pomóc w prowadzeniu ciekawej konwersacji.
- Jane: Tak, ale one są późno wieczorem, a ja po pracy jestem taka wyczerpana.
- Przyjaciółka: W takim razie zapisz się na kursy korespondencyjne.
- Jane: Kiedy widzisz, ja nie mam nawet czasu pisać listów do rodziny. Jakże ja mogłabym znaleźć czas na kursy korespondencyjne?
- Przyjaciółka: Znalazłabyś czas, gdyby to było dostatecznie ważne.
- Jane: Tak, ale to łatwo tobie powiedzieć. Ty masz tyle energii. Ja jestem stale ledwie żywa.
- Przyjaciółka: To dlaczego nie położysz się wcześniej spać? Nie ma się co dziwić, że jesteś zmęczona, kiedy siedzisz codziennie do późna i oglądasz telewizję.
- Jane: No tak, ale ja przecież muszą mieć jakąś rozrywkę. A to jest jedyna rozrywka, jaką można mieć jak się jest kimś takim jak ja!

Tak więc dyskusja wróciła do punktu wyjścia. Jane systematycznie zbijała każdą nową sugestię przyjaciółki. Zaczęła od narzekania, że jest zwyczajna i pospolita, a po całej rozmowie zakończyła ją takim samym wnioskiem: jest zwyczajna i pospolita, ponieważ „ona już taka jest”⁴⁸.

⁴⁸ T. A. Harris, *W zgodzie...*, dz. cyt., s. 144–146.

Przez cały czas niezmiennie powtarza się model gry: „Tak, ale...” Tego rodzaju gra nigdy nie będzie skończona, dopóki nie wkroczy *Dorosły* mówiący zdecydowanie „tak” – bez dodawania jakiegokolwiek „ale”.

Konkretne propozycje przyjaciółki mogą być symbolicznymi znakami, poprzez które i do nas mówi Bóg. Można by ten dialog przetłumaczyć na język naszego życia duchowego: przyłóż się bardziej do życia refleksyjnego, do większej aktywności. Pytaj, w jakim stopniu jesteś prawdziwy w tym, co robisz, tzn. w jakim stopniu wypełniany przez ciebie obowiązek jest taki, na jaki cię stać? A może stać cię na więcej? Jak wykonujesz swoje codzienne zadania? Czy może tak, jak „się” je robi w twoim środowisku, bo nie chcesz „się” wychylić? Jak w twoich zadaniach odbija się twoja indywidualność?

Przytoczony dialog równie dobrze może być naszą rozmową z Chrystusem. To On występuje w roli przyjaciela, który coś nowego nam podsuwa, podpowiada ciekawsze rozwiązanie, zwraca uwagę na coś ważnego, przypomina, nalega, niepokoi, zaprasza. Jakże to bardzo zobowiązuje. Czy jednak wchodzimy na serio w ten dialog z Chrystusem? Jaką dajemy Mu odpowiedź? Jeżeli mówimy „tak”, czy nie dołączamy do niej naszego bojaźliwego „ale”?

Jeżeli bezwarunkowo odpowiemy Chrystusowi na Jego wezwanie, to każda wierność w małych sprawach doprowadzi nas do wierności w większych (por. Łk 16, 10). Każde pokonanie mniejszej trudności doprowadzi nas do zwycięstwa nad czymś trudniejszym. Tylko w ten sposób skutecznie zmienimy swoje życie na lepsze, zwyciężymy siebie, wejdziemy na drogę wzrostu. A to już jest ogromny sukces. Rośniemy, a więc coraz pełniej żyjemy prawdą, która przy okazji każdego większego wysiłku jest na bieżąco odkrywana w nas jako piękniejsza, bardziej zobowiązująca. Idziemy w górę. Nasze życie staje się coraz bardziej autentyczne. Zaczyna się ono od przebicia stwardniałej skorupy lęków, zahamowań, nawyków, schematów, obojętności i od skierowania uwagi na to, co nowe, większe, lepsze.

Gdyby kielek, który przebija najpierw mozolnie skorupę nasienia i wspina się do góry, spotykając kamyk czy twardą grudkę nie zdecydował się na ominięcie tej przeszkody i nie wzmocnił parcia w górę, gdyby nie pokonał tego, co mu stoi na przeszkodzie, nigdy by nie ujrzał światła dziennego, a cóż dopiero mówić o zaowocowaniu. W naturę ziarna jest wpisana wielka siła przebicia. Podobnie człowiek może i powinien przebijać się poprzez różne myślowe schematy, emocjonalne nastawienia i lęki, poprzez bolesne doświadczenia hamujące jego marsz ku pełnemu dobru. Dopóki nie wykorzysta posiadanej w sobie siły przebicia wyrastającej z nadziei i poczucia powinności moralnej, by wziąć pełną odpowiedzialność za kształt swojego życia – pozostanie w „stanie hipnozy”, nie ruszy z miejsca i ani na krok nie zbliży się ku czemuś, co jest większe od tego, co było dotąd – nie jest w porządku wobec siebie. Zaciąga winę. Pozostanie ze swoją niemocą na zawsze. Coś ważnego zaprzepaszcza. Drogę wzwyż otwiera mu stanowcza decyzja: Powiniennem, muszę być wierny

sobie, nie mogą inaczej, byłbym nie w zgodzie z sobą, zdradziłbym siebie. A więc spróbuj! Ufam, że dam radę! Zaczynam! I tak wciąż od nowa! To jest dorosłość.

Dopóki człowiek nie uświadomi sobie tego wewnętrznego „nakazu”, moralnego wymogu (powinności) i nie posłucha go zdecydowanie i całkowicie, dopóki nie zdobędzie się na coś więcej, czyli na pierwszy krok w górę – właściwie nigdy nie stanie się *Dorosłym*. A skoro ktoś już uczyni ten ważny pierwszy krok, wyruszy z miejsca i wzniesie się wyżej, dozna wspaniałego przeżycia patrzenia na wszystko z góry. Poszerzy swoje horyzonty, dostrzeże nowe proporcje rzeczy widzianych dotąd z niższej perspektywy, nabierze dystansu do tego, co go do tej pory gubiło, gdy był „na dole”, tzn. gdy żył przeciętnie, gdy wegetował, nie za wiele się przejmując tym, co robił.

Gdy zbliży się do jakiegokolwiek szczytu, kiedy go osiągnie, zauważy, że sprawy, problemy, które go wcześniej gubiły, stają się zupełnie małe, a może nawet śmieszne. Ze szczytu widać lepiej. Ze szczytu widać wszystko naprawdę wspaniale. Kiedy człowiek nie ma takiego doświadczenia potwierdzającego wiarę we własne siły, wyzwającego jego ukryte możliwości jedynie w ten sposób aktualizowane, wcielane, stopniowo, ale systematycznie. Dopóki takiego doświadczenia nie zdobędzie, drecze w miejscu i wielkiej siły przebicia nigdy w sobie nie wyzwoli.

Dorosły musi ciągle się przebijać przez zwyczajność, przeciętność, byle-jakość, przez klimat, który zaledwie jest letni, w niewielkim stopniu ciepły („ciepłe kluski”, „ciepłe piwo”), a de facto jest nijaki. Gdybyśmy poszli do różnych domów rodzinnych i mieli taki przyrząd do mierzenia duchowej temperatury danego domu, to byśmy ze zdumieniem stwierdzili, że w jednym domu jest prawie że lodowato, w innym chłodno czy letnio, gdzie indziej nieco cieplej czy w miarę ciepło. Idąc dalej, spotkalibyśmy dom, w którym „temperatura”, dynamika życia duchowego jest o wiele wyższa. Wchodzimy do takiego domu i nagle czujemy się zauroczeni, ogarnięci niezwykłą atmosferą podniosłości, ogromnej życzliwości, gorącej miłości. Pytamy, jak to jest możliwe, że ludzie współżyjący ze sobą na co dzień wykazują tyle świeżości taktu, tyle miłości, dobroci, delikatności, cierpliwości i wyciszenia, uśmiechu, pogody? Gdzie my jesteśmy? Zwyczajnie, jesteśmy wśród *Dorosłych*.

Dorosły niczego nie ukrywa, nie zakupuje talentów. *Dorosły* żyje na miarę tych możliwości, które są w nim i które, dzięki wspólnocie rodzinnej czy przyjacielskiej, są jeszcze szybciej i wnikliwiej odczytywane oraz wyzwalone. Rosną one razem z nim. On jest coraz bardziej wierny sobie, wierny prawdzie odczytywanej wewnątrz swojej osoby. Żyje pełnią życia! Przekracza siebie. Taki jest nasz *Dorosły*.

W niektórych środowiskach jest on może niewygodny, ponieważ w obcowaniu z innymi bywa bardzo wymagający, ale równocześnie jest także wyrozumiały. Umie cierpliwie czekać. Staje się znakiem, który zaprasza, mobilizuje

i wzywa. Niekiedy zdumiewa i porywa, ale czyni to zawsze delikatnie, choć stanowczo. Bez pardonu natomiast kwestionuje to wszystko, co niedojrzałe. Każdy, kto się odważy, kto się zdobędzie na przebicie skorupy schematów *Rodzica* i lęków *Dziecka*, rzeczywiście wychodzi z mrocznych zakamarków w otwartą przestrzeń wielkiej przygody twórczego, dojrzałego życia. Doświadcza życia w pełnym wymiarze prawdy. Żyje pełną wolnością, pełnią dobra. Taka jest historia i misja *Dorosłego*.

Wpatrujemy się w nasze życiowe sytuacje i pilnie odczytujemy te znaki, które są tam wpisane jako znaki wzywające nas do czegoś więcej. Dajmy z siebie wszystko, na co nas stać, a otworzy się przed nami wspaniały świat dojrzałości, najpierw w wymiarze czysto ludzkim, naturalnym, w płaszczyźnie uczciwości płynącej z podstawowej prawdy o realizowaniu ogromnych możliwości otrzymanych od Stwórcy. Ta prawda najbardziej przemawia zwielokrotnieniem tych możliwości, które aktualizują się w usilnej pracy nad sobą. Pracą tą kieruje *Dorosły* – heros i gigant ducha. Aż trudno uwierzyć, że jest on w każdym z nas. Wystarczy go tylko na stałe dopuszczać do głosu. Wtedy coś wielkiego stanie się w naszym życiu. Zacznie się ono szybko zmieniać na lepsze. Nawet najmniejsze sprawy nabiorą wtedy sensu i atrakcyjności. Staną się źródłem wielkiej radości, bo ujawnią swój walor zbawczy. Bo to jest tak: Kiedy Pan Bóg zawsze będzie na pierwszym miejscu, wtedy wszystko inne będzie na właściwym miejscu.

FALA ALKOHOLIZMU WŚRÓD MŁODZIEŻY ZAGROŻENIEM DLA NARODU I KOŚCIOŁA

Wprowadzenie

Tytuł mojego artykułu, a także jego treść mogą wzbudzać różne uczucia i opinie wśród Czytelników „Kieleckich Studiów Teologicznych”, szczególnie ze względu na tę doniosłą dla diecezji kieleckiej okoliczność, iż tom ten jest poświęcony obchodom podwójnego Jubileuszu Pasterza Kościoła Kieleckiego – Księdza Biskupa Kazimierza Ryczana: 40-lecia święceń kapłańskich i 10-lecia apostołskiej posługi jako Ordynariusza Kieleckiego. W takim momencie ku Jubilatowi wychodzimy z serdecznymi i radosnymi życzeniami, zaś wzrastające zagrożenia, nawet gdyby stawały się coraz bardziej realne i bliskie, chcielibyśmy odsunąć i przemilczeć. Taka jest bowiem strategia tego świata, ale nie Chrystusa i Jego Kościoła.

Zbawiciel rozsyłając uczniów mówi: *Idźcie, oto was posyłam jak owce między wilki* (Łk 10, 3). *Miejcie się na baczności przed ludźmi. Będą was wydawać sądom i w swoich synagogach będą was biczować* (Mt 10, 17). Właśnie ze względu na niebezpieczeństwa, postawa czuwania i bacznej obserwacji otaczającej rzeczywistości jest obowiązkiem powołanego i posłanego przez Chrystusa. Powołanie przez Jezusa jest wyrazem Jego bezgranicznej miłości i oddania aż do śmierci krzyżowej (por. J 13, 1), dlatego uczeń Chrystusa ufa Mistrza słowom: *Kto straci swoje życie z mego powodu, znajdzie je* (Mt 10, 39b).

Boski Zbawiciel dowiódł: *Ja jestem dobrym pasterzem: Dobry pasterz daje życie swoje za owce* (J 10, 11). Każdy duszpasterz dzisiaj na widok nadchodzącego wilka, nie może opuszczać owiec i uciekać, nie może dopuścić, aby wilk porywał i rozpraszał owce (por. J 10, 12). Pod symbolem wilka dla wspólnot Chrystusowego Kościoła jawią się współcześnie wielorakie zagrożenia, jak: laicyzacja i desakralizacja życia; liberalizm odrzucający objawione prawo Boże i upowszechniający swawolę moralną; szerzący się erotyzm wraz z panseksualizmem i pornografią, bezpośrednio zagrażające małżeństwu i rodzinie. Bardzo mocne uderzenie na Owczarnię Chrystusa mają rozliczne sekty: ciągła promocja konsumpcyjnego stylu życia, w które dla poprawienia nastroju i rozrywki wbudowano środki uzależniające w postaci używek psychotropowych: narkotyków i alkoholu. Badania przeprowadzone w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku przyniosły alarmujące dane o wzrastającej narkomanii i alkoholizowaniu się młodzieży, a nawet dzieci.

Wiadomo, że środki psychotropowe mają ogromny negatywny wpływ na życie psychofizyczne i społeczne dorosłego człowieka. Nawet dobrze zapowiadającego się inżyniera czy lekarza zamieniają w jednostkę patologiczną, gdy ten zacznie używać środków toksycznych lub alkoholizować się. Narkotyki i alkohol niewspółmiernie bardziej są szkodliwe dla dzieci i młodzieży. Ich zażywanie niezwykle szybko prowadzi do uzależnienia. Kształtująca się osobowość młodocianych może być w sposób nieodwracalny zrujnowana przez wspomniane używki. Na progu XXI wieku w ramach działalności naukowej Zakładu Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Akademii Świętokrzyskiej przeprowadzono wśród młodzieży szkolnej badania na temat uzależnień od nikotyny, alkoholu oraz narkotyków i innych środków toksycznych. Celem badań było rzeczywiste rozpoznanie zagrożenia, jakie niosą ze sobą wymienione środki psychoaktywne, uzależniające.

Zasięg przeprowadzonych badań

Badania zostały przeprowadzone w obrębie województwa świętokrzyskiego na przełomie 2000/2001 roku, jako w jednostce administracji państwowej. W obszarze tego regionu znajdują się częściowo trzy diecezje, które wymieniam alfabetycznie wraz z miejscowościami, gdzie uczniowie gimnazjów i szkół średnich byli objęci badaniami:

- diecezja kielecka: Busko Zdrój, Chęciny, Jędrzejów, Kazimierza Wielka, Kielce, Łączna – Zalezianka, Pacanów, Pińczów i Włoszczowa;
- diecezja radomska: Końskie, Skarżysko-Kamienna, Starachowice i Suchedniów;
- diecezja sandomierska: Opatów, Ostrowiec Świętokrzyski i Sandomierz.

W tym miejscu należy zaznaczyć, iż wymienione miasta i dwie gminne wioski, gdzie uczyla się młodzież nie wchłaniają całej badanej reprezentacji przez stałe zamieszkanie. Z terenów wiejskich i miasteczek – poza wyżej wymienionymi – pochodziło 2040 dziewcząt i chłopców, czyli 34,58% ogółu badanych. Była to młodzież dojeżdżająca do szkół lub czasowo przebywająca w internatach i stancjach w pobliżu zlokalizowanej szkoły. Zdecydowana większość młodzieży, bo 3859 osób (65,42%), pochodziła z wymienionych miejscowości i w nich się kształciła.

Badania zostały przeprowadzone na podstawie Europejskiego Programu Badań Ankietowych nad Uzależnieniem od Alkoholu i Narkotyków (ESPAD). Ankieta ta została zastosowana na forum europejskim, w licznych krajach naszego kontynentu, zaś w województwie świętokrzyskim objęto nią 2917 dziewcząt i 2982 chłopców, razem 5899 młodocianych uczniów i uczennic bardzo różnego typu szkół średnich i gimnazjów.

Dzieciństwo naznaczone alkoholem

Współcześnie jesteśmy skłonni określać ludzi bardzo młodych nie jako dzieci, lecz młodzież, a warto przypomnieć, że Konwencja Praw Dziecka wydana w 1989 r. pojęciem „dziecko” obejmuje wszystkich do 18. roku życia.

Z pomocą tabeli 1 i 2 będziemy mogli prześledzić dziecięcy i młodociany wiek badanych uczniów, w którym zaczęli pić trzy podstawowe rodzaje alkoholu: piwo, wino i wódkę.

Tabela 1. Wiek dziewcząt inicjujących napoje alkoholowe

Wiek	Piwo		Wino		Wódka	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Do lat 9	170	5,82	88	3,01	46	1,59
10–11	314	10,76	144	4,93	83	2,86
12–14	1175	40,29	835	28,64	669	22,94
15	395	13,53	460	15,79	442	14,48
16	218	7,48	370	12,68	313	10,73
17	81	2,79	313	10,72	113	3,89
18 i więcej	25	0,85	150	5,14	49	1,67
Brak odpowiedzi	11	0,38	13	0,44	19	0,65
Nie pili lub nie pamiętali	528	18,08	544	18,65	1183	41,19

Tabela 1 wskazuje na inicjację napojów alkoholowych przez dziewczęta. Do 9. roku życia z konsumpcją alkoholu w postaci piwa zetknęło się 5,82%, z konsumpcją wina – 3,01% i wódki – 1,59%. W przedziale wiekowym 10–11 lat zauważa się wzrost spożywania alkoholu: piwo – 10,76%, wino – 4,93% i wódka – 2,86%. Gwałtowny wzrost odnotowano w przedziale wiekowym 12–14 lat: piwo – 40,29%, wino – 28,64%, wódka – 22,94%.

Uważna analiza tabeli wskazuje na bardzo liczne grono dziewczynek, które w okresie dzieciństwa podejmują pierwsze próby picia alkoholu. Gorzej ten problem wygląda w przypadku chłopców, na co wskazuje tabela 2.

Tabela 2. Wiek chłopców inicjujących napoje alkoholowe

Wiek	Piwo		Wino		Wódka	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Do lat 9	383	12,86	162	5,42	92	3,08
10–11	594	19,93	309	10,38	142	4,76
12–14	1077	36,12	881	29,54	817	27,39
15	234	7,84	277	9,28	413	13,84
16	135	4,51	173	5,79	259	8,69
7	62	2,08	100	3,37	109	3,65
18 i więcej	23	0,76	96	3,22	93	3,12
Brak odpowiedzi	33	1,12	32	1,08	29	0,97
Nie pili lub nie pamiętali	441	14,78	952	31,92	1028	34,50

Z tabeli 2 wynika, że do 9. roku życia 12,86% chłopców piło piwo, 5,4% – wino i 3,08% – wódkę. W przedziale wiekowym 10–11 lat spożycie piwa wzrasta do 19,93%, wina do 10,38% i wódki do 4,76%. Niezwykle szybki wzrost konsumpcji napojów alkoholowych odbywał się w wieku 12–14 lat: piwo – 36,12%, wino – 29,54% i wódka – 27,39%.

Można powiedzieć, że w województwie świętokrzyskim picie alkoholu zaczyna się od dzieci.

Teraz zastanowimy się nad tym, jak wyglądało picie alkoholi w ciągu życia ankietowanej młodzieży.

1. Picie alkoholu w ciągu całego życia

Wiadomo, że życie nastolatków jest krótkie i według wskazań pedagogicznych profesora S. Kunowskiego¹ winno charakteryzować się całkowitą abstynencją od napojów alkoholowych. Tymczasem według tabeli 3 tylko 11,53% dziewcząt oraz 8,66% chłopców nie spożywało do momentu badań żadnego alkoholu. W stosunku do całej reprezentacji stanowią oni 10,07%.

¹ Profesor Stefan Kunowski był pedagogiem na KUL w Lublinie. Żył w latach 1909–1977.

Tabela 3. Picie alkoholu w ciągu całego życia

Ilość prób	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Nigdy	336	11,53	258	8,66	594	10,07
1–2 razy	393	13,49	256	8,57	649	11,00
3–5 razy	393	13,49	242	8,12	635	10,77
6–9 razy	286	9,82	232	8,03	518	8,78
10–19 razy	466	15,97	420	14,08	886	15,02
20–39 razy	344	11,78	468	15,70	812	13,77
40 i więcej	651	22,29	1044	34,76	1.695	28,73
Brak odpowiedzi	48	1,63	62	2,08	110	1,86
Razem	2917	100,00	2982	100,00	5899	100,00

Rzadko, bo 1–2 razy spożywało alkohol 13,49% dziewcząt i 9,57% chłopców, razem 11,00%. Próby z trunkami powtórzyli 3–5 razy: 13,49% dziewcząt oraz 8,12% chłopców; razem 10,77%. Próby powtarzane 6–9 razy były udziałem 9,82% dziewcząt i 8,03% chłopców; razem 8,78%.

Wyraźny wzrost prób 10–19 odnotowano u obojga płci – 15,02%, z tym, że u dziewcząt – 15,97% i u chłopców 14,08%. Nieco mniej, bo 13,77% ogółu zadeklarowało, że piło alkohol od 20 do 39 razy (dziewczęta 11,78% i chłopcy 15,70%).

Najliczniejsza jednak okazała się ta grupa młodzieży, która piła alkohol ponad 40 razy, a to „ponad” czy więcej nie zostało bliżej określone. Swoje zaangażowanie w częste picie alkoholu podkreśliło 22,29% dziewcząt i 34,76% chłopców. Na tle całości jest to grupa 1695 osób, czyli 28,73%. Wydaje się, iż ta grupa może być szczególnie zagrożona. Nie uzyskaliśmy odpowiedzi 1,86% respondentów.

W celu dokładniejszego poznania częstotliwości picia alkoholu przez badaną szkolną młodzież zacieśniono pytanie do ostatniego roku.

2. Picie alkoholu w ciągu ostatniego roku

Pytanie to zostało precyzyjnie sformułowane, z podkreśleniem, że należy brać pod uwagę ostatnie 12 miesięcy, a nie np. przełom starego i nowego roku, który według kalendarza mógłby być odczytany jako już drugi rok. Odpowiedzi ankietowanych zawiera tabela 4.

Tabela 4. Picie alkoholu w ciągu ostatnich 12 miesięcy

Ilość prób	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Nie piłem	521	17,86	439	14,72	960	16,27
1–2 razy	826	28,32	455	15,25	1281	21,72
3–5 razy	438	15,02	343	11,51	781	13,24
6–9 razy	381	13,07	484	16,23	865	14,66
10–19 razy	329	11,28	450	15,09	779	13,21
20–39 razy	190	6,50	311	10,43	501	8,49
40 i więcej	140	4,79	396	13,29	536	9,09
Brak odpowiedzi	92	3,16	104	3,48	196	3,32
Razem	2917	100,00	2982	100,00	5899	100,00

O czym świadczą dane tej tabeli? Otóż tylko 17,86% dziewcząt i 14,72% chłopców przyznaje się, że nie konsumowali napojów alkoholowych w okresie pełnego ostatniego roku. Ogólny wskaźnik wynosi 16,27% i jest on wyższy o 6,20% w stosunku do całkowitych abstynentów (por. tabela 4).

Próby 1–2 razy podjęło 28,32% dziewcząt i 15,25% chłopców; razem 21,72%. 3–5 razy po trunku sięgnęło 15,02% dziewcząt i 11,51% chłopców; razem 14,66%. 10–19 razy, czyli przeciętnie raz lub dwa razy w miesiącu, piło alkohole 11,28% dziewcząt i 15,09% chłopców; razem 13,21%. Do picia 20–39 razy w ciągu roku przyznało się 6,5% dziewcząt i 10,43% chłopców; razem 8,49%. Należy zwrócić uwagę, że jest to już częste picie: raz na tydzień lub na dwa tygodnie.

Najczęściej pije alkohol – 40 razy i więcej – 4,79% dziewcząt i 13,29% chłopców; razem 9,09%, czyli 536 osób. Jest to istotna różnica w stosunku do tej młodzieży, która tę największą liczbę prób podejmowała w ciągu swojego życia. Wynosi ona 19,64% tych, którzy często pili w latach poprzednich.

Natomiast wzrosła liczba młodzieży do 196 osób (wobec 110), którzy nie udzielili odpowiedzi, jak często pili napoje alkoholowe na przestrzeni ostatniego roku (3,32%).

3. Picie alkoholu w ciągu ostatnich 30 dni

Rok w życiu nastolatków to bardzo długi czasokres, w którym mogą nastąpić bardzo poważne przemiany ku dobru, ale i ku doświadczeniu zła. Dlatego

ich okres życia – jeśli chodzi o uzależnienia – został zacieśniony do ostatnich 30 dni, czyli pełnego miesiąca. Dane o liczbie prób podejmowanych z alkoholem w tym najkrótszym okresie badawczym zawiera tabela 5.

Tabela 5. Picie alkoholu w ciągu ostatnich 30 dni

Ilość prób	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Nie piłem	1254	43,00	944	31,65	2198	37,26
1–2 razy	933	32,00	780	26,17	1713	29,04
3–5 razy	390	13,39	587	19,69	977	16,56
6–9 razy	159	5,46	263	8,82	422	7,16
10–19 razy	72	2,47	212	7,10	284	4,81
20–39 razy	10	0,35	75	2,52	85	1,44
40 i więcej	8	0,26	43	1,44	51	0,87
Brak odpowiedzi	91	3,07	78	2,61	169	2,86
Razem	2917	100,00	2982	100,00	5899	100,00

Z jej treści wynika, że 43% dziewcząt i 31,65% chłopców w ostatnim miesiącu nie piło alkoholu; razem 37,26%.

1–2 razy piło alkohol 32,00% dziewcząt i 26,17% chłopców; razem 29,04%. 3–5 razy, czyli co tydzień z alkoholu korzystało 13,39% dziewcząt oraz 19,69% chłopców; razem 16,56%. 6–9 razy konsumpcji trunków oddawało się 5,46 % dziewcząt i 8,82% chłopców. Tak więc około dwóch razy w tygodniu piło 7,16%. Z możliwością picia 10–19 razy spotkało się 2,47% dziewcząt i 7,10% chłopców, czyli 4,81% młodzieży, przeciętnie co drugi dzień oddawało się konsumpcji napojów alkoholowych. 20–39 razy, a więc praktycznie biorąc każdego dnia po alkohol sięgało 0,35% dziewcząt i 2,52% chłopców; razem 1,44%. Do picia każdego dnia i kilka razy dziennie (40 razy i więcej) przyznało się 0,26% dziewcząt i 1,44% chłopców; razem 0,87%.

W oparciu o powyższe dane można przyjąć, że grupa około 842 osób, tj. 14,28% ogółu, z racji częstej konsumpcji alkoholu (dwa razy w tygodniu, co-dziennie i częściej) jest zagrożona albo już uzależniona od alkoholu.

Aby tę tezę udowodnić, należy najpierw wskazać na częstotliwość spożycia różnych gatunków alkoholi w ciągu ostatnich 30 dni.

a. Picie piwa

Picie piwa ilustruje nam tabela 6 ze szczegółowym wykazem całej badanej populacji. Okazuje się, że w ostatnim pełnym miesiącu przed badaniami piwa nie piło 43,91% dziewcząt i 27,48% chłopców; razem 35,60%. 1–2 razy poszli na piwko: 28% dziewcząt i 22,05% chłopców; razem 24,99%. 3–5 razy z piwa skorzystało 14,51% dziewcząt i 17,86% chłopców; razem 16,21%. 6–9 razy piło 6,61% dziewcząt i 12,87% chłopców; razem 9,76%. 10–19 razy z piwa korzystało 4,10% dziewcząt i 11,81% chłopców; razem 8,00%. 20–39 razy piło piwo 1,10% dziewcząt i 3,37% chłopców; razem 2,26%. Kilkakrotnie w ciągu dnia piło piwo 0,67% dziewcząt i 2,81% chłopców; razem 1,76. Częściej niż raz na tydzień, aż po częściej niż raz na dzień piwo konsumowało 1285 osób, tj. 21,78%.

Tabela 6. Częstotliwość picia piwa w ciągu ostatnich 30 dni

Ilość prób	Dziewczeta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Nie pili	1281	43,91	819	27,48	2100	35,60
1–2 razy	817	28,00	657	22,05	1474	24,99
3–5 razy	423	14,51	533	17,86	956	16,21
6–9 razy	192	6,61	384	12,87	576	9,76
10–19 razy	120	4,10	352	11,81	472	8,00
20–39 razy	32	1,10	101	3,37	133	2,26
40 i więcej	20	0,67	84	2,87	104	1,76
Brak odpowiedzi	32	1,10	52	1,75	84	1,42
Razem	2917	100,00	2982	100,00	5899	100,00

Picie piwa przez badaną młodzież nie zamyka problemu alkoholizowania się, ale go otwiera. Drugim rodzajem alkoholu, który został wyszczególniony w ankiecie, jest wino.

b. Picie wina

Picie wina w ciągu ostatnich dni przez respondentów zostało globalnie ujęte w tabeli 7.

Tabela 7. Częstotliwość picia wina w ciągu ostatnich 30 dni

Ilość prób	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Nie pili	2100	71,98	1778	59,62	3878	65,74
1–2 razy	470	16,12	641	21,51	1111	18,83
3–5 razy	151	5,18	229	7,70	380	6,44
6–9 razy	71	2,43	94	3,15	165	2,80
10–19 razy	54	1,86	72	2,40	126	2,14
20–39 razy	2	0,06	32	1,07	34	0,58
40 i więcej	13	0,45	40	1,33	53	0,90
Brak odpowiedzi	56	1,92	96	3,22	152	2,57
Razem	2917	100,00	2982	100,00	5899	100,00

Z treści tej tabeli wynika, że wino niemal dwukrotnie jest mniej popularne wśród młodzieży niż piwo. Na przestrzeni ostatniego miesiąca nie piło go 65,74% ogółu respondentów. 1–2 razy smakowało je 18,83%; 3–5 razy – 6,44%; 6–9 razy – 2,80%; 10–19 razy – 2,14%; 20–39 razy – 0,58% oraz 40 i więcej razy – 0,90%. Podobnie jak przy konsumpcji piwa i tutaj dominowali uczniowie nad uczennicami. Warto zauważyć, iż częściej niż raz na tydzień aż do codziennego picia wina przyznało się 378 osób, czyli 6,42% reprezentacji.

A jak wygląda problem picia wódki?

c. Picie wódki

Picie wódki przez młodzież szkolną musi zwracać szczególną uwagę, bo- wiem jest to napój silnie toksyczny o zawartości do 45% alkoholu etylowego C_2H_5OH i wysoce szkodliwy dla młodego organizmu. Częstotliwość picia wódki w ostatnich 30 dniach ilustruje tabela 8.

Tabela 8. Częstotliwość picia wódki w ciągu ostatnich 30 dni

Ilość prób	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Nie pili	1903	65,23	1384	46,42	3287	55,72
1–2 razy	598	20,49	744	24,94	1342	22,75
3–5 razy	191	6,56	250	8,38	441	7,48
6–9 razy	89	3,04	228	7,66	317	5,37
10–19 razy	27	0,91	145	4,87	172	2,92
20–39 razy	21	0,73	58	1,95	79	1,34
40 i więcej	21	0,73	101	3,38	122	2,07
Brak odpowiedzi	67	2,31	72	2,40	139	2,35
Razem	2917	100,00	2982	100,00	5899	100,00

Czerpiąc z niej dane, zauważamy, że 65,23% dziewcząt i 46,42% chłopców w tym czasie nie piło wódki; razem 55,72%. Pozostali zaś z różną częstotliwością spożywali ten alkohol. I tak 1–2 razy piło go 20,49% dziewcząt i 24,94% chłopców; razem 22,75%. 3–5 razy, a więc przeciętnie co tydzień, wódkę piło 6,56% dziewcząt i 8,38% chłopców; razem 7,48%. 6–9 razy, czyli około dwa razy w tygodniu, piło 3,04% dziewcząt i 7,66% chłopców; razem 5,37%. 10–19 razy, tj. mniej więcej co drugi dzień, wódkę spożywało 0,91% dziewcząt i 4,87% chłopców; razem 2,92%. Natomiast niemal do codziennego picia – od 20 do 39 razy – przyznało się 0,73% dziewcząt i 1,95% chłopców; razem 1,34%. Częstsze picie wódki niż raz dziennie potwierdziło 0,73% dziewcząt i 3,38% chłopców; razem 2,07%.

Najskromniej można szacować, że 1131 osób, tj. 19,18% badanej młodzieży, jest zagrożonych uzależnieniem lub już głęboko pogrążonych w zespole choroby alkoholowej.

Konsumpcja piwa, wina i wódki nie obejmuje w pełni alkoholizowania się badanej młodzieży, gdyż są jeszcze inne alkohole, nie objęte powyższą statystyką.

d. Picie innych alkoholi

Młodzież przyznaje, że korzystała w okresie ostatniego miesiąca przed badaniami z różnych alkoholi, które można podzielić na pochodzące z legalnej sprzedaży, np. szampan, koniak, whisky, likier itp. oraz nielegalne: bimber, samogon. Rozmiary konsumpcji owych trunków, różnego rodzaju drinków zawiera tabela 9.

Tabela 9. Częstotliwość picia innych alkoholi w ciągu ostatnich 30 dni

Ilość prób	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Nie pili	1670	57,25	1388	46,54	3058	51,84
1–2 razy	592	20,30	516	17,32	1.108	18,78
3–5 razy	216	7,39	254	8,53	470	7,97
6–9 razy	85	2,90	122	4,08	207	3,51
10–19 razy	22	0,75	146	4,88	168	2,85
20–39 razy	5	0,19	140	4,71	145	2,46
40 i więcej	8	0,28	27	0,89	35	0,59
Brak odpowiedzi	319	10,94	389	13,05	708	12,00
Razem	2917	100,00	2982	100,00	5899	100,00

W świetle zebranych danych 51,84% respondentów twierdziło, iż w okresie ostatniego miesiąca – poza wyżej wymienionymi rodzajami alkoholi, nie piło innych. Także wysoki wskaźnik 12,00% jest tych, którzy nie udzielili odpowiedzi. Natomiast 18,78% całej reprezentacji to osoby, które piły różne alkohole (poza piwem, winem i wódką) 1–2 razy. Przeciętnie raz w tygodniu (3–5 razy) inne alkohole spożywało 7,97% ankietowanych; od 6 do 9 razy – 3,51%, od 10 do 19 razy – 2,85%, od 20 do 39 razy – 2,46% oraz 40 razy i więcej – 0,59%. Tak więc 1025 osób, czyli 17,38%, pije różne alkohole najrzadziej raz na tydzień, co drugi dzień i codziennie.

Wypijanie przez nastolatków różnych gatunków alkoholi i w dużych ilościach (co też było badane) kończy się często upijaniem się.

4. Upijanie się alkoholem

W medycynie wyróżnia się 3 fazy upojenia alkoholowego:

- lekkie upojenie – podchmienie: od 0,5‰ do 1,5‰ alkoholu we krwi;
- upojenie alkoholowe: od 1,5‰ do 3‰ we krwi;
- głębokie upojenie: od 3‰ do 4,5‰ alkoholu we krwi².

W fazie ostatniej może nastąpić śmierć. Gdy jednak będziemy mówić o upojeniu alkoholowym wśród młodzieży, to nie według wzmiankowanych faz, ale osobistego doświadczenia badanych, gdy stracili świadomość, popadli w śpiączkę alkoholową.

² Por. J. K. Falewicz, *ABC problemów alkoholowych*, Warszawa 1993, s. 29.

a. Upijanie się w ciągu życia

Na upijanie się w ciągu całego życia wskazuje tabela 10.

Tabela 10. Częstotliwość upijania się alkoholem w ciągu całego życia

Ile razy?	Dziewczeta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Nigdy	1353	46,39	980	32,88	2333	39,55
1–2 razy	660	22,61	560	18,78	1220	20,68
3–5 razy	345	11,84	380	12,77	725	12,29
6–9 razy	167	5,72	296	9,91	463	7,85
10–19 razy	195	6,69	283	9,45	478	8,10
20–39 razy	80	2,75	143	4,78	223	3,78
40 i więcej	94	3,20	304	10,21	398	6,75
Brak odpowiedzi	23	0,80	36	1,22	59	1,00
Razem	2917	100,00	2982	100,00	5899	100,00

Od strony pozytywnej rzecz biorąc 46,39% dziewcząt udzieliło odpowiedzi, że nigdy w swoim życiu nie były pijane, chłopców zaś już tylko 32,88%. Globalnie ujmując 39,55% szkolnej młodzieży stwierdziło, że nigdy się nie upiło. Natomiast życiowa drabina wzrastającego upijania się wyglądała następująco: 1–2 razy w życiu upiło się 22,61% dziewcząt i 18,78% chłopców; razem 20,68. 3–5 razy upiło się 11,8% dziewcząt i 12,77% chłopców; razem 12,29%. 6–9 razy – 5,72% dziewcząt i 9,91% chłopców; razem 7,85%. 10–19 razy – 6,69% dziewcząt i 9,45% chłopców; razem 8,10%. 20–39 razy – 2,75% dziewcząt i 4,78% chłopców; razem 3,78. 40 razy i więcej pijanych dziewcząt było 3,20% oraz 10,21% chłopców; razem 6,75%.

Zakładając, że życie dobranej próby badawczej jest krótkie, dane te są wstrząsające, gdyż wskazują na częste upijanie się młodzieży. Tę wzrastającą częstotliwość wykaże dalsza analiza.

b. Upijanie się w ciągu ostatniego roku

Częstotliwość upijania się młodzieży województwa świętokrzyskiego na przestrzeni 12 ostatnich miesięcy przed badaniami prezentuje się w tabeli 11.

Tabela 11. Częstotliwość upijania się alkoholem w ciągu ostatniego roku

Ile razy?	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Nigdy	1639	56,20	1190	39,91	2829	47,96
1–2 razy	572	19,62	662	22,21	1234	20,92
3–5 razy	285	9,75	404	13,55	689	11,68
6–9 razy	109	3,75	236	7,89	345	5,85
10–19 razy	143	4,90	164	5,48	307	5,20
20–39 razy	66	2,26	127	4,27	193	3,27
40 i więcej	29	0,98	133	4,46	162	2,75
Brak odpowiedzi	74	2,54	66	2,23	140	2,37
Razem	2917	100,00	2982	100,00	5899	100,00

Z danych w niej zawartych wynika, że 47,96% uczniów w ostatnim roku nie było pijanych. W tym dziewczęta stanowiły 56,20%, a chłopcy 39,91%. Nieliczni, bo 2,37%, nie udzielili odpowiedzi. Z danych tych wynika, że statystyczna połowa gimnazjalistów i uczniów szkół średnich w ostatnim roku – z różną częstotliwością – była pijana. 1–2 razy upiło się 19,62% dziewcząt i 22,21% chłopców; razem 20,92%. 3–5 razy doznało upojenia alkoholowego 9,75% dziewcząt i 13,55% chłopców; razem 11,68%. 6–9 razy upiło się 3,75% dziewcząt i 7,89% chłopców; razem 5,85%. 10–19 razy, czyli przeciętnie co miesiąc i częściej, upiło się 4,90% dziewcząt i 5,48% chłopców; razem 5,20%. 20–39 razy, a więc raz na dwa tygodnie, a nawet częściej upiło się 2,26% dziewcząt i 4,27% chłopców; razem 3,27%, 40 razy i więcej, tzn. pewnie co tydzień, pijanych było 0,98% dziewcząt i 4,46% chłopców; razem 2,75%.

Niewątpliwie dokładniejsze jeszcze dane uzyskaliśmy przy zacieśnieniu okresu do miesiąca.

c. Upijanie się w ostatnim miesiącu

Okres miesiąca można dokładnie odtworzyć w pamięci, szczególnie z takimi epizodami jak „urwanie filmu”, czyli upicie się. Obraz tej smutnej rzeczywistości zawiera tabela 12.

Tabela 12. Częstotliwość upijania się alkoholem w ciągu ostatnich 30 dni

Ile razy?	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Nigdy	2161	74,08	1839	61,66	4000	67,81
1–2 razy	446	15,31	662	22,20	1108	18,78
3–5 razy	108	3,69	202	6,77	310	5,26
6–9 razy	32	1,08	86	2,88	118	2,00
10–19 razy	23	0,79	71	2,41	94	1,59
20–39 razy	56	1,93	37	1,24	93	1,58
40 i więcej	15	0,51	18	0,60	33	0,56
Brak odpowiedzi	76	2,61	67	2,24	143	2,42
Razem	2917	100,00	2982	100,00	5899	100,00

W oparciu o jej dane z łatwością odczytujemy, że w ciągu ostatnich 30 dni spośród badanych uczniów pijana była co czwarta dziewczyna i co trzeci chłopak. W ciągu miesiąca nie upiło się 74,08% dziewcząt i 61,66% chłopców; razem 67,81%.

Pozostali uczniowie z różną częstotliwością się upijali, z tym że 2,42% ogółu nie odpowiedziało na pytanie, jaka była owa częstotliwość. 1–2 razy w miesiącu upiło się 15,31% dziewcząt i 22,20% chłopców; razem 18,78%. 3–5 razy, a więc przeciętnie raz na tydzień, pijanych było 3,69% dziewcząt i 6,77% chłopców; razem 5,26%. 6–9 razy, czyli około dwóch razy w tygodniu, upiło się 1,08% dziewcząt i 2,88% chłopców; razem 2,00%. 10–19 razy, tj. przeciętnie co drugi dzień, było pijanych 0,79% dziewcząt i 2,41% chłopców; razem 1,59%. 20–29 razy w upojenie alkoholowe popadło 1,93% dziewcząt i 1,24% chłopców; razem 1,58%. Na koniec tej analizy pozostało 15 dziewcząt (0,51%) i 18 chłopców (0,60%), którzy zadeklarowali się, iż 40 razy w miesiącu i więcej upijają się.

Porównując dane z trzech okresów upijania się: z całego życia, z ostatniego roku i ostatniego miesiąca, należy przyjąć, że 1756 osób z badanej populacji, tj. 29,77%, praktykuje upijanie się minimum raz na miesiąc i maksimum każdego dnia.

Tendencje do spożywania napojów alkoholowych oraz do upijania się występują w Polsce wśród małoletnich (co dowiodły różne badania), potwierdzone wśród badanej reprezentacji. Zostały one jeszcze bardziej uszczegółowione, a zarazem

potwierdzone, przez zaproponowane skale upicia się, do jakiego doszło w czasie ostatniego spożycia alkoholu. Zamieszczone skale w kwestionariuszu ankiety ESPAD były wybierane przez uczniów według ich osobistych przekonań. Dane zebrane od całej badanej zbiorowości ukazują tabela 13.

Tabela 13. Skale upicia się w czasie ostatniego spożycia alkoholu

Skale upijania się	Dziewczeta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
1. lekki rausz	265	9,09	193	6,47	458	7,76
2. stopień upojenia	178	6,12	150	5,04	328	5,56
3. stopień upojenia	247	8,48	187	6,28	434	7,36
4. stopień upojenia	257	8,79	243	8,15	500	8,48
5. stopień upojenia	228	7,82	267	8,95	495	8,39
6. stopień upojenia	152	5,21	298	10,01	450	7,63
7. stopień upojenia	145	4,97	275	9,21	420	7,12
8. stopień upojenia	129	4,43	206	6,90	335	5,68
9. stopień upojenia	62	2,12	156	5,22	218	3,69
10. stopień upojenia	66	2,24	208	6,97	274	4,64
Nie byłem(am) pijany(a)	1174	40,25	779	26,12	1953	33,11
Brak odpowiedzi	14	0,48	20	0,68	34	0,58
Razem	2917	100,00	2982	100,00	5899	100,00

W świetle jej danych tylko 0,58% uczniów nie udzieliło odpowiedzi. Liczna grupa ankietowanych, bo 1953 osoby (33,11%), udzieliła odpowiedzi: „nie byłem pijana” – „nie byłem pijany”. W grupie tej znaleźli się abstynenci, którzy stanowili 10,07% (por. tabela 3). Wśród niepijanych dominowały dziewczęta – 1174 (40,25%), w stosunku do 779 chłopców (26,12%).

Na lekkim rauszu – według określenia kwestionariusza ankiety – było: 285 dziewcząt (9,09%) i 193 chłopców (6,47%). Pozostali respondenci, czyli 58,55%, określili siebie jako spożywających ostatnio alkohol w skalach upojenia od drugiej do dziesiątej.

Szczegółowy wykaz skal bądź też stopni upojenia zawiera omawiana tabela, ale co jest w niej istotne, to różnice w sposobie zapijania się dziewcząt i chłopców. Od skali drugiej do piątej (według oceny własnej) upiło się 31,21%

dziewcząt, chłopców zaś 28,42%. Natomiast na skali: od szóstej do dziesiątej ułokowało się 18,97% dziewcząt oraz 38,31% chłopców. Z zestawu tych danych wynika wniosek oczywisty, iż chłopcy upijają się bardziej mocno niż dziewczęta.

Należy wziąć pod uwagę alarmujące zjawisko alkoholizujących się uczniów, którzy w czasie ostatniej jakiegś imprezy czy zabawy masowo się upijali: dziewczęta – 50,18% i chłopcy – 66,73%. W związku z danymi, które bezpośrednio pochodzą od uczniów można przyjąć, iż w scenariusz zabawy bądź jakiegś rozrywki młodego pokolenia wbudował się alkohol. Niesie on ze sobą poważne zagrożenia dla jednostki i wrastającej nowej społeczności naszego narodu.

Zagrożenia rozwoju osobowego i struktury społecznej młodych Polaków

Zagrożenia rozwoju osobowego ankietowanych, które poniżej zostaną przedstawione, nie są logicznymi wnioskami, jakie nasuwają się z zarysowanych zjawisk, lecz samooceną, której dokonali badani odpowiadając na dalsze pytania kwestionariusza ankiety. Straty jednostkowe zostały ujęte statystycznie w tabeli 14.

Tabela 14. Straty jednostkowe spowodowane alkoholizowaniem się badanych uczniów

Określenie strat	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Wypadek lub uszkodzenie ciała	133	4,55	340	11,42	473	8,02
Autoagresja i samookaleczenia	55	1,86	164	5,50	219	3,72
Interwencje pogotowia ratunkowego	20	0,67	66	2,21	86	1,46
Niechciane doświadczenia seksualne	121	4,13	227	7,59	348	5,90
Seks „bez zabezpieczenia”	94	3,22	245	8,21	339	5,75
Gorsze wyniki w nauce	97	3,34	269	9,01	366	6,20
Zniszczenie ubrania lub rzeczy	235	8,06	498	16,71	733	12,43
Utrata pieniędzy lub cennych przedmiotów	130	4,42	335	11,23	465	7,88
Ofiary rabunku lub kradzieży	23	0,79	63	2,11	86	1,46

Na pierwszej pozycji wśród owych strat są wypadki lub uszkodzenia ciała i właśnie do nich przyznały się 133 dziewczęta (4,55%) oraz 340 chłopców (11,42%). Wiadomo, iż alkohol pobudza do agresji, przemocy i aktów autoagresji. Akty autoagresji – jak próby samobójcze i okaleczenia – miały miejsce w życiu 55 dziewcząt (1,86%) i 164 chłopców (5,50%). Wypadki, a podczas nich zranienia oraz próby samobójcze wymagały interwencji pogotowia ratunkowego, które było wzywane do 20 dziewcząt (0,67%) i 66 chłopców (2,21%). Obok szkód cielesnych, których doznawali respondenci w związku z konsumpcją alkoholu miały miejsce szkody moralne. Do nich należą – między innymi – nadużycia seksualne. Za pytaniem kwestionariusza ankiety do wymuszonego seksu, nierzadko połączonego z gwałtem, przyznało się 121 dziewcząt (4,13%) i 227 chłopców (7,59%).

W ankiecie było też zamieszczone pytanie o uprawianie seksu „bez zabezpieczenia”, czyli podjęcie współżycia bez zastosowania środków antykoncepcyjnych, zwykle za przyzwoleniem, a więc bez jakiegось wymuszania. Do takiego seksu przyznało się 97 dziewcząt (3,34%) i 245 chłopców (8,21%). Dla dokładności przekazywanych informacji należy stwierdzić, że tylko w kilku przypadkach (i po stronie dziewcząt) seks był jednocześnie niechciany i bez zabezpieczenia.

Gdy tymi danymi podzieliłem się z pracującym w Akademii Świętokrzyskiej psychologiem, on zareagował mówiąc: „Bardzo niepokojące i potwierdza to rzeczywistość. W tym tygodniu (27–31 stycznia 2003 r.) do Poradni Psychologicznej w miejscowości P. (koło Kielc), gdzie pracuje moja żona, zgłosiły się dwie zmarłwione matki z tym samym problemem. Ich córki 15-latki z gimnazjum na dyskotekach stały się matkami. Jedna jest w piątym, a druga w siódmym miesiącu ciąży”.

Poniesione straty intelektualne zostały odnotowane przez 97 dziewcząt (3,34%) i 269 chłopców (9,01%) w postaci gorszych wyników w nauce.

Młodociani ponieśli też dotkliw straty materialne: w postaci zniszczonego ubrania lub osobistych rzeczy – 235 dziewcząt (8,06%) i 498 chłopców (16,71%). W związku z uczestniczeniem w libacjach, dyskotekach tracili pieniądze i cenne osobiste przedmioty, jak: zegarek, łańcuszek, biżuteria. Do takich strat w związku z nietrzeźwością przyznało się 130 dziewcząt (4,42%) i 335 chłopców (11,23%). Uczniowie badani stawali się ofiarami rabunku lub kradzieży: 23 dziewczęta (0,79%) i 63 chłopców (2,11%).

Wyżej wskazane straty potraktowano w tej analizie jako indywidualne, jednostkowe. W rzeczywistości „nikt nie jest samotną wyspą”, każdy człowiek jest powiązany licznymi więzami: pokrewieństwa, koleżeństwa, nauki lub pracy, zamieszkiwania i pochodzenia z szeroką społecznością ludzką. Każda zaś społeczność składa się z jednostek, które ją wzbogacają – bogatą własną osobowością – lub zubożają, szczególnie wtedy gdy są to patologiczne jednostki. W tym też znaczeniu wszelkie zranienia fizyczne, psychiczne, moralne i duchowe –

wyżej wskazane badanych są obciążeniem również społecznym, choć niejako na drugim planie, po stratach osobistych konkretnych badanych uczniów.

Należy teraz przejść do takich strat wywołanych alkoholizowaniem się młodocianych, które na pierwszym planie stoją przed nami jako społeczne. Ich wykaz zawiera tabela 15.

Tabela 15. Straty społeczne spowodowane alkoholizowaniem się młodocianych

Określenie strat	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Konflikty z rodzicami	246	8,45	537	17,99	783	13,27
Problemy z przyjaciółmi – rówieśnikami	157	5,38	338	11,37	495	8,39
Problemy z nauczycielami	46	1,59	114	3,80	160	2,71
Kłótnie lub sprzeczki	240	8,23	576	19,30	816	13,83
Przepychanki i bójki	95	3,26	521	17,48	616	10,44
Kłopoty z policją	76	2,60	245	8,21	321	5,45

Dane powyższej tabeli są wymowne. Najczęściej ankietowani popadali z powodu upijania się w konflikt z rodzicami: 246 dziewcząt (8,45%) i 537 chłopców (17,99%). Są to głównie ci rodzice, którzy nie akceptują alkoholizowania się swoich dzieci. Pijani zaś nastolatki skłonni są do agresywnych zachowań słownych wobec rodziców. Wymowne, że konflikty z przyjaciółmi, koleżeńską grupą są rzadsze: 157 dziewcząt (5,38%) i 338 chłopców (11,37%). Należy to tłumaczyć większą „wrozumiałością” i „tolerancją” ze strony środowiska rówieśniczego wobec nietrzeźwych koleżanek lub kolegów. Rodzice są bardziej wymagający i odpowiedzialni.

Stosunkowo małe konflikty miały miejsce między nauczycielami a badanymi (46 dziewcząt – 1,59% i 114 chłopców – 3,80%). Uzasadnienie dla małej stosunkowo liczby konfliktów z nauczycielami, jakie wykazała badana reprezentacja, tkwi w tym, że najwięcej młodzieży szkolnej pije alkohole i doprowadza się do stanu nietrzeźwości w dni wolne od nauki szkolnej, a tego nie widzą nauczyciele, natomiast niejako świadkami są rodzice, którzy dla dobrej opinii swojej pociechy, ukrywają przed osobami spoza rodziny alkoholizowanie się syna bądź córki. Znane są też postawy obojętności nauczycieli wobec problemu upijania się uczniów, patrzenia „przez palce” ze względu na osobiste bezpieczeństwo, a więc podejmowane zabiegi „wychowawcze” dążące do tego, aby nie wchodzić w konflikt z uczniem.

Odnotaliśmy też przejawy agresji słownej i czynnej, która jako cierpki owoc wyrosła z używania napojów alkoholowych. Kłótni i różnych zniewag słownych było bardzo dużo, brało w nich udział 240 dziewcząt (8,23%) i 576 chłopców (19,30%). Natomiast do znieważania czynnego, w którym dochodziło do szturchania, popychania i bójek, przyznało się 95 dziewcząt (3,26%) i 521 chłopców (17,48%).

Niewątpliwie przejawy społecznej agresji, do jakiej dochodziło były przede wszystkim powodem wzywania policji. Także wypadki spowodowane przez badanych (o czym była mowa), różne akty wandalizmu wywoływane przez pijanych, sprawiały, że w osobisty konflikt z policją i prawem weszło 76 dziewcząt (2,60%) i 245 chłopców (8,21%). Gdy o tym piszę – dziś 31 stycznia 2003 r. – jednocześnie czytam w artykule Moniki Wojniak pt.: *Wszyscy odwrócili głowy* o tym, jak policjant wzywający pomocy ze strony przechodniów w Kielcach, musiał się zmagać na ulicy z dwoma nastolatkami, którzy „są uczniami Kieleckich szkół średnich. Obaj mają już na sumieniu m.in. rozboje (...)”. Policjanci twierdzą, że do przepychanek i bijatyk rwą się najczęściej pijani, młodzi ludzie. Chcą się popisać przed kolegami, pokazać, jakie z nich «chojraki»³.

Wnioski

1. Badania dowiodły, że dzieci ulegają konsumpcji już w okresie przedszkolnym i wczesnoszkolnym, dlatego w przygotowywaniu do Pierwszej Komunii Świętej należy objąć wszystkie profilaktyką abstynencji od napojów alkoholowych.

2. Ze względu na masowe zagrożenie pijaństwem nieletnich, które łączy się często z narkomanią i demoralizacją, problem abstynencji i trzeźwości winien wejść na stałe do katechezy i przepowiadania homiletycznego (naturalnie zawsze od strony pozytywnej np. przez hasło: „Trzeźwy zawsze wgrywa”).

3. Nasilenie inicjacji alkoholowej i upijania się przypada współcześnie na okres 12–15 roku życia. W przygotowywaniu młodocianych do Sakramentu Bierzmowania należy wziąć pod uwagę to zagrożenie, wskazując na słowo Boże napisane pod natchnieniem Ducha Świętego: *A nie upijajcie się winem, bo to jest przyczyną rozwiązłości, ale napętniajcie się Duchem* (Ef 5,18).

4. Całkowitą abstynencję od napojów alkoholowych zachowało tylko 14,53% dziewcząt i 8,66% chłopców. Owe nieliczne grupy młodocianych abstynentów duszpasterze winni prowadzić po tej drodze, o której Ojciec Święty Jan Paweł II mówi, że jest ona najbardziej bezpieczna przeciw młodzieższym tragediom i nieszcześciom.

³ M. Wojniak, *Wszyscy odwrócili głowy*, „Słowo Ludu”, nr 2272, Kielce 31 I 2003 r., s. 5.

5. Szybko należy wyjść ku tej młodzieży, która – jak sama wyznała – jest zagrożona przez demoralizację związaną ściśle z upijaniem się. Tutaj trzeba w każdej parafii „pospolitego ruszenia” duszpasterza ze stowarzyszeniami: „Katolickim Stowarzyszeniem Młodzieży”, „Stowarzyszeniem Rodzin Katolickich”, „Akcją Katolicką”, licznymi stowarzyszeniami i ruchami religijnymi, aby podjęli czułą opiekę nad młodzieżą na zabawach, dyskotekach, weselach itp.

6. Religia w szkołach zbliżyła bardzo kapłanów do nauczycieli. Wszyscy wychowawcy i nauczyciele razem winni wypracowywać strategię walki z alkoholizowaniem się dzieci i młodzieży. Ta działalność powinna obejmować komitety rodzicielskie i rodziców przynajmniej w czasie tzw. wywiadówek.

7. W katechizacji przedmałżeńskiej kapłani nie powinni przemilczać problemu uzależnień, jako zagrożenia brzemienne w skutkach dla małżeństwa i rodziny.

W zakończeniu należy stwierdzić, iż trzeba zaufać Opatrzności Bożej i mieć nadzieję, że dożyjemy za 10 lat Złotego Jubileuszu kapłaństwa naszego Pasterza i 20-lecia jego apostołskiej posługi w diecezji kieleckiej. Za ten okres zaprezentowana populacja dziewcząt i chłopców stanie się biologicznie dojrzała, wstąpi w związki małżeńskie i założy rodziny. Jakie one będą? Czy w ogromnej mierze naznaczone alkoholową patologią ze złożonymi jej skutkami?

Bez solidarnej współpracy wszystkich kapłanów, katechetów i nauczycieli oraz rodziców sprawa staje się bardzo trudna. Wymaga ona jedności wszystkich wokół Chrystusa i Jego widzialnego zastępcy w Kościele lokalnym, jakim jest biskup. Myśląc o szczęśliwych rocznicach Księdza Biskupa Ordynariusza Kazimierza Ryczana – za św. Ignacym Antiocheńskim „zaklinam, abyście starali się sprawować wszystko w świętej zgodzie pod przewodnictwem biskupa, który występuje w imieniu Boga”⁴.

⁴ Św. Ignacy, *List do Magnezjan*, w: *Liturgia Godzin*, t. III, s. 432.

Spis treści

Od Redakcji	7
-------------------	---

SOCJOLOGIA RELIGII

Bp Marian Florczyk – Encyklika <i>Rerum novarum</i> a korporacje rzemieślnicze	11
Ks. Witold Janocha – Religijność a poczucie sensu życia u osób niepełnosprawnych	24
Ks. Jerzy Ostrowski – Dom i wspólnota w przepowiadaniu Biskupa Kieleckiego	32
Ks. Mariusz Rak – Postawy młodzieży wobec wierzeń religijnych. Studium socjologiczne w świetle badań młodzieży licealnej	43
Maria Sroczyńska – Znaczenie rytuałów religijnych w życiu polskich katolików	71

BIBLIA

Ks. Stanisław Bielecki – Stary Testament o małżeństwie. Ideał i rzeczywistość	83
Ks. Stanisław Dyk – Preewangelizacja „otwarcie drzwi” dla Ewangelii	102
Ks. Józef Kudasiwicz – Odpowiedź Jezusa na błogosławieństwo ewangelicznej niewiasty (Łk 11, 22). Przyczynek do mariologii św. Łukasza	112
Ks. Wojciech Misztal – Εἰς Χριστόν: życie chrześcijańskie i zbawienie jako coraz pełniejsza <i>koinonia</i> z Chrystusem	118
Ks. Henryk Witczyk – „Twoja miłość, Panie, jest cenniejsza niż życie” (Ps 63, 5). Papieska interpretacja Psalmów w katechezach środowych	140

TEOLOGIA

Ks. Paweł Borto – Yves’a Congara spojrzenie na Kościół jako podmiot tradycji	153
Ks. Edward Chat – Islam i chrześcijaństwo – obecne problemy w dialogu	177
Ks. Tadeusz Gacia – Motywy agonistyczne w pismach Cypriana z Kartaginy	201
Ks. Janusz Ihnatowicz – Dlaczego prezbiter nie może udzielać święceń? Biskup i prezbiter w pierwotnym Kościele	213
Ks. Przemysław Kantyka – Autorytet nauczania kościelnego w procesie przekazywania wiary. Ekumeniczny zarys tradycji anglikańskiej i rzymskokatolickiej	233
Ks. Artur J. Katol – Antykoncepcja jako negacja człowieczeństwa	245
Ks. Roman Kuligowski – Dialog – od spotkania do porozumienia. Teologicznomoralne rozważania o dialogu Kościoła z niewierzącymi	255
Ks. Lucjan Skolik – Konferencja Episkopatu a duchowość	269

PRAWO KANONICZNE

Ks. Marian Pastuszko – Biskup jako szafarz sakramentu bierzmowania (kan. 882)	279
Ks. Wojciech Wąsik – Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna nieważności małżeństwa	303

PROBLEMATYKA PASTORALNA

Ks. Mirosław Cisowski – Biskup jako głosiciel Ewangelii, nauczyciel wiary i pierwszy katecheta w diecezji w świetle soborowych i posoborowych dokumentów Kościoła	319
Ks. Jan Jagielka – Działalność Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie w latach 1993–2003	332
Ks. Jan Józef Janicki – Nowo mianowany proboszcz we wspólnocie parafialnej – liturgia wprowadzenia w posługiwanie	343
Ks. Andrzej Kaleta – Błogosławiony ks. Józef Pawłowski jako organizator dzieł misyjnych w diecezji kieleckiej	357
Marek Marczewski – Wkład księdza Władysława Piwowarskiego do polskiej teologii pastoralnej	366
Ks. Adam Perz – Akcja Katolicka – sukcesy, trudności i szanse	373
Ks. Andrzej Żądło – Obrzęd chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych jako źródło inspiracji dla współczesnego duszpasterstwa	386

FILOZOFIA, HISTORIA, KULTURA

Ks. Grzegorz Bujak – Dziekani w diecezji kieleckiej w okresie międzywojennym	405
Ks. Jan Piątek – Osoba – podmiotem dialogu i miłości	417
Agnieszka Smolińska – Twórcy kultury między średniowieczem a renesansem	436
Ks. Zbigniew Trzaskowski – Od tradycji do nowatorstwa. Filozofia słowa Władysława Sebyły	446

FORMACJA

Ks. Marek Dziewiecki – Integralna profilaktyka uzależnień w szkole	467
Ks. Mieczysław Rusiecki – Samoświadomość dorosłego warunkiem rozwoju osobowości	499
Ks. Jan Śledzianowski – Fala alkoholizmu wśród młodzieży zagrożeniem dla narodu i Kościoła	527