



# ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ

# IX

**BIAŁYSTOK 2010**

UNIwersytet w Białymstoku  
KATEDRA TEologii KATOLICKIEJ

ROCZNIK  
TEologii  
KATOLICKIEJ

Tom IX



Białystok 2010

Zespół redakcyjny:

abp prof. dr hab. Edward Ozorowski – kierownik Katedry Teologii Katolickiej  
Uniwersytetu w Białymstoku  
ks. dr hab. Adam Skreczko, prof. UwB – redaktor naczelny  
ks. dr Tadeusz Kasabuła – sekretarz redakcji  
ks. prof. dr hab. Józef Zabielski, ks. dr Andrzej Proniewski,  
mgr Anna Dziegielewska

Rada naukowa:

ks. prof. Wiesław Przygoda (KUL), ks. prof. Józef M. Dołęga (UKSW, WM),  
ks. prof. Piotr Morciniec (UO), ks. prof. Paweł Góralczyk (UKSW)

Recenzent tomu: ks. prof. dr hab. Mieczysław Olszewski

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku, 2010

Imprimatur:

abp prof. dr hab. Edward Ozorowski  
Metropolita Białostocki  
Białystok 4.10.2010  
nr 970/10/A

Tłumaczenie na język angielski: Bernadetta M. Puchalska-Dąbrowska

Redakcja: Marta Rogalska, Elżbieta Kozłowska-Świątkowska

Korekta: Zespół

Opracowanie graficzne i skład komputerowy: Zbigniew Łaszcz

ISSN 1644-8855

Wydano nakładem

Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku  
15-007 Białystok, ul. Warszawska 50, tel./fax (085) 740 44 74  
e-mail: ktk@uwb.edu.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku  
15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14  
http://wydawnictwo.uwb.edu.pl; e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl

Druk i oprawa: Totem.com.pl

**I. Artykuły**

<b>Bp Wacław Tomasz Depo</b> Bądźmy świadkami miłości – aspekt dogmatyczny .....	9
<b>Abp Edward Ozorowski</b> Teologia ojcostwa.....	18
<b>Ks. Adam Skreczko</b> Ojcostwo jako zadanie .....	25
<b>Ks. Bogdan Biela</b> Współczesne zagrożenia wiary od zewnątrz.....	39
<b>Ks. Józef Zabielski</b> Aretologiczne „umocowanie” życia społeczno-moralnego .....	64
<b>O. Łukasz Buzun</b> Chrystocentryzm życia duchowego w nauczaniu św. Józefa Sebastiana Pelczara.....	79
<b>Ks. Andrzej Proniewski</b> Doświadczenie wiary w życiu młodego człowieka w nauczaniu Benedykta XVI.....	94
<b>Bernadetta M. Puchalska-Dąbrowska</b> Obraz kapłana-męczennika doby potrydenckiej w <i>Żywotach świętych</i> Piotra Skargi .....	107
<b>Ks. Piotr Arbaszewski</b> Rodzinne wychowanie do życia wiarą w przygotowaniu potomstwa do sakramentu małżeństwa.....	115
<b>Ks. Jerzy Kułaczkowski</b> Wierność jako istotna cecha przymierza małżeńskiego a duszpasterstwo rodzin .....	138
<b>Ks. Paweł Murziński</b> Kościół w Polsce wobec sekt i nowych ruchów religijnych .....	154
<b>Ks. Józef Stala</b> Przyczynek do ukazania tradycji szkolnictwa specjalnego w Polsce .....	170
<b>Zofia Pałubska</b> Kult Opatrzności Bożej w Kościele katolickim w Polsce .....	180

- Ks. Adam Szot**  
Normalizacja, której nie było... Katechizacja  
na Białostocczyźnie w latach 1956-1961 ..... 208

## II. Recenzje i sprawozdania

- Ks. Tadeusz Kasabuła**  
Sprawozdanie z działalności Międzywydziałowej Katedry Teologii  
Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w roku akademickim  
2008/2009 ..... 233
- Anna Dziegielewska**  
Sprawozdanie z konferencji „Współczesne zagrożenia wiary  
od zewnątrz” ..... 240
- Elżbieta Osewska**  
Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej  
„Nauczanie religii i katecheza w Europie ze szczególnym  
uwzględnieniem Polski, Anglii i Słowenii”  
(„Religious Education and Catechesis in Europe  
with the Special Focus on Poland, England and Slovenia”)  
Słowenia, Ljubljana, 25 III 2010 r. .... 243
- Ks. Józef Zabielski**  
Rec.: Andrzej Zwoliński, *Grzechy cudze*, wyd. WAM, Kraków 2009,  
408 s. .... 246
- Ks. Józef Stala**  
Rec.: Krzysztof Gryz (red.), *Człowiek drogą Kościoła. Moralne aspekty  
nauczania Jana Pawła II*, Wydawnictwo Świętego Stanisława BM,  
Kraków 2004, 528 s. .... 251
- Ks. Józef Stala**  
Rec.: Andrzej Offmański (red.), *Małżeństwo i rodzina w panoramie  
współczesnych systemów*, wyd. Wydział Teologiczny Uniwersytetu  
Szczecińskiego, Szczecin 2006, 262 s. .... 255
- Jakub Wójcik**  
Rec.: Mikołaj Krasnodębski, *Człowiek i paideia. Realistyczne podstawy  
filozofii wychowania*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Przymierza Rodzin  
w Warszawie, Warszawa 2009, 484 s. .... 258
- Zofia Pałubska**  
Rec.: Ryszard Dziura, *Dialog z religijno-społeczną tradycją ludów Zambii  
w świetle posoborowej nauki Kościoła*, Wydawnictwo KUL,  
Lublin 2009, 318 s. .... 265

- Bernadetta M. Puchalska-Dąbrowska**  
Rec.: Katarzyna Sokołowska, *Świeckich drogi do świętości w hagiografii  
sarmacko-barokowej*, Wydział Teologiczny UAM,  
Poznań 2008, 292 s. .... 268
- Ks. Tadeusz Kasabuła**  
Rec.: *Lietuvos istorijos šaltiniai, t. VII, Breslaujos dekanato vizitacija  
1782-1783 m. atlikta vilniaus vyskupo Ignoto Jokūbo Masalskio  
parėdymu*, oprac. Romualdas Firkovičius, Lietuvių Katalikų Mokslo  
Akademija, Vilnius 2008, ss. 452+XI (*Źródła do dziejów Litwy, t. VII,  
Wizytacja dekanatu braślawskiego 1782-1783 r. przeprowadzona na  
polecenie biskupa wileńskiego Ignacego Jakuba Massalskiego*, oprac.  
Romualdas Firkovičius, Litewska Katolicka Akademia Nauk, Wilno  
2008, 452+XI s.) ..... 271
- Ks. Adam Skreczko**  
Rec.: Józef Zabielski, *Teologiczno-etyczne podstawy ładu społecznego*,  
Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku,  
Białystok 2010, 268 s. .... 276
- Łukasz Kalisz**  
Rec.: Edward Walewander, *Pedagogia katolicka w diecezji  
lubelskiej 1918-1939*, TN KUL, Lublin 2007, 416 s. .... 279



## **I. ARTYKUŁY**

*Bp Wacław Tomasz Depo*  
*Diecezja Zamojsko-Lubaczowska*  
*Katedra Personalizmu KUL Jana Pawła II*

## **BĄDŹMY ŚWIADKAMI MIŁOŚCI – ASPEKT DOGMATYCZNY**

### **'LET US BE THE WITNESSES OF LOVE' AND ITS DOGMATIC ASPECT**

The motto of the pastoral programme for Poland for 2010 is 'Let us be the witnesses of Love'. The author discusses the present social situation in which the programme is being realized. Next he focuses on the concept of 'being a witness' as the gift of God and a message addressed to other people.

Każdego dnia w przedpołudniowej modlitwie brewiarzowej zwracamy się do Ducha Świętego: „Nunc Sancte nobis Spiritus”, aby Jego dary nie były tylko wydarzeniem z przeszłości, z początków Kościoła, ale żeby spełniały się dziś, wręcz teraz i tutaj „nunc Sancte nobis Spiritus”. W tym sensie nasze dzisiejsze spotkanie nie sposób przeżywać inaczej jak poprzez ufne wołanie do Ducha Świętego, abyśmy byli współpracownikami Boga w dziele zbawienia ludzi. W drugiej strofie tego hymnu prosimy Boga o trzy dary; jak słusznie zaznaczył Benedykt XVI w rozważaniu na rozpoczęcie synodu biskupów poświęconego Afryce<sup>1</sup>:

1. Confessio,
2. Caritas,
3. Proximos.

Pierwszy dar – to wyznanie – czyli zadanie poznanie samych siebie w świetle Boga i jego miłości. To uznanie własnej niedoskonałości ujrzenia w świetle łaski Boga co jest złe w nas, co można odnowić i przemienić. Ale w tym pojęciu

<sup>1</sup> Benedykt XVI, *Chrześcijaństwo nie jest ideą, filozofią czy teologią, ale sposobem życia, miłością*, L'Osservatore Romano 1(319)2010, s. 28-30.

jest również drugie znaczenie: dziękczynienie wobec Boga, sławienie Boga, dawanie świadectwa o Bogu, który nie wycofuje swojej wierności przymierza z człowiekiem pomimo grzechów. I dlatego – wyznanie – będąc świadectwem jest ewangelizacją, czyli głoszeniem Słowa Bożego, a przez to odnawianiem świata. Słowem: nasze myślenie, mówienie, odczuwanie, działanie – poddajemy inicjatywie Ducha Świętego w nas i przez nas.

Drugim darem – o którym jest mowa w naszej modlitwie – to miłość. Wołamy: „zapal w nas ogień Twojej miłości”. niezwykle ważne jest alby pojmować miłość nie tylko w kategoriach idei umysłu lub pragnień czy uczuć – czy też jako przedmiot filozofii czy teologii, ale jako sposobu życia. Tylko w ten sposób stajemy się chrześcijanami i świadkami Chrystusa – jeżeli miłość wobec Boga i człowieka nie są tylko przykazaniami, ale osobistą odpowiedzią – na miłosierdną miłość Boga, za św. Janem „uwierzyliśmy miłości, jaką Bóg ma ku nam”. I wreszcie bliźni, którego godność staje się miarą wyznania wobec Chrystusa, wobec świata, co doskonale oddaje wizja Sądu Ostatecznego w wersji św. Mateusza – „wszystko cokolwiek uczyniliście jednemu z najmniejszych Mnieście uczynili”.

## I. Dziś

Program roku duszpasterskiego w Polsce na rok 2010 nosi hasło „Bądźmy świadkami miłości” i rozumiemy, że nie chodzi tutaj po prostu o każdy rodzaj miłości, ale tę pochodzącą z wysoka, ze źródła, jakim jest Trójca osób: Ojciec – Syn – Duch Święty. W tym otwarciu na Miłość idzie o odczytanie na nowo skarbu wiary i zafascynowania się nim, ponownie odkrycie Miłości w Chrystusie, przylgnięcie osobowo do Niego – umysłem, sercem, ciałem i duszą, a tym samym umocnienie własnej tożsamości chrześcijańskiej. Za Benedyktem XVI z przemówienia do młodzieży świata w Kolonii – ośmielałam się zawołać: „pozwólmę Chrystusowi, aby nas zaskoczył! Przekażcie mu na nowo prawo do mówienia do was... otwórzmy drzwi naszej wolności przed Jego miłosierdną miłością, aby ludzie doświadczyli w Kościele tę miłość miłosierdną. Kto bowiem odkrył Chrystusa musi prowadzić do Niego innych. Nie można zatrzymać dla siebie ogromnej radości wiary i bycia chrześcijaninem – człowiekiem prorokiem – mówiącym o Bogu słowami i sobą, zwłaszcza że świat współczesny dziwienie o Bogu zapomniał i trzeba zawołać: nie można żyć w ten sposób, naprawdę nie!”<sup>2</sup>

Przechodząc do rozwinięcia tematu, który został mi zadany: *Jak dziś świadczyć o miłości* – proponuję w tej części powrót do pewnego źródła jakim jest adhortacja apostołska Jana Pawła II – *Ecclesia in Europa*.

Mówiąc zaś o „dziś” Kościoła wobec wspólnego świata – zajrzyjmy na chwile do poezji C. K. Norwida, który zauważa, że „naród – Kościół, a w nim każdy z nas idzie przez świadectwo krwi, popiół, przez rozczarowanie i przez słowo – przez milczenie pokory i to co dzisiaj się nazywa... Przez «dziś» tedy rozumiem to poświęcenie się codzienne i cogodzinne, chwilowe i to widzenie w każdej dobie narodowego dobra i wierności Chrystusowi...”<sup>3</sup>.

Jakżeż te słowa są wciąż aktualne, gdy trzeba stawić czoło sytuacji, która staje się coraz trudniejsza i bardziej zróżnicowana, a sami chrześcijanie przywykli do jakiejś formy synkretyzmu religijnego, pozbawionego rzeczywistego odniesienia do Chrystusa i Jego Kościoła. A w tym „zadany” nam świecie – istnieje również tendencja sprowadzenia koncepcji duszpasterstwa do zagadnień społecznych ujmowanych jedynie – czy wyłącznie w perspektywie antropologicznej. I to, co trzeba podkreślić – bo nas to zupełnie zaskakuje w jakimś „nowym” i niezbyt precyzyjnie rozumianym systemem wartości... Dla przykładu: orzeczenia Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w przypadku Alicji Tysiąc, czy usunięcia krzyży..., czy też: *Karta podstawowych Praw Człowieka i Społeczności* bez jakiegokolwiek odniesienia do Boga i Jego niezmiennych praw wyrażonych w Dekalogu, a potwierdzonych Osobą i Dziełem Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelią.

Biorąc pod uwagę obecne okoliczności życia Kościoła i wymogi nowej ewangelizacji we wspomnianej adhortacji *Ecclesia in Europa* Sługi Bożego Jana Pawła II – wskazuje na szerzące się „znaki gaszenia nadziei”<sup>4</sup> poprzez:

Ad. 1. Dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i Chrystusa, gdzie człowiek jest uważany za centrum rzeczywistości, każąc mu w ten sposób wbrew naturze rzeczy zająć miejsce Boga. To doprowadziło do swobody rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, a pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego. To jest program „milczącej apostazji”, zaproponowany chrześcijanom – w stylu życia sytego, który żyje tak jakby Bóg nie istniał<sup>5</sup>.

Warto w tym miejscu przytoczyć niezwykle mocny fragment wspomnianej adhortacji, w numerze 7 czytamy: „Na kontynencie europejskim nie brak cennych symboli chrześcijańskiej obecności, ale wraz z powolno stopniowo wkraczającym zeświecczeniem, powstaje niebezpieczeństwo, że staną się one jedynie pamiątkami przeszłości. Wielu ludzi nie potrafi już łączyć ewangelicznego trudu przeżywania osobistej wiary w Jezusa Chrystusa w takim kontekście społecznym i kultowym, w którym chrześcijańska koncepcja życia jest stale wystawiona na próbę zagrożenia w wielu sferach publicznych, łatwiej jest deklorować się jako agnostycy niż niewierzący; odnosi się wrażenie że niewiara jest czymś naturalnym, podczas gdy wiara wymaga uwierzytelnienia społecznego,

<sup>3</sup> C. K. Norwid, *Myśli o Polsce i Polakach*, Białystok 1983, s. 24.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja Apostołska Ecclesia in Europa*, Poznań 2003, s. 10.

<sup>5</sup> Tamże, nr 9.

<sup>2</sup> Benedykt XVI, *Boża rewolucja*, Kraków 2006, s. 61- 62.

które nie jest ani rzeczywiste ani przewidywalne”<sup>6</sup>. Ojciec Święty Benedykt XVI na krótko przed wyborem na następcę św. Piotra, tak również mówił na ten temat: „na ścieżce racjonalizmu naukowego – czytaj poza źródłem objawienia Bożego – Europa rozwinęła kulturę, która w nieznanym dotąd sposób wyklucza Boga z publicznej świadomości, zarówno negując jego zupełnie, jak też uznając Jego istnienie za niemożliwe do udowodnienia, niepewne, a więc należące do zakresu subiektywnych wyborów, zatem jako mało ważne dla publicznego życia. Ten racjonalizm czysto użyteczny – by tak rzec – podkreśla J. Ratzinger doprowadził do wstrząsu świadomości moralnej, ponieważ utrzymuje, że rozumne jest tylko to co można udowodnić za pomocą eksperymentów”<sup>7</sup>.

Ad. 2. Jest oczywiste, że tak rozpoznawana kultura narzuca nam „dziś” – czysto naturalistyczną i materialistyczną wizję człowieka to jest swoiście pojmowaną – „chorobą na horyzontalizm”. Dlatego nikogo tak specjalnie nie dziwi zaprzeczenie jakiegokolwiek jakościowej różnicy między człowiekiem a przyrodą. To prowadzi do negacji wyjątkowego i transcendentnego charakteru podmiotu ludzkiego z jego nieusuwanym wymiarem duchowym, specyficzną złożonością – jednością ducha i ciała – która czynią go zdolnym do życia po śmierci. Ważnym głosem w tym względzie jest wypowiedź Orędzia papieskiego Benedykta XVI na dzień 1 stycznia 2010. Papież wskazuje, że „wątpliwości, jakie wyraża Magisterium Kościoła w odniesieniu do koncepcji środowiska zainspirowanej ekocentryzmem i biocentryzmem wynikają stąd, że koncepcja ta znosi różnicę ontologiczną i aksjologiczną między osobą ludzką a innymi osobami żyjącymi. Tym samym faktycznie zostaje wyeliminowana nadrzędna tożsamość i rola człowieka, co sprzyja egalitarystycznej wizji «godności» wszystkich istot żyjących. W ten sposób toruje się drogę nowemu panteizmowi z akcentami neopogańskimi, które zbawienie człowieka wywodzą z samej natury, pojmowanej w sensie czysto naturalistycznym”<sup>8</sup>.

Można tu więc mówić o swoistej zmianie antropologicznej, zwłaszcza od lat 70. XX wieku, z której wyłania się nowy model kulturowy człowieka. Pewne przejawy tej nowej antropologii dają się rozpoznać w różnych europejskich czy światowych aktach prawnych i decyzjach politycznych. Przykładem może być prawodawstwo odnoszące się do życia ludzkiego w okresie prenatalnym, zapłodnień in vitro, czy stadium zaawansowanej choroby, czy starości z eutanazją włącznie. Rażąco, niestety, przykładem są regulacje w sferze inżynierii genetycznej (badania na komórkach macierzystych pochodzących z ludzkich embrionów i skrzyżowanie z komórkami zwierzęcymi, w tzw. hybrydy. Bolesnymi regulacjami prawa stanowionego są również zadania i zobowiązania osoby ludzkiej w zakresie życia małżeńskiego i rodzinnego. A czymś zupełnie

<sup>6</sup> Tamże, nr 7.

<sup>7</sup> J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005, s. 41nn.

<sup>8</sup> Benedykt XVI, *Jeśli chcesz krzewić pokój strzeż Dzieła stworzenia*, L'Osservatore Romano 1(319)2010, nr 13.

kuriozalnym i bardzo groźnym są plany parlamentu brytyjskiego o przyjmowaniu do seminariów katolickich osób o różnej orientacji seksualnej i kobiet. A cóż dopiero powiedzieć o zorganizowanej przestępczości w amnestii prawa, czy o przemyśle narkotycznym i pornograficznym.

Ad. 3. Wspomnijmy w tym aspekcie o nowej antropologii – niezwykle zależność człowieka od wpływów środków społecznego przekazu. Nietrudno nam dostrzec, że oddziaływanie mass mediów na nasze współczesne sposoby myślenia, mówienia i życia jest nie tylko wszechogarniające, ale często wręcz inwazyjne. Prowadzi to do tego, że dzisiejszy „mediowany” człowiek traci zdolność i umiejętność samodzielnego i krytycznego myślenia i mówienia. Myśli, mówi, osądza, wybiera, wyraża niby swoje przekonania, a w końcu – zachowuje się według modeli i wzorców, oferowanych mu przez środki społecznego przekazu. Jeśli do tego dodać fakt, że ta ogarniająca człowieka „nowa fala antropologii” – jest bez odniesienia do Boga, to nie dziwi, że najważniejszymi wartościami pozostają: sukces, bogactwo, władza, piękno fizyczne, czy wolność seksualna. A to wcześniej czy później hołduje kulturze śmierci i samounicestwieniem.

## II. Świadekstwo – Dar Boga jak i posłanie do ludzi

Może się wydawać pozornie, że na temat świadectwa wiary powiedziano już niemal wszystko. Tymczasem – codzienność ta – w duchu C. K. Norwida – „cogodzinna i co chwilowa – wołająca o wierność łasce Boga, idzie nie tylko przez „słowo pokory i rozczarowanie”, ale również przez słabość i grzech wobec Miłości miłosiernej. A ponadto nadal niepogłębiony od strony refleksji i odpowiedzi jest problem antyewangelii i antyświadekstwa, które „dziś” coraz częściej dają o sobie znać i są nagłaśniane przez potężne media liberalne i lewicowe. Jest to zasadniczy problem – i to nie tylko „konkurencyjny” dla świadectwa życia chrześcijańskiego, lecz przede wszystkim sam w sobie przyczynia się do rozprzestrzeniania się moralnego zła, nawet jego publicznej pochwały i aprobaty.

Tak więc opowiadanie się po stronie Chrystusa i dawanie Mu świadectwa życiem, słowami i czynami wypływa bezpośrednio z samej istoty wiary i samej istoty bycia chrześcijaninem: osobą wybraną, namaszczoneą i posłaną w misji Kościoła w świecie i do świata. Zarówno sam Kościół – jako wspólnota wiary i zjednoczenia człowieka z Bogiem i ludźmi pomiędzy sobą – jak również „świat” szukają autentycznych i radosnych świadków Chrystusa. Już Paweł VI w *Evangelii Nuntiandi* – zauważył z mocą, że człowiek chętniej słucha świadków niż nauczycieli, a jeżeli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami (41). Tak więc – być świadkiem i dawać świadectwo Prawdzie objawionej w sposób ostateczny przez Odwiecznego Syna Bożego, Jezusa Chrystusa – to pierwszorzędne wyzwanie naszego życia i naszej tożsamości kapłańskiej i chrześcijańskiej.

Wiara zaś będąc darem spotkania z osobowym Bogiem objawiającym się w Jezusie Chrystusie w jedności Ducha Świętego, który jest Duchem Prawdy i Miłości, bierze „początek” z Miłości Boga. Już od momentu Chrztu Świętego jest dla każdego z nas współuczestnictwem w życiu samego Boga. Dokonuje się ono poprzez dzieło Odkupienia Miłości Syna, posłanym w Duchu Świętym. Jest więc – jak wskazuje św. Paweł Apostoł „zanurzeniem w tajemnicy Jego Śmierci i Zmartwychwstania”, które są „dotknięciem” Miłości Miłosiernej, wołającej o osobistą odpowiedź.

Stawiamy sobie zasadnicze pytanie: czyż można być świadkiem tej Miłości bez łaski wiary, która jest zaproszeniem do współpracy? Odpowiedź może być tylko jedna: „Bez wiary nie można podobać się Bogu”. Klasycznymi przykładami takiej wiary spełniającej się poprzez odpowiedź wzrastającej miłości wobec Boga są: Abraham i Maryja. Ojciec wiary okazuje nie tylko „posłuszeństwo w wierze”, ale wprost heroizm wiary – „uwierzył wbrew nadziei”, aż do granic człowieczeństwa i ojcowskiej miłości. Ocalenie Syna Izaaka – które jest aktem Miłości Boga, nie stoi w sprzeczności z ofiarą miłości ziemskiego ojca. Jak pięknie poetycko ujął to Jan Paweł II w *Tryptyku*: Abraham widzi siebie już Ojcem martwego Syna, którego głos mu dał, a teraz mu odbiera? O Abrahamie, który wstępujesz na to wzgórze w krainie Moria, jest taka granica ojcostwa, taki próg, którego ty nie przekroczysz. Inny Ojciec przyjmie tu ofiarę swego Syna. Nie lękaj się Abrahamie, idź dalej przed siebie i czyn, co masz czynić. On sam nie dopuści, aby spełniła twa ręka to, co już spełniło się w sercu...”<sup>9</sup>.

Maryja, która z wybraństwa Bożego poprzez „posłuszeństwo w wierze” w mocy Ducha stała się Matką Odwiecznego Syna Bożego jest „Pierwszą w porządku łaski” i „Pierwszym Świadkiem Miłości objawionej w Synu”. Poprzez zawierzenie, które jest osobistą odpowiedzią Maryi na Miłość Boga, zgodziła się „żyć w półcieniu wiary”<sup>10</sup>. To posłuszeństwo wiary posiadać będzie zadziwiające podobieństwo do wiary Abrahama. Ten akt wiary będzie zarazem odpowiedzią na Miłość. Uwierzyć – to znaczy „powierzyć siebie – Bogu samemu i uznać z pokorą jego niezglębione wyroki. Maryja całym sercem – aż do granic ludzkiej miłości – przyjmuje to wszystko, co było przewidziane w planie Bożym<sup>11</sup>. Ojciec Święty Jan Paweł II odważy się na niezwykle słowa: „Maryja uczestniczy przez wiarę we wstrząsającej tajemnicy wyniszczenia Syna Bożego aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej. Jest to chyba najgłębsza w dziejach człowieka «kenoza» wiary. Przez wiarę Matka uczestniczy w śmierci Syna – a jest to śmierć odkupieńcza”<sup>12</sup>. Jest to obecność macierzyńska, jak to potwierdzają słowa Chrystusa wypowiedziane na krzyżu: „Niewiasto, oto syn Twój”; „oto Matka twoja”. Z woli Syna i za sprawą Ducha Świętego staje się Matką Jego Kościoła. Jej macierzyńska

<sup>9</sup> Jan Paweł II, *Tryptyk Rzymski*, Warszawa 2007, s. 37-38.

<sup>10</sup> Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, nr 14.

<sup>11</sup> Tamże, nr 14.

<sup>12</sup> Tamże, nr 18.

miłość rodzi poprzez wiarę, tych, którzy uwierzą w Jej Syna ukrzyżowanego, zmartwychwstałego i żyjącego w Kościele.

Powróćmy więc – do świadectwa, które będąc darem Bożym, utrzymuje się poprzez codzienne zmaganie, aby wytrwać przy Bogu w Chrystusie i w mocy Ducha Świętego aż do końca życia. Bóg w Chrystusie stanął po mojej stronie i wzywa nas, byśmy się stali Jego Ikoną – obecności i działania w świecie. „Do każdego więc, który się przyzna do Mnie przed ludźmi, przyznam się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie” (Mt 10, 32). W świadectwie Apostołów, które wybieramy spośród wielu tekstów *Dziejów Apostolskich* św. Piotr podkreśla najważniejsze wydarzenie misji Jezusa i mówi, że „znając sprawę Jezusa z Nazaretu, którego Bóg namaścił i posłał, a wyście Go ukrzyżowali – musimy świadczyć o tym wszystkim, co Jezus zdołał w ziemi żydowskiej i Jerozolimie i, że Zmartwychwstały żyje i działa wśród nas (10, 39). A dalej mówił jeszcze, że to właśnie on nam rozkazał ogłosić ludowi i dać świadectwo, że Bóg wskrzesił Go z martwych (Dz 10, 42). Publicznie dawanego świadectwa wymagała i będzie do końca świata wymagać – ewangelizacyjna działalność Kościoła. Jest ona bowiem najważniejszym i najskuteczniejszym środkiem i wyrazem wiarygodności. Bez niej Kościół nie byłby sobą. Świat ma prawo oczekiwać od Kościoła zgodności głoszonej prawdy z miłością ofiarną i służebną na wzór Chrystusa, który sam zaznaczył, że „Ja się na to narodziłem, aby dać świadectwo Prawdzie” o Bogu „bogatym w miłosierdzie”, który nie chce zatracać swoich stworzeń i dał swojego Syna, jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy. Przywołajmy jeszcze bardzo znamienne – choć nie często cytowaną wypowiedź Zbawiciela z *Ewangelii św. Jana* „Nikt Mi życia Nie odbiera, Ja sam od siebie je daję. Bo Ja za was w ofierze poświęcam samego siebie”.

Pewnym światłem dla naszych rozważań jest myśl Benedykta XVI z jego encykliki *Deus Caritas est*: „Maryja wiedziała, że jedynie wtedy, gdy nie wypełnia swojego dzieła, ale gdy oddaje się do dyspozycji działaniu Bożemu – ma udział w zbawieniu świata”<sup>13</sup>. Jeśli bowiem nie poddamy się działaniu Bożemu – w świetle i mocy Ducha Świętego – na wzór Chrystusa – Świadka wiernego – jak nazywa Go *Apokalipsa* (1, 5) – przez którego mamy dostęp do Boga, może dojść do tego, że będzie się chrześcijaninem tylko z nazwy i będzie się spełniało swoje obowiązki, ale bez widzenia ich sensu. Nikt z nas nie może powiedzieć, że doszedł już do takiego stanu, że nie grozi mu utrata poczucia sensu swojej pracy, swojego powołania i swojej misji. Dlatego wciąż na nowo zadana nam jest postawa pokory czyli prawdy o sobie i ufnej modlitwy o wierność Chrystusowi w każdej okoliczności życia. Jezus bardzo mocno podkreślał: „Wytrwajcie w miłości mojej”, a to oznacza, że wierność łasce (J 15, 9), jest formą „wzrastającej miłości” wobec Boga i ludzi. W tym miejscu posłużę się jednym z najkrótszych

<sup>13</sup> Benedykt XVI, *Deus Caritas est*, nr 41.

wierszy ks. prof. J. Pasierba: „Lęk... Lęk aby nie być podwójnym... Albowiem wiąże się to ze sprawą istnienia Boga”.

Rzeczywistość opisana w tym krótkim wierszu, zawsze powinna nas wszystkich pobudzać do większej odpowiedzialności za siebie, i za „kształt naszej miłości codziennej”, która jest odpowiedzią i świadectwem na miłość Boga. Jedną z takich odpowiedzi jest troska o dobre sumienie i formacja w Sakramencie Pojednania. Jest to jedna z najważniejszych stron chrześcijańskiego świadectwa. Słabość czy nawet grzech – rozpatrywany w świetle miłości miłosiernej – jest zawsze „wołaniem” o Zbawiciela, który nie tylko odrzuca, lecz otwiera nas na nowość łaski i pełni życia Bożego. Słowa, które Jan Paweł II wypowiedział do ludzi młodych w Toronto – odnoszą się do nas wszystkich: „Nie jesteśmy sumą naszych słabości i upadków, jesteśmy sumą Ojcowskiej miłości do nas i naszej rzeczywistej możliwości bycia obrazem Jego Syna... Duch świata oferuje mnóstwo złudzeń i liczne parodie szczęścia. Największe oszukaństwo, a zarazem źródło nieszczęścia polega na złudzeniu, że można znaleźć życie z pominięciem Boga, osiągnąć wolność wykluczając prawdy moralne i osobistą odpowiedzialność. Dlatego też każda szczerza spowiedź – uczył nas dalej Jan Paweł II – jest odzyskanym przekonaniem, że Bóg kocha nas mimo naszego grzechu... Jest ona ufną osobistą odpowiedzią pokutującej miłości...”. W tym duchu odczytujemy, że współuczestnicząc w dziele pojednania – będąc szafarzami czy penitentami – jesteśmy świadkami Miłości, jaką Bóg ma ku nam.

W Roku Kapłańskim trzeba również wskazać, że szczególnymi świadkami Miłości Boga, a zarazem naszymi pośrednikami w różnych formach świadectwa są ludzie święci, a więc osoby, które w stopniu heroicznym okazywały swoją miłość do Boga i bliźnich. Wymieńmy przykładowo: 108 Męczenników drugiej wojny światowej, którzy wywodzili się zarówno ze środowisk kapłańskich i zakonnych jak również życia świeckiego czy ks. Michała Sopoćkę, św. Faustynę i Męczennika z tej ziemi, ks. Jerzego Popiełuszkę, jak też bliskiego już chwały ołtarza Jana Pawła II. Oni już dziś skutecznie pośredniczą u Boga w naszych sprawach o dojrzałą miłość i odwagę w dawaniu świadectwa. Wszyscy zdajemy sobie sprawę z tego, że nie wystarczy ograniczać się jedynie do tradycyjnych form dawania świadectwa miłości, praktykowanych zwłaszcza w czynkach miłosiernych co do ciała: – głodnych nakarmić, spragnionych napoić, nagich przyodziać, podróżnych w dom przyjąć, więźniów pocieszać, chorych nawiedzać, umarłych pogrzebać. Gdyż taka działalność mogła by być przyjmowana jedynie w kategoriach obowiązku charytatywnego czy ludzkiej filantropii, jak tego chcą i ukazują publiczne media, zestawiając nas z akcjami „Orkiestry świątecznej pomocy”. Dlatego różnorodność form dawania świadectwa, wpływa z odniesienia do Boga i naszej wierności Chrystusowi poprzez: codzienną modlitwę, odważnie czyniony wobec innych znak krzyża, a zwłaszcza uczestnictwo w sakramentach wiary Kościoła z głębią wsłuchiwanie się w Słowo Boże i przyjęcie Chrystusa

do swego Serca w Komunii Świętej. Któż z nas tego nie wie, że eucharystia jest dla nas wszystkich: „źródłem i szczytem życia prawdziwie chrześcijańskiego”. To z niej będzie wypływać odważne apostołstwo i ewangeliczna dalekowzroczność – czynków miłosiernych co do duszy: grzeszących upominać, nieumiejących pouczać; wątpiącym dobrze radzić; krzywdy cierpliwie znosić; urazy chętnie darować, modlić się za żywych i umarłych...

Uwierzmy na nowo, że to wszystko jest formą miłości. Ogłoszony Rok Kapłański jest wielkim dziękczynieniem Bogu w Chrystusie za dar kapłaństwa, a jednocześnie wołaniem do Boga o świętość kapłanów: głosicieli Słowa Bożego, szafarzy sakramentów świętych i przewodników wspólnoty Kościoła. W *Liście* ks. kard. Claudio Hummes’a Prefekta Kongregacji do spraw Duchowieństwa spotykamy bardzo znamienne słowa: „Rok ten powinien być czasem, w którym Kościół chce wszystkim chrześcijanom, a przede wszystkim kapłanom i całemu światu – przy pomocy mediów – powiedzieć, że jest dumny ze swoich Kapłanów, że ich kocha, bardzo ceni i podziwia... Kapłani nie są ważni z powodu tego, co czynią, ale ze względu na to kim są”. Dlatego pozwólmy się prowadzić Duchowi Świętemu we wszystkich inicjatywach, które będą podjęte i realizowane. Wiemy, że w czekającej nas mocnej konfrontacji ze światem współczesnym i wielkimi przemianami w Europie i świecie, zwycięstwo odniosą odważni świadkowie wiary i miłości w Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, który jest z nami przez wszystkie dni aż do skończenia świata. A co ten świat robi ze świadkami, to już jest mniej ważne. Najważniejsze, że to wszystko „zbierze” Bóg, przed którego oczami nic nie jest zakryte i który czeka na przejrzyste świadectwo kapłanów, osób życia konsekrowanego, katechetów, nauczycieli, prawników, polityków, dziennikarzy...

W zakończeniu przytoczmy słowa Psalmu 37: „Zaufaj Panu i powierz Mu swoją drogę, a On sam będzie działał!”. Z Chrystusem, który jest naszą Drogą, Prawdą i Życiem idziemy we właściwym kierunku, idziemy w życie, które jest darem Jego miłości. Dlatego życzę odważnej i nielekającej się sprzeciwu świata, wiernej miłości wobec Chrystusa i Jego Kościoła pod przewodnictwem następców św. Piotra.

*Abp Edward Ozorowski*  
*Uniwersytet w Białymstoku*

## TEOLOGIA OJCOSTWA

### THEOLOGY OF FATHERHOOD

Theology of fatherhood is mainly based on the Revelation, however, it remains open to philosophy and experimental sciences. These branches of knowledge help us to verify and illustrate theological theses. On the other hand, theology allows them to understand the length, width, depth and height of the idea of fatherhood. It does it in the name of the truth that is revealed. The article focuses on fatherhood seen as a relation and also discusses the theology of biological fatherhood and its spiritual aspect.

Tytuł „ojca” powszechnie uważano za nobilitację męczyzny i kamień węgielny ładu społecznego. Wszakże ideologia marksistowska, postmodernizm, liberalizm i prądy feministyczne podważały ten status i prowadziły do deformacji lub wręcz zaniku obrazu ojca. Zjawisko to jest bardzo niepokojące. Zachodzi przeto potrzeba odnowionej orientacji w tej dziedzinie, tj. pogłębionej wiedzy o ojcostwie i odpowiedniej polityki prorodzinnej, aby budowana przez wieki cywilizacja nie uległa zagładzie.

Teologia ojcostwa opiera się głównie na Objawieniu, tak jednak, że pozostaje otwarta na filozofię i nauki eksperymentalne. Owa otwartość jest radykalnie czymś innym niż uprzejmość pani wobec swoich służących. Filozofia i nauki eksperymentalne pomagają teologii weryfikować i ilustrować jej twierdzenia. Teologia natomiast ułatwia filozofii i naukom eksperymentalnym zobaczyć długość i szerokość, głębię i szczyty tematu ojcostwa. Czyni to w imię prawdy objawionej, że słowo „ojciec” orzeka inkluzywnie o Bogu i człowieku i że człowiek „został stworzony na obraz i podobieństwo Boga” (Rdz 1, 26-27). Być obrazem znaczy uczestniczyć w rzeczywistości pierwowzoru oraz mieć go za wzór i cel postępowania.

### I. Ojcostwo jako relacja

W *Starym Testamencie* Bóg objawia się jako ojciec człowieka i ludu wybranego. Jezus Chrystus objawia Boga jako Ojca, którego jest jednorodnym Synem. Ojcostwo w Biblii jest relacją wewnątrztrynitarną. Jezus przez całe swoje ziemskie życie był w bezpośredniej relacji ze swoim Ojcem. Okazywał Mu miłość i posłuszeństwo. W przeddzień męki, kierował do Niego swoją modlitwę (J 17, 1-19), a w Ogrójcu prosił: „Abba (Tatusiu), dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie. Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty, niech się stanie” (Mk 14, 36). Święty Paweł tłumaczy, że słowem „Abba” również chrześcijanie mogą zwracać się do Boga (Rz 8, 5; Ga 4, 6). W wydarzeniach chrztu (Mt 3, 17) i Przemienienia (Mt 17, 5) sam Bóg oznajmia, iż Jezus jest Jego umiłowanym Synem, w którym ma upodobanie.

Ojcostwo Boga jest „principium” i „fons” wszelkiego ojcostwa na ziemi. „Zginam kolana moje przed Ojcem, od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi” (Ef 3, 14). Wypowiedź św. Pawła znaczy, iż od Boga Ojca pochodzi wszelkie ojcostwo i w Nim ma swoje źródło, i wzór. Jeżeli treść pojęcia „ojciec” rozdzielimy na życie, miłość i komunie, wtedy ojcostwo ludzkie ukazuje się jako odblask ojcostwa Boga. Bóg jest samym życiem. Każdy człowiek, przekazując życie, uczestniczy w życiodajnej mocy Boga. „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8.16), a „miłość jest z Boga” (1 J 4, 7). Przekazywanie życia ludzkiego jest prawidłowe wtedy, gdy dokonuje się w miłości. Bez miłości prawdziwej nie może człowiek być prawdziwie ojcem. Ojcostwo Boga jest więzią z Synem i Duchem Świętym. Jedność w Trójcy Przenajświętszej jest jednością życia i miłości. Syn i Duch Święty mają wszystko, co ma Ojciec, za wyjątkiem ojcostwa<sup>1</sup>.

Ojcostwo Boga stanowi nie tylko źródło ojcostwa ludzkiego, lecz także jego wzór. Jezus Chrystus wielokrotnie odwoływał się do swojej relacji z Ojcem, aby dawać przykład ludziom, jak mają żyć i postępować. Szczególnie wyraźnie uczynił to w modlitwie arcykapłańskiej: „A to jest życie wieczne, aby znali Ciebie, jedynego, prawdziwego Boga” (J 17, 3); „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili jedno w Nas” (J 17, 21). Na tym m.in. polega maksymalizm ewangeliczny. Bóg pragnie, by człowiek jako ojciec w przekazywaniu życia, miłości i w zjednoczeniu małżeńsko-rodzinnym był odblaskiem rzeczywistości Boga. Zdaniem Jana Pawła II, „Ewangelia miłości Boga do człowieka, Ewangelia godności osoby i Ewangelia życia stanowią jedną i niepodzielną Ewangelię”<sup>2</sup>.

Ojcostwo Boga jest duchowe i wieczne. Ojcostwo człowieka jest uwarunkowane płcią i wiekiem. Doskonalsze oczywiście jest to, co duchowe i wieczne, stąd też ojcostwo Boga, jako doskonałe, może dopuścić do udziału w nim, jako mniej doskonałe, ojcostwo człowieka. Stopień uczestnictwa stanowi o jakości.

<sup>1</sup> Zob. Sobór Florencki, *Bulla zjednoczenia z Grekami*, 11.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 2.



Im bliżej jest człowiek Boga, tym doskonalszym jest jako ojciec. Im dalej, tym staje się mniej doskonały. Dotyczy to wszystkich relacji, w jakich się znajduje jako ojciec.

Ojcostwo rodzi się z relacji mężczyzny do kobiety. Jest to relacja obustronna. Jej fundamentem jest małżeństwo. Fizycznie można zostać ojcem bez miłości i poza związkiem małżeńskim. Zawsze jednak byłoby to ojcostwo uszczuplone. Poczęcie dziecka czyni mężczyznę ojcem, a kobietę matką. Jest to nowa jakość, która jawi się w mężczyźnie i kobiecie, ukazująca komplementarność płci i piękno jej zróżnicowania.

Ojcostwo jako relacja posiada swoje krańce w mężczyźnie, kobiecie i dzieciach. Krańce te stanowią wyposażenie człowieka, otrzymywane od Boga przy poczęciu. Każdy akt poczęcia jest aktem, w którym uczestniczy Bóg jako Stwórca człowieka. Krańcem relacji ojcostwa jest natury ontycznej i etycznej. Ontycznie jest on godnością ojca, jak też matki i dziecka. Na straży tej godności stoi przykazanie: „Czcij swego ojca i swoją matkę” (Pwt 5, 16). Posiada ono uzasadnienie także aksjologiczne: „abyś długo żył i aby ci się dobrze powodziło na ziemi” (tamże).

Możliwość bytowa („*potentia entis*”) ojcostwa jest cielesna i duchowa. Aktualizuje się ona poprzez rozwój fizyczny – psychiczny człowieka. Teologia nie dowodzi tego na drodze doświadczenia. Czynią to nauki eksperymentalne. Teologia dochodzi do tego stwierdzenia na drodze wnioskowania, w którym przesłankę większą czerpie z Objawienia, a mniejszą – z danych rozumu. Nauki eksperymentalne dostarczają jej materiału do wyciągania wniosków.

Zakodowane w genach mężczyzny ojcostwo posiada swoją aksjologię. Jej punktem wyjścia jest prawda objawiona, że życie pochodzi od Boga, do Boga należy i do Niego zdąża. Dotyczy to ojcostwa jako przejawu życia. Papież uczy: „Godność życia (ojcostwa) nie wynika jedynie z jego źródeł, czyli z faktu, że pochodzi ono od Boga, ale także z jego celu, z jego przeznaczenia do komunii z Bogiem przez poznanie Go i umiłowanie (...). Wynikają stąd bezpośrednie konsekwencje dla życia człowieka nawet w jego ziemskiej kondycji, w której już zakiełkowało i wzrasta życie wieczne”<sup>3</sup>. Konsekwencje te dotyczą ojca i społeczeństwa, w którym żyje. Ojcostwo, włączone w przekazywanie życia, zawiera w sobie ten sam imperatyw moralny, co i samo życie.

## II. Teologia ojcostwa fizycznego

Rozwój nauk przyrodniczych sprawił, że dzisiaj lepiej niż przedtem, znamy funkcjonowanie organizmu ludzkiego w jego rodzeniu się, wzroście i obumieraniu. Odkrycia te rzutują również na pojmowanie ojcostwa. Tam, gdzie teologia wchodziła zbyt daleko na obszar biologii, obecnie musi dokonywać korekty. Jej

intuicja natomiast i kierunki myślenia pomagają nadal widzieć i odróżniać to, co w człowieku jest podstawowe i niezmiennie, od tego, co drugorzędne i podlegające zmianom lub ewolucji. Tak np. aż do XIX w. przyjmowano w obszarze tradycji biblijnej, iż rodzącym jest ojciec, a nie matka. Łono kobiety porównywano do gleby, w którą wpada ziarno, tj. nasienie męskie. Dziś nauka przyjmuje, iż poczynający się człowiek otrzymuje materiał genetyczny męski i żeński. Pozostaje jednak dalej prawdą, iż plemnik męski zapładnia jajo kobiety. Intuicja biblijna więc pozostała niezmienną. Zmienił się tylko sposób jej wypowiedzenia.

Prowadzono również debaty na temat animacji zarodka ludzkiego. Gdy wkraczały one na teren biologii, zwykle błędziły. Gdy natomiast trzymały się Objawienia, trwały przy prawdzie. Tak np. opis zwiastowania (Łk 1, 26-38) nie pozostawia wątpliwości, iż Maryja w momencie wypowiedzenia „*fiat*” poczęła Syna, któremu nadała imię Jezus. Rozwój antropologii przyrodniczej, jeżeli tylko nie przekracza granic własnej kompetencji, pomaga antropologii teologicznej, a nie przeszkadza. W nauce o ojcostwie biologicznym potrzebna jest interdyscyplinarność. Jeżeli bowiem poszczególne nauki zapatrzą się tylko w siebie i nie będą konfrontować swoich wyników badań z tym, co na ten sam temat mówią inne nauki, rychło dojdzie do relatywizacji prawdy.

Ojcostwo biologiczne pozostaje związane z ojcostwem duchowym, prawnym i społecznym, i tylko w tym powiązaniu może pełnić prawidłowo swoje funkcje. Można wprawdzie być ojcem przybranym, wyznaczonym przez prawo lub z poświęcenia się wychowaniu cudzego dziecka, ale zawsze będzie mu brakowało pokrewieństwa. *Nowy Testament* daje przykład św. Józefa, który, będąc według prawa mężem Maryi, nie był biologicznym ojcem Jej Syna, Jezusa, którego poczęła mocą Ducha Świętego (Łk 1, 35). Jan Paweł II tłumaczy, że „ojcostwo (Józefa) wyraziło się w sposób konsekwentny w tym, że uczynił ze swego życia służbę, złożył je w ofierze tajemnicy Wcielenia i związanej z nią odkupieńczej misji”<sup>4</sup>.

Z punktu widzenia teologii ojcostwo jest zakorzenione w małżeństwie, tj. w trwałym związku mężczyzny i kobiety. Jan Paweł II uczy, iż małżeńskie „*my*” posiada swój pierwowzór w Boskim „*My*” i przenosi w widzialność świata niewidzialną miłość Boga<sup>5</sup>. Biologicznie mężczyzna może począć życie poza małżeństwem. Dzisiejsze techniki redukują go nawet tylko do dawcy plemników. W każdym z tych przypadków dochodzi do przekreślenia godności ojca i odejścia od zamysłu Boga.

Sam akt poczęcia jest udziałem w dziele stworzenia. Zawsze w nim jest obecny Pan Bóg. O ile ze strony człowieka dziecko może być niechciane, to ze strony Boga poczynanemu dziecku zawsze towarzyszy Boska miłość. „Bóg chciał czło-

<sup>3</sup> Tamże, 38.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *Redemptoris custos*, 8.

<sup>5</sup> Tenże, *List do rodzin*, 6.

wieka od początku – i Bóg go chce w każdym ludzkim poczęciu i narodzeniu<sup>6</sup>. Stąd też nie wolno depersonalizować aktu poczęcia, tj. oddzielać prokreacji od całkowicie osobistego charakteru aktu małżeńskiego. „Przekazywanie ludzkiego życia jest aktem osobistym mężczyzny i kobiety jako pary, niedopuszczającym żadnego rodzaju zastępczego działania<sup>7</sup>. Lansowane współcześnie techniki in vitro degradują ojcostwo i naruszają prawa dziecka.

Począyna się osoba, a nie zlepek ludzkich komórek. W biologii rodzenia wpisana jest genealogia osoby<sup>8</sup> – nosicielki szczególnego podobieństwa do Boga i Jego obrazu. Nakłada to na mężczyznę obowiązek odpowiedzialnego rodzicielstwa. Decyzja na ojcostwo jest wzięciem odpowiedzialności za poczęcie i urodzenie życia. Wspiera je przykazanie „nie zabijaj”, które od strony pozytywnej mówi: kochaj i szanuj życie, troszcz się o jego rozwój<sup>9</sup>. Za decyzję o dokonanie aborcji odpowiada zarówno matka, jak i ojciec. Często niestety za grzechem kobiety stoi mężczyzna jako grzesznik<sup>10</sup>.

Biologiczne ojcostwo mężczyzny nie kończy się na poczęciu dziecka. Wprawdzie przez dziewięć miesięcy przebywa ono w łonie kobiety, ale nie jako cudze, lecz jako dziecko jej męża lub przynajmniej jego ojca. Ojciec od momentu poczęcia życia otrzymuje od Boga podwójny dar: dziecko i jego matkę. Wprawdzie rodzicielstwo w okresie prenatalnym urzeczywistnia się bardziej w kobiecie niż w mężczyźnie, ale zawsze jest to rodzicielstwo wspólne, które czyni mężczyznę dłużnikiem wobec swej kobiety. „Żaden program równouprawnienia kobiet i mężczyzn nie jest gruntowny, jeśli tego nie uwzględni w sposób zupełnie zasadniczy<sup>11</sup>.

Także po urodzeniu się dziecka nie zanikają biologiczne więzy między nim a ojcem. Są to więzy krwi, które odciskają swój ślad w podobieństwie fizycznym i duchowym. Dzięki nim ojciec, jeżeli tylko dorasta do ojcostwa, będzie lepszym wychowawcą niż jakikolwiek inny nauczyciel. Niestety, w świecie współczesnym rozpowszechnia się zdeformowany obraz ojca. Zjawisko to jest wielowymiarowe i posiada wiele przyczyn. Skutek natomiast jest ten sam: gdzie nie ma ojca, tam nie ma rodziny; „czasy bez ojców są czasami bez Boga<sup>12</sup>.

### III. Ojcostwo w aspekcie duchowym

Podobnie jak ciało ludzkie ożywiane jest przez ducha, tak również ojcostwo cielesne poddane jest duchowi. Gdy umniejsza się duch w człowieku, jego ciało spada ku zwierzęcości, a gdy człowiek wyzienie ducha, jego ciało staje się

zwłokami. Ojcostwo biologiczne, dzięki duchowi, może wznosić się na poziom ojcostwa Bożego. Natomiast, na skutek umniejszania się ducha, może stoczyć się na poziom bezmyślnego istnienia lub wejść w obszary prostytucji.

Dusza ożywia ludzkie ciało. Człowiek, kierując się duchem, może wznosić się w swej cielesności od „sarx” ku „soma pneumatikon” – ku ciału uduchowionemu. Przez chrzest człowiek staje się świątynią Bożą i Duch Boży mieszka w nim (1 Kor 3, 16), a jego ciało „jest przybytkiem Ducha Świętego” (1 Kor 6, 15). Uduchowanie ciała nie dokonuje się w porządku biologicznym lub fizycznym i nie da się go wykryć narzędziami właściwymi tym naukom. Uduchowanie zachodzi w obszarze osoby ludzkiej i człowiek jako osoba jest jego sternikiem. Wzrastając w duchu, człowiek nie umniejsza się w ciele. Może to czynić nie tylko pustelnik i asceta, ale także kulturysta i sportowiec. Człowiek, żyjący według ducha, jest sobą, posiada siebie i włada sobą.

Duch jest przewodnikiem formacji do ojcostwa i ojcowskiego formowania dzieci. Formacja zawsze dokonuje się na jakiś wzór i według obranych wartości. Teologia za wzór stawia Boga Ojca. Zagubienie tego wzoru prowadzi do deformacji funkcji i roli ojca. „Czy mężczyzna – pyta J. Pulikowski – który nie wie, na czym polega ojcostwo, potrafi świadomie, mądrze dążyć do tego, by być dobrym ojcem?”<sup>13</sup>. Dążenie do wzorca dokonuje się zawsze w konkretnych okolicznościach. W rachubę wchodzi temperament, charakter, wiek, stanowisko, wykształcenie, dom, żona, dzieci, środowisko pracy itd. Drogowskazem w tym zmaganiu jest prymat osoby nad rzeczą, być nad mieć, etyki nad ekonomią. Najważniejsza w tym wszystkim zaś jest miłość (1 Kor 13, 1-8).

Niestety, nie wszyscy posiadają właściwe rozumienie miłości. Wielu zatrzymuje się na stopniach prowadzących do niej, tj. na upodobaniu („amor complacentiae”) i pożądaniu („amor concupiscentiae”). Mało kto natomiast praktykuje miłość jako poświęcenie się, życzliwość, ofiarę („amor benevolentiae”)<sup>14</sup>. Ojciec, który jest zdolny życie swoje złożyć w ofierze za żonę i dzieci, obraca się w kręgu prawdziwej miłości.

Ojcostwo sterowane duchem urzeczywistnia się głównie w relacji do żony i dzieci. Na jego przedpolu znajduje się właściwy dobór małżeński oraz właściwe wypracowanie wzajemnych relacji<sup>15</sup>. Święty Paweł widzi je jako odwzorowywanie stosunku Chrystusa do Kościoła. „Żony niechaj będą poddane swoim mężom jak Panu, bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus – Głową Kościoła (...). Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie” (Ef 5, 23-24).

<sup>6</sup> Tamże, 9.

<sup>7</sup> Instr. *Dignitas personae*, 16.

<sup>8</sup> Jan Paweł II, *List do rodzin*, 9.

<sup>9</sup> Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 74-77.

<sup>10</sup> Tenże, *Mulieris dignitatem*, 14.

<sup>11</sup> Tamże, 18.

<sup>12</sup> R. Fernandez, *Rola ojca*, *Communio* 19 (1999) nr 2, s. 110.

<sup>13</sup> J. Pulikowski, *Warto być ojcem*, Poznań 2002, s. 151.

<sup>14</sup> Jan Paweł II rozumieniu miłości poświęcił studium *Miłość i odpowiedzialność* oraz katechezy środowce *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Nadto we wszystkich swoich wystąpieniach papieskich mówił o miłości.

<sup>15</sup> Zob. H. Alessandri, *Bóg Ojciec w świecie bez ojców*, *Communio* 19 (1999) nr 2, s. 74-98.

Miłość małżeńska jest jednocząca i rodząca życie. Z niej wyrasta ojcostwo. Pozbawienie jej tego charakteru prowadzi do rozwodu i rozbicia rodziny. Ojcostwo jest miłością w duchu i w ciele, które może być jej znakiem, miejscem i językiem<sup>16</sup>. Radość seksualna jest owocem miłości, a nie odwrotnie<sup>17</sup>.

W stosunku do dzieci rola ojca jest jedyna, niezastąpiona i komplementarna z rolą matki. Ojciec jest odpowiedzialny za dzieci i ich matkę. Na nim głównie spoczywa obowiązek utrzymania rodziny i wychowania dzieci. Jego autorytet daje oparcie członkom rodziny. Jego miłość różni się od miłości matki. „Miłość ojca – tłumaczy E. Fromm – jest miłością uwarunkowaną. Jej zasadą jest: kocham cię, ponieważ spełniasz moje oczekiwania, ponieważ wypełniasz swój obowiązek, ponieważ jesteś taki jak ja”<sup>18</sup>. Na tę miłość trzeba zasłużyć, można ją utracić. Miłość ta domaga się posłuszeństwa. Ojciec wprowadza swoje dzieci do życia w świecie. Jest to sztuka, wymagająca ćwiczenia, potrzebująca pomocy ze strony małżonki i matki dzieci.

Miano ojcostwa duchowego rozciągamy także na pozamałżeńskie relacje międzyludzkie. Można nimi objąć księży, nauczycieli, kierowników domów dziecka itd. Ojcostwo oznacza w takich przypadkach pomoc niesioną wychowankom długo i z miłością.

### Wskazówki bibliograficzne

Na temat ojcostwa istnieje bogata literatura. Jest on przedmiotem zainteresowania Jana Pawła II i Benedykta XVI. Polecam jako godne uwagi redagowane przeze mnie dzieła: *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa 1999; *Bibliografia małżeństwa i rodziny*, Warszawa 2005; *Małżeństwo i rodzina w zamyśle Bożym*, Warszawa 2009. Nadto: B. Mierzwiński, *Istotna rola mężczyzny we wspólnocie życia rodzinnego*, t. 1-3, Wrocław 1988; J. Pulikowski, *Warto być ojcem*, Poznań 2002.

<sup>16</sup> Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 23.

<sup>17</sup> J. Pulikowski, *Warto być ojcem*, dz.cyt., s. 151.

<sup>18</sup> E. Fromm, *O sztuce miłości*, Poznań 2000, s. 52.

**Ks. Adam Skreczko**

*Uniwersytet w Białymstoku*

## OJCOSTWO JAKO ZADANIE

### FATHERHOOD AS A DUTY

To be a father means to perform concrete functions and duties imposed on a man. The sine qua non for effective and full realization of this vocation is the knowledge of paternal duties in a family. To analyse the vocation of a man to be a father the author discusses specific functions of a father within a family structure.

Powołanie mężczyzny do ojcostwa niesie ze sobą konkretne funkcje, a z każdej z nich wypływają określone zadania dla mężczyzny. Niezbędnym warunkiem dla prawidłowego i pełnego wypełnienia posłannictwa, jakim został obdarowany mężczyzna jest znajomość funkcji ojca w rodzinie. W celu całościowej analizy powołania mężczyzny do ojcostwa zostaną omówione poszczególne funkcje ojca w rodzinie.

### I. Wypełnianie funkcji ojcowskich

Należy zauważyć, że w obecnych czasach nastąpił cały szereg zjawisk w społeczeństwie, które doprowadziły do gwałtownych przemian w rozumieniu, istocie i realizacji funkcji ojcowskich<sup>1</sup>. Wśród przyczyn, które wywołały tę ewolucję można wymienić: szybki rozwój przemysłu i urbanizacji, ruchy feministyczne, bunt młodego pokolenia, kryzys małżeństwa i rodziny<sup>2</sup>. Każda z funkcji ojcowskich uległa przeobrażeniu, choć nie w jednakowym stopniu<sup>3</sup>. „Są przemiany pozytywne, ale jest też wiele aspektów negatywnych, zwłaszcza

<sup>1</sup> Por. B. Mierzwiński, *Rola ojca w rodzinie*, „Communio”, 1986, nr 6, s. 60.

<sup>2</sup> Por. tegoż, *Ojciec*, [w:] E. Ozorowski (red.), *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa-Łomianki 1999, s. 316.

<sup>3</sup> Por. B. Mierzwiński, *Rola ojca w rodzinie*, dz. cyt., s. 61.

tych, które doprowadziły do zaburzeń w tożsamości mężczyzny i kryzysu jego autorytetu w rodzinie<sup>4</sup>.

Autorzy reprezentujący różne dziedziny naukowe wymieniają wiele funkcji związanych z osobą ojca. Należy pamiętać, że nie ilość wyodrębnionych, lecz treść zamykana w tych funkcjach jest istotna. Przypisane na przykład zostają ojcu funkcje bycia rodzicielem, żywicielem, obrońcą, wychowawcą, obiektem identyfikacji i towarzyszem zabaw<sup>5</sup>. Jan Paweł w Adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* wyprowadza cztery podstawowe zadania męża i ojca: wielkoduszna odpowiedzialność za życie poczęte, troskliwe pełnienie obowiązku wychowania, dzielonego ze współmałżonką, praca utwierdzająca rodzinę w spójności i stałości oraz dawanie świadectwa dojrzałego życia chrześcijańskiego<sup>6</sup>. Tradycyjnie funkcje związane z osobą ojca rodziny można sprowadzić do trzech podstawowych: prokreacyjnej, wychowawczej oraz utrzymania i ochrony rodziny<sup>7</sup>. Takie też rozróżnienie przyjmujemy do naszych rozważań.

## II. Funkcja prokreacyjna

Aby stać się w pełni ojcem, mężczyzna nie może skupić się tylko na zapłodnieniu swej żony. W dziedzinie powoływania do życia nowej istoty zadania mężczyzny są analogiczne do zadań kobiety<sup>8</sup>. „Dlatego było rzeczą słuszną i konieczną przejście od jednostronnego, zwężonego terminu «świadomego macierzyństwa» do określenia «odpowiedzialne rodzicielstwo», angażującego w pełni, na równych prawach i obowiązkach, mężczyznę i kobietę<sup>9</sup>». Ojcostwa w żaden sposób nie można sprowadzić do aktu zapłodnienia, gdyż wypływa ono z raz przyjętej na siebie odpowiedzialności. Powinno mieć swoje źródło w wolnej decyzji i prowadzić do autentycznej więzi z dzieckiem<sup>10</sup>.

Arcybiskup K. Majdański pisze, że „świadome podjęcie misji rodzicielskiej [...] winno mieć miejsce w świadomości i przeżyciach obojga rodziców już od samego początku istnienia dziecka<sup>11</sup>». Współczesna kultura postrzega akt płciowy prawie wyłącznie jako gest miłości, spychając aspekt poczęcia życia na dalszy plan<sup>12</sup>. Rodzicielstwo jest aktem głęboko osobowym, nie może być przypadkowe, ani nieoczekiwane. Powinno być świadome, celowe, wolne i chciane.

Ojcostwo i macierzyństwo jest bardziej ludzkie, jeśli w akcie poczęcia dziecka rodzice są świadomi i wolni.

Małżonkowie poprzez rodzicielstwo biorą udział w odwiecznym ojcostwie Boga<sup>13</sup>. Istnieje różnica pomiędzy rodzeniem i przekazywaniem życia w świecie przyrody a powoływaniem na świat człowieka. Pierwsze zdeterminowane jest instynktem i prawami panującymi w przyrodzie; jest automatyczne. Natomiast u człowieka akt ten zależy od jego wolnego wyboru; jest on wolny wobec swojej płciowości<sup>14</sup>. Płodność została człowiekowi ofiarowana przez Boga jako dar, a jest on odpowiedzialny za wszystko, co jest mu ofiarowane. Bycie płodnym zobowiązuje mężczyznę do wzięcia odpowiedzialności za swoją płodność<sup>15</sup>.

Z punktu widzenia biologicznego mężczyzna potencjalnie zawsze może zostać ojcem, jest nosicielem, siewcą życia. Powinien być świadomy, że w tym właśnie momencie może zapoczątkować proces nowego ludzkiego życia. Dojrzały mężczyzna o tym pamięta i uwzględnia to w swoich planach życiowych, w swoich działaniach kierując się odpowiedzialnością<sup>16</sup>. Odpowiedzialne ojcostwo musi być przeżywane w poszanowaniu pełnej prawdy aktu małżeńskiego<sup>17</sup>. Mężczyzna powinien być odpowiedzialny za płodność w równej mierze jak kobieta, a ze względu na swoją stałą dyspozycję, może nawet bardziej<sup>18</sup>. Dlatego zobowiązany jest do poznania, zrozumienia i zaakceptowania różnic płciowych między mężczyzną i kobietą oraz wzięcie odpowiedzialności za współżycie i poczęcie dziecka. „Właściwe rozumiane odpowiedzialne ojcostwo musi łączyć się z rozumieniem sposobów naturalnego planowania rodziny i przyczyn ich powstawania<sup>19</sup>».

Kobieta przekazuje mężczyźnie nowinę o jego ojcostwie i jego pierwsza reakcja na tę wiadomość jest niezwykle ważna. Wyraża ona, bowiem przygotowanie do ojcostwa, a tym samym poziom jego dojrzałości. Właściwą reakcją jest pełna akceptacja poczętego dziecka oraz przyjęcie faktu, że żona będzie matką. Akceptując nowe życie mężczyzna zapewnia dziecku prawa do życia i prawo do opieki. Chrześcijański ojciec przeżywa swoje powołanie do ojcostwa w świadomości, że dziecko jest owocem współpracy małżonków z Bogiem,

<sup>4</sup> B. Mierzwiński, *Ojciec*, [w:] E. Ozorowski (red.), *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa-Łomianki 1999, s. 316.

<sup>5</sup> Por. B. Mierzwiński, *Rola ojca w rodzinie...*, dz. cyt., s. 61.

<sup>6</sup> Por. FC 25

<sup>7</sup> Por. B. Mierzwiński, *Rola ojca w rodzinie...*, dz. cyt., s. 61.

<sup>8</sup> Por. B. Mierzwiński, *Mężczyzna, istota ...*, s. 84 – 85.

<sup>9</sup> Tamże, s. 85.

<sup>10</sup> Por. P. J. Cordes, *Zagubione ojcostwo*, Pelplin 2005, s. 84.

<sup>11</sup> K. Majdański, *Wspólnota życia i miłości. Zamysł Boży o małżeństwie i rodzinie*, Łomianki 2001, s. 313.

<sup>12</sup> Por. P. J. Cordes, *Zagubione ojcostwo...*, dz. cyt., s. 84.

<sup>13</sup> Por. J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Kraków 1999, s. 225-226.

<sup>14</sup> Por. Z. Sobolewski, *Nowe macierzyństwo i ojcostwo w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Teologiczne”, 18 (2000), s. 111.

<sup>15</sup> Por. D. Kłeczek, *Odpowiedzialność ojca za płodność*, [w:] E. Kowalewska (red.), *O godność ojcostwa*, Gdańsk 2000, s. 125.

<sup>16</sup> Por. W. Półtawska, *Dziecko owocem miłości*, [w:] F. Adamski (red.), *Miłość – Małżeństwo – Rodzina*, Kraków 1985, s. 323-324.

<sup>17</sup> Por. EV 13.

<sup>18</sup> Por. D. Kłeczek, *Odpowiedzialność ojca za płodność...*, dz. cyt., s. 126.

<sup>19</sup> M. Wolicki, *Ojcostwo w rodzinie w nauczaniu Jana Pawła II*, „Premisla Christiana”, Przemysł 1999, t. VIII, s. 106.

posiadającym duszę nieśmiertelną, a tym samym jest darem Boga zleconym im przez Stwórcę<sup>20</sup>.

Zadaniem ojca w okresie prenatalnym jest czułość i troska o matkę. Jego akceptacja jest konieczna do pełnej akceptacji dziecka przez matkę. Mąż powinien starać się wczuwać w stany psychiczne żony, być dla niej podporą, zapewnić przyszłej matce poczucie bezpieczeństwa, atmosferę spokoju, stworzyć warunki do godziwej egzystencji. Mężczyzna jest odpowiedzialny za nienarodzone życie, jego zachowanie wpływa na samopoczucie kobiety, a tym samym na rozwój dziecka<sup>21</sup>. Ważne jest jego zaangażowanie nie tylko fizyczne, ale także emocjonalne. „Dziecku poczętemu, choć jeszcze nie narodzonemu pomaga i zagraża to wszystko, co ma znaczenie dla dziecka już urodzonego, a nawet dla człowieka już dorosłego. Każdy człowiek pragnie być zauważony, słuchany. Pragnie, by się do niego mówiło, a również, aby liczono się z jego wolą. Podobnie i dziecko poczęte, choć jeszcze nienarodzone, pragnie, aby rodzice poświęcili mu uwagę, wsłuchiwali się w nie i liczyli się z jego życzeniami. Pomocą może być tutaj wyobraźnia, umiejętność wczuwania się. Kontakt wzrokowy ma być jakby zastąpiony poprzez dotyk, słuch, mowę. Pośrednikiem jest organizm matki. Mąż dotykając żony dotyka pośrednio dziecka. Szacunek okazywany żonie jest szacunkiem dla ich dziecka. Jej ciało jest jakby do usług dziecka. Mąż całując żonę, całuje także dziecko”<sup>22</sup>. Porozumienie rodziców jest ich radością i radością ich dziecka<sup>23</sup>.

Funkcja prokreacyjna wymaga od mężczyzny odpowiedniej formacji już od najwcześniejszy lat, a szczególnie w okresie narzeczeństwa. Mąż szanując fizjologię i psychikę żony, uwzględniając zasady moralne musi być świadomy swej odpowiedzialności za wybór momentu poczęcia dziecka<sup>24</sup>. W świadomości kochającego mężczyzny dziecko musi być owocem miłości i przedłużeniem tej miłości na zawsze. Przekazywanie życia wiąże się z przekazywaniem miłości. Miłość małżonków nigdy nie minie, zostanie w ich dziecku<sup>25</sup>. Ponadto miłość mężczyzny do matki jego dziecka umożliwia mu doświadczenie ojcostwa<sup>26</sup>.

Ojcostwo fizyczne powinno prowadzić do ojcostwa duchowego. W przeciwieństwie do kobiety, która biologicznie głęboko skierowana jest ku macierzyństwu, umie być matką, mężczyzna niemający w psychice dyspozycji do

<sup>20</sup> Por. A. Lepa, *Ojciec i jego rola w środowisku rodziny chrześcijańskiej*, „Ateneum Kapłańskie”, 1982, t. 98, z. 2, s. 252 – 253.

<sup>21</sup> Por. E. Wójcik, *Trzeba kochać, żeby żyć. Aspekty psychofizjologiczne małżeństwa*, Warszawa 2000, s. 102.

<sup>22</sup> K. Kosmała, H. Krzyszczyk, *Odpowiedzialne rodzicielstwo*, Katowice 1996, s. 34.

<sup>23</sup> Por. W. Półtawska, *Dziecko owocem miłości...*, dz. cyt., s. 342.

<sup>24</sup> Por. B. Mierzwiński, *Mężczyzna, istota ...*, dz. cyt., s. 85.

<sup>25</sup> Por. W. Półtawska, *Dziecko owocem miłości...*, dz. cyt., s. 342.

<sup>26</sup> Por. P. J. Cordes, *Zagubione ojcostwo...*, dz. cyt., s. 83.

roli ojca, uczy się bycia ojcem poprzez świadomą pracę nad sobą i reakcją na dziecko już urodzone<sup>27</sup>.

Arcybiskup J. Cordes pisze, że zew ojcostwa jest wówczas, kiedy ojciec stykając się z dzieckiem zaczyna przekraczać granice swojego życia i brać odpowiedzialność. Zaczyna on rozumieć, że nowe życie nie jest jego własnością, że nikogo nie jest w stanie stworzyć, jak i sam nie stworzył samego siebie. Musi pamiętać, że dziecko nie urodziło się dla niego i nie ma prawa decydować, czym ono ma być. Powołanie do bycia ojcem naucza, iż dziecko nie jest jego własnością, nie należy do niego, jak on nie należy do siebie. Jednocześnie ojciec nie może wychowywać dziecka tak, by kiedyś sądziło, że jest odpowiedzialne tylko przez samą siebie<sup>28</sup>.

### III. Funkcja wychowawcza

Wychowanie dzieci jest kolejną ważną funkcją ojca w rodzinie. Jan Paweł II wychowanie nazywa „obdarzaniem człowieczeństwem”<sup>29</sup>. Wychowanie jest kontynuacją procesu rodzenia. Jest „przekazywaniem dziecku życia” na wielu płaszczyznach: społecznej, kulturowej, religijnej i duchowej<sup>30</sup>. Przez co rodzina staje się „szkołą bogatszego człowieczeństwa”<sup>31</sup>. Zasadniczym działaniem, umożliwiającym proces wychowania jest „stworzenie takiej atmosfery rodzinnej, przepojonej miłością i szacunkiem do Boga i ludzi, aby sprzyjała całemu osobistemu i społecznemu wychowaniu dzieci”<sup>32</sup>.

W poprzednich epokach ojciec był głównym a czasem jedynym wychowawcą dzieci, zwłaszcza synów. W dzisiejszych czasach jest rzeczą naturalną i nieodzowną, aby dokonywać podziału tej funkcji z żoną oraz w formie pomocniczej z innymi instytucjami wychowawczymi takimi jak szkoła i Kościół. Należy jednak podkreślić, że rodzina jest najważniejszym środowiskiem wychowawczym. Wszystkie instytucje wychowawcze zobowiązane są do szanowania pierwszego i podstawowego prawa rodziców do wychowywania swoich dzieci i zobligowane są do bliskiej współpracy w tej niełatwej pracy wychowania młodego pokolenia<sup>33</sup>. Sobór Watykański II naucza: „Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowywania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców”<sup>34</sup>,

<sup>27</sup> Por. W. Półtawska, *Wychowanie mężczyzn do ojcostwa w rodzinie*, [w:] D. Kornas-Biela (red.), *Oblicza ojcostwa*, Lublin 2001, s. 234.

<sup>28</sup> Por. P. J. Cordes, *Zagubione ojcostwo...*, dz. cyt., s. 92.

<sup>29</sup> Por. LdR, 16.

<sup>30</sup> Por. Z. Sobolewski, *Nowe macierzyństwo i ojcostwo w nauczaniu Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 112.

<sup>31</sup> Por. KDK, 52.

<sup>32</sup> DWCh, 3.

<sup>33</sup> Por. B. Mierzwiński, *Mężczyzna, istota ...*, dz. cyt., s. 85.

<sup>34</sup> DWCh, 3.

ponieważ odgrywają decydującą rolę w harmonijnym rozwoju osobowości dziecka. Rodzice mają prawo i obowiązek wychowania<sup>35</sup>.

Niepokojącym zjawiskiem jest „ucieczka” ze strony ojca od obowiązku wychowania dzieci. „Obecność ojca w procesie wychowania jest nie tylko ważna i konieczna, ale praktycznie niemożliwa do zastąpienia”<sup>36</sup>, bowiem rzutuje ona na całe życie dziecka. Istnieje odmienność między miłością ojcowską a miłością macierzyńską, między psychiką mężczyzny i kobiety. Stąd też wynika, że ojciec może dostarczyć dziecku takich bodźców i wzorów w jego rozwoju społecznym i moralnym, których matka nie może zaoferować w tak szerokim zakresie<sup>37</sup>.

Bytność ojca w rodzinie zakłada postawę aktywną. Aktywność ta przejawia się w działalności wychowawczej rodziny w postawie ojca, który jest inicjatorem, koordynatorem niektórych posunięć wychowawczych, a w niektórych sytuacjach pełni funkcję animatora<sup>38</sup>. Ojciec jest tym, który sugeruje, zachęca, przynosi otuchę, koryguje i ukierunkowuje, a czyniąc to daje dziecku równocześnie pewność, że obdarza je szacunkiem. Jawi się jako otwarta brama na świat dla swych dzieci i realizując swoje ojcowskie powołanie staje się symbolem zdobywania świata dla dzieci<sup>39</sup>. Ojciec nie może pojawiać się w roli bohatera tylko w sytuacjach szczególnych czy trudnych. Bycie ojcem wymaga codziennej obecności, stałej więzi z dzieckiem<sup>40</sup>.

„Obecność ojca jako wychowawcy staje się w praktyce współobecnością w stosunku do żony-matki. Czynna współobecność, to znaczy stałe współdziałanie z żoną na polu wychowania warunkuje skuteczność wpływów wychowawczych”<sup>41</sup>. Pożądany rezultat zabiegów wychowawczych rodziców wymaga pełnej i autentycznej miłości między małżonkami, jednolitej metody wychowawczej, i sposobów jej wprowadzania w życie, wspólnego podejmowania decyzji oraz szanowania decyzji powziętej przez jedną ze stron<sup>42</sup>.

„Sama obecność ojca jest inna niż obecność matki”<sup>43</sup>. Na przykład, miłość ojcowska stawia większe wymagania niż miłość macierzyńska, przez co wytycza kierunek rozwoju dziecka; konstrukcja psychiczna mężczyzny czyni go bardziej zrównoważonym w uczuciach oraz konsekwentnym i stanowczym w postępowaniu, co ma duże znaczenie w zapewnieniu dziecku równowagi emocjonalnej; matka nie posiada tych samych cech osobowości, które ma ojciec, a są one dziecku potrzebne jako wzorzec, chłopcu w celu uczenia się męskich

<sup>35</sup> Por. FC 36.

<sup>36</sup> J. Witczak, *Ojcostwo bez tajemnic*, Warszawa 1987, s. 16.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 15-16.

<sup>38</sup> Por. A. Lepa, *Ojciec i jego rola w środowisku rodziny chrześcijańskiej...*, dz. cyt., s. 257-258.

<sup>39</sup> Por. R. Fernandez, *Rola ojca*, „Communio”, 1999, nr 2, s. 121.

<sup>40</sup> Por. J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne...*, dz. cyt., s. 245.

<sup>41</sup> A. Lepa, *Ojciec i jego rola w środowisku rodziny chrześcijańskiej...*, dz. cyt., s. 257.

<sup>42</sup> Por. B. Mierzwiński, *Mężczyzna, istota...*, dz. cyt., s. 262.

<sup>43</sup> A. Lepa, *Ojciec i jego rola w środowisku rodziny chrześcijańskiej...*, dz. cyt., s. 257.

zachowań i identyfikowaniu się z własną płcią, dziewczynie w kształtowaniu stosunku do płci odmiennej<sup>44</sup>. „Brak ojca ma wpływ na cztery główne dziedziny rozwoju dziecka: rozwój intelektualny, rozwój moralny, rozwój płciowy i rozwój psychosocjalny”<sup>45</sup>. Nieobecność ojca ma bardziej dotkliwy wpływ, gdy zachodzi we wczesnym okresie życia dziecka i jest wydłużona w czasie<sup>46</sup>. Jeśli kontakty z ojcem nie są częste bądź nie ma ich wcale, to ta nieobecność boli nie tylko w dzieciństwie, ale prowadzi do powstania pustki, urazu izolacji, który będzie towarzyszył człowiekowi przez całe życie<sup>47</sup>.

Bronisław Mierzwiński wymienia trzy podstawowe zasady, które wpływają na skuteczność ojcowskich wysiłków wychowawczych: ukochać swoje dziecko; nieustająco „weryfikować” własne życie, uświadamiając sobie, że najistotniejszy w wychowaniu jest własny przykład; znaleźć czas dla dziecka tzn. zainteresować się jego trudnościami, umieć słuchać, prowadzić szczerzy, autentyczny dialog, starać się wczuć z miłością, ale konsekwentnie wymagać spełnienia wydanych poleceń<sup>48</sup>.

Główną i zasadniczą podstawą efektywnego i stałego wychowania dzieci przez ojca jest jego prawdziwa miłość do nich. Bez niej wychowanie staje się tresurą. Dziecko nie może rozwijać się integralnie bez miłości ojcowskiej, a miłość ta wzbogaca w wyjątkowy sposób samego ojca<sup>49</sup>. „Miłość rodzicielska od początku staje się duszą, a przez to i normą, która inspiruje i nadaje kierunek całej konkretnej działalności wychowawczej, ubogacając ją tak cennymi owocami miłości, jak czułość, stałość, dobroć, usłużność, bezinteresowność i duch ofiary”<sup>50</sup>. Nie wystarczy tylko miłować swoje dzieci, ale należy wyrażać tą miłość swoimi czynami. Co więcej ma być to miłość bezwarunkowa, na którą dziecko nie musi zapracować, ani na nią zasłużyć. Ojciec kocha to dziecko, dlatego, że jest ono jego dzieckiem<sup>51</sup>. Autentyczna miłość do potomstwa wyraża się daniem wsparcia i zapewnieniu poczucia bezpieczeństwa, a jednocześnie jest to miłość wymagająca i konsekwentna<sup>52</sup>. Dziecko powinno odczuwać, że serce ojca jest jak głęboka studnia, do której mogą wpadać bez przeszkód, jego troski, problemy i niepokoje<sup>53</sup>. „Miłość ojca jest wierna, niezmienna i nienaruszalna”<sup>54</sup>. Należyce przeżywana miłość powinna wyrażać się w postawie pełnej szacunku w sto-

<sup>44</sup> Por. J. Witczak, *Ojcostwo bez tajemnic*, Warszawa 1987, s. 15-16.

<sup>45</sup> B. Mierzwiński, *Rola ojca w rodzinie...*, dz. cyt., s. 69.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 69.

<sup>47</sup> Por. P. J. Cordes, *Zagubione ojcostwo...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>48</sup> Por. B. Mierzwiński, *Mężczyzna, istota...*, dz. cyt., s. 86.

<sup>49</sup> Por. B. Mierzwiński, *Rola ojca w rodzinie...*, dz. cyt., s. 69.

<sup>50</sup> FC, 36.

<sup>51</sup> Por. M. i P. Wołochowicz, *Wychowanie do odpowiedzialnego ojcostwa*, [w:] E. Kowalewska (red.), *O godność ojcostwa*, Gdańsk 2000, s. 296.

<sup>52</sup> Por. A. Skreczko, *Rodzina Bogiem silna*, Białystok 2004, s. 145.

<sup>53</sup> Por. R. Fernandez, *Rola ojca...*, dz. cyt., s. 121.

<sup>54</sup> Tamże, s. 121.

sunku do dziecka<sup>55</sup>. Najpiękniejszą „zapłatą” dla ojca za poniesiony wysiłek jest miłość dzieci do ojca, która powinna być ich odpowiedzią na miłość ojcowską<sup>56</sup>. „Wzajemna więź ojca i dziecka podtrzymuje ich oboje; ojciec i dziecko stają się dla siebie nawzajem źródłem egzystencji i sensu życia”<sup>57</sup>.

Żyjemy w epoce, kiedy wszystkie formy autorytetu tj. politycznego, społecznego, ekonomicznego, intelektualnego, a także religijnego są odrzucane, ponieważ zostały zredukowane do pojęcia władzy<sup>58</sup>. Jednakże „proces wychowania dziecka domaga się właściwego ustawionego autorytetu ojcowskiego. Nie ma wychowania bez autorytetu”<sup>59</sup>. Niestety w obecnych czasach podważa się autorytet ojca, wielu ludzi czuje niechęć do autorytetów, inni postrzegają autorytet ojcowski jako ciężar. Taka sytuacja społeczna wywołuje u ojca wyrzuty sumienia i zaczyna traktować obowiązek sprawowania autorytetu jako przymus. Prowadzi to do ustępliwości i miejsce ojca zajmuje „bratnia dusza”. Tymczasem ojciec nie może zrezygnować z korygowania i ukierunkowania dziecka, gdyż tylko właściwy rozwój prowadzi do autentycznego człowieczeństwa, a harmonia duchowa wymaga probierza prawdy<sup>60</sup>.

Wanda Póltawska pisze, że rola ojca w rodzinie przejawia się przede wszystkim w utrzymaniu autorytetu rodzicielskiego. Brak wpływu rodzicielskiego ojca z góry skazuje proces wychowania dzieci na porażkę<sup>61</sup>. Istnieje konieczność pewnego wyważenia autorytetu ojcowskiego. W wychowaniu nie należy dziecku pozwalać na wszystko w imię błędnie pojętej wolności. Nie rozumie ono, bowiem jeszcze, co to jest autentyczna wolność i jak trzeba z niej korzystać. Taka ojcowska postawa może doprowadzić do przejawu egoizmu, samowoli, a nawet anarchii u dziecka. Z drugiej strony autorytet ojcowski nie może przybrać formy paternalizmu czy też tyranii, która nie wytrzyma żadnego sprzeciwu czy dyskusji i kojarzyć się będzie z twardą ojcowską władzą, z zależnością czy surowym karaniem. Ojciec kochając swoje dzieci powinien odnosić się do nich w duchu wolności i wychowywać je do wolności<sup>62</sup>.

Według R. Fernandez – „autorytet ojca jest odbłaskiem autorytetu i mocy Boga, ma swe źródło w miłości i zmierza do służenia życiu dziecka: jest służeniem jego wolności”<sup>63</sup>. Ojciec rezygnujący ze swego autorytetu, będący starszym kolegą swojego dziecka, przestaje być w pewnym sensie ojcem. Natomiast ojciec nadmiernie opiekuńczy, „dyktator” wychowuje swoje dziecko na niewolnika żywiącego nienawiść do ojca i otoczenia, kogoś nieodpowie-

dzialnego i bojącego się życia<sup>64</sup>. „Musi być to autorytet, który nie gwałci, ale prowadzi, który nie opiera się na sile prawa, ale na wartości duchowej”<sup>65</sup>. Ojciec napominając bądź karząc nie powinien go upokarzać czy dawać upustu swojej złości. Karcone dziecko powinno czuć, że skoro ojciec je karze, to czyni to, dlatego, bo je kocha i ceni, a zadana kara jest słuszna i nie wpływa na zmianę jego osobistych uczuć do dziecka<sup>66</sup>.

Ojciec buduje swój autorytet oddając się do dyspozycji swoich dzieci – stwierdza J. Augustyn<sup>67</sup>. „Ojcowski autorytet nie jest żadnym przywilejem w rodzinie, ale jest wyrazem służby i odpowiedzialności. Dziecko czuje się tym bezpieczniej, im większym autorytetem cieszy się jego ojciec”<sup>68</sup>. Rozwijanie autorytetu musi odbywać się w bliskiej łączności z autorytetem żony, wszelkie konflikty między małżonkami odzwierciedlają się negatywnie na autorytecie ojcowskim<sup>69</sup>.

Autorytet ojcowski dzisiaj jest rezultatem pracy, własnego wysiłku i zaangażowania, związany jest z osobistą postawą. Ojciec zyskuje swój autorytet postawą służby, ofiary, poświęcenia, oddania i dyspozycyjności wobec swoich dzieci<sup>70</sup>. Mężczyzna tworzący rodzinę musi mieć świadomość konieczności zbudowania swojego autorytetu, inaczej nie będzie miał rzeczywistego wpływu na swoje dzieci<sup>71</sup>.

Obecność i bycie wzorem czyni ojca autorytetem dla dzieci. Prawidłowe wychowanie wymaga obecności wzorca do naśladowania oraz wpajania zasad<sup>72</sup>. Właśnie jego własne postawy życiowe, wierność podstawowym wartościom ludzkim i opartych na nim zasadom postępowania są trwałym fundamentem autorytetu ojcowskiego. Słowa skierowane do dziecka, aby przyniosły oczekiwany skutek, muszą być poparte osobistym przykładem. Zmienność w zależności od panującej koniunktury i utylitarnych pragnień<sup>73</sup>, niewłaściwa postawa moralna nieodpowiednio użyte słowa mogą zniszczyć ojcowski autorytet<sup>74</sup>. Mężczyzna przez całe swoje życie powinien zastanawiać się nad sobą i swym ojcowskim postępowaniem, a w razie potrzeby poprawiać własne zachowanie<sup>75</sup>.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 119.

<sup>56</sup> Por. B. Mierzwiński, *Rola ojca w rodzinie...*, dz. cyt., s. 69.

<sup>57</sup> P. J. Cordes, *Zagubione ojcostwo...*, dz. cyt., s. 99.

<sup>58</sup> J. M. Verlinde, *Tajemnica ojcostwa*, Kraków 1997, s. 10.

<sup>59</sup> B. Mierzwiński, *Rola ojca w rodzinie...*, dz. cyt., s. 69.

<sup>60</sup> Por. P. J. Cordes, *Zagubione ojcostwo...*, dz. cyt., s. 89.

<sup>61</sup> Por. W. Póltawska, *Wychowanie mężczyzn do ojcostwa w rodzinie...*, dz. cyt., s. 235.

<sup>62</sup> Por. B. Mierzwiński, *Rola ojca w rodzinie...*, dz. cyt., s. 70.

<sup>63</sup> R. Fernandez, *Rola ojca...*, dz. cyt., s. 120.

<sup>64</sup> Por. B. Mierzwiński, *Rola ojca w rodzinie...*, dz. cyt., s. 70.

<sup>65</sup> S. Rosik, *Mieć Ojca!*, „Przewodnik katolicki”, 1985, nr 46, s. 3.

<sup>66</sup> Por. R. Fernandez, *Rola ojca...*, dz. cyt., s. 120.

<sup>67</sup> Por. J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne...*, dz. cyt., s. 295.

<sup>68</sup> Tamże, s. 296.

<sup>69</sup> Por. B. Mierzwiński, *Mężczyzna, istota...*, dz. cyt., s. 259.

<sup>70</sup> Por. J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne...*, dz. cyt., s. 294.

<sup>71</sup> Por. tamże, s. 295.

<sup>72</sup> Por. W. Póltawska, *Wychowanie mężczyzn do ojcostwa w rodzinie...*, dz. cyt., s. 235.

<sup>73</sup> Por. S. Rosik, *Mieć Ojca!*, dz. cyt., s. 3.

<sup>74</sup> Por. B. Mierzwiński, *Mężczyzna, istota...*, dz. cyt., s. 262.

<sup>75</sup> Por. tamże, s. 87.



Ojciec współpracując z Bogiem staje się dawcą życia i odblaskiem Jego mocy<sup>76</sup>. Wszelkie ojcostwo ludzkie pochodzi z ojcowskiego bytu Boga<sup>77</sup>. Miłość, mądrość i troskę ojcowską zawartą w stwórczej mocy Boga dziecko powinno odnaleźć u swego ojca. Podstawą życiowego bezpieczeństwa, atmosfery zaufania i emocjonalnego wsparcia jest poszukiwanie prawdy, obiektywizm, i przejrzystość zachowań ojca, a w końcu jego głębokie zakotwiczenie w Bogu<sup>78</sup>.

Wychowanie w rodzinie powinno odbywać się przede wszystkim „przez słowo i przykład, przez codzienne kontakty i decyzje, przez konkretne gesty i znaki rodzice uczą swoje dzieci autentycznej wolności, która się urzeczywistnia przez bezinteresowny dar z siebie, i rozwijają w nich szacunek do innych, poczucie sprawiedliwości, postawę serdecznej akceptacji innych, dialogu, wielkodusznej służby i solidarności”<sup>79</sup>.

Ważnym elementem wychowania w rodzinie jest zachowanie i przekazywanie pamięci historycznej. To właśnie ojciec przekazuje pamięć o tym, co było, poprzez ojca człowiek jest włączony w historię ludzkości. Wprowadza on młode pokolenie w tradycję rodziny, kraju i kultury oraz przekazuje historię dziejów swego kraju<sup>80</sup>. „Niebezpieczna przestrzeń historii, poprzez przyswojoną z pomocą ojca tradycję, staje się bardziej określona”<sup>81</sup>.

Wychowanie religijne ma istotne znaczenie w przebiegu procesu wychowawczego. Wymaga to zaangażowania obojga rodziców. Konstytucja dogmatyczna o Kościele naucza: „W tym domowym niejako Kościele rodzice przy pomocy słowa i przykładu winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary i pielęgnować właściwe każdemu z nich powołanie”<sup>82</sup>. Warunkiem ufnego przyjęcia przez dziecko najtrudniejszych prawd wiary jest sama otwartość rodziców na sprawy duchowe<sup>83</sup>. Jan Paweł II pisząc o zadaniach rodziny chrześcijańskiej nazywa rodzinę: „domowym sanktuarium Kościoła”<sup>84</sup>.

W religijnym wychowaniu dzieci istotną i specyficzną rolę odgrywa ojciec. Jego zadaniem jest zbliżyć swoje dzieci do prawdziwego spotkania z Bogiem poprzez własne słowa, przykład własnego życia opartego na silnej i głębokiej wierze<sup>85</sup>. „Dziecko, patrząc na niego, kształtuje w swej świadomości obraz Boga jako Ojca, co stanowi fundament religii chrześcijańskiej. Ojciec wychowuje poprzez przekazywanie dziecku prawd wiary i zasad postępowania, przede wszystkim jednak przez dojrzały i konsekwentny światopogląd oraz własny przykład

życia religijnego. Nie jest «drogowskazem», lecz przyjacielem i przewodnikiem dziecka na drodze odkrywania wartości religijnych – najcenniejszego posagu na całe życie”<sup>86</sup>. Ojciec wierzący musi wyraźnie akcentować swoją wiarę poprzez różne praktyki m.in. wspólną modlitwę, udział we Mszy Świętej, korzystanie z sakramentów świętych<sup>87</sup>. Świadectwo wiary ojca ma szczególne znaczenie dla syna. Jeśli ojciec zostawia wychowanie religijne matce, samemu zachowując obojętność religijną, chłopiec będzie myślał, że sprawy religijne są wyłącznie dziedziną kobiet. Syn poszukując potwierdzenia własnej tożsamości u ojca, jego dystansowanie się do spraw religii będzie odbierał jako swoisty przejaw męskości<sup>88</sup>. „Ojcostwo przeżywane w duchu wiary wyraża się w dopuszczeniu własnego dziecka do uczestnictwa w doświadczeniu Boga, którym żyje się na co dzień. Ojciec w sposób naturalny dzieli się tym, co jest mu drogą i co wypełnia jego życie. Jego wiara przenika życie jego dziecka”<sup>89</sup>.

W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „[...] rodzice ziemscy są omylni i mogą zdeformować oblicze ojcostwa i macierzyństwa. Należy więc przypomnieć, że Bóg przekracza [...] ludzkie ojcostwo i macierzyństwo, chociaż jest ich początkiem i miarą; nikt nie jest ojcem tak jak Bóg”<sup>90</sup>.

Józef Augustyn wymienia dwa niebezpieczeństwa zagrażające wychowaniu religijnemu dzieci, których powinni unikać rodzice. Pierwsze to sztywne i paternalistyczne narzucenie dziecku religijnych form i zachowań, drugie natomiast to lekceważenie jego odczuć, pragnień i potrzeb duchowych<sup>91</sup>. Niestety błędy wychowania religijnego z okresu dzieciństwa nieskorygowane w okresie młodości mogą ciągnąć się za człowiekiem przez całe życie i być źródłem niemałych cierpień wewnętrznych<sup>92</sup>. Wynika stąd ogromna odpowiedzialność rodziców za wychowanie religijne swoich dzieci. „Praca wychowawcza chrześcijańskich rodziców powinna służyć rozwojowi wiary dzieci i pomagać im w spełnieniu powołania, które otrzymały od Boga”<sup>93</sup>. Należy pamiętać, że codzienna modlitwa w intencji swoich dzieci jest szczególnym świadectwem miłości, serdeczności i zatroskania rodziców o swoje dzieci<sup>94</sup>.

Skuteczność wysiłków wychowawczych ojca z pewnością wzmocni spędzanie intensywnego czasu ze swoim dzieckiem. Ważna jest nie tylko ilość poświęcanego czasu swoim pociechom, ale przede wszystkim jego jakość. Przebywanie z dzieckiem powinno być nasycone więzią z nim polegającą na kontakcie wzro-

<sup>76</sup> Por. R. Fernandez, *Rola ojca...*, dz. cyt., s. 119.

<sup>77</sup> Por. S. Rosik, *Mieć Ojca!*..., dz. cyt., s. 3.

<sup>78</sup> Por. R. Fernandez, *Rola ojca...*, dz. cyt., s. 119.

<sup>79</sup> EV, 92.

<sup>80</sup> Por. A. Bielat, *Ojcostwo po komunizmie*, „Więź”, 1996, nr 35, s. 40.

<sup>81</sup> Tamże, s. 40.

<sup>82</sup> KK 11.

<sup>83</sup> Por. J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne...*, dz. cyt., s. 315.

<sup>84</sup> Por. FC 55.

<sup>85</sup> Por. B. Mierzwiński, *Rola ojca w rodzinie...*, dz. cyt., s. 71.

<sup>86</sup> B. Mierzwiński, *Ojciec, [w:] Słownik małżeństwa i rodziny*, E. Ozorowski (red), Warszawa-Łomianki 1999, s. 317.

<sup>87</sup> Por. W. Półtawska, *Wychowanie mężczyzn do ojcostwa w rodzinie...*, dz. cyt., s. 236.

<sup>88</sup> Por. J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne...*, dz. cyt., s. 321.

<sup>89</sup> Tamże, s. 321.

<sup>90</sup> KKK 239.

<sup>91</sup> Por. tamże, s. 318.

<sup>92</sup> Por. tamże, s. 319.

<sup>93</sup> EV, 92.

<sup>94</sup> Por. J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne...*, dz. cyt., s. 324.

kowym, kontakcie dotykowym oraz na uwadze ukierunkowanej na dziecko<sup>95</sup>. Tylko w taki sposób może wytworzyć się dobry kontakt emocjonalny między ojcem a dzieckiem. Bycie ojcem, który troszczy się i jest zaangażowany emocjonalnie w życie dziecka jest podstawą stabilności, poczucia bezpieczeństwa oraz otwarcia na świat w całym późniejszym życiu zarówno dziewcząt, jak i u chłopców<sup>96</sup>. Obecność ojca stanowi obietnicę oparcia, ma być on kotwicą w chwilach trudnych<sup>97</sup>.

#### IV. Utrzymanie i ochrona rodziny

Rola ojca polegająca na utrzymaniu i ochronie rodziny nadal zachowuje swoje znaczenie. Wynagrodzenie za pracę ojca w wielu sytuacjach stanowi podstawowe zabezpieczenie życia rodziny. Zamożność rodziny zależy od zasobów materialnych, które przynosi praca zawodowa ojca. Z kolei od stopnia zamożności zależy standard życia, poziom kultury rodziny, sposób spędzania wolnego czasu, możliwości kształcenia. Pełnienie roli żywiciela rodziny mobilizuje ojca do podejmowania wysiłku w celu zaspokojenia rzeczywistych potrzeb materialnych rodziny. Ojciec odpowiedzialny za tę funkcję dokłada wszelkich starań, aby sprostać potrzebom członków rodziny, biorąc jednocześnie pod uwagę racjonalizm tych wymagań<sup>98</sup>. Mężczyzna „ma wykonywać pracę, która zabezpieczy byt i bezpieczeństwo socjalne rodzinie”<sup>99</sup>.

Główną zmianą w realizacji tej funkcji jest fakt, że wielu rodzinach ojciec przestał być jedynym żywicielem rodziny. Zwiększyła się liczba pracujących kobiet zamężnych. Coraz częściej mamy do czynienia z rodzinami, gdzie oboje małżonkowie pracują zawodowo poza domem. Zdarza się, że kobieta zarabia więcej od swojego męża i ma większy prestiż społeczny. W tej sytuacji od postawy kobiety zależy czy stan ten doprowadzi do kompleksu niższości u mężczyzny, jego zachowań agresywnych i zmniejszenia jego autorytetu w oczach dzieci<sup>100</sup>.

Praca zawodowa mężczyzny ma szczególne oddziaływanie na jego psychikę, pozycję społeczną i postawę wobec społeczeństwa, ale głównie na jego pozycję w małżeństwie i rodzinie. Praca będąca źródłem utrzymania rodziny staje się często warunkiem zakładania rodziny<sup>101</sup>.

<sup>95</sup> Por. J. Pulikowski, *Warto być ojcem. Najważniejsza kariera mężczyzny*, Poznań 2002, s. 159.

<sup>96</sup> Por. J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne...*, dz. cyt., s. 89.

<sup>97</sup> Por. P. J. Cordes, *Zagubione ojcostwo...*, dz. cyt., s. 71.

<sup>98</sup> Por. A. Skreczko, *Rodzina Bogiem silna...*, dz. cyt., s. 148

<sup>99</sup> J. Pulikowski, *Wartość ojcostwa – Ocalić ojcostwo – najważniejszą karierą mężczyzny*, [w:] E. Kowalewska (red.), *O godność ojcostwa*, Gdańsk 2000, s. 322.

<sup>100</sup> Por. B. Mierzwiński, *Mężczyzna, istota...*, dz. cyt., s. 87-88.

<sup>101</sup> Por. tamże, s. 88.

Profil tej ojcowskiej funkcji nie wyczerpuje się tylko w fakcie zarabiania pieniędzy na utrzymanie rodziny. Traktowanie przez mężczyznę pracy jedynie jako sposobu na zarabianie pieniędzy czyni go wewnątrznie ubogim, traci on poczucie swojej wartości i godności<sup>102</sup>. Jeśli ojciec całą swoją uwagę skupia na zdobywaniu funduszy, martwiąc się o każdy pieniądz, żyjąc w strachu przed utratą pracy, starając się o zdobycie awansu, wyższego stanowiska<sup>103</sup>, to w konsekwencji praca zawodowa nie jest już służbą na rzecz rodziny, a pieniądze i kariera są celem samym w sobie i osiągnięte są kosztem rodziny<sup>104</sup>. Zaczyna mu brakować czasu dla najbliższych. Nawet, gdy ma wolną chwilę, to jest tak wyczerpany, że jedynym jego pragnieniem jest odpoczynek. Przeciążenie psychiczne i fizyczne ojca prowadzi do wielu nieprzyjemnych sytuacji w domu<sup>105</sup>. Zagrożeniem jest przyjęcie przez członków rodziny konsumpcyjnego stylu życia i sprowadzenie ojca do roli maszyny produkującej pieniądze<sup>106</sup>.

Ojciec jako żywiciel rodziny powinien zachować umiar w osiągnięciu środków do życia. Musi zdawać sobie sprawę z konieczności ich posiadania, by móc zaspokoić realne potrzeby rodziny, ale nie za cenę utraty zdrowia, zanegowania wartości wyższego rzędu, lekceważenie innych istotnych dla życia rodziny obowiązków, a zwłaszcza wychowania dzieci<sup>107</sup>. W staraniach ojca o środki materialne i karierę zawodową powinna przejawiać się troska o zagwarantowanie rodzinie poczucia bezpieczeństwa i opieki, co wiąże się z jego częstą obecnością w domu rodzinnym<sup>108</sup>. Praca zawodowa ma służyć rodzinie, umacniać jej spójność, trwałość i harmonię<sup>109</sup>. „Dzieci powinny wzrastać we właściwej wolności wobec dóbr materialnych, przyjmując prosty i surowy styl życia w głębokim przekonaniu, że « więcej wart jest człowiek z racji tego, czym jest, niż ze względu na to, co posiada »”<sup>110</sup>.

Zdarzają się szczególne sytuacje, które nie pozwalają mężczyźnie w wypełnianiu funkcji żywiciela rodziny. Dzieje się tak na skutek wypadku, choroby, niepełnosprawności i utraty pracy. W obecnej dobie bezrobocie jest dotkliwym problemem wielu mężczyzn. Pustoszy ono psychikę, zmniejsza jego autorytet w oczach żony i dzieci, może doprowadzić do alkoholizmu<sup>111</sup>.

<sup>102</sup> Por. J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne...*, dz. cyt., s. 336.

<sup>103</sup> Por. R. Fernandez, *Rola ojca...*, dz. cyt., s. 104.

<sup>104</sup> Por. J. Pulikowski, *Warto być ojcem...*, dz. cyt., s. 98.

<sup>105</sup> Por. R. Fernandez, *Rola ojca...*, dz. cyt., s. 104.

<sup>106</sup> Por. B. Mierzwiński, *Rola ojca w rodzinie...*, dz. cyt., s. 64.

<sup>107</sup> Por. A. Lepa, *Ojciec i jego rola w środowisku rodziny chrześcijańskiej...*, dz. cyt., s. 255.

<sup>108</sup> Por. J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne ...*, s. 198.

<sup>109</sup> Por. J. Pulikowski, *Warto być ojcem...*, dz. cyt., s. 98.

<sup>110</sup> FC, 37.

<sup>111</sup> Por. J. Pulikowski, *Warto być ojcem...*, dz. cyt., s. 88-89.

\* \* \*

Analizując powyższe zagadnienie należy stwierdzić, że przeżywamy kryzys funkcji ojca, do których należy: prokreacja, wychowanie dzieci oraz utrzymanie i ochrona rodziny. Podsumowując, należy stwierdzić, że mężczyzna zobowiązany jest do możliwie jak najpełniejszej realizacji zadań wynikających z faktu bycia ojcem i od żadnego z nich nie może się uchylać. Funkcja prokreacyjna wiąże się z wzięciem odpowiedzialności za życie, najpierw poczęte, a potem wydane na świat, funkcja wychowawcza ojca jest konieczna i niezastąpiona i ma zapewnić wszechstronny rozwój potomstwu, natomiast funkcja utrzymania i ochrony rodziny związana jest ściśle ze służbą na rzecz potomstwa i rodziny.

Żyjemy w kulturze, na której odciskają się konsekwencje zredukowania obrazu ojca, co ujawnia się w zerwaniu lub osłabieniu jego więzi z dziećmi, w wycofaniu się z życia rodzinnego, w ucieczce w pracę, w alkohol i inne nałogi. Niewłaściwie wypełniane podstawowe funkcje ojcowskie powodują liczne braki w rozwoju dziecka, a to z kolei przekłada się na kolejne pokolenia. Mężczyzna współczesny ciągle poszukuje nowego modelu ojcostwa, przez co przejmuje sporo elementów roli rodzicielskiej, które w tradycyjnej rodzinie były uznawane za kobiece. Rodzi się pytanie: co robić, aby przeciwdziałać coraz bardziej widocznemu kryzysowi ojcostwa? Jest to temat na kolejne opracowanie.

**Ks. Bogdan Biela**

*Uniwersytet Śląski w Katowicach*

## WSPÓŁCZESNE ZAGROŻENIA WIARY OD ZEWNĄTRZ

### CONTEMPORARY THREATS TO FAITH FROM THE OUTSIDE

Contemporary threats to faith are closely related to contemporary atheism and post-modernism. For post-modernists there is no absolute truth, the truth is relative. Therefore what we are facing today is christianofobia. Although the Christian faith is tolerated as an identity and an outlook on life, criticism of a liberal approach to human rights and Christianity's authority to define human rights and respect for the dignity of human nature is not accepted. Among other threats to faith the following may be listed: mass media that not only prefer horizontalism without any referral to transcendence, but also are full of violence and sex and skilfully manipulate audience, vanishing domestic environment of faith, split-up families, consumption which leads to egoistic approaches, comfort-loving nature, lack of time for spiritual life, lack of the sense of sin, religious syncretism, subcultures, cults and sects, religious ignorance, looking for acceptance among "non-believers" and anti-clericals, weekend off-sites in corporate companies, inability to celebrate Sunday and economical migrations. A Christian who really bothers about a contemporary atheism, experiences it as both accusation and a challenge. He accuses himself of being an accomplice of atheism because he does not experience his faith or treats it only superficially. The challenge is to bear witness to God and therefore to reject the way of life as if God did not exist. It is closely related to taking up the idea of a "new evangelization" and implementing the evangelization-and-catechumenal model of pastoral work.

Dlaczego ludzie odchodzą od wiary? Dzisiaj, w XXI wieku, pytanie to wydaje się tak samo istotne, jak pytanie: dlaczego ludzie pozostają przy wierze,

pomimo wielu trudności? Zresztą oba pytania postawił sobie kiedyś ks. Józef Tischner<sup>1</sup>, zauważając przy tym pewną zastanawiającą prawidłowość: „Są więc ateści, którzy pozostają ateistami nawet wtedy, gdy nie mają pod ręką żadnego argumentu za niewiarą. Są ludzie wierzący, którzy pozostają wierzącymi nawet wtedy, gdy im człowiek niewierzący wytrąci chwilowo wszelki argument za prawdziwością wiary”<sup>2</sup>. Mimo to, wydaje się, że między tymi dwoma postawami nie występuje dzisiaj równowaga. „Żyjemy [...] w cywilizacji masowej – podkreśla Marcel Neusch – w cywilizacji, gdzie ateizm przestał już dziwić. Dzisiaj zdziwienie wywołuje właśnie wiara, która ateście przedstawia się czasem jako rodzaj zwiariowanego istnienia, a najczęściej jako zaskakująca możliwość istnienia. Nawet sami chrześcijanie przestali przeżywać swoją wiarę jako rzecz samą przez się zrozumiałą czy jako sytuację raz na zawsze ustaloną i definitywną”<sup>3</sup>. Dlaczego tak się dzieje? Częściową odpowiedź na to pytanie daje niewątpliwie analiza kształtu, jaki przyjął współczesny ateizm.

## I. Ateizm

W książce *Bóg we współczesnym świecie* niemiecki jezuita Johannes Baptist Lotz wskazał, że współczesny chrześcijanin może napotkać na swojej drodze dwa zasadnicze rodzaje ateizmu: ateizm jawny i ateizm ukryty<sup>4</sup>. Ze względu na ich niewątpliwą wpływ na obecny kształt chrześcijaństwa, warto owym dwóm rodzajom ateizmu przyjrzeć się nieco bliżej<sup>5</sup>.

Istota ateizmu jawnego polega na tym, że „Bóg znika z życia człowieka i człowiek kształtuje swoją egzystencję bez Boga; że pragnie się wychować nowego człowieka dla przyszłości, a Bóg przestał już być problemem”<sup>6</sup>. W swojej podstawowej formie tak rozumiany ateizm przyjmuje postać ateizmu negatywnego czy też właściwego, zgodnie z którym „człowiek uważa, że wie, że Bóg nie istnieje i że posiada również naukowo uzasadnioną tego pewność. Dlatego taki ateista szuka wszystkiego, co odnosi się do Boga, aby zlikwidować pozostałości czasów,

kiedy człowiek był jeszcze «niedojrzały», a ponad które już wyrósł współczesny «dojrzały» człowiek”<sup>7</sup>. Z tego też powodu ateizm negatywny często przeradza się w antyteizm, który, „ociera się o problem Boga o tyle, że przeciw Niemu walczy”<sup>8</sup>. Trzeba przy tym podkreślić, że antyteizm jest zradykalizowaną, skrajną formą ateizmu negatywnego i w wymiarze praktycznym objawia się gwałtowniej, często jako swoisty fundamentalizm antyreligijny<sup>9</sup>.

Mianem „ukrytego ateisty” Lotz określa człowieka, który „przyznaje się wprawdzie do Boga, ale żyje tak, jakby Boga nie było”<sup>10</sup>. Kazimierz Wolsza zwraca przy tym uwagę na fakt, że „ateizm ukryty może się nawet łączyć z deklarowanym przez człowieka teizmem lub z formalną przynależnością do wspólnoty religijnej”<sup>11</sup>, nie jest on bowiem ugruntowany teoretycznie, ale realizuje się praktycznie, jako postawa życiowa, czyli – podobnie jak w wypadku ateizmu negatywnego i agnostycyzmu – postawa niewiary. W tym kontekście Lotz formułuje tezę, pisząc o ukrytym ateście: „takich chrześcijan można spotkać dzisiaj niemało”<sup>12</sup>. Z tego też powodu, jak zauważył Karl Rahner „winę za ateizm, będący krytyczną reakcją na nieodpowiednie formy wyrażania teizmu w teorii i życiu, ponoszą również chrześcijanie”<sup>13</sup>. Podobnie Sekretarz Stanu Stolicy Apostolskiej, kard. Tarcisio Bertone, w wywiadzie dla „Gościa Niedzielnego” z września 2007 roku diagnozując duchową kondycję współczesnych mieszkańców Europy powiedział: „Żyjemy tak, jakby Bóg nie istniał”<sup>14</sup>. Wiele lat wcześniej właśnie taki stan rzeczy niezwykle surowo i dobitnie opisywał sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki, podkreślając: „Jeżeli podejmujemy w Kościele, wśród katolików ochrzczonych, bierzmowanych, uczestniczących w Eucharystii, próbę wznowienia katechumenatu, to dlatego, że przeraża nas widok pustyni wokół nas. Pustyni, gdzie są szkielety martwych katolików, martwych chrześcijan, którzy nie

<sup>7</sup> Tamże, s. 6.

<sup>8</sup> Tamże, s. 5.

<sup>9</sup> O ile w warstwie teoretycznej granica między ateizmem negatywnym a antyteizmem jest nieostra, o tyle odwrotnie ma się rzecz z relacją ateizmu negatywnego do agnostycyzmu. Aby wyostrzyć różnice między tymi dwoma stanowiskami, Kazimierz Wolsza przywołuje następującą definicję: „Człowiek odmawiający istnienia bytu nadprzyrodzonego jest ateistą; ten, kto wstrzymuje się od zdania i nie twierdzi, że taki byt istnieje, ani że nie istnieje, jest agnostykiem”. Cechą agnostycyzmu jest więc to, że człowiek nie wypowiada się na temat istnienia Boga, zawieszając sąd w tej kwestii, twierdzi, że nie wie, czy Bóg istnieje. Ma to jednak najczęściej życiowe konsekwencje, gdyż Bóg nie odgrywa żadnej roli w życiu agnostyka. Nie może on przecież liczyć się w swym życiu i w życiowych rozstrzygnięciach z kimś, co do czyjego istnienia nie ma wyrobionego zdania. Agnostycyzm jako taki pozostaje również w związku z drugim zasadniczym rodzajem ateizmu – ateizmem ukrytym. Zob. K. Wolsza, *Człowiek w horyzoncie bycia i wartości*, Opole 2007, s. 321-322; por. także: J. Hospers, *Wprowadzenie do analizy filozoficznej*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2001, s. 337.

<sup>10</sup> J. B. Lotz, *Bóg we współczesnym świecie*, dz. cyt., s. 6.

<sup>11</sup> K. Wolsza, *Człowiek w horyzoncie bycia i wartości*, dz. cyt., s. 322.

<sup>12</sup> J. B. Lotz, *Bóg we współczesnym świecie*, dz. cyt., s. 6.

<sup>13</sup> K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 30.

<sup>14</sup> *Wiary nie wolno sprywatyzować*, „Gość Niedzielnny”, 16 września 2007, nr 37, s. 23.

<sup>1</sup> Por. J. Tischner, *Jak żyć*, Wrocław 2000, s. 58-59.

<sup>2</sup> Tamże, s. 59.

<sup>3</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paris 1980, s. 19.

<sup>4</sup> Por. J. B. Lotz, *Bóg we współczesnym świecie*, Kraków 1992, s. 5-6. Istnieje oczywiście także wiele innych możliwych podziałów i klasyfikacji w obrębie zjawiska ateizmu. Wincenty Granat wyróżnił na przykład ateizm teoretyczny i praktyczny, negatywny i pozytywny, absolutny i względny, epistemologiczny i ontologiczny, przyrodniczy i antropologiczny, intelektualny, wolitywny, emocjonalny i pragmatyczny, integralny i cząstkowy, obojętny i polemiczno-agresywny, ludowy i elitarny, optymistyczny i pesymistyczny (por. S. Kowalczyk, *Problematyka ateizmu w pismach ks. Wincentego Granata*, [w:] *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, Lublin 1985, s. 138).

<sup>5</sup> Zob. A. R. Bańka, *Chrześcijanie wobec wyzwań współczesnego ateizmu*, [w:] B. Biela (red.), *Nieś nadzieję na współczesne areopagi otaczając troską życie*, Katowice – Piekary Śl. 2009, s. 9-107.

<sup>6</sup> J. B. Lotz, *Bóg we współczesnym świecie*, dz. cyt., s. 5.

żyją tym, co wyznają ustami”<sup>15</sup>. Trzeba przy tym podkreślić, tego rodzaju opisu nie stosował Blachnicki wyłącznie w odniesieniu do chrześcijan, którzy nimi pozostają wyłącznie w sferze deklaratywnej, rezygnując z jakiegokolwiek formy religijnych praktyk. „Ciągłe tylko – pisał Blachnicki – przykładamy miarę czysto zewnętrzną: praktykujący – niepraktykujący. Dochodzi do tego, że nawet nie interesujemy się, czy ten praktykujący jest wierzący. A to jest przypadek bardzo często dzisiaj spotykany – cała kategoria ludzi praktykujących a niewierzących. Praktykujących siłą nawyku i może jeszcze jakiegoś nacisku w środowisku, ale czy mają wiarę w sensie chrześcijańskim, ewangelicznym [...]? W wielu wypadkach trzeba postawić znak zapytania, w wielu wprost powiedzieć, że nie”<sup>16</sup>. W ten sposób wydaje się, że zarówno wewnętrznie sprzeczna z punktu widzenia logiki chrześcijańskiej wiary postawa „wierzącego-niepraktykującego”, jak i piętnowana przez Blachnickiego, paradoksalna, aczkolwiek zauważalna dziś w praktyce postawa „niewierzącego-praktykującego” podpadają pod kategorię tego, co Lotz określił mianem ukrytego ateizmu. Jaki wpływa z tego wniosek? Autor formułuje go bardzo wyraźnie: „Chrześcijanin, który rzeczywiście przejmuje się współczesnym ateizmem, doświadcza go jako oskarżenie i wyzwanie jednocześnie. Oskarża siebie jako współwinnego ateizmu, ponieważ nie przeżywa wcale lub tylko połowicznie swoje chrześcijaństwo, a jego ukryty bądź praktyczny ateizm miał współudział w rozprzestrzenianiu się jawnego i teoretycznego ateizmu. Temu towarzyszy nieodparte wyzwanie skierowane do każdego chrześcijanina bez wyjątku, wymagające od niego przeżywania swojego chrześcijaństwa w całej pełni [...]. Sprowadza się to właściwie do świadectwa o Bogu, a tym samym do odrzucenia takiego sposobu życia, które toczy się tak, jakby Boga wcale nie było”<sup>17</sup>. Aby jednak ta ostateczna konkluzja wybrzmiała w całej pełni – a przede wszystkim, aby mogły odsłonić się praktyczne implikacje owego wyzwania stojącego przed chrześcijanami – trzeba najpierw przyjrzeć się oskarżeniom, jakie przeciwko chrześcijaństwu wysuwa czy też wysuwał ateizm w toku swojego historycznego rozwoju.

Nie ulega wątpliwości, że w europejskim kręgu kulturowym ateizm zrodził się nie jako reakcja na tę czy inną formę religijności, ale jako reakcja na chrześcijaństwo. Dokładniej rzecz ujmując, jak twierdzi Marcel Neusch w książce *U źródeł współczesnego ateizmu*, w swojej genezie był on efektem Reformacji: „W następstwie Reformacji życie religijne doznało rozbicia; dokonują się przesunięcia, szuka się nowej równowagi, organizują się rywalizujące ze sobą Kościoły. W tym rozbitym świecie religijnym każda grupa określa własną prawdę, a religia staje się czasami zwykłym kryterium socjologicznego odniesienia. U niektórych ludzi występuje również oderwanie od wszelkiej religii”<sup>18</sup>. Tak

<sup>15</sup> F. Blachnicki, *Myśli, wyznania, testament*, Lublin 2002, s. 62.

<sup>16</sup> Tamże, s. 38.

<sup>17</sup> J.B. Lotz, *Bóg we współczesnym świecie*, dz. cyt., s. 25.

<sup>18</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 20-21.

rodzi się ateizm jawny, zgodnie z terminologią Lotza: ateizm negatywny. Jest on jednak jeszcze słabo podbudowany teoretycznie i traktowany jako objaw nieźrównowazenia lub choroby psychicznej. Dla XVII-wiecznych myślicieli, jak przypomina Neusch, „ateista jest istotą moralnie przewrotną i intelektualnie słabą [...], trzeba więc nie dopuścić, by mógł szkodzić. Rozwiązaniem było zamknięcie. Nie należy się więc dziwić, że siedemnastowiecznych ateistów spotykamy albo w więzieniach, albo w domach wariatów [...]. Presja społeczna była dość mocna, by zdławić ateistę”<sup>19</sup>. Wraca więc znów teza, którą następująco wyraził tym razem Stanisław Kowalczyk: „W ten sposób sami chrześcijanie, z powodu odejścia od ewangelicznej idei miłości człowieka, przyczynili się do powstania «ateizmu zorganizowanego»”<sup>20</sup>. Sytuacja zmienia się w XVIII wieku – wieku panowania oświeceniowej tolerancji i postulowanego prawa do „samodzielnego myślenia”, a zatem w konsekwencji, prawa do wyłamania się także spod opieki religii<sup>21</sup>. Ateizm negatywny korzysta z tego sprzyjającego klimatu, ujawnia się, wychodząc na place i ulice, a przede wszystkim zyskuje swoją podbudowę teoretyczną<sup>22</sup>. Co prawda dla XVIII-wiecznych, wyemancypowanych intelektualistów, takich jak Wolter – w większości deistów – wciąż jeszcze pozostaje intelektualną pomyłką i efektem niewystarczającego przemyslenia, jednak może już zupełnie otwarcie negować istnienie Boga<sup>23</sup>. Ponadto, gdy owa negacja w warstwie teoretycznej zostanie wkomponowana w szerszy system filozoficzny, ateizm negatywny przyjmie postać **ateizmu filozoficznego**<sup>24</sup>, co dokona się przede wszystkim w XIX i XX wieku, za sprawą jego głównych teoretyków: Feuerbacha, Marksa, Nietzschego, Freuda, Sartre’a, Garaudy’ego, Blocha. Wcześniej jednak, bo już w XVIII wieku przybierze on formę napastliwą i krzykliwą – z ateizmu negatywnego przerodzi się w wojujący, namiętny i gwałtowny antyteizm<sup>25</sup>. XVIII-wieczne chrześcijaństwo nie jest w stanie go powstrzymać. Próba zwalczania ateizmu poprzez utożsamianie go z moralną perwersją, zepsuciem i grzechem<sup>26</sup> przynosi skutek wręcz odwrotny. „W tym XVIII w. – pisze Neusch – ateizmowi udało się utorować sobie niełatwą drogę. Ale jego postępek był nie do odparcia i ateizm definitywnie zdobył sobie prawo obywatelstwa [...]. W XIX w. zachodzi nowe zjawisko. Ateizm ogarnia masy, szczególnie najuboższe warstwy społeczne [...]. Jeżeli w XVIII w. religia straciła wszelki autorytet w oczach intelektualistów, którzy ją usprawiedliwiali jedynie użytecznością, w XIX wieku zostaje ona pozbawiona wszelkiego znaczenia

<sup>19</sup> Tamże, s. 21-22.

<sup>20</sup> S. Kowalczyk, *Problematyka ateizmu w pismach ks. Wincentego Granata*, dz. cyt., s. 144-145.

<sup>21</sup> Por. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 23.

<sup>22</sup> Por. tamże.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 23-25.

<sup>24</sup> K. Wolsza, *Człowiek w horyzoncie bycia i wartości*, dz. cyt., s. 322.

<sup>25</sup> Por. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 23-24.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 2425.

i odrzucona jako społecznie szkodliwa<sup>27</sup>. Jakie są teoretyczne przesłanki tego odrzucenia? Pierwsza podstawowa brzmi: Bóg jest złudzeniem, to znaczy wytworem wyobraźni, stworzonym przez człowieka w skomplikowanym mechanizmie projekcji, jako przejaw jego stanów subiektywnych w postaci konstrukcji niezależnej i uosobionej<sup>28</sup>. „Chodzi więc o przerzucenie poza człowieka, na istotę hipostatyczną cechy lub sytuacji przeżywanej przez samego człowieka. Po zrozumieniu mechanizmu projekcji ateizm zastanawia się dlaczego człowiek w ten sposób rzutuje poza siebie istotę odmienną od siebie [...]. Dlaczego człowiek wymyślił Boga? Dlaczego pragnie jego przetrwania? Gdyż potrzebuje Go by móc znieść życie [...]. Owo «dlaczego» z największą przenikliwością analizują Marks, Nietzsche i Freud. Stwierdzają oni, że człowiek jest istotą przygniecioną przez przyrodę i sfrustrowaną w swoich relacjach społecznych. Przyczyn tych frustracji Marks poszukuje w wypaczeniach społecznych, natomiast Freud ogranicza się do wyjaśnień psychologicznych. Ale obaj dochodzą do wniosku, że religia w swojej istocie odpowiada na potrzebę pocieszenia [...]. Religia odgrywa więc zawsze rolę kompensacji<sup>29</sup>. Jakie ma to konsekwencje dla życia człowieka? „W kołach ateistycznych – pisze Neusch – odpowiedź będzie znowu jednomyślna i niezmiennie ta sama: religia prowadzi do infantylizmu zamiast do dojrzałości; utrzymuje zależność zamiast rodzić bunt; odwraca od ziemi zamiast wzbudzać zainteresowanie dla niej; paraliżuje działanie zamiast je dynamizować. Jednym słowem religia nie jest motorem tylko hamulcem [...]. Stąd Marks wyciąga wniosek, że eliminacja religii jest sprawą pilną [...]. Teraz – konkluduje Neusch – można już ocenić drogę, jaka została przebyta. Aż do brzasku epoki nowożytnej ateista znajdował się na ławie oskarżonych; jego upór mógł pochodzić jedynie z zepsucia moralnego lub z niewystarczającej refleksji filozoficznej. Dzisiaj ateista znajduje się wśród oskarżycieli: religia wywodzi się z ciemnoty lub z zapoznania jej korzeni ludzkich i może jedynie deprawować

<sup>27</sup> Tamże, s. 27. Na podobną prawidłowość zwrócił również uwagę Stanisław Kowalczyk: „Współczesny ateizm w odróżnieniu od ateizmu XVIII-wiecznego, posiada charakter masowy. Został on zainicjowany przez odejście klasy robotniczej Europy Zachodniej XIX wieku od chrześcijaństwa, którego liczni przedstawiciele tolerowali wyzysk uprawiany przez ówczesny kapitalizm, a często uczestniczyli w nim. Przyczyniło się to w znacznym stopniu do upowszechnienia idei materializmu dialektycznego i historycznego, związanego trwale z ateizmem”. Zob. S. Kowalczyk, *Problematyka ateizmu w pismach ks. Wincentego Granata*, dz. cyt., s. 144.

<sup>28</sup> Por. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 28–29. W tym duchu wypowiedział się na przykład Ludwik Feuerbach, podkreślając: „Bóg jako istota nieograniczenie zmysłowa, wszechczasowa, tj. wieczna, wszędzie i zawsze obecna – jest niczym innym jak istotą fantazji [...]”. Jest więc *moralną koniecznością, świętym obowiązkiem* człowieka całkowicie podporządkować rozumowi ciemną, bojącą się światła istotę religii”. Zob. L. Feuerbach, *Wybór pism*, wstęp R. Panasiuk, tłum. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, Warszawa 1988, t. 1., s. 450, 454.

<sup>29</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 28–30.

wolę. Ateizm to wysiłek ponownego zawładnięcia przez człowieka wszystkim, co ludzkie, wszystkim, z czego się był ogołocił, przypisując to Bogu<sup>30</sup>.

Jaka jest dzisiaj siła wypracowanych przez filozoficzny ateizm teoretycznych przesłanek za odrzuceniem Boga? Prawdę mówiąc niewielka, a przynajmniej na pewno nie większa, niż przesłanek za jego przyjęciem, na które powołuje się chrześcijaństwo. Gdy rozwój filozoficznego myślenia, wpływ czasu oraz historyczny bieg dziejów nie tylko ugruntował mocne strony, ale także odsłonił braki i słabości filozoficznego zaplecza ojców współczesnego ateizmu, rozkruszeniu uległ również ów tak misternie konstruowany mechanizm domniemanego powstania religii. Próba wytłumaczenia zjawiska religijności przez odwołanie się do samych tylko racji psychologicznych, socjologicznych, biologicznych czy ekonomicznych wydaje się dzisiaj zbyt dużym uproszczeniem i większe wrażenie może wywrzeć chyba tylko na osobach mało obeznanych z tematem. W konsekwencji antyteizm osłabł, a współczesne jego teoretyczne przejawy, chociażby w postaci książek Richarda Dawkinsa (*Bóg urojony*), czy też Michela Onfraya (*Traktat ateologiczny*) są raczej kompromitujące dla samego ateizmu, niż faktycznie szkodzące religii. „Charakterystyczną cechą naszej epoki – stwierdza zatem Neusch – jest słaba bojowość ateizmu i współistnienie wszystkich poglądów [...]. Polemika już się przeżyła. Wchodzimy w erę «postateistyczną», gdzie każdy urządza się stosownie do własnych przekonań<sup>31</sup>. Czy oznacza to, że ateizm zmierza ku swojemu schyłkowi i przestaje zagrażać chrześcijaństwu? Nic podobnego. Niezależnie bowiem od tego, że krytycznemu podważeniu uległ sam mechanizm domniemanego powstania religii, przetrwały i ugruntowały się we współczesnym świecie jego konsekwencje teoretyczne, w postaci określonej wizji człowieka, oraz praktyczne, w postaci postawy niewiary, w której spotykają się ze sobą ateizm jawny, ateizm ukryty i agnostycyzm. I właśnie te

<sup>30</sup> Tamże, s. 31–34. Z tego też powodu, jak pisze Norbert Fischer – na przykład w filozofii Nietzschego – człowiek „postrzegający siebie na drodze do stania się *nadczłowiekiem*, doświadcza więc Boga jako najostrzejszego zagrożenia swojego istnienia i w żadnym razie nie jest gotowy podporządkować się Jemu. To odrzucenie Boga dokonuje się jako świadome działanie człowieka starającego się zrzucić swoje jarzmo”. Zob. N. Fischer, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Zagadnienia filozoficzne*, Poznań 2004, s. 274.

<sup>31</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 18–19. Taki stan rzeczy w następujący sposób podsumowuje Norbert Fischer: „Kto wobec tego sądzi, że odrzucenie istnienia Boga potrafi oprzeć na naukowych argumentach, ten rości sobie prawo do tego rodzaju wiedzy, której skończony umysł nie jest w stanie osiągnąć. Wraz z Bogiem neguje on bowiem jednocześnie rzeczywistość prawdy absolutnej. Próby przedstawienia negacji Boga jako wyniku naukowego poznania należy więc uznać za aroganckie. Nie mogą być one prezentowane jako wynik naukowego poznania. Kto zaś przeciwnie przypisuje sobie możliwość poznania Boga w pozytywny sposób uważając się w ten sposób za posiadacza absolutnej prawdy, również błądzi, gdyż przypisuje skończonemu umysłowi zrozumienie. To zaś bez trudu pozwala się ukazać jako zarozumiałość, ponieważ w każdej chwili, przez odniesienie do faktycznej rzeczywistości może stać się problematyczne”. Zob. N. Fischer, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Zagadnienia filozoficzne*, dz. cyt., s. 272–273.



dwa aspekty – teoretyczny i praktyczny – stanowią dzisiaj szczególne wyzwanie dla wszystkich chrześcijan.

Cechą charakterystyczną ery postateistycznej jest faktyczny zanik teoretycznych prób zakwestionowania istnienia Boga. Próby te, same w sobie, zakończyły się niepowodzeniem, natomiast przetrwał i na stałe ugruntował się w świadomości ludzkiej pewien typ humanizmu – humanizm bez Boga – będący ich końcowym efektem. Humanizm bez Boga jest dzisiaj niekwestionowanym sposobem myślenia o człowieku jako o rzeczywistości całkowicie autonomicznej, zrywającej z dotychczasowymi punktami odniesienia: Bogiem i Kościołem. Widać to wyraźnie choćby w setkach seriali atakujących ludzką świadomość. Wynikają z tego, jak podkreśla Neusch, dwie konsekwencje: „Po pierwsze, świat jest świecki. To znaczy, że człowiek, wyzwolony spod opieki Kościoła i religii nie spodziewa się już, iż będzie przez nie prowadzony, a zresztą nie akceptuje tego. Zjawisko to ujmuje się jako «dechrystianizację», «spoganienie» itd. Jakkolwiek byśmy je osądzili, zjawisko sekularyzacji wydaje się nieodwracalne [...]. Druga konsekwencja wiąże się z dramatycznym obrotem historii sekularyzacji. Kościół nie tylko został pozbawiony wszelkiego autorytetu, ale jego interwencje z góry bywają odczuwane jako antyhumanistyczne. Uważa się, że wartości, jakie Kościół głosi, należą do innej epoki, a zwłaszcza że Kościół opiera się na zasadach ocenianych jako – delikatnie mówiąc – wątpliwe i przestarzałe”<sup>32</sup>. Świadczą choćby o tym wypowiedzi internautów na popularnych portalach internetowych. Wszędzie, gdzie temat dotyczy wiary czy rzeczywistości kościelnej znajdziemy mnóstwo siejących jadem i nienawiścią komentarzy. Pytanie jednak pozostaje: na ile my sami, z naszym chrześcijańskim anty-świadectwem jesteście tego przyczyną?

## II. Postmodernizm

W dużej mierze na bazie ateizmu zrodził się modernizm oraz współczesny postmodernizm. Zasady postmodernizmu bywają sprzeczne. Jak pisze Stanley J. Grenz w książce *A Primer to Postmodernism*, „w latach 1960-1990 postmodernizm wyłonił się jako zjawisko kulturowe”, ogarniając wiele dziedzin za sprawą ery informatycznej. Zdaniem Grenza jak fabryka jest symbolem ery przemysłowej, która zrodziła modernizm, tak komputer to symbol ery informatycznej, która zbiega się w czasie z szerzeniem się postmodernizmu<sup>33</sup>. Aby nie wchodzić zbyt w szczegóły, warto uświadomić sobie różnice między teizmem, modernizmem i postmodernizmem odnośnie niektórych poglądów. Teizm głosi, że prawda została objawiona ludziom przez Boga, owszem rozum może odkryć prawdę o rzeczywistości, ale potrzebne są też wiara i objawienie. Ludzie to istoty duchowe i materialne, stworzone na obraz Boży, ale upadłe z powodu grzechu.

Z kolei modernizm głosił, że prawda może być odkryta poprzez rozum i dzięki logicznemu jej rozwinięciu. Ludzie to istoty rozumne, które potrafią zdefiniować swój byt zgodnie z tym, co postrzegają ich zmysły. Zrozumienie życia i otaczającego świata powinno się opierać tylko na racjonalnych odkryciach dokonywanych metodami naukowymi z odrzuceniem wiary w nadprzyrodzoność. Dla postmodernistów ludzie to w zasadzie wytwory swej kultury i środowiska. Wytworem kultury człowieka jest też prawda. Dlatego też nie istnieje prawda absolutna, prawda jest względna – zależnie od społeczności, do której należymy. Brak więc ostatecznego fundamentu poznania i rzeczywistości<sup>34</sup>. Oczywiście można wskazać na samodestrukcyjne aspekty postmodernizmu. Na przykład jeśli ktoś pragnie wykazać, że postmodernizm jest prawdziwy, to znaczy, że fałszywa jest główna teza postmodernizmu czyli odrzucenie obiektywnej prawdy, gdyż w końcowym rachunku postmodernizm głosiłby, że istnieje przynajmniej jedna obiektywna prawda – że to postmodernizm ma rację!<sup>35</sup>

Z ideologią postmodernistyczną spotykamy się na co dzień choćby w popularnych sloganach: „Może to jest prawda dla ciebie, ale nie dla mnie”, „Zrozum, prawda to coś osobistego. Ty masz swoją, ja mam swoją”, „Może chrześcijaństwo jest dobre dla ciebie, ale nie dla mnie”, „Jakim prawem mnie pouczasz” „Bądź tolerancyjny, nie narzucaj mi swoich poglądów” itd. I w tym ostatnim choćby stwierdzeniu postmodernizm obnaża całą prawdę o sobie. Dochodzi wręcz do paradoksu, bo nawołując do swoiście pojętej tolerancji postmoderniści nie tolerują tych, którzy mają „swoją prawdę”. Dlatego też dzisiaj już mówi się wręcz o chrystianofobii, bo wiara, a ściślej mówiąc chrześcijaństwo stało się zagrożeniem zwłaszcza dla współczesnej zachodniej cywilizacji. Na naszych oczach rozpada się choćby iluzja państwa neutralnego światopoglądowo. Pojawiła się nowa polityka religijna, liberalni politycy zaczęli poprawiać chrześcijaństwo. Nowo przyjęty do Kościoła Tony Blair wezwał Ojca Świętego i teologów katolickich do zmiany nauczania o moralnym zakazie homoseksualizmu. Angela Merkel wsparta, niestety, przez marszałków obu Izb polskiego Parlamentu zaatakowała Papieża za odwołanie ekskomuniki biskupów Bractwa Świętego Piusa X. A masowa kampania antypapieska zaczęła się, gdy Ojciec Święty nie dał się nakłonić do poparcia programów dystrybucji prezerwatyw w ramach walki z AIDS w Afryce, zwracając uwagę, że używanie prezerwatyw (jako zachęta do rozwiązłości) jedynie zwiększa zagrożenie tej epidemii. Po tej krótkiej i epizodycznej wypowiedzi Papieża były premier Francji, Alain Juppé, stwierdził, że „ten papież zaczyna stanowić prawdziwy problem”, robi bowiem wrażenie człowieka „w stanie kompletnego autyzmu”. Daniel Cohn-Bendit, przywódca skrajnej lewicy w Parlamencie Europejskim oświadczył, że słowa Papieża stanowią „niemal morderstwo z premedytacją”, co – w przeciwieństwie do słów

<sup>32</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 36–37.

<sup>33</sup> Cytat za: J. McDowell, *Przewodnik apologetyczny*, Warszawa 2008, s. 571-572.

<sup>34</sup> Tamże, s. 572-578.

<sup>35</sup> Tamże, s. 579.



Papieża – nie wywołało żadnej międzynarodowej kampanii oburzenia. Ojca Świętego potępiło natomiast francuskie MSZ i Parlament Belgii.

Nie trzeba być wnikliwym obserwatorem, by dostrzec, że w tych kampaniach chodzi najpierw o zmuszenie Kościoła do milczenia o zasadach ładu moralnego, a w konsekwencji o dekompozycję i demobilizację opinii katolickiej w społeczeństwie. Tworzy się nawet rodzaj anty-opinii, złożonej z katolików, którzy chcą być poprawni politycznie. Najwięcej sens tych wszystkich ataków wyraziła przywódczyni socjalistycznej opozycji we Francji, Ségolène Royal, przyznając się, że patrzy „z satysfakcją jak katolicy występują przeciw słowom Papieża”. Demobilizacja opinii chrześcijańskiej to niezwykle perfidny, a jednocześnie skuteczny sposób na neutralizację opozycji wobec bezpośrednich ataków na chrześcijańską tożsamość Europy. Świadectwem tego była – jak pamiętamy – totalna negacja jakichkolwiek odniesień do chrześcijaństwa w Konstytucji dla Europy i w Traktacie Reformującym. Odrzucono bez dyskusji Boga, wartości chrześcijańskie, a na koniec nawet chrześcijańską historię Europy. Zamiast tego w Traktacie Lizbońskim zapisano na przykład, że „Unia dąży do zwalczania wszelkiej dyskryminacji ze względu na [m.in.] orientację seksualną”. Za jeden z przejawów owej dyskryminacji Parlament Europejski uznał zachowywanie nawet czysto osobistych przekonań o moralnej naganności homoseksualizmu, o czym przekonał się choćby prof. Rocco Buttiglione. Potwierdzając tę tezę jest także z ostatnich miesięcy głośny wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka o nielegalnej obecności krzyża we włoskiej szkole czy też na naszej niwie wyrok uznającego winnym redaktora „Gościa Niedzielnego” w sprawie Alicji Tysiąc. W środkach masowego przekazu, by nie powiedzieć masowego rażenia czy zakłamania króluje postmodernizm i wywodzący się z niego liberalizm etyczny. Owszem toleruje się jeszcze chrześcijaństwo jako tożsamość i światopogląd, nie toleruje jednak krytyki liberalnego zafałszowania praw człowieka, a tym bardziej kompetencji chrześcijaństwa w dziedzinie zdefiniowania praw człowieka, w szacunku dla godności natury ludzkiej. Głosząc wolność – sam chce definiować nowe obowiązki państwa i wyznaczać granice realnej wolności ludzi<sup>36</sup>. Tak więc wielkim zagrożeniem wiary jest postmodernizm z liberalizmem i relatywizmem moralnym.

### III. Inne zagrożenia wiary

Pochodną postmodernizmu, chociaż nie tylko są także inne zagrożenia wiary. Warto tutaj wskazać na następujące: działalność mass mediów, chodzi tutaj o telewizję, prasę i internet, które nie tylko preferują wspomniany już horyzontalizm bez odniesienia do transcendencji, ale także epatują przemocą, seksem, manipulując przy tym umiejętnie odbiorcami; zanik domowego środowiska

<sup>36</sup> Por. M. Jurek, *Europa: między apostazją a nadzieją*, [w:] B. Biela (red.), *Nieść nadzieję na współczesne areopagi otaczając troską życie*, Katowice – Piekary Śl. 2009, s. 83-85.

wiary, brak odpowiedzialnych rodziców, nieprzekazywanie wiary w rodzinie, niepełne rodziny; konsumpcjonizm rozwijający postawy egoistyczne, nie ma miejsca na „dar z siebie”, który należy do istoty chrześcijaństwa, wygodnictwo; brak czasu na pielęgnację wiary, stąd i brak potrzeb duchowych, modlitwy, brak poczucia grzechu, powierzchowność w przeżywaniu wiary, niepielęgnowanie zwyczajów religijnych; synkretyzm religijny, subkultury, sekty, ignorancja religijna, mało rozwinięta apologetyka, nieznamość *Biblii*, szukanie akceptacji wśród „niewierzących” i antyklerykałów; weekendowe integracje w firmach, niewłaściwa organizacja wolnego czasu, chodzi o tzw. złodziei czasu i zanik świętowania niedzieli oraz migracje zarobkowe. Przypatrzmy się chwilę tym dwu ostatnim zagrożeniom.

Jeśli chodzi o migracje, to warto zwrócić uwagę, iż na podstawie analiz tendencji migracyjnych, wyróżnia się cztery, które będą kształtowały wzory migracji w najbliższym czasie: nasilenie – migracje będą liczniejsze niż kiedykolwiek przedtem; zróżnicowanie – brak możliwości określenia konkretnych fal migracji (np. emigracja zarobkowa), imigranci będą należeć do bardzo różnych grup społecznych i etnicznych; globalizacja – migracje stopniowo obejmą cały świat, wiele krajów będzie źródłem i celem migrantów; feminizacja – większość migrantów będą stanowiły kobiety. Ciekawym zjawiskiem są tzw. migracje łańcuchowe. Okazuje się, że migranci z danego państwa, regionu czy miejscowości mają tendencję do skupiania się w tych samych miejscach w krajach docelowych migracji. Wynika to z dostępu do informacji wśród migrantów oraz potrzeby zapewnienia sobie poczucia bezpieczeństwa poprzez życie w jednej wspólnocie. Stwarza to oczywiście dobrą szansę do duszpasterstwa emigracyjnego.

Mówiąc o migracjach, zwłaszcza zarobkowych, czasowych, trzeba zdawać sobie sprawę, że ich wpływ na wiarę dotyczy nie tylko wyjeżdżających rodziców do obcego im środowiska, ale także dzieci pozostających w kraju. Istnieje już powszechnie funkcjonujący termin „eurosierot”. Na przykład zbadanie problemu eurosierot zlecił rzecznik praw dziecka. Przyjrzał się szkołom w woj. mazowieckim. W 2006 roku uczyło się w nich ok. 370 tys. dzieci. Aż co dziewiąte doświadczyło konsekwencji wyjazdu za granicę w celach zarobkowych przynajmniej jednego z rodziców. W ostatnich latach za pracą wyemigrowało z Mazowsza prawie 4 proc. matek i prawie co dziesiąty ojciec. W związku z tym suponuje się, by stworzyć koalicję instytucji rządowych i pozarządowych, samorządów i środowisk akademickich, aby problem rozwiązać. W przeciwnym wypadku konsekwencje społeczne będą opłakane – i dla demografii, i dla gospodarki. A my dodamy i dla wiary. Psychologowie mówią, że dwa lata nieobecności dla dorosłego to niewiele. Dla małego dziecka to całe życie. Dzieciństwa nie da się nadrobić. Fundacja Prawo Europejskie przeprowadziła największe w Polsce badania dotyczące sytuacji dzieci, których jedno lub oboje rodziców wyjechało za granicę do pracy. 6 tys. ankietowanych dotarło do 110 tys. rodzin. Wyniki są

alarmujące. Dzieci źle znoszą rozłąkę i choć mają rodziców, czują się sierotami. Stres i cierpienie okazują w różny sposób. Gorzej się uczą, wagarują, popadają w uzależnienia. W skrajnych przypadkach są agresywne, popadają w konflikty z prawem<sup>37</sup>.

Warto w tym kontekście zwrócić uwagę, iż człowiek bardzo często stara się za wszelką cenę szukać „lepszego” życia, gdy brak mu nadziei. W adhortacji *Pastores gregis* Jan Paweł II napisał do biskupów, ale w tej samej mierze jest to skierowane do prezbiterów i każdego świadomego swej roli chrześcijanina: „Zadaniem każdego biskupa jest bowiem głoszenie światu nadziei, poczynając od przepowiadania Ewangelii Jezusa Chrystusa: nadziei «nie tylko w odniesieniu do rzeczy przemijających, lecz także i przede wszystkim nadziei eschatologicznej, tej, która oczekuje bogactwa Bożej chwały (por. Ef 1, 18), która przewyższa wszystko to, co serce człowieka zdolne jest pojąć (por. 1 Kor 2, 9), do której nie można przyrównać cierpień teraźniejszych (por. Rz 8, 8)». Perspektywa nadziei teologalnej wraz z perspektywą wiary i miłości musi całkowicie przenikać posługę duszpasterską biskupa. Jego zadaniem jest w szczególności być prorokiem, świadkiem i sługą nadziei. Ma obowiązek budzić ufność i ukazywać wobec wszystkich motywy nadziei chrześcijańskiej (por. 1 P 3, 15). Biskup jest prorokiem, świadkiem i sługą tej nadziei przede wszystkim tam, gdzie silniejsza jest presja kultury nacechowanej immanentyzmem, który spycha na margines każde otwarcie na transcendencję. Tam gdzie brak nadziei, sama wiara podawana jest w wątpliwość. Zanik tej cnoty osłabia również miłość. Nadzieja, szczególnie w czasach narastania niedowiarstwa i obojętności, jest bowiem ważną podporą dla wiary i skuteczną zachętą dla miłości. Czerpie ona swoją siłę z pewności, że Bóg pragnie zbawić wszystkich (por. 1 Tm 2, 3), oraz z ciągłej obecności Pana Jezusa, Emmanuela — Boga zawsze z nami, aż do skończenia świata (por. Mt 28, 20)” (nr 3).

Być heroldem nadziei, to niesłuchanie istotny wymiar świadectwa chrześcijańskiego. Ktoś pięknie powiedział, że „przyszłość należy do tych, którzy następnemu pokoleniu przekażą motywy życia i nadziei”<sup>38</sup>. To jest także najlepszy sposób do otwierania drogi do wiary, do przyjaźni z Jezusem, gdyż chrześcijańska nadzieja, to przeświadczenie, że każdy okrucuch dobra ma znaczenie w budowaniu nowego nieba i ziemi nowej. Nadzieja jest pewnością, że Bóg dostrzeże każdy, najmniejszy okrucuch dobra i każdy wbuduje w wielkie dzieło stworzenia i odkupienia, w kapłańską misję Jezusa Chrystusa, choćby inni tego nie dostrzegli. I właśnie to przekonanie, wsparte łaską Bożą, daje motywację i siłę. Proboszcz i zarazem felietonista „Gościa Niedzielnego” ks. Tomasz Horak w czasie rekolekcji kapłańskich pytał: „Czy budzę w innych ludziach pewność, cierpliwość,

<sup>37</sup> M. Kozerańska, *Eurosieroty: Co dziesiąty ojciec wyjechał*, „Gazeta Wyborcza”, 2008-06-10.

<sup>38</sup> T. Horak, *Nadzieja zawieść nie może. Rekolekcje kapłańskie*, Kraków 2009, s. 7.

wytrwałość, odwagę, bezpieczeństwo, spokój? Czy tym wartościom służy moja duszpasterska praca? Bo bardziej niż wiary ludziom brakuje dziś nadziei (...). A jeśli ktoś pyta: «Księżu, czy będzie lepiej?» – cóż mam odpowiedzieć jemu i sobie? Odpowiadam: «Tam, gdzie jesteś, gdzie żyjesz, gdzie pracujesz, czyń wszystko lepiej. Zawsze, także wtedy, gdy trudno». Taką postawę chcą w nas widzieć wierni powierzeni naszej trosce<sup>39</sup>.

Inny niezwykle istotny i na czasie problem związany z wiarą i ostatecznie z budzeniem nadziei, to świętowanie niedzieli, owego eschatologicznego „dnia ósmego”. Nie da się przecenić roli, jaką spełnia dla człowieka wierzącego niedziela. Oprócz tego, iż jest ona dla chrześcijanina *dies Domini* i *dies Ecclesiae*, to stanowi także dobro publiczne i wartość ogólnokulturową. Dlatego też już w IV wieku niedziela podlegała ochronie prawnej. Oczywiście w dziejach cywilizacji zachodniej różnie kształtowały się jej losy. Od początku miały miejsce albo bezpośrednio ataki na tę instytucję, albo pojawiały się zjawiska, które w konsekwencji prowadziły do zdeprecjonowania jej sensu i znaczenia. Agresywna ateizacja lub antychrześcijańskość przejawiała się m.in. w zaprowadzaniu nowych kalendarzy pozbawionych niedzieli. I tak np. we francuskim kalendarzu rewolucyjnym z 1793 roku rytm tygodniowy został zastąpiony rytmem dekad. Z kolei w niedawnej przeszłości decydenci pracy socjalistycznej kazali pracować nawet bez zmiany kalendarza w systemie pracy ciągłej w ramach czterobrygadowego systemu pracy. Ta sytuacja była w wielkiej mierze przyczyną dopominania się przez biskupa katowickiego Herberta Bednorza, aby niedziela była „Boża i nasza”.

Nawet jednak w najbardziej sprzyjających warunkach zewnętrznych nie zawsze udaje się zachować w pełni chrześcijański i humanistyczny sens niedzieli. Szkodzą jej bowiem nie tylko ideologie, ale i pełzające procesy sekularyzacji. Legalistyczne pojmowanie „niedzielnego obowiązku” zabija świąteczną spontaniczność i radość; formalne „niedziałanie” kończy się nudą, zaś wymyślne weekendowe rozrywki – przesytem. Nieobojętne dla właściwego przeżywania niedzieli są też zachodzące procesy gospodarcze. Wobec dynamiki globalnej gospodarki i postępującej sekularyzacji instytucja niedzieli wymaga zdecydowanej obrony i ochrony. Wskazane jest, aby odważne i roztropne działania w tym kierunku oparte były na mocnych racjach. W pluralistycznym społeczeństwie najbardziej nośne są nie tyle ściśle religijne argumenty za ochroną niedzieli, ale humanistyczne i społeczne. Wokół nich można budować konsens wielu różnych środowisk ludzi dobrej woli. Punktem wyjścia ochrony niedzieli musi być ponowne odkrycie i przekonujące zaprezentowanie jej wartości. Jest to pilne zadanie również dla Kościoła, gdyż w jego przepowiadaniu wartość niedzieli bardzo długo pozostawała w cieniu przykazania i obowiązku.

<sup>39</sup> Tamże, s. 61.

Z pewnością potrzeba prawnej ochrony niedzieli. Bez tej ochrony pewne wartości kulturowe po prostu znikają z życia społecznego. W batalię o utrzymanie niedzieli prawnie chronionym dniem wolnym od pracy jednym głosem powinny przemawiać związki zawodowe i Kościół. Czyż nie jest swoistym paradoksem, że w takich krajach jak Austria, Belgia, Cypr, Dania, Francja, Niemcy, Szwajcaria, Grecja czy Malta w niedzielę sklepy są zamknięte! Warto jednak uświadomić sobie, że skuteczne regulacje prawne opierają się na etosie danej społeczności. Zachowamy tę instytucję, jeśli będzie nam na niej zależało. Będziemy zaś zabiegali o jej zachowanie jedynie w przeświadczeniu o jej istotnej wartości religijnej, indywidualnej i społecznej. W tym kontekście warto przyklasnąć wszystkim inicjatywom zmierzającym do budzenia świadomości i ochrony instytucji niedzieli<sup>40</sup>. Nietrudno bowiem zauważyć, iż mamy do czynienia ze zjawiskiem przekształcania się wielkich sklepów w „nowe świątynie”.

Według socjologów znacząca liczba Polaków traktuje niedzielną wyprawę do hipermarketu jako swoiste święto. Coraz częściej, także dla ludzi mocno związanych z Kościołem, pójście do centrum handlowego, udział w organizowanych tam promocjach, grach, zabawach staje się formą świętowania. Duże sklepy, często uzasadniając konieczność otwierania ich w niedzielę, wskazują, że tego dnia odwiedzają je całe rodziny, a więc robienie zakupów umacnia więzi rodzinne. No ale tam – cytując ks. prof. Nagórnego – nie spotyka się rodzina ze sobą, tam każdy kontaktuje się z półkami. Tam jest kontakt rzeczowy, a nie osobowy. To tak, jakby się rodzina spotykała z telewizorem. Zresztą właściciele wielkich sklepów nie kryją aspiracji przekształcenia ich w „miejsca święte”. Mówi się nawet o „makdonaldyzacji niedzieli”. Tutaj pojawia się ogromna szansa duszpasterska nie tylko w kształtowaniu świadomości, ale w podejmowaniu różnorodnych inicjatyw parafialnych<sup>41</sup>.

W tym momencie dochodzimy do kolejnego „zagrożenia” wiary. Wiele osób, i to ludzi blisko związanych z Kościołem, zwraca uwagę, iż „zagrożeniem” jest letniość parafii i duszpasterstwa oraz sami pasterze. Znamienne są choćby badania przeprowadzone przez Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS) opisujące rzeczywistość parafialną po śmierci Jana Pawła II, a więc w 2005 roku oraz obecnie. Z badań wynika, że w porównaniu z rokiem 2005 zmalało nasycenie lokalnych parafii mikrostrukturami sprzyjającymi współdziałaniu świec-

<sup>40</sup> Na marginesie warto wspomnieć, że do tej batalii – ale niestety z małym odzewem – włączył się Ruch Światło-Zycie. Zainicjowana przez ten Ruch akcja „Świętuję NIEdziele” adresowana była do wszystkich ludzi dobrej woli, którzy pragną promować nową kulturę świętowania. Jednym z jej przejawów jest takie kształtowanie czasu niedzieli, by zapewniony był aktywny odpoczynek i możliwe było budowanie relacji międzyosobowych. Stąd hasło akcji: Świętuję NIEdziele, aby nie dzielić. Organizatorzy akcji „Świętuję NIEdziele” zamierzali wyakcentować szczególnie jedną postawę: w niedzielę nie kupuję, w niedzielę nie handluję.

<sup>41</sup> Zob. B. Biela, *Pastoralne aspekty kształtowania świątecznego charakteru niedzieli w parafii*, [w:] T. Borutka, A. Baczyński, M. Ostrowski (red.), *W prostocie prawdy, w pokorze miłości. Studia i materiały*, Kraków 2008, s. 169- 176.

kich z księżmi. Ankietowani rzadziej zauważają działanie zarówno wspólnot modlitewnych, jak i zespołów charytatywnych, poradni rodzinnych, kół Akcji Katolickiej i rad ekonomicznych. Na niezmiennym poziomie pozostały tylko wskazania dotyczące istnienia parafialnych rad duszpasterskich. Zmalało też zaangażowanie lokalnych parafii w zaspokajanie rozmaitych, również pozareligijnych potrzeb społeczności parafialnej. Dotyczy to przede wszystkim działalności wychowawczo-opiekuńczej adresowanej do dzieci i młodzieży. Mniejszy zakres ma również opieka nad ludźmi starymi, niedołączonymi oraz pomoc dla najuboższych i bezrobotnych. Zmalała też aktywność parafii w organizowaniu pielgrzymek krajowych oraz imprez sportowo-turystycznych. W zależności od diecezji od 2% do 7% respondentów przyznaje, że należy w swojej wspólnotie parafialnej do jakiejś wspólnoty religijnej. Oczywiście – konkluduje raport – należy również pamiętać, że mimo zmian na gorsze, lokalna parafia nadal dla większości społeczeństwa jest centrum życia religijnego, dla znacznej grupy jest też szkołą społecznego działania na rzecz wspólnoty religijnej i społeczności lokalnej oraz miejscem, gdzie znajdują oparcie w potrzebie<sup>42</sup>.

#### IV. Wnioski pastoralne

W jaki sposób możemy przeciwdziałać obecnym trendom i wynikającym z nich konkretnym zagrożeniom wiary? Aby nie rozwijać zbyt wielu wątków, przekraczających ramy artykułu, skoncentrujemy się głównie na fundamentalnej dla wiary, odnowie rzeczywistości parafialnej, gdyż przede wszystkim na nią mamy wpływ.

Odpowiadając na postawione wyżej pytanie, trzeba odnieść się przede wszystkim do pontyfikatu Jana Pawła II, który doskonale widział zagrożenia wiary, stąd też jako odpowiedź narodziła się jego idea „nowej ewangelizacji”<sup>43</sup>. W encyklice

<sup>42</sup> *Rzeczywistość parafialna. Opinie z lat 2005 i 2008*, Komunikat z badań CBOS, Warszawa 2008, s. 16-17. Z ankiety przeprowadzonej wśród moich [dop. BB] studentów: „Zagrożeniem dla wiary jest postawa niektórych kapłanów, a szczególnie biskupów, którzy byli zamieszani w różne afery i nie potrafili się przyznać do błędu i powiedzieć zwykłe przepraszam, nie jest to dobry przykład dla nas, jak to wszystko się ma do obrazu nieskazitelnego Pasterza, filaru wiary, jak mamy takim pasterzom ufać?” Inny cytat: „Nigdy w życiu bym nie przypuszczała, że można normalnie z księdzem pogadać. Wreszcie takiego spotkałam. Zawsze myślałam, że WY jesteście zamknięci za pancerną szybą, do której nic nigdy się nie przebijie”.

<sup>43</sup> Po raz pierwszy termin „nowa ewangelizacja” został użyty przez Jana Pawła II podczas pierwszej pielgrzymki do Polski, w homilii w Mogile – Nowej Hucie. Papież stwierdził, że „od krzyża w Nowej Hucie zaczęła się nowa ewangelizacja: ewangelizacja drugiego Millennium” (*Homilia podczas Mszy św. w sanktuarium Krzyża Świętego w Mogile-Nowej Hucie* (9.06.1979), [w:] *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski*, Poznań – Warszawa 1979, s. 195). Warto zauważyć, że autorzy dokumentów II Synodu Plenarnego uważają, że homilia w 1979 roku w Gnieźnie dała początek nowej ewangelizacji, co też potwierdził według nich Papież późniejszymi wypowiedziami (*Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III Tysiąclecia Chrześcijaństwa*, [w:] II PSP nr 16). W tym samym roku wyrażenie „nowa ewangelizacja” zostało użyte w dokumencie końcowym Konferencji Episkopatu Latinoamerykańskiego w Puebla. Zwrot

*Veritatis splendor* Jan Paweł II napisał m.in.: „Moment historyczny, który obecnie przeżywamy, a w każdym razie przeżywają go liczne narody, stanowi wielkie wezwanie do nowej ewangelizacji, to znaczy do głoszenia Ewangelii zawsze nowej i zawsze niosącej nowość; do ewangelizacji, która musi być prowadzona z nową gorliwością, nowymi metodami i z zastosowaniem nowych środków wyrazu”<sup>44</sup>. Ta nowa ewangelizacja – czytamy z kolei w adhortacji *Christifideles laici* – „ma na celu «kształtowanie dojrzałych wspólnot kościelnych», w których wiara ujawnia się i urzeczywistnia w całym swoim pierwotnym znaczeniu jako przyłgnięcie do osoby Chrystusa i do Jego Ewangelii, jako spotkanie i sakramentalna komunika z Chrystusem, jako życie w duchu miłości i służby”<sup>45</sup>.

Nie dziwi w tym kontekście wezwanie Jana Pawła II skierowane do Kościoła trzeciego tysiąclecia. W liście *Novo millennio ineunte* Papiież pisze: „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. Wielokrotnie w minionych latach przypominałem wezwanie do «nowej ewangelizacji». Ponawiam je i teraz, pragnąc przede wszystkim wskazać, że musimy na nowo rozniecić w sobie pierwotną gorliwość i pozwolić, aby udzielił się nam zapał apostołskiego przepowiadania, jakie wzięło początek z Pięćdziesiątnicy. Powinniśmy wzbudzić w sobie płomiennego ducha św. Pawła, który wołał: «Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii» (1 Kor 9, 16). Ten zapał z pewnością pobudzi Kościół do nowej aktywności misyjnej, której nie będzie można powierzyć jedynie wąskiej grupie «specjalistów», ale będzie ona wymagać odpowiedzialnego udziału wszystkich członków Ludu Bożego. Kto prawdziwie spotkał Chrystusa nie może zatrzymać Go dla siebie, ale winien Go głosić. Potrzeba nowego rozmachu w apostołstwie, które byłoby przeżywane jako «codzienne zadanie wspólnot i grup chrześcijańskich»”<sup>46</sup>.

W tym świetle trzeba sobie postawić pytanie: jaki model duszpasterstwa należy wdrażać w naszych wspólnotach parafialnych, aby mogły one pełnić swoją podstawową czyli ewangelizacyjną misję? Chodzi tutaj w istocie o pytanie: jak współczesna parafia może przeciwdziałać zagrożeniom wiary? Aby spróbować odpowiedzieć na tak postawione pytania, trzeba wpięć zdać sobie sprawę z funkcjonujących obecnie modeli organizacji duszpasterstwa parafialnego.

ten stał się popularny w świecie od 9 czerwca 1983 roku. W dniu tym, podczas pielgrzymki do krajów Ameryki Środkowej, Jan Paweł II spotkał się w Port-au-Prince na Haiti z członkami Rady Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej, zgromadzonymi na XIX Konferencji Plenarnej, do których w swym przemówieniu powiedział, że przypadające na 1992 rok 500-lecie ewangelizacji Ameryki Łacińskiej osiągnie swój wymiar, jeśli wszyscy biskupi, kapłani i wierni zaangażują się w nową ewangelizację. Por. W. Seremak, *Miłosierdzie Boże a nowa ewangelizacja*, Lublin 2001, s. 175-180.

<sup>44</sup> VS 106.

<sup>45</sup> ChL 34.

<sup>46</sup> NMI 40.

Konkretne bowiem działanie Kościoła, realizowane jest zawsze w określonych warunkach historyczno-społecznych i kulturowych<sup>47</sup>.

Jednym z modeli, który nie tylko ciągle funkcjonuje w duszpasterstwie ale wiedzy niekwestionowany prym jest model **duszpasterstwa kultycznego**. Ten model duszpasterstwa bazuje zwykle na jakiejś konkretnej, często nielicznej grupie wiernych, w miarę systematycznie uczestniczącej w sprawowaniu obrzędów. Parafia żyjąca takim modelem duszpasterstwa zabiega w sposób zdecydowanie priorytetowy o zachowanie tradycji kultycznych, przeżywa je cyklicznie i czuje się zrealizowana w obrębie świątyni<sup>48</sup>. Model ten bardzo często funkcjonuje na bazie autokratycznego stylu kierowania parafią przez proboszcza. W praktyce taki model duszpasterstwa wcielany jest w życie przez tych duszpasterzy, którzy łatwo i chętnie identyfikują się z autorytetami społeczno-politycznymi. Zwykle nie uświadamiają oni sobie zachodzącego szybko procesu przemian społecznych i religijnych, obejmujących również parafian niemających już tak częstego kontaktu z Kościołem. Dla tego modelu duszpasterstwa ważną jest sprawą, aby wierni byli posłuszni i akceptowali autorytet pasterza. Myślę, iż nie trzeba zbyt uzasadniać, iż w dobie wspólnotowej wizji Kościoła oraz rozwoju społeczeństwa pluralistycznego **model autorytatywny duszpasterstwa stracił rację bytu**<sup>49</sup>. Budowaniu wspólnoty z pewnością służy **demokratyczny styl kierowania parafią**. Jest on ściśle związany z modelem duszpasterstwa opartego na współpracy z parafialną radą duszpasterską. Charakteryzuje go autentyczne dopuszczenie parafian do udziału w kierowaniu parafią, w rozstrzygnięciu i rozwiązywaniu jej problemów duszpasterskich, czyli prawdziwe upodmiotowienie wspólnoty parafialnej<sup>50</sup>. Parafialna rada duszpasterska jest wtedy nie tylko znakiem, ale i narzędziem wzięcia współodpowiedzialności za życie oraz posłannictwo Kościoła w konkretnym środowisku. W warunkach przekonania o potrzebie interwencji Kościoła w środowisku, mającej na celu wspieranie człowieka i całych grup społecznych w różnych typach potrzeb funkcjonuje także model **duszpasterstwa zastępczo spełniającego zadania świeckie**. Dziś gdy żyjemy w czasach, kiedy przeminęło niewątpliwie to, iż Kościół był jedyną wiarygodną instytucją życia publicznego parafia powinna na nowo przemyśleć co należy uczynić podstawowym motorem duszpasterskich działań<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Gdy mówimy o modelach duszpasterstwa parafialnego, najczęściej mamy do czynienia z pewną mieszanką cech, z których jedne przeważają, innych natomiast brakuje. Sprawą ważną dla każdego duszpasterza i dla każdej parafii jest uświadomienie sobie, jakie cechy dominują w *cura paroralis*, aby wyciągnąć odpowiednie wnioski dla organizacji duszpasterstwa w parafii. Od tego bowiem zależy czy i na ile parafia będzie realizowała swoją misję.

<sup>48</sup> A. Żądło, *Parafia w trzecim tysiącleciu*, Kielce 1999, s. 42-44.

<sup>49</sup> Tamże, s. 44-45.

<sup>50</sup> Por. ChL 26-27.

<sup>51</sup> Por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 97-98.

Warto przypomnieć, że istota działalności duszpasterskiej leży w uobecnianiu samooddania się Boga w Chrystusie w słowie i sakramencie oraz w warunkowaniu wolnego przyjęcia tego

Odnowiona koncepcja tzw. duszpasterstwa wiąże się z pojęciem ewangelizacji czy też misji<sup>52</sup>. Już bowiem w samym pojęciu „ewangelizacja” zawarta jest dynamika i misja, która każe ustawić cele, zadania, środki, metody. Oczywiście w jej ramach jest także miejsce na **dusz-pasterstwo**, na troskę o te dusze, które już uwierzyły, by im zapewnić systematyczną opiekę<sup>53</sup>. Wydaje się jednak, iż ciągle aktualne są słowa założyciela Ruchu Światło-Życie: „Nie dokonaliśmy jeszcze ciągle podstawowego przejścia od duszpasterstwa do ewangelizacji założyciela Ruchu Światło-Życie. A tymczasem jest to zwrot kopernikański, który musimy dokonać w naszej świadomości (...). W tej chwili w gruncie rzeczy koncepcja soborowa – zwłaszcza ta, która znalazła swój wyraz w adhortacji *Evangelii nuntiandi* – i ta koncepcja, która jeszcze trwa siłą ciężkości, to są koncepcje wobec siebie ustawione konfliktowo. My sobie nawet tego konfliktu nie uświadamiamy. Sytuacja, generalnie rzecz biorąc, jest taka, że próbujemy «czapką soborową» przykryć to wszystko, co było i co jest, ale niczego nie zmieniamy. Pod inną «pokrywką» mieści się to samo, co dawniej. To jest specyfika obecnej sytuacji. Chociażby nawet w samej dziedzinie terminologii. Termin «ewangelizacja» znalazł prawo obywatelstwa i ciągle się o tym mówi (...). Ale gdy się jednak przypatrzymy temu, co się kryje pod tymi hasłami, to zobaczymy, że dokładnie to samo, co dawniej nazywano duszpasterstwem<sup>54</sup>. Tak więc wymogiem obecnego czasu jest realizowanie modelu **duszpasterstwa ewangelizacyjno-katechumenalnego**<sup>55</sup>.

Poszukiwanie nowych sposobów i metod ewangelizacyjnego działania Kościoła powinno zatem mieć priorytet w opracowywaniu modelu organizacji duszpasterstwa parafialnego. Zadanie to jest ściśle związane z otwarciem się na laikat, który wprawdzie trzeba odpowiednio przygotować do współodpowiedzialności za misję Kościoła oraz do najrozmaitszych posług we wspólnocie lokalnej. Nie można wyobrazić sobie organicznie działającej wspólnoty bez sprawnie działającej parafialnej rady duszpasterskiej oraz uformowanych świeckich podejmujących różnorakie diakonie w parafii<sup>56</sup>. Dlatego też trzeba

oddania się w Duchu Świętym przez wiarę i miłość dla urzeczywistnienia wspólnoty z Bogiem i z braćmi. Zob. F. Blachnicki, *Teologia Pastoralna Ogólna cz. II*, Lublin 1971, s. 454-455.

<sup>52</sup> Por. ChL 32-35.

<sup>53</sup> F. Blachnicki, *Rekolekcje dla Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Sługi*, Lublin 1991, s. 14-15.

<sup>54</sup> Tamże, s. 11-12.

<sup>55</sup> Blachnicki ten model duszpasterstwa uzasadniał następująco: „Skoro celem duszpasterstwa jest budowanie wspólnoty lokalnej, a celem katechumenatu wychowanie i prowadzenie do życia w tej wspólnocie, to można by w sposób zasadny mówić o takiej właśnie koncepcji duszpasterstwa”. Zob. *Formacja służby liturgicznej jako jedna z form młodzieżowego deuterokatechumenatu w parafii*, [w:] Biblioteka Animatora bmr. z. 2, s. 59-60. Por. D. Zimoń, *Miejsce na mistagogię w roku liturgicznym*, [w:] A. Żądło (red.), *Mistagogia a duchowość*, Katowice 2004, s. 66-68.

<sup>56</sup> Jan Paweł II powie, że „formacja świeckich powinna się znaleźć wśród zadań priorytetowych diecezji i wejść do programów duszpasterskich tak, aby ku niej zmierzały wszystkie

dostrzec i uznać istniejące na terenie parafii grupy, stowarzyszenia, wspólnoty i ruchy oraz podjąć z nimi współpracę. Tak więc współczesne wołanie Kościoła o „odnowioną działalność duszpasterską” jest ściśle związane z traktowaniem osoby „nie jako biernego podmiotu miłości i posługi Kościoła, ale jako «czynny i odpowiedzialny podmiot dzieła ewangelizacji i zbawienia»<sup>57</sup>. Oczywiście realizacja naczelnego zadania duszpasterskiego, jakim jest ewangelizacja, potrzebuje – jak czytamy w *Pastores dabo vobis* – przede wszystkim „kapłanów, którzy bezwzględnie i w pełni przeżywają tajemnicę Chrystusa i potrafią wypracować nowy styl życia duszpasterskiego, w głębokiej jedności z papieżem, biskupami i z innymi kapłanami oraz w owocnej współpracy z wiernymi świeckimi, szanując i rozwijając różne role, charyzmaty i posługi we wspólnocie kościelnej<sup>58</sup>”.

Rodzi się w tym momencie pytanie: jak? Jest to więc pytanie dotyczące strategii działań pastoralnych w świetle posoborowej eklezjologii<sup>59</sup>. Strategia pastoralna generalnie polega na wybieganiu w przyszłość oraz na odnajdywaniu właściwego kierunku postępowania. Stanowi ona skuteczny sposób zapobiegania duszpasterskiej improwizacji. Dlatego też w każdej parafii powinien istnieć ogólny plan pastoralny do którego zmierzają plany szczegółowe. Po uświadomieniu sobie celów działań duszpasterskich, ustala się kierunki działania, wybiera środki oraz określa czas i sposoby działania. W ten sposób powstaje – wieloletni, roczny, kwartalny, miesięczny lub tygodniowy plan, albo program działań duszpasterskich podporządkowany wizji budowania parafii<sup>60</sup>. Posoborowa zasada komunii implikująca ewangelizacyjny wymiar parafii domaga się posiadania przez pasterzy integralnej wizji budowania wspólnoty lokalnej. Duszpasterz ogarnia wtedy całość procesu rozwojowego, który ma prowadzić do urzeczywistnienia misterium Kościoła<sup>61</sup>.

wysiłki wspólnoty” (ChL 57). Por. J. Mikołajec, *Posługa teologów świeckich w Kościele w Polsce*, Opole 2000, s. 239-313.

<sup>57</sup> ChL 54.

<sup>58</sup> PDV 18.

<sup>59</sup> Zob. B. Biela, *Parafia środowiskiem formacji uczniów*, „Teologia Praktyczna” 8(2007), s. 35-48.

<sup>60</sup> Por. A. Michalik, *Duszpasterz wczoraj, dziś i jutro cz. II*, Tarnów 1997, s. 101-104.

<sup>61</sup> „Dzisiaj postuluje się całościową koncepcję i mówi się o «holistycznej koncepcji» duszpasterstwa. Słowo to pochodzi od greckiego słowa «holos», co znaczy «cały», ale w specyficznym znaczeniu: całość złożona z wielu części, według jakiegoś planu. (...) Dla porównania możemy posłużyć się obrazem budowy domu. Jest cały szereg akcji: trzeba kopać, trzeba przywieźć materiał, odwodnić teren, założyć instalacje, ale wiadomo, że jak przyjdzie wielu ludzi i każdy według swojej specjalności będzie coś robił, to z tego jeszcze dom nie powstanie. W związku z budowaniem może powstać też taki problem, który trzeba rozwiązać kompleksowo, powiedzmy problem wilgoci czy odwodnienia gruntu. Spec od tego wszechstronnie rozpatruje ten problem, jak ten dom zabezpieczyć od wpływów wilgoci, żeby był zdrowy. Jest więc wtedy szereg cząstkowych problemów i działań. Jednak przede wszystkim, żeby dom zbudować potrzebny jest architekt, który ma całościową wizję. Potem dopiero robi się plany i podejmuje działania, ale w jakiejś kolejności, której nie można dowolnie zmieniać. Poszczególne wprowadzani do akcji ludzie nie muszą znać całego planu, ale ktoś jeden ogarnia całość i wie, że teraz trzeba to

Z tego też punktu widzenia ocenia sens i celowość poszczególnych akcji oraz próbuje rozwiązać problemy<sup>62</sup>.

Tradycyjnym i podstawowym programem pastoralnym, który oferuje Kościół, jest rok liturgiczny. On określa rytm i czas działań pastoralnych w ramach tak zwanego duszpasterstwa zwyczajnego, obejmującego posługę słowa, posługę uświęcania i posługę miłości<sup>63</sup>. Eklezjologia komunii postulując odnowę podstawowych funkcji parafii, domaga się jednakże także nowego spojrzenia na kształt i zakres działalności pasterskiej. Dynamiczną parafię nie zbuduje się bowiem poprzez same praktyki pobożnościowe i działania duszpasterskie wynikające z cyklu roku kościelnego. Eklezjologia komunii narzuca więc Kościołowi nie tylko potrzebę przesunięcia akcentów w duszpasterstwie parafialnym, ale i zmianę modelu organizacji duszpasterstwa. Ten nowy model duszpasterstwa parafialnego – jak to wyraził zwięźle Jan Paweł II – wynika z faktu, że parafia będąc rzeczywistością zbudowaną na gruncie teologicznym, jest *wspólnotą wiary oraz wspólnotą organiczną*<sup>64</sup>. Dlatego konsekwentnie papież podał dwa podstawowe warunki, aby parafie mogły stanowić prawdziwe, ewangelizacyjne wspólnoty. Po pierwsze, władze lokalne powinny zadbać „o przystosowanie struktur parafialnych z dużą elastycznością, jaką w tej dziedzinie dopuszcza Kodeks Prawa Kanonicznego, mając na względzie przede wszystkim udział świeckich w odpowiedzialności duszpasterskiej”<sup>65</sup>. Po drugie, chodzi „o tworzenie niewielkich podstawowych wspólnot kościelnych, zwanych także wspólnotami żywymi, w których wierni mogą przekazywać sobie nawzajem Słowo Boże oraz służyć innym i praktykować miłość. Wspólnoty te są prawdziwym wyrazem kościelnej komunii i ośrodkami ewangelizacji, działającymi w łączności ze swoimi pasterzami”<sup>66</sup>.

Na rolę podstawowych wspólnot kościelnych w urzeczywistnianiu Kościoła zwrócił uwagę trzeci Synod Biskupów oraz posynodalna adhortacja Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975). Wspólnoty te będąc seminariami ewangelizacji oraz służąc większym wspólnotom są nadzieją dla Kościoła<sup>67</sup>. Spełniają one w parafii rolę wspólnot „podstawowych”, ponieważ podejmują się odpowiedzialności za powierzony im przez duszpasterza mały obszar parafii. Nie tworzą one nowego ruchu religijnego, stanowią natomiast nowy sposób przeżywania Kościoła, umożliwiając mu przeżycie podziału na mniejsze, życiodajne ko-

robić, potem przyjdzie etap następny, trzeba pamiętać o tym i tamtym, i wtedy dopiero wyjdzie całość”. Zob. F. Blachnicki, *Rekolekcje dla kapłanów*, dz.cyt., s. 19.

<sup>62</sup> Tenże, *Koinonia-communio-wspólnota*, „Koinonia” 2(1979), s. 9.

<sup>63</sup> Por. R. Rak, *Duszpasterstwo w Kościele po II Soborze Watykańskim*, [w:] E. Warchoł (opr.), *Parafia jako podstawowa wspólnota w duszpasterskiej działalności Kościoła*, Sandomierz 1999, s. 226-230.

<sup>64</sup> Por. ChL 26.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> Por. EN 58.

mórki, które podejmują się odpowiedzialności za małe odcinki parafialnego życia i umożliwiają doświadczenie wspólnoty w niewielkim kręgu znajomych. Będąc małymi grupami, liczącymi od 15 do 20 osób, mają szansę personalnego oddziaływania na większe rzesze ludzi, gdy idą do nich z Ewangelią, gdy wspierają ich humanitarnie, gdy angażują się w sprawy społeczne i prowadzą dialog z różnymi instytucjami świeckimi w celu uzyskania pomocy dla najbardziej potrzebujących<sup>68</sup>.

II Nadzwyczajny Synod Biskupów z 1985 roku stwierdził, że „wspólnoty podstawowe, jeśli naprawdę żyją w jedności Kościoła, są prawdziwym wyrazem komunii i narzędziem do budowania jej w postaci bardziej pogłębionej. Z tego powodu stanowią one wielką nadzieję dla życia Kościoła”<sup>69</sup>. Również uchwały II Polskiego Synodu Plenarnego, usilnie zachęcają, by w realizacji modelu parafii jako wspólnoty wspólnot wykorzystać istniejące doświadczenia i projekty odnowy parafii wypracowane w środowiskach ruchów odnowy Kościoła. W dokumencie *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji* Synod podkreśla, że „w kształtowaniu tego modelu wielką rolę mogą odgrywać kościelne wspólnoty podstawowe, czyli wspólnoty sąsiedzkie, w których z *Pismem Świętym* w rękę ludzie głębiej poznają swoją wiarę i przeżywają swoje chrześcijaństwo. W dobrze funkcjonujących parafiach właśnie one powinny stawać się najbliższą każdemu katolikowi, najbardziej «rodzinną» małą wspólnotą kościelną. We wspólnotach podstawowych i poprzez nie świeccy mogą realizować swoją podmiotowość w Kościele”<sup>70</sup>.

Aby parafia spełniała rzeczywiście swoją ewangelizacyjną misję muszą więc być uwzględnione następujące elementy. Po pierwsze, parafie duże pod względem liczebności wiernych powinny być podzielone na regiony. Po drugie, w kierowaniu parafią duszpasterz powinien być wspomagany przez grupę koordynacji życia parafialnego<sup>71</sup>. Głównym zatem wnioskiem wypływającym z faktu, że Kościół urzeczywistnia się w konkretnych, lokalnych wspólnotach jest postulat, by cała działalność duszpasterska było tak przebudowana, aby służyła formowaniu wspólnot życia chrześcijańskiego w ramach parafii<sup>72</sup>. Można się tutaj wiele nauczyć z doświadczeń posoborowych ruchów odnowy Kościoła realizujących wypracowane przez siebie projekty odnowy parafii, a więc posiadających konkretną strategię budowania dynamicznej parafii. Do bardziej znanych zaliczyć można program „Nowy Obraz Parafii”, system „ewangeliza-

<sup>68</sup> Por. A. Fallico, *Parrocchia missionaria nel quartiere*, Catania 1987, s. 124-140.

<sup>69</sup> II. C. 6.

<sup>70</sup> II Polski Synod Plenarny (1991-1999), *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa*, 44

<sup>71</sup> Por. A. Żądło, *Jaka parafia na nasze czasy*, dz. cyt., s. 26-27.

<sup>72</sup> Por. F. Blachnicki, *Formacja służby liturgicznej jako jedna z form młodzieżowego deuterokatechumenatu w parafii*, „Collectanea Theologica” 46(1976), f. 4, s. 51.



cyjnych komórek parafialnych” oraz projekt „parafia wspólnotą wspólnot”<sup>73</sup>. Na polskim gruncie zrodził się inspirowany w dużej mierze doświadczeniami zaczerpniętymi z Ruchu Światło-Życie projekt „Nowa Wspólnota”<sup>74</sup>.

II Polski Synod Plenarny stwierdził, iż należy usilnie starać się o kształtowanie modelu parafii jako wspólnoty wspólnot. Wezwanie Synodu jest powtórzeniem i aktualizacją nauki Soboru Watykańskiego II, by doprowadzić do rozkwitu poczucie wspólnoty parafialnej<sup>75</sup>. Podstawowy problem polega jednak na tym, że nasze rozumienie chrześcijaństwa jest wciąż zbyt zindywidualizowane. Parafia nie powinna być przede wszystkim miejscem, w którym każdy „załatwia” swoje sprawy z Bogiem, ale winna być przestrzenią budowania komunii z Bogiem i wzajemnych, twórczych relacji z innymi ludźmi. Ponadto, mówiąc o parafii trzeba pamiętać, że jej rolą nie jest tylko opieka duszpasterska i posługa sakramentalna wśród praktykujących katolików, czyli sprowadzenie jej jedynie do roli tzw. stacji usług religijnych. W książce *Pamięć i tożsamość* Jan Paweł II powie: „Dzisiaj szczególnie niezbędnie konieczna jest pogłębiona świadomość misyjna. Kościół w Europie i na wszystkich kontynentach musi sobie zdawać sprawę z tego, że jest wszędzie i zawsze Kościołem misyjnym («in statu missionis»)). Misja należy do jego natury tak bardzo, że nigdy i nigdzie, nawet w krajach o ugruntowanej tradycji chrześcijańskiej, Kościół nie może nie być misyjny”<sup>76</sup>.

Wiąże się z tym postulat wynikający z prawdy o zbawczej skuteczności przepowiadania Słowa Bożego, a więc ewangelizacji w sensie ścisłym. Chodzi tutaj o częstsze sprawowanie i dowartościowanie różnych form nabożeństw Słowa Bożego w parafii czy też rekolekcji typu ewangelizacyjnego<sup>77</sup>. Wiąże

<sup>73</sup> Oprócz wymienionych do bardziej znanych należą jeszcze następujące projekty: projekt „Renew” powstały i rozpowszechniony w USA (M. Gallagher, *Participation in RENEW: Why and Why Not?*, *The Living Light* 21(1984) nr 4, 320-327; C. Martin, *RENEW. Leadership Book*, New York-Ramsey 1980); projekt „Lud podzielony na komórki ewangelizacyjne (Popolo Articolato in Cellule Evangelizzatrici – PACE) powstały we Włoszech (N. De Martini, *Parrocchia 2000. Una risposta concreta all'appello della nuova evangelizzazione*, Torino 1993); projekt „Mała wspólnota służebna” (Piccola Comunità Ministeriale – PCM) powstały we Włoszech (P. Vanzan, A. Auletta, *La parrocchia per la nuova evangelizzazione; tra corresponsabilità e partecipazione*, Roma 1998). Zob. A. Żądło, *Parafia w trzecim tysiącleciu*, dz. cyt., s. 95-98; E. Alberich, A. Binz, *Forme e modelli di catechesi con gli adulti*, Torino 1995, s. 173-187.

<sup>74</sup> Zob. B. Biela, *Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła*, Katowice 2006, s. 565-591.

<sup>75</sup> Por. KL 42.

<sup>76</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 119.

<sup>77</sup> N. Greinacher pisze w związku z tym, że obiektywnie biorąc nabożeństwo eucharystyczne stanowi wprawdzie szczytowy punkt urzeczywistnienia się Kościoła, nie znaczy to jednak, że musi się tak dziać również subiektywnie u uczestników. Tutaj może być nawet bardzo wskazane, żeby nie odprawiać codziennie tego największego nabożeństwa, lecz rozważać we wspólnocie parafialnej również inne formy obecności Chrystusa. Jak bowiem w rodzinie nie każdego dnia obchodzimy uroczystość, lecz zbieramy się tylko na zwykły posiłek, tak można również przyjąć, że parafia nie musi bezwarunkowo codziennie realizować najwyższego aktu swego życia. Por. *Verkündigung als Grundfunktion der Kirche*, [w:] B. Dreher, N. Greinacher,

się to także ze zmianą koncepcji tradycyjnych misji parafialnych. Wobec istniejącego kryzysu wiary nie można poprzestawać na pielęgnowaniu w parafii działalności liturgiczno-sakramentalnej, która bardziej suponuje wiarę niż ją budzi. Nie deprecjonując bynajmniej działalności liturgiczno-sakramentalnej Kościoła, której szczytowym punktem jest sprawowanie Eucharystii, należy podkreślić, iż obecna sytuacja chrześcijaństwa – sytuacja misyjna – wymaga od parafii przede wszystkim głoszenia Ewangelii Chrystusowej<sup>78</sup>. Tutaj też jest źródło owych ponagieł Jana Pawła II do „nowej ewangelizacji”. Jest zatem rzeczą konieczną, aby pasterze parafialni, nie zajmując się nadmiernie drugorzędymi i trzeciorzędymi sprawami duszpasterskimi, jasno uświadomili sobie, że posługa słowa jako służba wierze stanowi pierwszą i najważniejszą ich funkcję wobec wiernych<sup>79</sup>. Warto zatem inwestować w ewangelizacyjno-katechumenalne ruchy czy szkoły ewangelizacji. Dotykamy tutaj fundamentalnej dla wiary prawdy: kiedy dzielimy się wiarą, to i nasza wiara się umacnia. Gdy się nią nie dzielimy, ona więdnie i usycha.

Proces przemiany duszpasterstwa parafialnego domaga się więc głębokich przemyśleń najpierw ze strony samych duszpasterzy. Ponadto wspólnota kościelna nie może być punktem oparcia tylko dla tych, którzy ją tworzą, a także dla tych, którzy jej (może nawet nieświadomie) szukają. Nie może więc być zamkniętym kręgiem. Musi przyjmować każdego człowieka: nowego, jeszcze nieznanego, ale również i tego, który odszedł pewnego dnia i teraz wrócił, bo zrozumiał co utracił. Rodzi się więc postulat promocji duszpasterstwa otwartego i poszukującego<sup>80</sup>. W tym kontekście trzeba stwierdzić, iż jest faktem, że w zasadzie (z małymi wyjątkami) do dziś nie zostały wypracowane w polskim duszpasterstwie, zwłaszcza na poziomie diecezji długoplanowe zasady odnowy parafii. Stąd wielu duszpasterzy nie posiada wyraźnej, całościowej wizji budowania parafii. Żeby taką wizję realizować potrzeba programu oraz wieloletniego planu działania. Pomocą mogą z pewnością służyć istniejące projekty odnowy parafii. Pomocą mogą być także (do czego zresztą wzywał II Polski Synod Plenarny) tzw. synody parafialne, które dokonując diagnozy sytuacji w parafii, mogłyby następnie określić cele oraz środki, jakimi będą dążyć do jej odnowy.

Ewangelizacyjny model duszpasterstwa parafialnego zmierzający do budowania parafii wspólnoty wspólnot – co warto podkreślić – ma istotny wpływ na styl pracy i życia samych duszpasterzy. W czasie rekolekcji dla kapłanów

F. Klostermann, *Handbuch der Verkündigung*, Bd. 1 (hrsg.), Freiburg 1970, s. 356 i 361. Por. KL 9. 35.

<sup>78</sup> W encyklice *Ecclesiam suam* Paweł VI zwraca uwagę na „wielkie znaczenie głoszenia Słowa Bożego w pracy apostołskiej, szczególnie w dzisiejszych czasach (...). W gruncie rzeczy apostołstwo i głoszenie Słowa Bożego są tym samym. Posługa nasza zatem, Czcigodni Bracia, jest przede wszystkim posługą słowa” (art. 90).

<sup>79</sup> Por. Dz 6, 4.

<sup>80</sup> Zob. A. Żądło, *Parafia w trzecim tysiącleciu*, dz. cyt., s. 86-91.



ks. Blachnicki mówił: „Jeżeli koncepcja jest zdrowa i odpowiada obiektywnej prawdzie, to wyniknie z niej i pewien zewnętrzny styl życia, który będzie logiczny, konsekwentny i organizacyjnie scalony. Jeżeli zaś brak w naszym życiu kapłańskim jasnej i zwartej koncepcji kapłaństwa i duszpasterstwa, albo jeśli ta koncepcja będzie jednostronna, subiektywna, to z konieczności i styl naszego duszpasterskiego życia będzie niezrównoważony, «niepozbierny», przypadkowy. I to się odbije potem na wszystkich elementach składowych życia kapłańskiego, a więc na życiu wewnętrznym, na naszej nauce i na naszym duszpasterstwie»<sup>81</sup>. Dlatego też można powiedzieć, że duszpasterz, a zwłaszcza proboszcz to człowiek, który jest budowniczym parafii ogarniającym całość. On musi wiedzieć do czego działalność duszpasterska zmierza, na jakim etapie znajduje się budowana wspólnota oraz jakie muszą być uruchomione procesy. Koordynowanie i kierowanie tym procesem według pewnej wizji to jest główne zadanie proboszcza»<sup>82</sup>.

### Zakończenie

W budowaniu Kościoła stoi przed nami zadanie, które Jan Paweł II określił chrześcijaństwu na całe trzecie tysiąclecie: „czynić Kościół domem i szkołą komunii”<sup>83</sup>. Dla wielkiego „proroka wiary i nadziei” nowe tysiąclecie otwiera się przed nami „niczym rozległy ocean, na który mamy wypłynąć licząc na po-

<sup>81</sup> F. Blachnicki, *Rekolekcje dla Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Sługi*, dz.cyt., s.6. Według Blachnickiego nie pomagają tutaj „plany duszpasterskie, którymi próbuje się odgórnie radować i wypełniać próżnię, dlatego, że te plany też nie bazują na wizji całościowej, teologicznej. Raczej chodzi o jakieś mniej lub więcej zgrabne dobranie pewnych haseł i zrobienie z tego tematów. Jednak nie jest to oparte na analizie faktycznej sytuacji naszego katolicyzmu, bo tej nie ma w skali globalnej, i nie jest oparte na zasadach współczesnej teologii pastoralnej ani na soborowej wizji Kościoła i jego urzeczywistniania się w świecie współczesnym. Na pewno tam są zawsze rzeczy pożyteczne i dobre, i jakoś potrzebne. Natomiast realizacja tych haseł jest czystą fikcją (...). Oczywiście, działa tu jeszcze cały system zasadniczy zwyczajnego duszpasterstwa parafialnego, związanego ze sprawowaniem sakramentów. Faktycznie tworzy on gros naszego duszpasterstwa i gdyby nawet nie było planów duszpasterskich, to by i tak to wszystko szło, albo mimo tych planów to i tak idzie. W gruncie rzeczy jest to dziewięćdziesiąt procent duszpasterstwa. Odgórnie patrzy się na wszystko przez plany, a oddolnie to widać, jak mało te plany w końcu znaczą w parafii, kto się specjalnie przejmuje planami. Wiadomo, że jeśli jest najważniejsza katecheza, to nie jest to zależne od co roku zmienianych planów. Podobnie kwestia sakramentów: od chrztu aż do pogrzebu, sprawa niedzielnej Eucharystii, praktyki sakramentu pokuty. Wszystko to idzie niezależnie od planów odgórnych. Tu się też zarysowuje pewien kryzys z powodu braku jakiejś długofalowej wizji i świadomości celu, do czego to wszystko ma w końcu zmierzać? (...). Toniemy w subiektywizmie, a skutkiem tego nie jesteśmy zdolni do stwarzania jednomyślnych ekip duszpasterskich, pracujących w zjednoczeniu w oparciu o obiektywne zasady. Indywidualizm proboszcza zderza się z indywidualizmem wikarego. Ktoś tak kiedyś powiedział dowcipnie, że księża na parafii mają wspólne mieszkanie, wspólny stół, a indywidualne duszpasterstwo”. Zob. tamże, s. 7.

<sup>82</sup> Por. tamże, s. 19.

<sup>83</sup> NMI 43.

moc Chrystusa. Syn Boży, który z miłości do człowieka przyszedł na świat dwa tysiące lat temu, także dzisiaj prowadzi swoje dzieło: musimy mieć przenikliwy wzrok, aby je dostrzec, a nade wszystko wielkie serce, abyśmy sami stawali się jego narzędziami”<sup>84</sup>.

Czyż nie jest swoistym paradoksem, iż Papież który de facto nie mógł już chodzić, kazał nam przyspieszyć kroku<sup>85</sup>. Nawet napisał książkę zatytułowaną *Wstańcie, chodźmy!* Jest ona szczególnym wyrazem jego ufności: „«Wstańcie, nie lękajcie się» (Mt 17, 7). Boża miłość nie nakłada na nas ciężarów, których nie moglibyśmy unieść, ani nie stawia nam wymagań, którym nie moglibyśmy sprostać. Jeśli wzywa, przychodzi z konieczną pomocą. Mówię o tym z tego miejsca, do którego doprowadziła mnie miłość Chrystusa Zbawiciela, wymagając, abym wyszedł z mojej ziemi i gdzie indziej, dzięki Jego łasce, przynosił owoc – owoc, który ma trwać (...). «Wstańcie chodźmy!» Chodźmy ufni w Chrystusie. On będzie towarzyszył nam w drodze, aż do celu, który zna tylko On”<sup>86</sup>.

<sup>84</sup> NMI 58.

<sup>85</sup> Por. tamże.

<sup>86</sup> Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 163-164.

Ks. Józef Zabielski

Uniwersytet w Białymstoku

## ARETOLOGICZNE „UMOCOWANIE” ŻYCIA SPOŁECZNO-MORALNEGO

### ARETOLOGICAL CONSOLIDATION OF SOCIAL AND MORAL LIFE

To achieve the state of being good as a goal of human efforts requires an axiological and prescriptive basis. This basis is moral virtues and the way they are realized. Philosophy and theology define virtue as a value based on God's law and grace which is the foundation of human morality. To identify these 'strengthening' mechanisms is a constant duty of man, especially the one facing intensive social and cultural changes. The aim of the article is to show an aretological basis of moral life in a society in the context of contemporary liberal and post-modernist trends. The analyses concentrate on three themes: 1) identifying the essence of the life of virtue and the principles behind its development, 2) virtue in practice as a way of organizing social life, 3) social virtues as prescriptive forms of a moral and social order.

Rozumność ludzkiej natury domaga się, aby człowiek w swoim działaniu poszukiwał autentycznego dobra, które będzie celem jego aktywności oraz dobrem innych członków ludzkiej społeczności. Ten egzystencjalny imperatyw wymaga aksjologiczno-normatywnego „zakotwiczenia” ludzkiego działania, gdyż pozytywne prawo moralne nie zawsze gwarantuje zgodność z treścią prawa naturalnego. Tym specjalnym „umocowaniem” są moralne postawy – cnoty oraz życie cnotliwe, będące realizacją owych postaw. W rozumieniu filozoficzno-teologicznym u podstaw mądrości cnoty jawi się przede wszystkim prawo i Boża łaska, stanowiące dwie rzeczywistości sytuujące się u podstaw moralności, a tym samym kształtujące życiowy ład w wymiarze indywidualnym i społecznym. Rozpoznawanie owego „umocowania” jest ciągłym i po-

wszechnym imperatywem ludzkiej egzystencji, gdyż brak znajomości owych wyznaczników stanowi poważne zagrożenie ludzkiej moralności, a w dalszej konsekwencji także egzystencji. Ten imperatyw staje się bardziej zobowiązujący w sytuacji nasilenia przeobrażeń społeczno-kulturowych, czego jesteśmy dzisiaj świadkami i uczestnikami.

Prezentowany tekst stanowi próbę wpisania się rozpoznawanie aretologicznych podstaw moralności życia społecznego w kontekście współczesnych przemian społeczno-kulturowych, zwłaszcza ich tendencji liberalno-postmodernistycznych. Niniejsze analizy natury etyczno-teologicznej skoncentrowane są wokół trzech zagadnień bardziej szczegółowych: rozpoznawanie istoty życia cnotliwego i zasad jego rozwoju (1); postępowanie cnotliwe jako sposób porządkowania życia społecznego (2); cnoty społeczne jako normatywne formy ładu społeczno-moralnego (3).

### I. Rozpoznawanie istoty życia cnotliwego i zasad jego rozwoju

Relacje łączące normy prawne z działaniem człowieka zakotwiczone są w stałych i trwałych sprawnościach osoby ludzkiej do pełnienia czynów moralnie dobrych. Zagadnienie relacji cnoty do prawa podejmowali już Platon i Arystoteles, ustalając antropologiczno-etyczne podstawy praw. Platon, używając argumentu dobrze pojętego interesu własnego, wiąże wzajemnymi relacjami antropologię, etykę i prawo. Arystoteles zaś powołuje się na naturę człowieka, aktualizującego swoją potencję aż do osiągnięcia – dzięki cnotom – właściwego celu, czyli szczęścia. Dla Arystotelesa szczęście jako cel określa ponadto podstawę do namysłu nad funkcją i treścią prawa. W dobru i funkcji prawa chodzi tu o spełnione, czyli szczęśliwe życie. Prawo ma urzeczywistniać człowieczeństwo, ma być pomocne w zachowaniu istnienia i osiągnięcia szczęścia. W osiąganiu szczęścia prawo powinno wspierać cnotę i chronić przed złem, kierując działaniem człowieka ku właściwemu celowi. „To bowiem, co jest zgodne z prawem – czytamy w *Etyce Nikomachejskiej* – jest przeważnie identyczne z tym, dyktuje dzielność etyczna w ogóle; wszak prawo nakazuje postępować zgodnie ze wszystkimi cnotami, nie pozwala zaś postępować w sposób podyktowany przez którąkolwiek z wad. Wszystko zaś, co prowadzi do dzielności etycznej w ogóle, kształtowane jest przez postanowienia prawne”<sup>1</sup>. Cnota moralna jest zarówno założeniem, jak i konsekwencją prawa: ostatecznie jest czymś, co wykracza poza prawo. Posiadać cnotę moralną oznacza dla Arystotelesa nie dać się opanować namiętnościom i wprowadzić w nie taki porządek, który uwalniając człowieka od tego, co chwilowo przyjemne, czyni możliwym spełnienie życia w całości<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1131 a, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.

<sup>2</sup> Por. tamże, 1192 a 13 n.

Tak definiowana postawa moralna jest istotną nie tylko w osobistym interesie każdego człowieka, ale jest też warunkiem ładu społecznego<sup>3</sup>.

Związek między prawem a cnotą jest oczywisty oraz niezwykle ważny w ludzkim działaniu i jego wartościowaniu. Prawo niejako z zewnątrz nakazuje postępowanie cnotliwe, równocześnie jednak jego normy stanowione są ze względu na dobro wspólne i służą społecznej sprawiedliwości.

Prawo i cnota są razem wprowadzane we wspólnotowy kontekst dobra, gdzie cnoty są postawami społecznymi i politycznymi a prawo przyczynia się do powstawania właściwego ideału i wzoru człowieka. Stąd też szczęście jednostki i szczęście polis (społeczności) jest tym samym, zaś człowieczeństwo, wypracowane przez cnotę za pomocą prawa, jest dziedziną obywatela<sup>4</sup>. Istotą państwa i główną cnotą jego obywateli jest sprawiedliwość, co wypływa z pragnienia życia we wspólnocie. Polis zaś jest wspólnotą naturalną człowieka, jako że sama ma naturę polityczną i dąży do spełnienia celów wszystkich obywateli. Człowieka niewychowanego do postawy cnotliwej Arystoteles uważa za „najmarniejszą i najdzikszą istotę żyjącą, pod względem dążenia do przyjemności zmysłowych najgorszą”<sup>5</sup>. Nawet przyjmując, że trzeba kogoś, żeby czuwał nad przestrzeganiem prawa, to jednak naprawdę rządzi nie konkretny człowiek, lecz prawo. Dosłowne jednak stosowanie prawa może prowadzić do niesprawiedliwości, stąd za niezbędną korektę uważa sprawiedliwość jednostkową – epikeię<sup>6</sup>. Uprawnione więc są tylko działania prawne określone przez cnotę sprawiedliwości, a wpływające ze stałych i trwałych sprawności doskonale uformowanego człowieczeństwa. Podobne związki między cnotą i prawem dostrzega św. Tomasz: „Prawo porusza do należytego działania tych, którzy temu prawu podlegają”<sup>7</sup>. W swym oddziaływaniu prawo prowadzi do cnoty, przyzwyczajając człowieka do „dobrego postępowania”. W ten sposób, człowiek wychowywany przez prawo, sam ma ochotę i z własnej woli zaczyna czynić to, czego wymaga cnota. Prawo bowiem kształtuje człowieka od wewnątrz, ułatwiając mu nabywanie coraz nowych sprawności – cnót.

W nowożytnej koncepcji uprawnień i teorii cnót, dostrzec można odcho-  
dzenie od takiego powiązania praw z cnotami. Naturalne skłonności człowieka – zwłaszcza skłonności do szczęścia – zostają usunięte poza sedno wolnego aktu, a zamiast nich o poddaniu się lub odrzuceniu celu ostatecznego zaczyna decydować arbitralna wolność. Poczynając od W. Ockhama zaczyna się odrzucać pogląd o ścisłych powiązaniach cnoty i prawa. Umieszczając poza wolnym czynem naturalne skłonności człowieka i celowość jego działania, także poza nim

umieszczono sprawności i cnoty jako skłonności stałe, działające w określony sposób. Czyn spełniony pod wpływem cnoty rozumie się tu jako nie w pełni wolny. Lansowana przez W. Ockhama nominalistyczna moralność sprawiła, że cnota przestaje być koniecznym warunkiem doskonałości ludzkiego działania. Centralną kategorią moralności i łączonego z nią prawa staje się wolność pojmowana jako arbitralna władza przypisywana jednostce ludzkiej. Uprawnienie nie jest tu związane z tym, co prawe, co jest kształtowane ze względu na dobro wspólne, ale zostaje włączone w istotę posiadającego je podmiotu. Doktryna W. Ockhama otwiera perspektywę całkowicie odmiennego uporządkowania rozwiązań aretologiczno-prawnych<sup>8</sup>.

Mysł W. Ockhama została podjęta przez myślicieli czasów późniejszych, wśród których wyróżnia się N. Machiavelli. W *Księciu* ujmuje on cnotę jako kreatywną moc władcy, uzdalniającą do zwalczania wrogów i do dzielności w aktywności rządzenia, natomiast poddani zobowiązani są do posłuszeństwa jego nakazom. Prawo zaś sprowadza do roli narzędzia osiągania celów politycznych, gdzie swo-  
iście pojmowana roztropność nakazuje działanie nawet niezgodne z wymogiem tradycyjnych cnót; cel nadrzędny wyznacza tu użyteczność publiczna, a nie społeczna sprawiedliwość<sup>9</sup>. W konsekwencji doprowadza to do zmian w kilku kluczowych obszarach moralności i filozofii prawa. Z jednej strony w etyce pozycję cnót zajmuje zasada powinności, z drugiej zaś od prawa wymagać się będzie jedynie określenia zobowiązań jednostki wobec innych jednostek. Taką koncepcję prawa przedstawia Grocjusz<sup>10</sup> i Th. Hobbes<sup>11</sup>. Ich myślenie w tym względzie charakteryzuje odrzucenie wspólnego celu życia społecznego, ograniczenie pola rozważań sprawiedliwości przez nieuwzględnienie kategorii dobra wspólnego i zastąpienie cnoty postulatem zachowania pokoju<sup>12</sup>. W takiej nowo-  
żytnej konstrukcji etycznej myśli, prawo przestaje ukazywać drogę wiodącą do spełnienia celu człowieka, a staje się zespołem norm umożliwiających istnienie stworzonego przez człowieka społeczeństwa. Tym samym, prawo traci swój charakter narzędzia ochrony moralnie wartościowych, naturalnych skłonności człowieka, stanowiących podstawę kształtowania i praktykowania cnót, a staje się instrumentem wyraźnie legalistycznego wymiaru norm koordynujących przestrzenie wolności poszczególnych jednostek. W konsekwencji prowadzi to do formalizacji prawa i państwa. Thomas Hobbes wysuwa prowokującą tezę, iż stan natury to stan wojny: „bellum omnium contra omnia”<sup>13</sup>. Twierdzi tak-

<sup>8</sup> Por. A. Robert, *L'explication causale selon Guillaume d'Ockham*, „Quaestio” 2(2002), s. 241-265.

<sup>9</sup> Por. N. Machiavelli, *Książę*, tłum. W. Rzymowski, Wrocław 1969, rozdz. XV-XVIII.

<sup>10</sup> Por. H. Grotius, *De jure belli ac pacis, libri tres*, Washington 1913-1925.

<sup>11</sup> Por. Th. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. 1-3, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956.

<sup>12</sup> Por. M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, Toruń 2001, s. 408-409.

<sup>13</sup> Th. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, rozdz. 13.

<sup>3</sup> Por. A. MacIntyre, *Krótką historią etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1995, s. 112-114.

<sup>4</sup> Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, I, 1, 1094 a 74 n.

<sup>5</sup> Arystoteles, *Polityka*, I, 2, 1253 a 35.

<sup>6</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, V, 14.

<sup>7</sup> Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, I-II, q. 90, a. 1.

że, że każdy chce przezwyciężyć stan natury, co dokonuje się przez wzajemne ograniczanie wolności. Identyczne ograniczenie wolności możliwe jest przez absolutnego suwerena. Elementem rozstrzygającym w ludzkim działaniu jest zachowanie życia, co pojmuję jako szczęście<sup>14</sup>.

Przedstawiciele Oświecenia – m.in. J. Locke<sup>15</sup>, J. J. Rousseau<sup>16</sup> oraz I. Kant<sup>17</sup> – poszukiwali zasad moralnie wiążących wszystkich ludzi. Z czasem pojawiła się zasada subiektywności, która obecnie jest odwracana, a sposobem argumentacji jest tzw. teoria kontraktu, stanowiąca próbę rehabilitacji prawa naturalnego przez „teorię sprawiedliwości”. Nowa dyskusja o sprawiedliwości usiłuje rozwinąć model alternatywny wobec panującego utylitaryzmu i utylitarnej zasady pomyślności kolektywnej, przeciwstawiając mu koncepcję nienaruszalnych praw każdej osoby. Z jednej strony zakłada się perspektywę cnoty sprawiedliwości jako podstawowe pojęcie normatywne i dąży się do uzyskania powszechnej zgody w tym względzie. Z drugiej zaś w zasadach sprawiedliwości chodzi tu o rzeczywistość tzw. dóbr pierwotnych, a te służą temu samemu celowi, co utylitaryzm, tj. ludzkiej pomyślności<sup>18</sup>.

Współczesny dyskurs o cnotcie winien powrócić do miejsca wzajemnego powiązania cnoty i prawa, gdzie prawo staje się zaczynem kształtującym działanie człowieka nie tylko w odniesieniu do innych ludzi, ale też w porządku przedmiotowym, którego sprawcą jest Bóg. Istotne znaczenie ma tu myśl św. Tomasza z Akwinu, według którego żadne uprawnienie nie może być sprzeczne z przyrodzoną sprawiedliwością. Stąd też, uprawnienie pozytywne – powstałe na mocy umowy między jednostkami lub obopólnej zgody i umowy społecznej – jeśli sprzeciwia się sprawiedliwości nigdy nie może być usprawiedliwione przez ludzką wolę. Analiza ludzkiego postępowania, poddana ocenie rozumu, prowadzi do sformułowania norm istniejących najpierw potencjalnie, które zaktualizowane chronią skłonności natury ludzkiej i jawią się jako zakorzenione w porządku stworzenia. Sprawiedliwość nie jest tu tworem społeczeństwa i nie zamyka się w okowach indywidualizmu, ale opiera się na naturalnej skłonności człowieka do życia w społeczeństwie, rozwija ją i kształtuje. W konsekwencji

<sup>14</sup> Por. tamże. Zob. także: H. Schelsky, *Thomas Hobbes. Eine politische Lehre*, Berlin 1981.

<sup>15</sup> Por. J. Locke, *Essays an Law of nature*, Oxford 1970; tenże, *Letters concerning Toleration* (1685-1692), wyd. pol., *List o tolerancji*, tłum. L. Jachimowicz, Warszawa 1963.

<sup>16</sup> Por. J. J. Rousseau, *Discours sur les sciences et arts*, [w:] „Oeuvres complètes”, t. 3, Paris 1964, s. 1-57.

<sup>17</sup> Por. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, „Berlinische Monatsschrift” 27(1784), s. 385-411; zob. także: M. Kilijanek, *Kant – samoświadomość i poznanie dyskursywne*, Poznań 2000.

<sup>18</sup> Por. O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1987; wyd. pol. *Sprawiedliwość polityczna*, Kraków 1999, s. 16 – 41; B. Sutor, *Etyka polityczna*, tłum. A. Marcol, Warszawa 1994, s. 129-154; R. Kocłęga, *Etyka sprawiedliwości a etyka troski – Uniwersalizm podważony?*, [w:] *Uniwersalne wartości etyczne w różnych kulturach*, dz. cyt., s. 41- 49.

także norma prawna opiera się na naturze człowieka i jego skłonnościach odkrywanych przez rozum. Uprawnienie uwikłane jest w korelację nie tylko prawa, ale także cnoty. Działanie człowieka jest bowiem uprawnione, kiedy jest cnotliwe, jest zaś cnotliwe, jeśli jest sprawiedliwe. Rozumowanie to ujawnia istnienie norm porządkujących cnotę, niejako ją warunkujących i dających człowiekowi właściwy kierunek uprawnionego działania<sup>19</sup>.

## II. Postępowanie cnotliwe jako sposób porządkowania życia społeczno-moralnego

Tomistyczna interpretacja roli cnoty w życiu moralnym opiera się na funkcji naturalnych skłonności bytu osobowego. Zasadnicze skłonności natury ludzkiej tworzą swoisty fundament moralnego prawa i źródło wewnętrznej energii, która w cnotach się rozwija i rozpowszechnia. Natura ludzka charakteryzuje się tym, że pochodzące z niej skłonności nie tylko nie krępują wzrostu życia cnotliwego, ale są przyczyną owego wzrostu, zasilając go niczym źródło zasadami prawdy i dobra. Człowiek więc jest cnotliwy z powodu owych naturalnych uzdolnień, które stanowią wewnętrzny normatyw życia cnotliwego. Święty Tomasz stwierdza: „Jeśli mówimy o uczynkach cnót, o ile [w ogóle] są cnotliwe, to wszystkie one należą do prawa natury. Powiedzieliśmy już bowiem, że do prawa natury należy to wszystko, ku czemu człowiek ma skłonność odpowiednio do swej natury. Każda zaś rzecz ma z natury skłonność do czynności odpowiadającej sobie według swojej formy, tak jak ogień do grzania. A ponieważ dusza rozumna jest właśnie formą człowieka, dlatego w każdym człowieku istnieje naturalna skłonność do tego, żeby postępował według rozumu; a to właśnie znaczy: postępować według cnoty. I dlatego pod względem prawa naturalnego ma spełniać wszystkie uczynki cnót. Z natury bowiem każdemu własny rozum mówi, żeby postępował cnotliwie”<sup>20</sup>.

Postępowanie cnotliwe oparte jest na naturalnych uzdolnieniach i potrzebach ludzkiej natury. Realizacja tych potrzeb w sposób uporządkowany jest postępowaniem według cnoty, co prowadzi człowieka do poznawania prawdy oraz życia zgodnego z naturą swego bytu i społeczności. Wszystko bowiem, co należy do prawa natury mieści się w kluczu rozumowania aretologicznego. Zachowanie tego klucza w działaniu wprowadza ład wewnętrzny w człowieku – podmiocie działającym oraz porządek zewnętrzny w ludzkiej społeczności oraz w bytach materialnych. Stąd też, np. materią cnoty umiarkowania są naturalne przyjemno-

<sup>19</sup> Por. M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, dz. cyt., s. 411-412; B. M. Ashley, *Życie prawdą w miłości*, dz. cyt., s. 429-431; B. Häring, *Frei in Christus*, t. 1, *Das Fundament aus Schrift und Tradition*, Freiburg-Basel-Wien 1982, s. 192-198; zob. także: H. Promińska, *O pewnych paradoksach i dylematach uniwersalizmu etycznego*, [w:] *Uniwersalne wartości etyczne w różnych kulturach*, dz. cyt., s. 59-66.

<sup>20</sup> Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, I-II, q. 94, a. 3 c.

ści, pochodzące z życia zmysłowego, a cnota ta podporządkowuje je rozumowi. Naturalna skłonność do prawdy tkwiąca u podstaw życia kontemplacyjnego, nie jest ślepią skłonnością, stąd musi być otoczona cnotami mądrości, inteligencji i wiedzy. Podobnie naturalna skłonność do dobra nie jest w człowieku skłonnością konieczną, lecz jest najgłębszym źródłem spontaniczności kształtowanej przez szeroko rozumianą cnotę sprawiedliwości<sup>21</sup>.

W koncepcji tomistycznej naturalne inklinacje rozumnej natury ludzkiej w podjętym pod ich wpływem czynie są przepojone perspektywą dobra realizowanego przez wolę. Żaden ludzki czyn nie może być obojętny w relacji do dobra, gdyż jest urzeczywistnieniem tego, czego brak jest człowiekowi jako bytowi przygodnemu. Każde więc ludzkie działanie jest zarazem realizowaniem prawa naturalnego oraz czynem o kwalifikacji sprawności – cnoty lub w sensie negatywnym – przyjmującym postać wady. Cnota stanowi zatem o wewnętrznej zgodności ludzkiego czynu z regułą postępowania praktycznego. Ilekroć bowiem chodzi o czyn powzięty pod wpływem woli człowieka, to tym samym jest on ukierunkowany na bycie cnotliwym lub wadliwym. Osobnym zagadnieniem jest tu fakt dobra pozornego, tzn. nieugruntowanego w prawie naturalnym. Czyn taki nie łączy człowieka z dobrem obiektywnym, odpowiadającym naturze ludzkiej, ale go od tego dobra oddala. Uzyskuje kwalifikację wady, a gdy jest świadomym przekroczeniem osobowej relacji z Bogiem jest grzechem. Z tego powodu żaden czyn nie jest czystą realizacją nakazu zewnętrznego, gdyż stanowi urzeczywistnienie porządku moralnego. „Podmiot działający przyswaja osobiście prawdę zawartą w prawie: przyjmuje na własność tę prawdę swojego bytu poprzez czyny i związane z nimi cnoty”<sup>22</sup>. Nie znaczy to jednak, że zasięg moralności cnoty całkowicie pokrywa się z zasięgiem prawa naturalnego. Porządek moralny ma szerszą perspektywę, gdyż może obejmować horyzonty i motywy postępowania niebędące w ścisłym sensie realizacją prawa naturalnego. Te nadprzyrodzone motywacje przyjmują kryteria poza-naturalne i odwołują się do wyższej – Boskiej instancji kierującej ludzkim postępowaniem. Decyzja o takim działaniu opiera się na fundamencie wiary, a nie tylko na czysto racjonalnych podstawach ludzkiego poznania. Ta wyższa ranga motywacyjna stanowi o wyższym stopniu normatywności danego czynu oraz nadaje mu szczególną wartość w konkretnej sytuacji życiowej. „Jezusowe wezwanie: «pójdź i chodź za Mną» jest największym wywyższeniem ludzkiej wolności, a zarazem poświadcza prawdziwość i moc wiążącą aktów wiary i decyzji, które można określić mianem opcji fundamentalnej”<sup>23</sup>.

Moralny normatyw owej opcji zakotwiczony jest w ludzkiej woli, która jest kierowana przez percepcję dobra, będącego racją jej bytu. Wyraża to wyekspon-

<sup>21</sup> Por. tamże, I-II, q. 94, a. 2 c.

<sup>22</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 52.

<sup>23</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 66. Por. Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, I-II, q. 94, a. 2 c; S. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, dz. cyt., s. 420-421.

nowana przez św. Tomasza zasada: „Bonum est faciendum et prosequendum, et malum est vitandum” (Dobro należy czynić i do niego dążyć, zła należy unikać)<sup>24</sup>. W życiu cnotliwym podejmowana jest i realizowana ta zasada, gdyż „jak każda siła, ma na celu dobro. Dlatego cnota ludzka jako sprawność w działaniu tworzy dobro”<sup>25</sup>. Stąd też św. Tomasz definiuje cnotę jako: „virtus est habitus semper se habens ad bonum” (cnota jest sprawnością, która ukierunkowana jest na dobro)<sup>26</sup>. Dobro jest tu rozumiane jako zgodność bytu z jego naturą i ostatecznym celem, cnota zaś jest doskonałością. Charakterystyczną cechą dobra jest jego doskonałość, gdyż „każdy byt wywołuje pragnienie zgodne z własną doskonałością”<sup>27</sup>. Motywacyjną siłą dobra jest to, że nie ogranicza się ono do jakiegoś minimum, lecz dąży do doskonałości, która pociąga. Doskonałość właściwa człowiekowi pochodzi z jego intelektu i woli, człowiek jest bytem dążącym do pełni dobra. Pojmowanie dobra i doskonałości urzeczywistnia się w człowieku, gdy harmonizuje z cnotą. Stąd też cnoty są celem i doskonałością naturalnych ludzkich skłonności. Dzięki ich praktykowaniu w obrębie ludzkiej woli dokonuje się osobiste dostosowanie do naturalnych skłonności i prawa. W konsekwencji, praktykowanie cnot jest wprowadzaniem naturalnego porządku w ludzkim działaniu i w świecie zewnętrznym.

Szczególne znaczenie w działaniu cnoty ma „naturalis appetitus boni quod est secundum ratinem”. To naturalne „poruszenie woli ku dobru” rozwija się dzięki cnotom. W ten sposób cnoty stanowią niejako spełnienie naturalnych skłonności człowieka. Należy jednak pamiętać, że „cnoty tak umysłowe, jak i obyczajowe zawdzięczają naturze swe zapoczątkowanie, ale nie pełne urzeczywistnienie”<sup>28</sup>. Wyznaczone przez naturę ukierunkowanie na dobro i jego percepcja jest doświadczeniem pierwotnym, gdyż „dobro jest tym, do czego wszystko zmierza”. W człowieku więc dążenie do dobra jest dążeniem i urzeczywistnieniem życia cnotliwego, co w konsekwencji prowadzi do dobra powszechnego – do Boga. Takie ukierunkowanie w czynieniu dobra przez praktykę cnot wprowadza uporządkowanie w ludzkim działaniu, a w konsekwencji ład życia społecznego. Należy jednak pamiętać, że chociaż natura ma ten jeden sposób działania – „determinatur ad bonum”, to urzeczywistnianie cnoty realizuje się różnymi sposobami, zależnie od tworzywa, w którym cnota działa oraz od okoliczności. To zaś sprawia, że nie ma jednej cnoty, ale jest ich wiele, tak jak wiele jest możliwości realizowania naturalnej skłonności do dobra<sup>29</sup>. Także doskonałość ludzkiego

<sup>24</sup> Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, I-II, q. 94, a. 2 c.

<sup>25</sup> Tamże, I-II, q. 55, a. 3 c.

<sup>26</sup> Tamże, I-II, q. 55, a. 4 c.

<sup>27</sup> Tamże, I, q. 5, a. 1. Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 88-89.

<sup>28</sup> Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, I-II, q. 63, a. 1 c.

<sup>29</sup> Por. Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, I-II, q. 63, a. 1 c; Św. Tomasz, *Objaśnienia Etyki nikomachejskiej*, lib. 2, lect. 3, nr 278; zob. także: Ch. Calhoun, *What Good Is Commitment?*, „Ethics” 2009, vol. 119, nr 4, s. 613-641.

bytu potrzebuje wielości cnót, gdyż liczne są w człowieku możliwości działań doskonalących, okoliczności osiągnięcia pełni człowieczeństwa przy zachowaniu indywidualnej implikacji potrzeb. Stąd też nikogo nie można wykluczyć z dążenia i pragnienia dobra, co oznacza, że każdy może być cnotliwym i osiągnąć pełnię człowieczeństwa, czyli szczęśliwym i uczestnikiem chwały Boga. Dobro zatem jest rzeczywistością na tyle mocną, aby zrodzić w człowieku najgłębsze i najszerze umiłowanie cnót, czyli najbardziej otwarte doświadczenie odnajdywania prawdy samego siebie. Dobro bowiem przyciąga do siebie i zajmuje wszystkie władze – *potentiae animae* – które w ludzkiej duszy, poprzez aktywność cnót zostają dostosowane do wspólnego dobra całości. Człowiek osiąga swoje dobro w substancjalnej jedności duszy i ciała, „gdyż z natury swojej każda część bardziej kocha wspólne dobro całości niż cząstkowe dobro własne”<sup>30</sup>. Cnoty zaś są tymi siłami, które cząstkowe dobro poszczególnych władz łączą ostatecznie w dobro człowieka jako takiego. Dobro, które niejako rozlewa się w poszczególnych cnotach, osiąga swoje rozwinięcie i specyfikę sprawiając, iż człowiek osiąga cnotę, jest nią obdarzony – czyli staje się cnotliwy. Osiąganie zaś przez człowieka cnoty, stawania się cnotliwym pośrednio udoskonala środowisko życia, normując zasady działania oraz postawy innych ludzi<sup>31</sup>.

Zorientowanie człowieka ku dobru uprawnia do powiązania go kolejno ze wszystkimi poszczególnymi cnotami jako szczegółowymi wartościami osobowymi. Cnoty bowiem nie są tylko zwykłymi dyspozycjami do stosowania prawa zewnętrznego, nawykami posłuszeństwa nakazom, ale stanowią rozwiniętą praktykę skłonności naturalnych, odpowiadających prawu naturalnemu. Tę harmonię między skłonnościami naturalnymi i cnotami można przypisać prawu naturalnemu, w którym odzwierciedla się odwieczna wola Boga. Człowiek, doświadczając pragnienia szczęścia oraz dążąc do dobra, otwiera się na przyjęcie Bożego działania. Człowiek swoim duchem jest *capax Dei*, ma możliwość stania się „domownikami Boga”. Łaska Ducha Świętego, będąc nowym prawem, sięga w człowieku aż do jego osobowego bytu i działa zarówno na poziomie skłonności naturalnych, jak i realizacji cnót<sup>32</sup>.

Prawo ewangeliczne dotyka w człowieku także cnót moralnych, które otrzymują dodatkowe impulsy nadprzyrodzone. Łaska Boża jest równie wewnętrzna jak prawo naturalne, a przy tym jeszcze bardziej skuteczna, w miarę jak nowe prawo łaski reguluje wewnętrzne czyny człowieka, podczas gdy nakazy starego prawa dotykały tylko zewnętrznej rzeczywistości czynów. Przez otwarcie prawa natury w realizacji życia cnotliwego, człowiek otwiera się na tajemnicę Boga, na spotkanie z Nim w rzeczywistości wiecznej. Owo otwarcie objawia się

<sup>30</sup> Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, II-II, q. 26, a. 3.

<sup>31</sup> Por. S. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, dz. cyt., s. 424-425; zob. E. Schockenhoff, *Bonum hominis: Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz 1987.

<sup>32</sup> Por. Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, I-II, q. 63, a. 3.

w działaniu cnot nadprzyrodzonych, które dopasowują się do cnót naturalnych, łącząc się z nimi w obdarowaniu. Cnoty teologiczne, które człowiek otrzymuje z zewnątrz, coraz głębiej inspirują owo wewnętrzne ukierunkowanie na dobro, umacniając je i rozszerzając tak, że otwarcie i zdolność człowieka do przyjęcia daru życia wiecznego i wiecznej szczęśliwości staje się pewną konsekwencją i ciągłością. Wprawdzie wymaga ono zdecydowanej odpowiedzi człowieka i jego pracy, jednak w pewien sposób zostało już zakorzenione w jego osobowej naturze. Osobista relacja człowieka z Bogiem dokonuje się w wymiarze prawdy i dobra. Ostatecznym ogniwem w hierarchii dóbr jest sam Bóg jako Dobro powszechne – *bonum universale*. On jest źródłem i celem wszelkiego dobra. Otwarcie człowieka na dobro jest tak wielkie, że nie można go wypełnić dobrami szczegółowymi. Tylko dobro powszechne pociąga człowieka w sposób nieodparty i może go wypełnić do reszty. Tego rodzaju otwartość zakorzeniona jest w prawie naturalnym, stąd też nawet przeszkody zewnętrzne nie mogą zniszczyć owej nadrzędnej relacji człowieka z Bogiem. Im bardziej człowiek staje się naturalny, tym bardziej zwraca się ku nadprzyrodzonemu darowi bliskości Boga. W tym wyraża się cnota – zdolność do osobowego kontaktu z Bogiem<sup>33</sup>.

### III. Cnoty społeczne jako normatywne formy ładu społeczno-moralnego

Osobowy kontakt z Bogiem jako najwyższa postać porządku społecznego osiągnąć jest poprzez właściwie uporządkowane relacje z ludźmi. W zasadniczy sposób dokonuje się to poprzez cnoty moralne, wśród których szczególne miejsce zajmują cnoty społeczne. Cnota moralna, będąc uporządkowaną postawą do realizowania czynów dobrych w określonej dziedzinie życia, stanowi stały komponent ludzkiej osobowości. Jej istota wyraża się w stałym dążeniu człowieka do osiągnięcia dobra moralnego, w oparciu o właściwą sprawność i przyjętą hierarchię wartości. Przez praktykę cnót dokonuje się „swego rodzaju współmierność (*connaturalitas*) człowieka z prawdziwym dobrem. Ta «*connaturalitas*» jest zakorzeniona w cnotach samego człowieka i dzięki nim się rozwija: w roztropności i innych cnotach kardynalnych, a przede wszystkim w teologicznych cnotach wiary, nadziei i miłości”<sup>34</sup>. W konsekwencji cnota czyni człowieka dobrym, a tym samym bardziej wartościowym uczestnikiem życia społecznego. Tym samym, cnoty pełnią funkcję społeczną, uspołeczniając poszczególne osoby, będące z natury istotami społecznymi. Tę uspołeczniającą funkcję szczególnie pełnią te sprawności – cnoty, które w poszczególnych

<sup>33</sup> Por. Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, I, q. 105, a. 4; tamże, I-II, q. 2, a. 8; S. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, dz. cyt., s. 427-428. Zob. także: J. Krucina, *Wobec wartości najwyższych*, Wrocław 1996.

<sup>34</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 64. Por. Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, II-II, q. 45, a. 2.



sytuacjach społecznych ustawiają człowieka w horyzoncie określonym przez działalność innych ludzi. We współczesnym ujęciu personalistycznym, jako najważniejsze wymienia się trzy cnoty społeczne: sprawiedliwość, solidarność i miłość. Cnoty te uzdalniają podmiot życia społecznego do tworzenia personalistycznego porządku społecznego. Równocześnie, odpowiadają one etycznym wymogom współczesnego życia społecznego w skali globalnej. Cnoty te mają swe zakorzenienie w chrześcijańskiej wierze i miłości, jak też w innych cnotach moralnych, a szczególnie roztropności i męstwie<sup>35</sup>.

Szczególne miejsce wśród cnot społecznych zajmuje sprawiedliwość. W nauczaniu Kościoła określenie „sprawiedliwość społeczna” po raz pierwszy pojawia się w encyklice *Rerum novarum* papieża Leona XIII (1891r.). Było to związane z bardzo aktualną wtedy problematyką wyzysku robotników przez przemysłowych kapitalistów<sup>36</sup>. Apele o społeczną sprawiedliwość znajdujemy też w nauczaniu następnych papieży: Jana XXIII<sup>37</sup>, Pawła VI<sup>38</sup> oraz Soboru Watykańskiego II<sup>39</sup>. W nauczaniu posoborowym rolę i znaczenie cnot społecznych w sposób szczególny wyakcentował Jan Paweł II, rozwijając naukę o ich znaczeniu dla dobra ładu społeczno-moralnego we współczesnym świecie. Nauczanie tego Papieża o sprawiedliwości jest bardzo „pojemne” w swej ilości i treści, gdyż jak sam stwierdza: „sprawiedliwość ma wiele odniesień i wiele i wiele form”<sup>40</sup>. Cnota sprawiedliwości w sposób nierozłączny związana jest ze sprawiedliwością jako zasadą życia społecznego. Żeby bowiem człowiek mógł stosować w życiu zasadę sprawiedliwości społecznej, to najpierw musi być sprawiedliwym i działać sprawiedliwie w stosunku do członków społeczności, do której należy. Sprawiedliwość w sposób bardzo ścisły łączy się z miłością społeczną. Wzajemne uzupełnianie się tych dwóch cnot w odniesieniu do dobra wspólnego upodabnia je do siebie do tego stopnia, że cnoty te wzajemnie się warunkują. „Doświadczenie przeszłości i współczesności wskazuje na to, że sprawiedliwość sama nie wystarcza, że – co więcej – może doprowadzić do zaprzeczenia i zniweczenia siebie samej, jeśli nie dopuści się do kształtowania życia ludzkiego w różnych jego wymiarach owej głębszej mocy, jaką jest miłość. To przecież doświadczenie dziejowe pozwoliło, między innymi, na sformułowanie twierdzenia: «summum ius» – summa iniuria. Twierdzenie to nie deprecjonuje sprawiedliwości, nie pomniejsza znaczenia porządku na niej budowanego,

<sup>35</sup> Por. S. E. Dobrzański, *Cnoty społeczne*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, A. Zwoliński (red.), Radom 2003, s. 68-69; Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium Społecznej Nauki Kościoła*, wyd. pol., Kielce 2005, nr 197.

<sup>36</sup> Por. Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*, nr 17, 26, 30, 34.

<sup>37</sup> Por. Jan XXIII, Encykliki: *Mater et Magistra*, nr 21, 103; *Pacem in terris*, nr 149-150, 163, 167.

<sup>38</sup> Por. Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, nr 44, 59; List Apostolski *Octogesima adveniens*, nr 17, 43.

<sup>39</sup> Por. Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 30.

<sup>40</sup> Jan Paweł II, Przemówienie *Bez sprawiedliwości nie ma miłości*, Rzym 08.11.1978 r.

wskazuje tylko w innym aspekcie na tę samą potrzebę sięgania do głębszych jeszcze sił ducha, które warunkują porządek sprawiedliwości”<sup>41</sup>.

W nauczaniu Jana Pawła II sprawiedliwość i miłość ukazane są jako komplementarne cnoty społeczne. „Nie może być miłości – stwierdza Papież – bez sprawiedliwości. Miłość przerasta sprawiedliwość, ale jednocześnie weryfikuje się ona w sprawiedliwości. [...] Gdy zachwieje się sprawiedliwość, również miłość znajduje się w niebezpieczeństwie. Być sprawiedliwym oznacza dawać każdemu, co mu się należy”<sup>42</sup>. Miarą i celem sprawiedliwości zawsze jest człowiek i jego dobro. Stąd znajomość człowieka pozwala uświadomić, „jaką miarą musimy go mierzyć i co znaczy być wobec niego sprawiedliwym. Dlatego należy nieustannie pogłębiać znajomość sprawiedliwości. Nie jest ona nauką teoretyczną. Jest cnotą i zdolnością ducha ludzkiego, ludzkiej woli i serca”<sup>43</sup>. Świadomość egzystencjalnego znaczenia sprawiedliwości domaga się jej wprowadzania w relacje życie osobowo-społeczne oraz ekonomiczno-polityczne. Należy przy tym pamiętać, że to sprawiedliwi ludzie tworzą sprawiedliwe relacje między sobą, czyli kształtowanie sprawiedliwych postaw ma pierwszeństwo przed moralną zasadą społecznej sprawiedliwości. Kształtowanie cnoty sprawiedliwości winno być poddane społecznej miłości. „Miłość – uzasadnia Jan Paweł II – jest większa od sprawiedliwości. I miłość społeczna jest większa od sprawiedliwości społecznej. Jeśli prawdą jest, że sprawiedliwość musi przygotować grunt dla miłości – to jeszcze głębszą prawdą jest, że tylko miłość może zabezpieczyć pełnię sprawiedliwości. Trzeba więc, ażeby naprawdę miłowany był człowiek, jeżeli w pełni mają być zabezpieczone prawa człowieka. To jest pierwszy i podstawowy wymiar miłości społecznej”<sup>44</sup>.

Jan Paweł II wyjaśnia, że sprawiedliwość i miłość społeczna kształtowane są przede wszystkim przez pracę, stanowiącą centrum życia społecznego. „Poprzez nią kształtuje się sprawiedliwość i miłość społeczna, jeżeli całą dziedziną pracy rządzi właściwy ład moralny. Jeśli jednakże tego ładu brak, na miejsce sprawiedliwości wkrada się krzywda, a na miejsce miłości, nienawiść”<sup>45</sup>. Istnieje też zależność zwrotna: „Sprawiedliwość i miłość społeczna oznacza właśnie tę pełnię ładu moralnego, jaki związany jest z całym ustrojem społecznym, a w szczególności z ustrojem pracy ludzkiej”<sup>46</sup>. Te wzajemne zależności tych cnot społecznych i pracy ludzkiej spotykają się w człowieku jako podmiocie i przedmiocie każdego ludzkiego działania, a szczególnie ludzkiej pracy.

<sup>41</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 12. Por. J. Zabielski, *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Białystok 2006, s. 88-92.

<sup>42</sup> Jan Paweł II, Przemówienie *Bez sprawiedliwości nie ma miłości*, Rzym 08.11.1978 r.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Jan Paweł II, *Homilia*, Katowice, 20.06.1983 r., [w:] *Pokój tobie, Polsko, Ojczyzno moja*, Paryż 1985, s. 188.

<sup>45</sup> Tamże, s. 184.

<sup>46</sup> Tamże, s. 186.



Człowiek bowiem jest podmiotem pracy jako moralnego działania oraz jej przedmiotem – adresatem. Praca stanowi też ludzką powinność: wobec Boga i ludzi, poczynając od najbliższego środowiska – rodziny, aż po naród-społeczeństwo. Z tą zależnością i powinnością łączą się uprawnienia człowieka. „Sprawiedliwość społeczna polega na poszanowaniu i urzeczywistnianiu praw człowieka w stosunku do wszystkich członków danego społeczeństwa. Na tym tle właściwej wymowy nabierają te prawa, które związane są bezpośrednio z wykonywaną przez człowieka pracą”<sup>47</sup>. Do tych uprawnień, stanowiących zarówno wymóg jak i warunek ładu społecznego, w sposób szczególny należą: prawo do sprawiedliwej zapłaty za pracę, prawo do zabezpieczenia w razie wypadków związanych z pracą, prawo do wypoczynku oraz prawo do stowarzyszania się i tworzenia związków zawodowych<sup>48</sup>. „Poprzez wprowadzenie w czyn zasad sprawiedliwości społecznej – przypomina Jan Paweł II – możliwa staje się ta miłość, o której mówił Chrystus swoim uczniom” «Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali» (J 13, 34). Ta miłość społeczna nie jest też niczym innym, jak stale przypominaną przez papieża Pawła VI «cywilizacją miłości», w stronę której trzeba sterować w całym rozwoju życia społeczeństw i życia międzynarodowego”<sup>49</sup>.

Pierwszym i podstawowym wymiarem oraz przedmiotem miłości społecznej jest każdy człowiek, w pełni swej osobowej wartości i godności. Drugim jej wymiarem jest rodzina, stanowiąca równocześnie pierwszą i podstawową szkołę miłości społecznej. W dalszej kolejności wymiarem miłości społecznej jest Ojczyzna, czyli wszyscy członkowie jednego narodu, ich wspólne dobro historyczno-kulturowe oraz społeczna tożsamość, jaką wspólnie tworzą. „Miłość społeczna jest otwarta ku wszystkim ludziom i ku wszystkim ludom. Jeżeli ukształtuje się głęboko i rzetelnie w swych podstawowych kręgach (człowiek, rodzina, ojczyzna), wówczas zdaje również swój egzamin w kręgu najszerszym”<sup>50</sup>. Tak pojmowana miłość społeczna umożliwia umiłowanie dobra wspólnego oraz przyczynia się do dążenia do dobra wszystkich ludzi. „Miłość społeczna i polityczna nie wyczerpuje się w stosunkach międzyludzkich, ale ukazuje się poprzez sieć, w którą te stosunki się wpisują i którą jest właśnie wspólnota społeczna i polityczna. Miłość ta oddziałuje na nią, dążąc do możliwego dobra całej wspólnoty”<sup>51</sup>.

Trzecią cnotą społeczną, niezbędną w kształtowaniu i zachowaniu ładu społecznego, jest solidarność. Jako postawa moralna i społeczna, solidarność „jest

to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich”<sup>52</sup>. Tak rozumiana solidarność stanowi skuteczną odpowiedź na coraz bardziej wzrastający „fakt współzależności pojmowanej jako system determinujący stosunki w świecie współczesnym, w jego komponentach: gospodarczej, kulturowej, politycznej oraz religijnej, współzależności przyjętej jako kategoria moralna”<sup>53</sup>. Postawa solidarności jest rozumiana przede wszystkim jako odpowiedzialność *in solidum*, czyli jednego za wszystkich, wszystkich za każdego oraz każdego za każdego. Jako cnota społeczna, solidarność nie jest tylko sympatią, współczuciem, teoretycznym zainteresowaniem losem bliźniego, lecz rzeczywistym, ściśle określonym zobowiązaniem zaangażowania się na rzecz dobra wspólnego w duchu wzajemnej odpowiedzialności. W konkretnym przypadku, w akcie solidarności mieści się poznanie i uznanie za szkodliwe struktur zła i gotowość przeciwstawiania się mu, jako zagrażającemu dobru każdego człowieka. Zawiera też w sobie postawę służenia bliźniemu, a nie wyzyskiwanie go. Solidarność wyraża się też w uznaniu i uszanowaniu osobowej godności każdego człowieka oraz gotowość ochrony osób będących w niebezpieczeństwie – zagrożonych lub cierpiących biedę. Solidarność przyjmuje więc opcję na rzecz biednych, opierając się na wspólnej wszystkim ludziom godności, wspólnym powołaniu i ostatecznej konsekwencji wspólnego losu. Jest to solidarność w rozumieniu chrześcijańskim, która odwołuje się do jedności wszystkich ludzi w Chrystusie i stanowi realizację przykazania miłości bliźniego. Taka postać solidarności jest zdolna przezwyciężyć struktury zła oraz stanowi drogę do jedności i pokojowego rozwoju. Wszyscy bowiem ludzie są ukierunkowani na rozwój, a ten jest możliwy tylko dzięki porządkowi społecznemu i pokojowej współpracy wszystkich<sup>54</sup>.

Tak pojmowana solidarność jest cnotą chrześcijańską, ściśle powiązaną z miłością<sup>55</sup>. Praktykowanie solidarności pozwala wspólnocie chrześcijańskiej stać się żywym obrazem Boga, na wzór każdego człowieka odkupionego krwią Chrystusa i poddanego działaniu Ducha Świętego. Tak wspólnota może stać się nowym wzorem jedności rodzaju ludzkiego oraz sposobem realizacji „komunii” jako jedności wszystkich w miłości Chrystusowej. Tak rozumiana solidarność prezentuje już charakter nie tyle społeczno-polityczny, ale religijno-teologiczny. W tej postaci ukazuje także rolę Kościoła w rozwoju doczesnej społeczności, eksponując jego funkcję nauczycielsko-duszpasterską oraz proroczą. Zadaniem

<sup>47</sup> Tamże. Por. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 16-19.

<sup>48</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 20-21.

<sup>49</sup> Jan Paweł II, *Homilia*, Katowice, 20.06.1983 r., dz. cyt., s. 187-188.

<sup>50</sup> Tamże, s. 189. Por. C. Geffré, *Europa: Ein Zukunftsprojekt ausgehend von einem pluralen Erbe*, „Concilium” (niem.), 45(2009), nr 2, s. 148-162.

<sup>51</sup> Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, dz. cyt., nr 208.

<sup>52</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 38.

<sup>53</sup> Tamże. Por. J. Sobrino, *Eine kranke Zivilisation vermenschlichen*, „Concilium” (niem.), 45(2009), nr 1, s. 56-60.

<sup>54</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 38-39; S. E. Dobrzański, *Cnoty społeczne*, art. cyt., s. 74-75; J. Sobrino, *Eine kranke Zivilisation vermenschlichen*, dz. cyt., s. 60-65.

<sup>55</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 40.

tak pojmowanej społeczności jest też budowanie struktur czynnej miłości bliźniego oraz naprawianie struktur grzechu. W ujęciu Jana Pawła II solidarność jest „stylem oraz narzędziem polityki, która chce służyć prawdziwemu rozwojowi narodów”<sup>56</sup>. Pierwszorzędnym zadaniem i owocem solidarności w tym wymiarze ma być pokój, sprawiedliwość i wolność, ale też skuteczne budowanie „cywilizacji miłości”, stanowiącej podstawę chrześcijańskiej „komunii”, będącej „duszą” powołania Kościoła. Jest to szczególnie potrzebne dla przezwyciężenia „wynaturzonych mechanizmów” oraz „struktur grzechu”, które „mogą być przezwyciężone jedynie poprzez praktykowanie ludzkiej solidarności, do której Kościół zachęca i którą nieustannie popiera. Tylko w ten sposób będą mogły wyzwolić się wielkie i pozytywne energie z korzyścią dla rozwoju i pokoju”<sup>57</sup>.

\* \* \*

Analiza tytułowej problematyki utwierdza w przekonaniu, że zachowanie społeczno-moralnego porządku wymaga uznania oraz praktycznego respektowania konkretnych i stałych norm postępowania. Rozpoznawanie tych norm winno stanowić stały normatyw ludzkiej egzystencji, do czego zobowiązuje racjonalność natury człowieka. Osobowa natura wymaga też stałości kierowania się uznanymi normami postępowania. Rozpoznane normy muszą przejawiać się w postaci rzeczywistych relacji międzyludzkich. Muszą one charakteryzować się wzajemnością, która **in potentia** buduje międzyludzkie relacje. Normy te muszą prowadzić do współpracy w konkretnych grupach społecznych. Tylko wtedy życiowe normy tworzą tzw. kapitał społeczny<sup>58</sup>. Tak pojmowane i stosowane normy odpowiadają tradycyjnym cnotom. Kierowanie się zaś cnotami porządkuje życie społeczno-moralne, czyniąc je egzystencją w pełni ludzką, zapewniającą człowiekowi realizację siebie i służbę drugiemu człowiekowi, a przez to zjednoczenie z Bogiem.

<sup>56</sup> Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Christifideles laici*, nr 42.

<sup>57</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 40. Por. Papińska Rada „Justitia et Pax”, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, dz. cyt., nr 580-583; S. E. Dobrzański, *Cnoty społeczne*, art. cyt., s. 75-76. Zob. także: E. Borgman, *Der Kampf gegen das Böse und gegen die Entmenschlichung in Europa – oder: Wie man mit dem Anderen umgeht*, „Concilium” (niem.), 45(2009), nr 1, s. 18-22.

<sup>58</sup> Zob. E. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*, Glencoe, IL: Free Press, 1958; F. Fukuyama, *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, tłum. A. i L. Śliwa, Warszawa – Wrocław 1997.

O. Łukasz Buzun

Jasna Góra – Częstochowa

## CHRYSTOCENTRYZM ŻYCIA DUCHOWEGO W NAUCZANIU ŚW. JÓZEFA SEBASTIANA PELCZARA

### THE IDEA OF CHRIST-CENTRED SPIRITUAL LIFE IN THE TEACHING OF ST. JÓZEF SEBASTIAN PELCZAR

The author focuses on the idea of Christ-oriented spiritual life as taught by St. Józef Sebastian Pelczar, a bishop in Poland at the turn of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. His pastoral activity and scientific works were based on the teaching of Christ and contributed to the rebirth of spiritual life of the society. Józef Sebastian Pelczar's idea of spiritual life is discussed in its two main aspects : 1) sacramental/ecclesiastical and 2) prescriptive/educational. In both cases Jesus Christ is perceived as the Master. In the centre of Józef Sebastian Pelczar's concept there are the questions of the role of evangelical mysteries of the life of Christ, the problem of the cooperation between man and God's grace and, finally, the need to change one's life following the pattern of Jesus. The author illustrates his theses with biblical and theological sources with particular regard to the works by Józef Sebastian Pelczar.

### Wstęp

Święty Józef Sebastian Pelczar<sup>1</sup> autor *Życia duchowego*, jednego z wybitniejszych dzieł duchowych literatury przełomu XIX i XX wieku, zaliczany jest do

<sup>1</sup> Józef Sebastian Pelczar urodził się 17 stycznia 1842 roku w Korczynie koło Krosna. Pelczar początkowo pobiera nauki w szkole parafialnej w Korczynie, a następnie od 1850 roku w Rzeszowie, skąd w 1858 przenosi się do Przemyśla. W 1860 kończy gimnazjum i zostaje przyjęty do Seminarium Duchownego w Przemyślu. W 1864 roku Józef Sebastian przyjmuje święcenia kapłańskie i rozpoczyna pracę jako wikariusz w parafii Sambor. W końcu 1865 roku udaje się na studia do Rzymu, gdzie uzyskuje doktoraty z teologii i z prawa kanonicznego. Po

bardziej znanych polskich mistrzów życia duchowego. Późniejszy ordynariusz przemyski już w przedmowie do pierwszego wydania wymienionej publikacji w 1873 roku ujawnia myśl – która przewija się nie tylko jako zasadniczy i wiodący motyw w dorobku piśmienniczym Pelczara, ale on sam daje jej świadectwo swoim życiem. Świadectwo to wypływa z duszpasterskiego wysiłku Pelczara zmierzającego ku temu, aby wszyscy, a szczególnie sami chrześcijanie, poznali co stanowi o „specificum christianorum”. Biskup wskazuje, że przewodnią ideą jego piśmiennictwa, będzie ukazanie tajemnicy Chrystusa w życiu duchowym. Takie podejście teologiczne znajduje swoje odzwierciedlenie w duszpasterskiej postudze, wyrażającej troskę Pelczara, żeby Zbawiciel, jak sam pisze, nie był „Bogiem nieznanym”<sup>2</sup>, oraz życie duchowe, nie stanowiło tajemnicy apokaliptycznej „zapieczętowanej siedmioma pieczęciami”<sup>3</sup>. Biskup ponawia powyższą intencję, dodając tę samą przedmowę w ósmym wydaniu *Życia duchowego*<sup>4</sup>, czyli ostatnim przed śmiercią, niejako przypieczętowując obrany na samym początku drogi kierunek życia kapłańskiego.

Piśmiennictwo Pelczara szerokie spektrum zagadnień, jednak zasadniczy trzon jego działalności piśmienniczej stanowią teksty o treści teologiczno-duchowej przesiąknięte troską o poznanie i umiłowanie Chrystusa Mistrza i Wzoru. Oczywiście w niniejszym opracowaniu skupimy się jedynie na kilku

powrocie do Ojczyzny zostaje wikariuszem w Wojutyczach i w Samborze, a od października 1869 roku profesorem i prefektem w Seminarium Duchownym w Przemyślu. W 1877 roku Pelczar otrzymuje nominację na profesora historii Kościoła i prawa kanonicznego w Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. W 1880 zostaje prorektorem tejże uczelni, w rok później dziekanem Wydziału Teologicznego, a w 1882 roku pełni już funkcję rektora. W związku z potrzebą pracy wychowawczej wśród dzieci i młodzieży, jak i narastającą kwestią społeczną, powołuje do życia Zgromadzenie Zakonne Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego (sercanek). W 1899 roku ksiądz Pelczar został wezwany do rodzinnej diecezji, aby pełnić najpierw funkcję sufragana, a następnie po śmierci bp. Łukasza Soleckiego (1827-1900), 1 marca 1900 roku zostaje mianowany ordynariuszem przemyskim. Okres posługi biskupiej stał się dla Pelczara czasem krystalizowania i przelewania na papier myśli chrystocentrycznej, co przejawiało się w opublikowanych w tym okresie dziełach. Józef Sebastian Pelczar umiera w opinii świętości 28 września 1924 roku w Przemyślu, gdzie zostaje pochowany w katedrze. Papież Jan Paweł II beatyfikował go w roku 1991 w Rzeszowie, a następnie 18 maja 2003 roku kanonizował w Watykanie.

<sup>2</sup> Por. Dz 17, 23.

<sup>3</sup> Ap 5, 1.

<sup>4</sup> W pierwszym wydaniu i następnych do roku 1924, tytuł zawiera polski archaizm i brzmi następująco: *Życie duchowne czyli doskonałość chrześcijańska*. (Uwagę co do archaizmu poczynił także W. Świerzawski, *Teologia ascetyczno-mistyczna w ujęciu Biskupa J. S. Pelczara*, [w:] *Józef Sebastian Pelczar Profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego Biskup Przemyski i Założyciel Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego w przededniu beatyfikacji, sesja naukowa 26 i 27 kwietnia 1991 r.*, Kraków 1992, s. 63.) Wydania kolejne: Przemysł 1873; t. I-II, wyd. 2, Kraków 1878; t. I-II, wyd. 3, Kraków 1881; t. I-II, wyd. 4, Kraków 1886; t. I-II, wyd. 5, Kraków 1892; t. I, wyd. 6, Przemysł 1906; t. I, wyd. 7, Przemysł 1912; t. II, wyd. 7, Przemysł 1913; t. I-III, wyd. 8, Przemysł 1924; t. I-II, wyd. 9, Kraków 2003, (wydanie z tytułem i tekstem współczesnym oraz zweryfikowanymi przypisami w dalsze części artykułu występują jako: ŻD, t. I lub t. II).

podstawowych, ale najistotniejszych wątkach wskazujących na chrystocentryczny charakter duchowości prezentowanej przez Biskupa.

## I. Źródła chrystocentryzmu

Formacja pierwszych lat kapłaństwa i jednocześnie studiów rzymskich Pelczara przebiegała pod wpływem głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańczej jak: H. Kajsiewicz, P. Semenenko, A. Jełowiecki i J. Feliński. Zdaniem S. Urbańskiego oryginalność myśli wymienionej szkoły posiada swoje źródło u reprezentantów szkoły francuskiej<sup>5</sup>, której twórcą był kard. P. Bérulle<sup>6</sup>. Tego samego zdania jest także M. Piątkowski<sup>7</sup>, który cytuje w tym względzie Jana Konstantego od Krzyża, uważającego, że duchowym praojcem Zmartwychwstańców był J. J. Olier, główny założyciel sulpicianów<sup>8</sup>. Jednocześnie jest on głównym przedstawicielem duchowości berulliańskiej<sup>9</sup>. Idąc po wskazanej linii poszukiwań można wysunąć wniosek, że chrystocentryzm duchowości Biskupa, wyrażony w idei egzemplaryzmu, był inspirowany przez szkołę zmartwychwstańczą, a w dalszej perspektywie przez autorów związanych ze szkołą francuską. Tym bardziej, że szkoła ta modyfikowana przez późniejszych zwolenników, cieszyła się ciągle niegasnącą popularnością do końca XIX wieku.

Należy zaznaczyć, że źródła historyczne podstawowego dzieła Pelczara z zakresu duchowości, sięgają pobytu w Genzano podczas studiów rzymskich, gdzie jak pisze Biskup „nie tylko przygotowywałem się do egzaminów, ale wiele dzieł pożytecznych, zwłaszcza treści ascetycznej, przeczytałem”<sup>10</sup>. Spośród dzieł przeczytanych w tamtym okresie, Pelczar wymienia tylko jednego autora, jako godnego uwagi, a jest nim J. B. Saint Jure<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Por. S. Urbański, *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańskiej*, Warszawa 1988, s. 233-234; tenże, *Duchowość zmartwychwstańcza*, Warszawa 2003, s. 175.

<sup>6</sup> Por. W. M. Thompson, *An Introduction to the French School*, [in:] *Bérulle and the French School: selected writings*, ed. W. M. Thompson, New York 1989, p. 3-31.

<sup>7</sup> Por. M. Piątkowski, *Koncepcja życia moralnego w pismach ks. Piotra Semeneki*, Poznań 2004., s. 308.

<sup>8</sup> Por. J. Konstanty od Krzyża, *Odbudowa i rozwój Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Kraków 1936, s. 122, 219.

<sup>9</sup> Por. W. M. Thompson-Uberuaga, *Sulpician Spirituality*, [in:] *The new Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, ed. P. Sheldrake, Louisville, Kentucky 2005, p. 604.

<sup>10</sup> J. S. Pelczar, *Mój życiorys* (opracowała J. Kupczewska), [w:] *Studia do dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. XVII, A. Kubiś, J. Wołczański (red.), Kraków 2005, s. 42.

<sup>11</sup> Ponownie wraca do wymienionego teologa w czasie pobytu w Wojutyczach, gdzie przygotowuje pierwsze zarysy *Życia duchowego. Następne dni zeszyły wśród rozmyślenia i czytania głębokich dzieł, oo. Saint Jure, Grou, Guilloire itd., Krótka kronika mojego życia*, dz. cyt., s. 72, 73, 86. W dziele tym cytuje Saint Jure, i określa go mianem znakomitego mistrza życia duchowego. Por. *L'homme religieux. De l'obéissance*, przyp. ŻD, t. II, s. 117, 123, oraz *Connaissance*

W trakcie całej działalności naukowej Biskup nieustannie powracał do pism takich autorów jak: św. Teresa od Jezusa, św. Franciszek Salezy, św. Alfons Liguori, św. Ignacy Loyola, św. Jan od Krzyża, Tomasz à Kempis, J. Scaramelli, W. Faber, K. Marmion, P. Semenenko, J. Tauler, J. B. Saint Jure, J. J. Olier, kard. P. Bérulle, A. Rodrycjusz, N. Grou, W. Scupoli, L. G. Ségur, O. de Lehen, P. Chaignon<sup>12</sup>.

Wymienieni autorzy jeśli nie byli inspiratorami poszczególnych szkół duchowości to przynajmniej mieli znaczący wpływ na ich rozwój. Natomiast jeśli chodzi o same szkoły, to w piśmiennictwie Biskupa możemy odnaleźć znaczący wpływ duchowości ignacjańskiej, zmartwychwstańczej, berulliańskiej, salezjańskiej, franciszkańskiej, alfonsjańskiej oraz wincentyńskiej. Niektóre z powyższych nurtów duchowości związane były z osobistymi przeżyciami Pelczara, a następnie znalazły swoje odzwierciedlenie w słowie pisany. Zalicza się do nich bezsprzecznie nurt ignacjański<sup>13</sup>, zmartwychwstańczy<sup>14</sup> i franciszkański<sup>15</sup>, a w późniejszym czasie wincentyński<sup>16</sup>.

## II. Dwa wymiary chrystocentryzmu

### Wymiar eklezjalno-sakramentalny

Chrystocentryzm życia duchowego, w ujęciu Pelczara, posiada zasadniczo dwa wymiary, do których należy zaliczyć na pierwszym miejscu jego charakter

*et l'âme, de Notre Seigneur Jésus Christ*, przyp. ŻD, t. I, s. 51; tamże, t. II, s. 141, 142, 146. Por. J. S. Pelczar, *Pasterz według Serca Jezusowego, czyli ascetyka pasterska*, Lwów 1913, s. 180.

<sup>12</sup> Powyższych autorów Pelczar wymienia w przedmowie do pierwszego wydania *Życia duchowego* (Przemyśl 1873).

<sup>13</sup> Pelczar osobiście związany był z duchowością ignacjańską przez cyklicznie odnawiające się pragnienie wstąpienia do Towarzystwa Jezusowego. W związku z tym w Wielkanoc 1866 roku Pelczar odprawia rekolekcje dla rozeznania woli Bożej. Por. J. S. Pelczar, *Krótką kroniką mojego życia*, [w:] *Wybór pism*, wyd. M. Kras, „Nasza Przeszłość” 29: 1968, s. 48. Po raz następny tęsknota za życiem zakonnym odzywa się w podczas pobytu w Wojutyczach w 1868 roku. Por. tamże, s. 86.

<sup>14</sup> Szczególny wpływ wywarli na Biskupa podczas pobytu w Rzymie zmartwychwstańcy, P. Semenenko i H. Kajsiewicz, których wskazówkami stara się kierować w osobistym życiu duchowym. Por. *Krótką kroniką mojego życia*, dz. cyt., s. 45, 62, 74.

<sup>15</sup> Siedmioletni pobyt w klasztorze franciszkańskim oraz przynależność do tercjarstwa franciszkańskiego, zdaniem K. Kasperkiewicz, wpłynęły na ewolucję życia wewnętrznego Biskupa, od rygorystyki do wolności dzieci Bożych. Jako Biskup nie tylko nosił zewnętrzne oznaki przynależności do rodziny franciszkańskiej, ale zachowywał też ubóstwo i przyjmował inne praktyki charakterystyczne dla duchowości franciszkańskiego tercjarstwa. Por. K. Kasperkiewicz, *Sluga Boży Józef Sebastian Pelczar*, dz. cyt., s. 160, 179.

<sup>16</sup> Doświadczenie duchowości wincentyńskiej u Pelczara związane jest z długoletnią działalnością w Towarzystwie św. Wincentego à Paulo. Por. C. Niezgoda, *Wierny ideałom*, dz. cyt., s. 151-153. W analizie dzieł Pelczara S. Smoleński cytowany w tym względzie także przez J. Morwę, wyróżnia trzy pierwsze z wyżej wymienionych szkół duchowości pomijając szkołę wincentyńską. Por. J. Morwa, *Problematyka duchowości w pismach św. J. S. Pelczara*, [w:] *Studia do Dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. XVII, A. Kubiś, J. Wołczański (red.), Kraków 2005, s. 435.

eklezjalno-sakramentalny. W tym wymiarze Chrystus stanowi źródło życia nadprzyrodzonego, udzielanego w sakramentach Kościoła. Z analizy pism wynika jasno, że u Pelczara Chrystus i Kościół stanowią nierozłączną jedność w tożsamości co sprzeciwia się radykalnemu chrystocentryzmowi, który dominuje nad eklezjocentryzmem. Kościół kontynuuje na ziemi dzieło Wcielenia Słowa Bożego i jest pojmowany jako depozytariusz łaski. To w Kościele za pomocą Bosko-ludzkiej struktury analogicznej do tajemnicy Wcielenia i odpowiadającej cielesno-duchowej naturze człowieka, udzielana jest łaska życia nadprzyrodzonego. Chrystus – Słowo Wcielone w Kościele stanowi przyczynę sprawczą i wzorcą życia duchowego Jego członków. Jako przyczyna sprawcza w Bóstwie i człowieczeństwie, Chrystus jest Twórcą życia nadprzyrodzonego przez sakramenty na czele z Chrztem Świętym. W nauczaniu Pelczara Kościół jest ciągle Chrystusem żyjącym i działającym wśród ludzi, a Eucharystia stanowi przedłużenie Wcielenia. Dlatego przyjmujący Komunię Świętą w sposób bezpośredni łączą się z człowieczeństwem Wcielonego Syna Bożego, a poprzez człowieczeństwo z Bóstwem, uczestnicząc w ten sposób w życiu Bożym<sup>17</sup>.

Scena przebiccia boku<sup>18</sup>, wskazująca na śmierć Chrystusa i rodzenie się nowego życia, staje się dla Pelczara zasadniczym motywem biblijnym, ukazującym Kościół jako źródło łaski nadprzyrodzonej. To w odniesieniu do tej sceny Autor określa sakramenty, jako naczynia krwi Chrystusa pozwalające skorzystać z Jego miłosierdzia. W tym obrazie sakramenty porównane są do siedmiu żył, którymi płynie uświęcająca i odradzająca krew Zbawiciela, stanowiąc spoiwo całego Kościoła i będąc jednocześnie życiem Chrystusa, wpływającym do duszy, gdzie ma dokonywać się mistyczna przemiana<sup>19</sup>.

Pelczar wskazując na cnoty będące owocami działania Chrystusa w sakramentach, podkreśla, że u osób korzystających z sakramentów wzrastają wszystkie te cnoty i dary Ducha Świętego, które odpowiadają celowi tego sakramentu. I tak, dzięki sakramentowi bierzmowania wzrasta męstwo, w Eucharystii miłość Boga, w sakramencie pojednania żal za grzechy, a przez przyjęcie sakramentu kapłaństwa gorliwość o chwałę Bożą i zbawienie dusz<sup>20</sup>. Ponadto Chrystus wspomaga praktykujących życie sakramentalne w dźwiganiu życiowego krzyża, pociesza i podnosi duchowo. Pelczar wyraża przekonanie, że Zbawiciel przez Kościół dźwiga człowieka na swoich ramionach od samego urodzenia, karmi

<sup>17</sup> Na osobistą i duszpasterską praktykę pobożności Pelczara miało wpływ ożywienie pod koniec XIX w. w Kościele praktyki adoracji Najświętszego Sakramentu i u początku XX w. częstej Komunii Świętej.

<sup>18</sup> Por. J 15, 13.

<sup>19</sup> Por. J. S. Pelczar, *Rozmyślenia o życiu Pana naszego Jezusa Chrystusa dla zakonnic*, Kraków 1918, s. 559; tenże, *Rozmyślenia o życiu zakonnym dla zakonnic*, Kraków 1915, s. 81; tenże, *Niektóre kazania i mowy przygodne*, Przemyśl 1916, s. 37; tenże, *Religia katolicka, jej podstawy, jej źródła i jej prawdy wiary. Rozprawy dogmatyczne dla ludzi wykształconych*, Przemyśl 1923, s. 312; ŻD, t. I, s. 68; ŻD, t. II, s. 378.

<sup>20</sup> Por. *Religia katolicka...*, dz. cyt., s. 318.

go Słowem Bożym, spełnia wszelkie posługi miłosierdzia, pokrzepia nadzieją i nie opuszcza go dopóki nie umieści w niebie<sup>21</sup>. W razie potrzeby „oczyszcza krwią Baranka i karmi Chlebem anielskim”<sup>22</sup>, uświęcając każdy czyn. Kościół, w swojej macierzyńskiej trosce o swoich członków, otacza ich opieką, a w chwili śmierci daje wsparcie na dalszą drogę w postaci wiatyku, który budzą ufność „krzepi duszę i uśmierza smutek”<sup>23</sup>.

Chrystus, zakorzeniając człowieka w sobie przez Kościół, jako źródle miłości, jednocześnie odnosi i włącza przez siebie w komunie trynitarną, w życie Trójcy Świętej, która zamieszkując przez łaskę w duszy, tworzy tam własne życie. Miłość Chrystusa wypływa z komunii Trzech Osób Boskich z niej czerpiąc swój kształt i nadprzyrodzony charakter oraz ku niej prowadzi jako do ostatecznego wypełnienia<sup>24</sup>.

### Wymiar normatywno-wychowawczy

Drugi wymiar posiada charakter normatywno-wychowawczy, w związku z czym życie duchowe realizuje się na drodze naśladowania Mistrza z Nazaretu, jako wzoru, co stanowi o jego właściwym rozwoju. Toteż zasadniczym elementem chrystocentrycznych rozmyślań Pelczara, jest pojawiający się obraz Chrystusa jako Pedagogą prowadzącego po drodze życia duchowego. Biskup wyraża przekonanie, że Chrystus w swoim człowieczeństwie daje poznanie najdoskonalszego wzoru świętości Boga, dlatego od momentu Wcielenia chrześcijanin nie może, usprawiedliwiać się przed Bogiem, zwalniając się z realizacji powołania do doskonałości. Jak stwierdza Pelczar, życie Syna Bożego poprzez Wcielenie stało się „księgą otwartą”<sup>25</sup>, ukazującą życie Ojca zgodnie ze słowami św. Jana Ewangelisty „kto Jego widzi, widzi także i Ojca” (J 14, 9)<sup>26</sup>.

Wychowawcze posłannictwo Chrystusa wyraża się w fakcie, że przyszedł On żeby „nauczyć ludzi wszelkiej cnocie”<sup>27</sup>, tak w życiu wewnętrznym jak i zewnętrznym, ponieważ jest ideałem i wzorem wszystkich cnót w stopniu najwyższym<sup>28</sup>, czyli człowiekiem doskonałym<sup>29</sup>. Biskup, tak jak polscy Zmartwychwstańcy,

<sup>21</sup> Por. *Mowy i kazania*, dz. cyt., s. 336-336.

<sup>22</sup> J. S. Pelczar, *Kazania na uroczystości i niektóre święta Najświętszej Panny Maryi*, cz. 1, Kraków 1889, s. 54; por. *Niektóre kazania i mowy przygodne*, dz. cyt., s. 37-38.

<sup>23</sup> *Religia katolicka*, dz. cyt., s. 461; por. tenże, *Nauka katechetyczna na niedzielę X po Świętach: O Wiatyku św.*, Sambor 13.08.1865, Archiwum Główne Zgromadzenia Sióstr Najświętszego Serca Jezusa (AGSŁNSJ), syg. 149, rps, s. 268.

<sup>24</sup> Por. *Nabożeństwo do Najśw. Serca...*, dz. cyt., s. 151-152. Por. M. Piątkowski, *Koncepcja życia moralnego...*, dz. cyt., s. 88.

<sup>25</sup> *ŻD*, t. I, s. 54.

<sup>26</sup> Por. tamże, t. II, s. 350. Por. J. Meschler, *Trzy podstawy życia duchowego*, tłum. W. Lohn, Kraków 1917.

<sup>27</sup> *Rozmyślenia o życiu Pana naszego Jezusa Chrystusa dla zakonnic*, dz. cyt., s. 158.

<sup>28</sup> Por. *ŻD*, t. I, s. 54.

<sup>29</sup> Por. KDK 38.

szczególnie P. Semenenko, ukazywał Jezusa Chrystusa jako wzór pełnienia woli Bożej i dążenia na tej drodze do zjednoczenia z wolą Ojca<sup>30</sup>. Biskup opiera się w swoim nauczaniu na świadectwie *Pisma Świętego*, według którego centrum życia i Osoby Jezusa stanowi stała łączność z Ojcem. Dlatego słowa i czyny Jezusa wynikały z Jego nieustannego i najgłębszego współprzebywania z Ojcem. Z tej racji życie Chrystusa jest na pierwszym miejscu wzorem: całkowitego oddania się na ofiarę w posłuszeństwie Ojcu, nieustannej modlitwy oraz pokory i cichości<sup>31</sup>.

Autor podkreśla, że chociaż Chrystus jest wzorem życia apostołskiego, to jednak zdecydowany akcent kładzie na budowanie życia duchowego, czego świadectwem jest trzydziestoletni okres życia ukrytego. Zbawiciel daje także wzór i naucza konieczności życia wewnętrznego i walki duchowej poprzez pobyt na pustyni poprzedzający działalność publiczną<sup>32</sup>. Wracając do aspektu aretologicznego Pelczar zaznacza, że cnoty Chrystusowe stanowiąc będą na sądzie szczegółowym normę dla każdego chrześcijanina jako definitywny sprawdzian autentyczności nabytych przez niego cnót<sup>33</sup>.

Jezus jako Pedagog daje świadectwo, że Jego droga przebiega przez krzyż i tą drogą musi podążać chrześcijanin<sup>34</sup>. Całe życie i postępowanie Chrystusa, uwieńczone ofiarą krzyża, pozostaje trwałym i niezmiennym ideałem, gdyż jest przeniknięte miłością do Ojca i „braci”, z powodu, której Jezus chciał, „aby we wszystkim i przez wszystko spełnić wolę swego Ojca”<sup>35</sup>. Święty Tomasz z Akwinu, powołując się na św. Augustyna, wyraża przekonanie, że tajemnica cierpienia Chrystusa uwieńczona ofiarą Odkupienia ma moc kształtować całe życie chrześcijanina, tym bardziej, że określana jest mianem „szkoły wszelkiej doskonałości”<sup>36</sup>. Natomiast cytowany chętnie przez Pelczara św. Bonawentura twierdzi, że doskonałość chrześcijańska streszcza się w przyłgnięciu do Chrystusa cierpiącego, gdyż taki „Chrystus stał się wzorem cnót”<sup>37</sup>. Pelczar, kierując się względami praktycznymi, odnajduje w męce Chrystusa wszelki wzór w nabywaniu cnót, tak w cierpieniu zewnętrznym jak i wewnętrznych doświadczeniach<sup>38</sup>.

<sup>30</sup> Por. P. Semenenko, *Męka i śmierć Pana naszego Jezusa Chrystusa*, Kraków 1934, s. 99.

<sup>31</sup> Por. *Rozmyślenia o życiu zakonnym dla zakonnic*, dz. cyt., s. 169. Por. J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 1994, s. 16.

<sup>32</sup> Por. *Rozmyślenia o życiu zakonnym dla zakonnic*, dz. cyt., s. 158, 164.

<sup>33</sup> Por. *Religia katolicka...*, dz. cyt., s. 507.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 228.

<sup>35</sup> Por. *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem kapłana. Rozmyślenia dla kapłanów*, t. I, dz. cyt., s. 49-50, 163.

<sup>36</sup> *Religia katolicka...*, dz. cyt., s. 268. Por. W. Dąbrowski, *Chrystus Pedagog według św. Tomasza z Akwinu*, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, 35(1997)1, s. 28.

<sup>37</sup> M. Sulej, *Świętego Bonawentury teologia krzyża*, Niepokalanów 1994, s. 81.

<sup>38</sup> Por. *ŻD*, t. II, s. 40-106.

### III. Centralne zagadnienia chrystocentrycznej koncepcji życia duchowego

#### Tajemnice życia Chrystusa wzorem rozwoju życia duchowego

Tajemnice Jezusa w myśli Biskupa są nazywane „planem”<sup>39</sup>, stanowiącym zarys „drogi”<sup>40</sup> życia duchowego, na której następuje rozwój cnót w stopniu najwyższym. Należy przy tym zaznaczyć, że tak terminy „drogi” jak i „planu” zawierające się w pojęciu wzoru, jakim jest tajemnica Mistrza z Nazaretu, owocują nadprzyrodzonym dynamizmem wewnętrznym, ponieważ Chrystus jest „życiem”<sup>41</sup> i ciągle pragnie działać w życiu chrześcijanina<sup>42</sup>.

Co do ujęcia istoty realizacji życia duchowego, polegającej na tym, „aby powtórzyć w sobie (...) życie Chrystusa”<sup>43</sup>, Pelczar idzie za myślą szkoły zmartwychwstańczej, a w dalszej perspektywie szkoły francuskiej. Opiera się ona na odczytaniu i powtórzeniu zewnętrznego jak i wewnętrznego sensu działań Chrystusa w życiu duchowym chrześcijanina<sup>44</sup>. W tym znaczeniu Chrystus nie jest tylko punktem orientacyjnym na drodze rozwoju duchowego, ale w swojej tajemnicy stanowi jego plan, gdyż jak zanotował Pelczar, słuchając konferencji P. Semenki: „On spełnił w naturze ludzkiej wszystkie te akty nadprzyrodzone, jakie ludzie szczegółowo we wszystkich możliwych położeniach spełniać powinni”<sup>45</sup>. W tej sytuacji wszystkie wydarzenia z życia Jezusa pozostają nadal aktualne wraz z Jego działaniami, także i te które nie zapoczątkowały żadnego nowego stanu – w odróżnieniu od Wcielenia lub Zmartwychwstania, które są stanami trwającymi zawsze. Całość tych wydarzeń posiada charakter wzorczy i są pouczające<sup>46</sup>, a ich skutki pozostają trwałe jak na przykład zasługi płynące z cierpienia Chrystusa oraz świadectwo miłości płynące z Najświętszego Serca Jezusa<sup>47</sup>.

W związku z powyższym Pelczar wskazując na wzór Maryi<sup>48</sup>, rozważającej w sercu tajemnice Jezusa, wpisuje w poszczególne tajemnice elementy życia duchowego, pozwalające nimi żyć, jako narzędzia umożliwiające wcielenie treści życia Chrystusa, w celu wewnętrznego przeobrażenia. W ten sposób prowadzi

<sup>39</sup> Tamże, s. 248.

<sup>40</sup> Tamże, t. I, s. 54.

<sup>41</sup> Mt 16, 24.

<sup>42</sup> Por. J. S. Pelczar, *Kazanie na Zmartwychwstanie: O Bóstwie Jezusa Chrystusa*, 23.04.1905, AGŚENSJ, syg. 136, rps, s. 181.

<sup>43</sup> ŻD, t. I, s. 57, s. 145.

<sup>44</sup> Por. S. Urbański, *Duchowość zmartwychwstańcza*, dz. cyt., s. 178.

<sup>45</sup> J. S. Pelczar, *Konferencje duchowe o Piotra Semenki spisane w Rzymie r. 1866-1867*, mps., AGŚENSJ, syg. 242, s. 28.

<sup>46</sup> Por. Rz 15, 4.

<sup>47</sup> Por. S. Nowak, *Źródło duchowości wincentyńskiej*, [w:] *Kontemplacja i działanie*, Warszawa 1983, nr 15, s. 209.

<sup>48</sup> Por. Łk 2, 19. 51.

do zbliżenia Jezusa historycznego do Jezusa wiary. Pelczar, tak jak św. Ignacy Loyola nie czyni rozróżnienia pomiędzy Chrystusem historycznym, jego sposobem działania i słowami, a uwielbionym, ponieważ ten sam Chrystus jest obecny w Najświętszym Sakramencie i pragnie udostępnić owoce Odkupienia.

Spośród tajemnic życia Chrystusa, Pelczar pozostając w nurcie myślenia szkoły francuskiej skupia się na Wcieleniu. Dlatego cały rozwój duchowy przebiega w perspektywie tajemnicy Wcielenia. Natomiast jako plan umożliwiający rozwój życia duchowego, Pelczar przyjmuje całą tajemnicę Jezusa, do której należą kolejne etapy życia Chrystusa, jak: 1. Życie ukryte, 2. Publiczna działalność, 3. Męka i życie chwalebne oraz 4. Życie Eucharystyczne. Najwięcej miejsca w swojej pracy Pelczar poświęca tajemnicom życia publicznego i życiu Chrystusa uwielbionego w Eucharystii. W tekście jednak Autor w ramach egzemplaryzmu chrystologicznego zajmuje się w przeważającej mierze tajemnicami związanymi z działalnością publiczną i życiem Eucharystycznym. Piotr Semenkenko natomiast preferuje mękę i śmierć oraz Zmartwychwstanie<sup>49</sup>.

#### Powołanie do współdziałania z Chrystusem

Powołanie do współdziałania Autor odnajduje także w słowach *Księgi Ezechiela*, nawołujących do modlitwy i wewnętrznej przemiany<sup>50</sup> oraz w *Księdze Apokalipsy*, gdzie Pan Jezus domaga się odpowiedzi ludzkiej woli na drodze jej zaangażowania: „Oto stoję u drzwi i kołaczę: jeśli kto posłyszysz mój głos i drzwi otworzy, wejść do niego i będę z nim wieczerzał, a on ze mną”<sup>51</sup>. Powołując się na św. Bernarda, Pelczar charakteryzuje powołanie do współdziałania jako relację zachodzącą pomiędzy wolą a łaską: „Nie w części łaska, nie w części wolna wola, lecz obie razem dokonywują”<sup>52</sup>. Dlatego Autor podkreśla, że współdziałanie z łaską jest nieodzowne każdemu, kto chce uczestniczyć w owocach Odkupienia, przyswajając je sobie<sup>53</sup>. Z jednej strony Chrystus wysłużył wszystkie łaski potrzebne do zbawienia, natomiast z drugiej warunkiem ich otrzymania jest posłuszeństwo, ponieważ to ono pozwala Chrystusowi stać się dla konkretnej osoby, przyczyną zbawienia wiecznego<sup>54</sup>. Ponadto Pelczar zauważa, że Chrystus udziela swojej łaski w taki sposób, że nikt nie może oskarżać Go o niesprawiedliwość. Powołując się na św. Augustyna stwierdza, że „tylko ten się nie zbawi, kto się zbawić nie chce”<sup>55</sup>. W zagadnieniu współdziałania Biskup podkreśla

<sup>49</sup> Pelczar używa także określenia *tajemnice potrójnego życia*, pod którym rozumie słowa, czyny i cierpienia Jezusa. Por. *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem kapłana. Rozmyślenia dla kapłanów*, dz. cyt., t. I, s. 17.

<sup>50</sup> Por. Ez 18, 31.

<sup>51</sup> Ap 3, 20.

<sup>52</sup> *Religia katolicka...*, dz. cyt., s. 287.

<sup>53</sup> Por. *Rozmyślenia o życiu Pana naszego Jezusa Chrystusa dla zakonnic*, dz. cyt., s. 418.

<sup>54</sup> Por. *Religia katolicka...*, dz. cyt., s. 257 oraz Hbr 5, 9.

<sup>55</sup> ŻD, t. I, s. 77.



prymat łaski, wskazując, że to w Chrystusie jest źródło dynamiki działania. Dlatego też Pelczar wskazuje, że w porządku nadprzyrodzonym Chrystus jest sprawcą „chcienia i działania”<sup>56</sup>. Autor w tym względzie za wzór stawia św. Pawła Apostoła, który mówi o sobie: „Lecz za łaską Boga jestem tym, czym jestem, a dana mi łaska Jego nie okazała się daremna; przeciwnie, pracowałem więcej od nich wszystkich, nie ja, co prawda, lecz łaska Boża ze mną”<sup>57</sup>.

Powołanie do współdziałania zakłada świadomy i wolny wybór, ponieważ człowiek, jako istota rozumna, powinien dążyć do zjednoczenia z Bogiem świadomie i dobrowolnie. Biskup, wskazując na nauczanie Soboru Trydenckiego, odrzuca teorie protestanckie, mówiące o zewnętrznym usprawiedliwieniu i negujące wartość uczynków. Podkreśla tym samym konieczność dobrych uczynków oraz zachowanie wolności woli, która nie została zniszczona przez grzech pierwotny. Z drugiej strony Autor staje w opozycji do duchowości przesiąkniętej kwietyzmem, która w ostatecznym rozliczeniu neguje odpowiedzialność za wykorzystanie własnej wolności i pozostawia proces uświęcenia samemu Bogu, czego owocem jest lenistwo i w konsekwencji oziębłość duchowa<sup>58</sup>.

Wolność charakteryzuje się zdolnością do samostanowienia, dlatego Pelczar podkreśla, że wola ludzka jest nie tylko wolna od zewnętrznego przymusu, który czyniłby z osoby ludzkiej bezduszną maszynę, lecz także od wewnętrznej konieczności, czemu sprzeciwiali się janseniści. Wewnętrzna konieczność polegałaby na nieuniknionej zależności woli od dwóch przeciwstawnych czynników. Z jednej strony byłby to wpływ miłości Bożej, pociągającej ku dobremu, z drugiej natomiast pożądlivosti skłaniającej ku złemu. Bóg nie mógłby domagać się od człowieka przewycięzania pokus i odnoszenia zwycięstwa nad słabością, oraz spełniania czynów zasługujących na życie wieczne, gdyby człowiek nie posiadał wolnej woli i był zdeterminowany koniecznością. Biskup powołuje się w tym względzie na słowa *Pisma Świętego*: „Któż poddany pod tym względem próbie został doskonały? Poczytane mu to będzie za chlubę. Kto mógł zgrzeszyć a nie zgrzeszył, uczynić źle, a nie uczynił?”<sup>59</sup>.

Współdziałanie jest odpowiedzią człowieka na bogactwo działania Chrystusa, którego owocem, jak zauważa Biskup, jest nie tylko wzrost siły moralnej, ale ponadto coraz większa zdolność do uległości działaniu Bożemu oraz umocnienie woli w wykonywaniu dobrych, a unikaniu złych czynów. Łaska Chrystusa

<sup>56</sup> Por. J. S. Pelczar, *Rozmyślania o życiu kapłańskim, czyli ascetyka kapłańska*, t. I, Kraków 1897, s. 3 oraz Flp 2, 13.

<sup>57</sup> Por. tamże, s. 81 oraz 1 Kor 15, 10.

<sup>58</sup> Por. *Religia katolicka...*, dz. cyt., s. 292. Por. B. G. da Armellada, *Mistyka św. Wawrzyńca z Brindisi Doktora Apostolskiego Kościoła*, [w:] *Mistyka franciszkańska. Materiały z sympozjum duchowości*, Lublin 27-28.04.1998, A. Derdziuk (red.), Lublin 1999, s. 51.

<sup>59</sup> Por. *Religia katolicka...*, dz. cyt., s. 287. Por. S. Urbański, *Działanie i współdziałanie człowieka z Bogiem w procesie życia wewnętrznego według nauczania s. Marceliny Darowskiej – założycielki Niepokalanek*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, XIX – XX 1991/1992, s. 179 oraz Mdr 31, 10.

wpływa ponadto na wyobraźnię i serce, budząc uczucia żalu, skruchy i bojaźni. Niejednokrotnie, w przypadku odejścia od wierności łasce, są to wewnętrzne skarcenia lub upomnienia, mające na celu nawrócenie. W ten sposób Chrystus pragnie nakłonić wolę do uległości w przyjęciu prawd objawionych oraz nakłonić rozum do poznania tych prawd i zachowania pokory przed ich Twórcą. Autor wskazuje przy tym na proces działania woli, która pod wpływem łaski, wpływając na rozum, skłania go do wykonania aktu wiary i sprawia, że rozum odrzuca nasuwające się wątpliwości lub je pokonuje, wzrastając i ugruntowując przekonanie wiary. Wola nie może natomiast nakazać rozumowi przyjęcie tych prawd, jeśli nie można udowodnić, że pochodzą one od Boga. Biskup podkreśla, że wolna wola nie wsparta przez łaskę, nic nie może uczynić w porządku nadprzyrodzonym<sup>60</sup>.

### Naśladowanie Chrystusa

Biskup sięga do św. Grzegorza z Nyssy wskazując, że powołanie do naśladowania wynika z tożsamości ucznia Chrystusa<sup>61</sup>. Nadto przykład zaczerpnięty ze sztuki malarskiej autorstwa wymienionego powyżej Ojca Kościoła, służy Pelczarowi do ukazania procesu rozwoju życia duchowego. W sposób praktyczny dokonuje się on poprzez upodobnienie się do Chrystusa lub inaczej określane przez Pelczara jako „przyodzianie się w Chrystusa Pana”. Naśladowanie należy do zasadniczego obowiązku chrześcijanina, gdyż być uczniem Chrystusa to brać Ewangelię za zasadę swojego życia. Dlatego warunkiem naśladowania jest umiejętność przyswojenia sobie nauki i życia Mistrza<sup>62</sup>.

Pisząc o naśladowaniu Pelczar nie ma na myśli odtwarzania skostniałego wzorca, ale rozumie je jako naznaczone dynamiką podążanie drogą za Chrystusem, który jest zarazem Towarzystwem drogi<sup>63</sup>. Franciszek Mickiewicz w komentarzu do słów św. Pawła Apostoła: „Bądźcie naśladowcami moimi, jak i ja jestem Chrystusa”<sup>64</sup>, wyjaśnia, że nie są one zachętą do fizycznego imitowania gestów i zachowań Jezusa. Powołując się na W. Baudera, sugeruje, że Paweł myśli tu raczej o autorytecie Pana, obecnego w Kościele w swym słowie i Duchu Świętym, a zatem o postępowaniu, którego Jezus wymaga od swoich uczniów. W dalszej części stwierdza (zestawiając 1 Kor 11, 1 z Flp 2, 5n), tak jak W. de Boor,

<sup>60</sup> Por. *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem kapłana. Rozmyślania dla kapłanów*, t. I, Przemysł 1909, s. 81, 167-168, 292, 300

<sup>61</sup> Por. Św. Grzegorz z Nyssy, *Co znaczy być chrześcijaninem*, nr 5-6, [w:] *O naśladowaniu Boga*, tłum. J. Naumowicz, Biblioteka Ojców Kościoła nr 15, Kraków 2001, s. 46.

<sup>62</sup> Por. J. S. Pelczar, *Rekolekcje dla Panien Ekonomek*, 1874, 1875, 1876, AGŚLNSJ, syg. 248, rps, s. 341; *Kazanie na XII niedzielę po Świętkach: O godności i obowiązkach chrześcijanina*, Korczyn 06.08.1864, AGŚLNSJ, syg. 154, s. 318.

<sup>63</sup> Por. Żd, t. I, s. 36. Por. J. P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań – Warszawa 2003, s. 158; por. Mt 11, 30.

<sup>64</sup> 1 Kor 11, 1.



że w tym zdaniu chodzi o „Chrystusowy sposób myślenia, który nie pozwala trzymać się zachłannie przy swoim, lecz każe wyrzec się samego siebie i przyjąć postać niewolnika, aby służyć innym i pomóc im w drodze zbawienia”<sup>65</sup>.

Do najistotniejszych wymagań, wpływających z powołania do naśladowania, Biskup zalicza:

- zachowanie przykazań i posłuszeństwa nakazom Kościoła;
- podjęcie krzyża i zaparcie się siebie;
- przyjęcie Chrystusowej prawdy przez wiarę i kierowanie się jej duchem;
- gorliwość w życiu duchowym i pracy apostołskiej ukierunkowanej na rzeczy ostateczne i zjednoczenie z Chrystusem w wieczności<sup>66</sup>.

Wymiar zewnętrzny życia chrześcijanina składa się ze słów, czynów i cierpień, natomiast wewnętrzny zawiera w sobie myśli, pragnienia, intencje i uczucia<sup>67</sup>. Dlatego szczególne miejsce w życiu duchowym, ma naśladowanie Serca Jezusowego<sup>68</sup>. Serce chrześcijanina ma upodabniać się do Serca Jezusa w łagodności, czystości, cierpliwości i przebaczeniu<sup>69</sup>. Biskup naucza, że należy naśladować Serce Jezusa w miłości ku Bogu i bliźnim, w wielkoduszności, w modlitwie i w skupieniu oraz uległości woli Bożej. Najświętsze Serce Jezusa, jest także wzorem w naśladowaniu posłuszeństwa woli Bożej, ponieważ było przepelnione miłością i zwrócone całkowicie ku Ojcu i ludziom w jedynym pragnieniu zbawienia ludzi i pomnożenia chwały Ojca<sup>70</sup>.

### Przemiana w Chrystusa

Z pism Pelczara wyłania się wizja jedności życia ascetycznego i mistycznego o charakterze chrystocentrycznym. W centrum tej jedności umiejscowione jest powołanie do przemiany życia chrześcijanina w życie Chrystusa, co w duchowości Pelczara jest elementem zaczerpniętym z myśli zmartwychwstańczej<sup>71</sup>. Przemiana, tak jak w koncepcji duchowości P. Semenki, realizuje się przede wszystkim w sakramentach chrztu świętego i Eucharystii. Ma ona charakter procesu duchowego zachodzącego we władzach duszy pod wpływem współpracy z łaską i przy zastosowaniu środków naturalnych i nadprzyrodzonych.

<sup>65</sup> F. Mickiewicz, *Naśladowanie Mistrza w działalności Jezusa i św. Pawła*, „Communio”, 5(149) 2005, s. 81.

<sup>66</sup> Por. *Rozmyślanie o życiu zakonnym dla zakonnicy*, dz. cyt., s. 8.

<sup>67</sup> Por. *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem kapłana. Rozmyślania dla kapłanów*, dz. cyt., t. I; *Rozmyślanie o życiu zakonnym dla zakonnicy*, dz. cyt., s. 501; *Rozmyślanie o życiu kapłańskim, czyli ascetyka kapłańska*, t. I, dz. cyt., s. 3, 172.

<sup>68</sup> Por. *Rozmyślanie o życiu zakonnym dla zakonnicy*, dz. cyt., s. 500.

<sup>69</sup> Por. *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem kapłana. Rozmyślania dla kapłanów*, dz. cyt., t. 4, cz. I, s. 140.

<sup>70</sup> Por. *Nabożeństwo do Najśw. Serca...*, dz. cyt., s. 503, 505, 507, 518, 516, 520.

<sup>71</sup> Por. S. Urbański, *Formacja życia duchowego...*, dz. cyt., s. 94; tenże, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 254-262.

W zagadnieniu przemiany w Chrystusa, Autor przypisuje istotną rolę naturze ludzkiej Chrystusa, z racji faktu, że czerpie ona przedmiot swojego życia duchowego z pełni Bożej i nie potrzebuje szukać go na zewnątrz. Natura Boska stanowi źródło życia dla jej władz. Dlatego tajemnica Wcielenia znajduje swoje przedłużenie w sakramentach, a szczególnie w sakramencie Chrztu Świętego i Eucharystii. Pelczar buduje swoją teologię przemiany w Chrystusa w oparciu o moc, jakiej udziela Chrystus w sakramentach chrześcijaninowi współdziałającemu z Nim. To sakramenty jednoczą chrześcijanina z człowieczeństwem Chrystusa, a przez człowieczeństwo z Bóstwem, będąc jednocześnie „węzłem jednoczącym chrześcijanina z Ojcem”<sup>72</sup>. Przez sakramenty, jak ukazuje Pelczar, Chrystus jako Osoba wnika do duszy i stanowi źródło nowego życia<sup>73</sup>.

Biskup, powołując się na J. Scaramellego i P. Chaignona, ukazuje, że przemiana w Chrystusa jest procesem rozpoczynającym się od początkowego etapu, jakim jest oczyszczenie natury człowieka z pozostałości po grzechu pierworodnym. Tą pozostałością jest pożydlwość, która poprzez zmysły wciąga osobę w zaangażowanie światem materialnym<sup>74</sup>. Autor, odwołując się do słów św. Pawła Apostoła wzywającego wiernych, żeby przyoblekli się w Chrystusa<sup>75</sup>, wskazuje, że ten proces przemiany dokonuje się w środowisku eklezjalnym. Matka Kościół, na wzór Rebeki, która przyodziewa Jakuba w suknię Ezawa, pragnąc aby Izaak obdarzył go błogosławieństwem<sup>76</sup>, udziela uczniowi Chrystusa wszelkich środków, żeby przyobłócił się on w Chrystusa. Ponieważ nie ma prawdziwego zjednoczenia z Chrystusem tam, gdzie nie ma podobieństwa w życiu<sup>77</sup>. Biskup, powołując się na św. Bonawenturę, podkreśla, że przemiana obejmuje wszystkie władze duszy i określa ją jako opieczętowanie przez Bóstwo Chrystusa. Tak jak pieczęć wyciska na wosku obraz na niej zawarty, tak Zbawiciel odciska na rozumie, sercu i woli obraz własnych doskonałości<sup>78</sup>.

Pozostając w nurcie duchowości zmartwychwstańczej, Autor podkreśla, że przemiana owa nie ma charakteru ontycznego, ale dotyczy płaszczyzny osobowej i posiada charakter moralny. Oznacza to wyzbycie się treści naturalnych zaczerpniętych ze świata i niezgodnych z wolą Chrystusa, czyli z jego nauczaniem i natchnieniami Ducha Świętego oraz niezależnością w aktach rozumu, serca i woli. Chodzi o napełnienie natury opróżnionej z treści przyrodzonych, treściami wpływającymi z człowieczeństwa Chrystusa, czyli nadprzyrodzonymi. Taka transformacja przemieniająca nie narusza ontycznej struktury osoby, ale

<sup>72</sup> ŻD, t. II, s. 302.

<sup>73</sup> Por. *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem kapłana. Rozmyślania dla kapłanów*, dz. cyt., t. I, s. 17, s. 136; *Rozmyślanie o życiu zakonnym dla zakonnicy*, dz. cyt., s. 216. Por. M. Piątkowski, *Koncepcja życia moralnego...*, dz. cyt., s. 89.

<sup>74</sup> Por. ŻD, t. II, s. 304.

<sup>75</sup> Por. Ga 3, 27.

<sup>76</sup> Por. Rdz 27, 27.

<sup>77</sup> Por. tamże, s. 402; *Rekolekcje dla Panien Ekonomek*, dz. cyt., s. 344.

<sup>78</sup> Por. ŻD, t. II, s. 402.

zmienia wewnętrzną treść osobowości na Chrystusową. Sanderau w odniesieniu do zagadnienia pisze, że po dojściu do zjednoczenia i przemienienia w Chrystusa, człowiek przekonuje się, że jego myśli, pragnienia i działania pochodzą od Chrystusa i jednocześnie są jego własne. Nie przestając być odrębnym stworzeniem, jednocześnie jest przekształcony w Boga. W przemianie dochodzi do wypełnienia pierwotnego zamiaru Boga, który pragnie być „wszystkim we wszystkich”<sup>79</sup>.

### Podsumowanie

W życiu współczesnego człowieka istnieje ciągle niezaspokojone pragnienie duchowości, które w dobie ulegania procesom dechrystianizacji i krytycznego nastawienia wobec nauczania Kościoła niekoniecznie jest związane z odniesieniem do Osoby Jezusa Chrystusa. Pragnienie to bezsprzecznie stanowi dla Kościoła wyzwanie, jako jeden ze „znaków czasu”<sup>80</sup>, zobowiązujący do jak najpełniejszego ukazywania tego, co konstytuuje duchowość katolicką. Toteż w świetle powyższych rozważań powrót do ewangelicznych treści objawiających tajemnicę Chrystusa i odnajdywania w nich wszystkich zagadnień z dziedziny teologii duchowości, znajduje swoje jak najgłębsze uzasadnienie<sup>81</sup>, tym bardziej, że jak to ujął K. Rahner „Teologia tajemnic życia Jezusa, która by prawdziwie stanęła na wysokości zadania, praktycznie aż dotąd nie zaistniała”<sup>82</sup>.

Należy zaznaczyć, że podjęte zagadnienie znajduje swoje uzasadnienie w perspektywie zagadnień łączących się z tematami dotyczącymi odnowy współczesnej duchowości. Wpisuje się ono w wymiar zadań związanych z poszukiwaniem wspólnych podstaw dla zróżnicowanych jej kierunków, poprzez powrót do Chrystusa i przesłania ewangelicznego. Tym bardziej, że duchowość prezentowana w dziełach Pelczara posiadając poprawne ujęcie i realizację chrystologicznego i duchowego usystematyzowania wzajemnych powiązań i realizacji wskazuje, że katolicka teologia życia duchowego powinna charakteryzować się obecnością Chrystusa pojętego integralnie. Integralność ta w ujęciu Autora przejawia się w dwóch aspektach. Po pierwsze: treść rozważań Pelczara znosi rozdzźwięk polegający na rozróżnieniu pomiędzy Jezusem historii a Jezusem wiary. Rozdzźwięk ten w sposób istotny pokonany jest nie tylko przez apologetyczne wysiłki Autora, co poprzez wymiar eklezjalny i ukierunkowanie

<sup>79</sup> Por. ŻD, t. II, s. 401-402. Por. A. Sanderau, *Ideał duszy gorliwej*, tłum. J. Andrasz, Kraków 1936, s. 89-90; S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, dz. cyt., s. 255-256; tenże, *Formacja życia duchowego...*, dz. cyt., s. 94-95; tenże, *Duchowość zmartwychwstańcza*, dz. cyt., s. 176-177 oraz 1 Kor 15, 28.

<sup>80</sup> *Jezus Chrystus dawcą wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Papieska Rada Kultury. Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego, Kraków 2003, nr 1. 5.

<sup>81</sup> Por. S. Urbański, *Duchowość Kościoła Zachodniego*, „Roczniki Teologii Katolickiej”, 1(2002), s. 65.

<sup>82</sup> K. Rahner, *Mysterien des Lebens Jesu*, [w:] LThK, t. VII, Freiburg 1962, s. 722.

na Chrystusa w Eucharystii. Po drugie: Biskup wpisuje zagadnienia duchowe w integralnie ujętą wizję ewangelicznych tajemnic Chrystusa.

Reasumując trzeba powiedzieć, że duchowość w ujęciu Pelczara poprzez swoje ukierunkowanie chrystocentryczne, stara się dzięki miłości Objawionej w Chrystusie dotrzeć do poznania i doświadczenia Boga na drodze wiary. Bierze pod uwagę całe życie chrześcijanina, bazując nie tylko na doświadczeniu wewnętrznym, ponieważ miłość dąży do objęcia osoby w jej całości nie wyłączając jej charakteru relacyjnego. Życie duchowe nie tylko przemienia rzeczywistość w jej przestrzeni wewnętrznej, lecz także w jej życiu społecznym, kulturowym, politycznym i ekonomicznym, nie tracąc przy tym tożsamości chrześcijańskiej, ale przez to zachowując ją i pogłębiając dąży do pełni jej realizacji.

Ks. Andrzej Proniewski

## DOŚWIADCZENIE WIARY W ŻYCIU MŁODEGO CZŁOWIEKA W NAUCZANIU BENEDYKTA XVI

### EXPERIENCING FAITH IN THE LIFE OF A YOUNG MAN IN THE TEACHING OF BENEDICT XVI

Encounters of the young with the Pope indicate an undiscovered source of power which characterises the faith of young people. The article is a reflection on the meaning of faith which helps to rediscover and use the dynamism inherent in the young. The conclusion is that faith opens a man to an invisible reality of God's sacramental grace and the strengthening and deepening function of the sacraments. Faith and sacraments are closely connected which results in an integral growth of a young man opening himself to God and His action. Faith that expresses itself in a personal relationship between a young man and God is realized and takes its final shape in the community of the Church.

Powszechnie głoszone opinie bezmyślnie powtarzają teorię o pogłębiającej się demoralizacji młodzieży przy deprecjonowaniu wszelkiego dobra, które staje się udziałem ludzkości przez młodzieńczy entuzjazm i radość życia. Z jednej strony dostrzegalny jest wzrost przestępczości, agresji, z drugiej coraz wyraźniejszy staje się udział młodych w budowaniu prawdziwej „cywilizacji miłości”. Pośród tych skrajności widoczna jest cała paleta postaw i zachowań od nihilizmu, obojętności i apatii po euforię, twórczość i chęć rozwijania siebie i zmieniania świata. Zadziwiający fenomen ludzkiej aktywności i pragnienia pełni życia zachęcają do refleksji nad źródłem tego typu postaw. Spotkania młodych z Papieżem wskazują na nieodkryte jeszcze źródło mocy, jaka tkwi w wierze młodych ludzi. Refleksja nad znaczeniem doświadczenia wiary w życiu młodzieży ukierunkowuje na ponowne odkrycie i wykorzystanie dynamizmów tkwiących w ludziach młodych.

### I. Akt wiary

Wiara jako akt osobowy jest dobrowolną odpowiedzią człowieka na Boga, który w Chrystusie objawił się światu. Człowiek w wierze okazuje zaufanie Objawieniu i czyni starania, aby sercem przylgnąć do poznanych prawd objawionych, które nie są przeciwne ani wolności, ani rozumowi ludzkiemu. Wiarę można określić jako pełne oddanie ludzkiego rozumu i woli objawiającemu się Bogu, jako osobowe wejście w komunię z Nim<sup>1</sup>. Tak rozumiany akt wymaga wysiłku ze strony człowieka, aby zwrócić się ku Bogu. Następca Jana Pawła II kontynuował rozumienie wiary w jej bilateralnym charakterze w perspektywie daru i zadania.

Ze strony człowieka relacja do Boga wyraża się na trzech płaszczyznach: wiary, że Bóg istnieje (*credere Deum*); wiary Bogu, Jego słowu (*credere Deo*) oraz wiary w Boga (*credere in Deum*)<sup>2</sup>. W tym świetle papież Benedykt XVI nadaje wierze katolickiej zarówno sens eklezjalny, jak i egzystencjalny.

Wiara nie jest formą wiedzy, chociaż jawi się także w swojej racjonalnej strukturze. Benedykt XVI jest przekonany, że wiara daje człowiekowi wgląd w rzeczywistość Objawienia i zarazem dostarcza wielu argumentów, które są wynikiem wnikliwej analizy tego aktu. „Wiara zwraca się do całej egzystencji, do woli, do miłości, do samowyrzeczenia, dlatego zawsze wymaga również przekroczenia wiedzy, dowodów”<sup>3</sup>. Wiara to swoisty dar, którego nie powinno się pojmować ani w porządku posiadania, ani zaspokojenia wiedzy o Bogu.

Benedykt XVI odwołując się do filozofii Tomasza z Akwinu i Augustyna definiuje wiarę jako „myślenie z przyzwoleniem”<sup>4</sup>.

Przywołane „przyzwolenie”, jak stwierdza Ojciec Święty, jest wyraźnym składnikiem wiary, będącej zarazem decyzją i pewnością, która jest możliwa dzięki nadziei. Benedykt XVI odwołując się do niemieckiego, ekumenicznego tłumaczenia *Nowego Testamentu* napisał: „Laube aber ist: Verstehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht (wiara to: mocno trwać przy tym, na co ma się nadzieję, być przekonanym o tym, czego się nie widzi)”<sup>5</sup>. A zatem Papież wyraźnie wskazuje na wnętrze człowieka, czym on żyje, co nosi w sobie, jakie ma wartości. W tym kontekście ważna jest świadomość tego, co zakorzenione jest w sercach ludzkich. „Wiara jest czymś żywym, czymś co angażuje całego człowieka – jego rozum, jego wolę, jego uczucie”<sup>6</sup>. Nadzieja, którą człowiek nosi w sobie może być utożsamiona z wiarą, czego potwierdzenie

<sup>1</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* 154.

<sup>2</sup> Por. S. Szymecki, *Będziesz miłował*, Białystok 2005, s. 51

<sup>3</sup> J. Ratzinger, *Bóg i świat*, Kraków 2001, s. 28.

<sup>4</sup> Relacje wiary z rozumem w kontekście Tomasza z Akwinu i Augustyna szczegółowo analizuje T. Rowland. Por. T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, Kraków 2010, s. 39-59.

<sup>5</sup> *Spe Salvi* 7, (dalej jako: SS).

<sup>6</sup> J. Ratzinger, *Bóg i świat*, dz. cyt., s. 31.

odnajdujemy w świadectwie *Biblii*, w której tekstach wiara i nadzieja niekiedy traktowane są zamiennie<sup>7</sup>.

Wiara to akt, poprzez który człowiek zachowuje postawę wiecznie otwartą na kontakt z Misterium Boga Trójjednego na płaszczyźnie *sacrum* chociaż jej doświadczenie rzutuje na rzeczywistość *profanum*, a jednocześnie otwiera na wszystkie okoliczności życia.

Benedykt XVI już jako kardynał nawiązywał do tych treści, kiedy na podstawie *Listu do Hebrajczyków* zauważył, że wiara jest *hypostasis*<sup>8</sup>. „Wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11, 1)<sup>9</sup>. Trzeba mieć jednak świadomość, że wiara nie jest tylko okolicznością, w której człowiek skłania się ku rzeczom, mającym stać się realnymi, będąc ciągle nieobecny. Zastana rzeczywistość, w tym świetle, staje się dowodem tych rzeczy, których jeszcze nie dostrzegamy<sup>10</sup>. Wiara „włącza przyszłość w obecny czas do tego stopnia, że nie jest ona jeszcze czystym „jeszcze nie”. Fakt, że ta przyszłość istnieje, zmienia teraźniejszość; teraźniejszość styka się z przyszłą rzeczywistością, i tak rzeczy przyszłe wpływają na obecne i obecne na przyszłe”<sup>11</sup>. Człowiek aktywnie uczestniczący w takiej rzeczywistości powinien w personalnym akcie wiary bezsprzecznie odnieść się do zbawczej propozycji Boga, zawierając Mu swoją przyszłość<sup>12</sup>.

Wiara stanowi akt zespalający działanie wszystkich władz osoby ludzkiej. Można zatem powiedzieć, że aktu wiary osoba ludzka nie dokonuje w samym sobie, oraz w swym własnym ja. Prawda ta wskazuje, że wiara ze swej natury ma charakter dialogowy<sup>13</sup> i pozostaje drogą, którą podąża człowiek. Benedykt XVI zwraca uwagę na dialogowy charakter wiary. Na drodze ludzkości, wiara może dojrzewać tylko wówczas, gdy na kolejnych etapach życia człowiek trwa przy

<sup>7</sup> Wyraźnie „nadzieja” odpowiada „wierze” w tekstach *Nowego Testamentu*: „(...) przystąpmy z sercem prawym, z wiarą pełną, oczyszczeni na duszy (...). Trzymajmy się niewzruszenie nadziei, którą wyznajemy (...)” (Hbr 10, 22n). „Pana zaś Chrystusa miejcie w sercach za Świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1 P 3, 15). Wszystkie cytaty redagowane są w oparciu o: *Biblia Tysiąclecia*, Poznań – Warszawa 1971. Por. SS 2.

<sup>8</sup> Kategoria filozoficzna używana jest na określenie substancji odznaczającej się przymiotem samoistności, zwłaszcza w odniesieniu do osoby. Pojęcie wykorzystywane głównie w trynitologii i chrystologii. „Kościół posługuje się pojęciem «substancja» (oddawanym niekiedy także przez «istota» lub «natura»), by określić Boski Byt w jego całości, pojęciem «osoba» lub «hipostaza», by określić Ojca, Syna i Ducha Świętego, w tym, czym rzeczywiście różnią się między sobą.

<sup>9</sup> Ojcowie Kościoła greckie *hypostasis* tłumaczyli jako łacińskie *substantia*, stąd łaciński przekład mówi: „Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium”. Polskie tłumaczenie *Listu do Hebrajczyków*, grecki termin *hypostasis* wyraża określeniem „poręka”. Por. SS 7; J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2002, s. 17.

<sup>10</sup> Por. SS 7.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Por. A. Proniewski, *Rahnerowska wizja chrztu na tle epoki*, [w:] ST 21(2003), s. 14.

<sup>13</sup> Por. J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 19.

Bogu, przyjmuje, aż w końcu pokonuje przygniatającą moc udręki i niewiary, aby w końcu wejść na nową drogę, nowych czasów<sup>14</sup>.

Benedykt XVI mówiąc o wierze chrześcijańskiej dającej nadzieję odwołuje się do klasycznej formy obrzędu chrztu dziecka, podczas którego rodzice przynoszą dziecko na pytanie postawione przez kapłana: „O co prosisz Kościół Boży?”, odpowiadają: „O wiarę!”<sup>15</sup>. Dialog między szafarzem, a rodzicami dotyczy prośby w imieniu dziecka o „dostęp do wiary, wspólnoty z wierzącymi, gdyż w wierze dopatrują się klucza do życia wiecznego”<sup>16</sup>. W tym świetle wiara niezaprzeczalnie staje się substancją nadziei. Kontynuując dalej tę myśl należy stwierdzić, że wiara daje fundament do dojrzałego udziału w sakramentach. To one są narzędziami w rękach Boga i człowieka, poprzez które w wierze dokonuje się zbawienie człowieka w kościele. Wiara i sakramenty są dwoma uzupełniającymi się aspektami życia duchowego<sup>17</sup>. „Wiara potrzebna jest do właściwego czytania Pisma Świętego jako słowa Boga. Słowa Pisma Świętego wręcz nakazują do przyjęcia chrztu jako klucza dzięki któremu człowiek może zostać zbawiony. Przyjęcie chrztu oznacza potwierdzenie naszej wiary w Ewangelię, oraz zobowiązanie do świadczenia o Bogu przez głoszenie Słowa Bożego”<sup>18</sup>.

Papież Benedykt zauważa, że: „Wiara Kościoła jest istotowo wiarą eucharystyczną i karmi się ona w szczególny sposób przy stole Eucharystii”<sup>19</sup>. Kapłan po preistoczeniu wypowiada słowa: „Oto wielka tajemnica wiary” – w tych słowach głosi misterium, które sprawuje, odsłaniając jednocześnie swój subiektywny zachwyt nad substancjalną przemianą chleba i wina w Ciało i Krew Jezusa Chrystusa<sup>20</sup>. „W istocie Eucharystia jest w całym tego słowa znaczeniu „tajemnicą wiary”, streszczeniem i podsumowaniem całej naszej wiary”<sup>21</sup>. Z tego powodu sakrament Ołtarza niezachwianie pozostaje w samym „sercu” życia Kościoła. Eucharystia sprawia ustawiczne odradzanie się wspólnoty jaką jest Kościół<sup>22</sup>. Na tej podstawie można stwierdzić, że Ciało i Krew jest fundamentem i istotą rzeczywistości Eucharystycznej w której całe dzieło Bożego zbawienia znajduje swą kwintesencję, stając się zarazem jednym z najtrudniejszych prze-

<sup>14</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg i świat*, 31; Benedykt XVI, „Nie jest to tylko podróż sentymentalna, ale wędrówka wiary”. Przemówienie powitalne Benedykta XVI wygłoszone 25 maja 2006 roku na lotnisku wojskowym Okęcie, [w:] Benedykt XVI, *Trwajcie mocni w wierze. Pielgrzymka do Polski 25-28 maja 2006*, Kielce 2006, 11.

<sup>15</sup> Por. SS 10.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Por. *Sacramentum Caritatis* 6, (dalej jako SC).

<sup>18</sup> Por. „I rzekł do nich: «Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony.» (Mk 16,15).

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Por. tamże.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Por. SC 6.

kazów objawienia. Tylko wiara pozwala na zgłębienie wiedzy o tym wielkim misterium chrześcijańskim<sup>23</sup>. Wiara zbliża ludzi wierzących do zrozumienia i zaakceptowania dogmatów, które jako zdefiniowane prawdy wiary mają być pomocą we właściwym i uporządkowanym oraz skutecznym trwaniu w relacji z Bogiem aż po realizację zbawienia wiecznego. Domaga się tego serce człowieka, które rozbudza w człowieku pragnienie poznawania Boga, który cały czas zaskakuje nas siłą swej nieskończoności<sup>24</sup>. To poznanie Boga przychodzi w modlitwie, dzięki której osoba doświadcza spotkania z wielką miłością Boga. Gdy modlitwa staje się wytrwała, to zamienia się ona w krzyk który wydobywa się z duszy i mknie ku Zbawcy. Bóg Zbawiciel wypełniony miłością „słyszac” modlitewny akt odpowiada podtrzymywaniem człowieka w życiu łaską. Dlatego dzięki szczerzej modlitwie człowiek jest zdolny do wielkich egzystencjalnych spraw i rozwoju duchowego. Modlitwa jest siłą, która potrafi nawet zmienić w pewnym stopniu świat<sup>25</sup>. Modlitwa przeżywana w wierze prowadzi do głębokiej kontemplacji. Dzięki milczeniu człowiek wsłuchuje się głębię duszy i dzięki temu może zrozumieć co Bóg ma do powiedzenia. To Objawienie możliwe jest w przeżywanej w wierze kontemplacji i zawierzeniu Bogu<sup>26</sup>. Dlatego Papież Benedykt XVI nawołuje, aby człowiek nie lękał się ciszy. Ponieważ tylko w ciszy usłyszy szept Boga mówiącego, który ukierunkowuje każdą drogą życiową<sup>27</sup>.

Ojciec Święty w swoich wypowiedziach do młodzieży nawiązuje do sakramentu bierzmowania, który jest koniecznie potrzebny do bardziej świadomego przeżywania aktu wiary. To właśnie ten sakrament wprowadza w dojrzałe życie wiary chrześcijańskiej<sup>28</sup>. Dzięki temu sakramentowi dany jest Duch Święty, który pokazuje kim jest osoba Jezusa Chrystusa, pomaga przybliżyć się do Boga i Go zrozumieć swoim umysłem. Ukazuje także w bliźnich brata i siostrę, przez co daje wskazówki do tego jak należy głosić Boga innym ludziom<sup>29</sup>. Dzięki Duchowi Świętemu człowiek może z mocą nauczać o Bogu Zbawicielu. Stąd Papież zachęca „Nie lękajcie się! Miejcie odwagę żyć Ewangelią i śmiało ją głosić”<sup>30</sup>.

<sup>23</sup> Por. E. Ozorowski, *Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła Katolickiego*, Poznań 1990, s. 227.

<sup>24</sup> Por. J. Ratzinger, *Odkryć oblicze Boga*, Kraków 2006, s. 5.

<sup>25</sup> Por. Benedykt XVI, *Neapol potrzebuje wiary i nadziei. Msza św. na Piazza del Plebiscito*, [w:] *L'Oss. Rom. (PL)*, 12(2007), s. 11.

<sup>26</sup> Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do grupy kandydatów do kapłaństwa oraz przedstawicieli młodzieży*, [w:] Benedykt XVI, *Chrystus naszą nadzieją. Wizyta apostolska Ojca Świętego Benedykta XVI w Stanach Zjednoczonych 15 – 20 kwietnia 2008*, Kraków 2008, s. 140.

<sup>27</sup> Por. Tamże, s. 141.

<sup>28</sup> Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do młodzieży zgromadzonej na czuwaniu modlitewnym przed Paryską Katedrą Notre-Dame*, [w:] Benedykt XVI, *Przyjdźcie pić z tego źródła i się w nim obmyjcie. Podróż apostolska Benedykta XVI do Francji z okazji 150 rocznicy objawień w Lourdes 12 – 15 IX 2008*, Kraków 2008, s. 56.

<sup>29</sup> Por. tamże.

<sup>30</sup> Tamże.

## II. Personalistyczny wymiar wiary

Benedykt XVI w swoich wypowiedziach podkreśla osobisty wymiar wiary każdego młodego człowieka. Wskazuje jednocześnie na personalne odniesienie ludzkości do Boga. W tym świetle Papież zwraca uwagę na fakt, iż „Boże Światło” dociera do ludzi na bardzo wiele sposobów<sup>31</sup>. Indywidualne odniesienie każdego człowieka do Boga i wiary w Niego jest uzasadnione tym, iż każdy człowiek charakteryzuje się osobową odmiennością, również w percepcji rozumowej. Ważne jest to, iż każda osoba, pomimo zróżnicowania jednostkowego oraz odmiennych dróg poznania staje przed wielką tajemnicą Bożej natury. To spotkanie zróżnicowanych postaw i dróg dojścia do Boga jest wynikiem odmiennych punktów widzenia i interpretowania w pewnych sytuacjach, z uwzględnieniem kryteriów osobistych, motywów uzasadniających egzystencjalną prawdę o sensie ludzkiego losu, który rzeczywistego spełnienia dostępuje w spotkaniu z „Odwieczną Mądrością”.

„Wiara chrześcijańska z samej swej istoty ma strukturę personalną. Jest ona odpowiedzią osoby na osobiste wezwanie”<sup>32</sup>. Każdy człowiek mimo życia w społecznościach ma osobisty i niepowtarzalny sposób przeżywania wiary i Bożych prawd. Wiara dla każdej osoby stanowi życiową postawę, w ramach której człowiek podejmuje podstawowe decyzje dotyczące kierunku egzystencji<sup>33</sup>. Wszelkie decyzje w mniejszym, lub większym stopniu, z większą lub mniejszą świadomością, podejmowane są w świetle treści, jakimi konkretna jednostka została przeniknięta. W tym sensie wydaje się jasne, że egzystencjalne wybory ludzkie bazują na wierze, którą konkretna osoba przejęła od społeczności, zasadniczo od rodziny, w której się wychowała, a dalej wzrastała wchodząc w osobistą zażyłość z Bogiem. Owa relacja dorastającego człowieka z Bogiem będzie się pogłębiała, gdy najbliżsi będą starać się wychowywać go w wierze, uczyć modlitwy i dokładać wszelkich starań, by nieustannie ów człowiek indywidualnie wzrastał „w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi”<sup>34</sup> jak Jezus Chrystus i z Jego pomocą<sup>35</sup>.

Papież wskazując jednoznacznie na znaczenie wiary w życiu konkretnych osób<sup>36</sup> ukazuje tym samym różne jej przeżywanie<sup>37</sup>. Wiara to pasja „czy też lepiej

<sup>31</sup> Por. Benedykt XVI, *Homilia podczas Eucharystii otwarcia XX Światowego Dnia Młodzieży w Bonn*, [w:] Benedykt XVI, *XX Światowy Dzień Młodzieży*, Kraków 2005, s. 36.

<sup>32</sup> J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i Świata*, Kraków 2005, s. 99.

<sup>33</sup> Por. Benedykt XVI, *Wiara i przyszłość*, Kraków 2007, s. 23.

<sup>34</sup> Łk 2, 52.

<sup>35</sup> Por. Benedykt XVI, *Chrzest darem prawdziwej wolności. Homilia wygłoszona 11 stycznia 2009 roku podczas Mszy św. w Niedzielę Chrztu Pańskiego*, [w:] *L'Oss. Rom. (PL)* 3(2009), s. 20-21.

<sup>36</sup> Benedykt XVI wskazuje za osobiste doświadczenie Boga wielkich Świętych i Błogosławionych Kościoła, takich jak: Franciszek z Asyżu, Franciszek Ksawery, Ignacy Loyola, Teresa z Ávila, Teresa z Lisieux, Wincenty á Paulo, Jan XIII. Papież porównuje ich wiarę do miłosnej pasji.

<sup>37</sup> Por. Benedykt XVI, *Wiara i przyszłość*, dz. cyt., s. 23.

miłość, która obejmuje całego człowieka i pokazuje mu drogę<sup>38</sup>, jest swoistym aktem afirmacji, który jednak może zaistnieć w człowieku poprzez dotknięcie samego Boga, dokonującego integracji poznania woli i uczucia w osobie<sup>39</sup>.

„Wiara – stwierdza Papież – nie jest wygodną drogą. Ten kto prezentuje ją jako taką poniesie klęskę<sup>40</sup>. Trudność wiary uświadamia nam, że nie każdy może ją przeżywać w ten sam sposób. Człowiek często jest daleki od obiektywnego rozumienia wolności, w której by wiarę przyjął i według niej żył. Subiektywna wizja wolności życia, również subiektywna wizja wiary powoduje w człowieku trudności w przyjęciu prawd objawionych, w ich rozumieniu i stosowaniu w życiu. Wiara stawia człowiekowi najwyższe wymagania, dlatego należy – jak podkreśla Benedykt XVI – patrzeć na nią w całej wielkości i rozległości<sup>41</sup>.

Papież naucza, że wiara to nie tylko dar, ale jednocześnie zadanie dane człowiekowi, to znajomość i wyznawanie prawdy o Bogu i o człowieku. Wiara jednak „nie oznacza jedynie przyjęcia określonych prawd dotyczących tajemnic Boga, człowieka, życia i śmierci, oraz rzeczy przyszłych. Wiara polega na głębokiej, osobistej relacji z Chrystusem, relacji opartej na miłości, Tego, który nas pierwszy umiłował, aż do całkowitej ofiary z siebie<sup>42</sup>. Z przytoczonych słów wypływa prawda, że o ile wiara znajduje swe odniesienie w osobistej zażyłości konkretnej osoby z Bogiem, o tyle owa zażyłość znajduje odzwierciedlenie w życiu codziennym, i co więcej, w życiu duchowym tejże jednostki. Owa personalna zażyłość z Chrystusem, czy – jak nazywa Benedykt XVI – relacja, powinna być oparta na miłości. Tak jak człowiek kocha Chrystusa, tak winien kochać drugiego człowieka, w którym przecież Chrystus jest obecny. Miłość do bliźniego, zatem, w piękny sposób odzwierciedla miłość do Boga. W tym świetle, gdy osoba ludzka popatrzy na otaczający ją świat dostrzeże różne przejawy owej miłości wśród ludzkich społeczności. Nie wszyscy ludzie kochają się tak samo, zatem nie wszyscy mają taką samą zażyłość z Bogiem, a niejednokrotnie można także dostrzec brak jakiegokolwiek postawy miłości względem drugiego człowieka, co przekłada się na brak relacji z Bogiem. Taki stan nakreśla nam sytuację świata, w którym wyraźnie zarysowuje się postawa nihilizmu i obojętności, wyrachowania i koncentracji uwagi na ekonomii ponad właściwe, inspirowane kategorią ducha i psychofizycznej konstrukcji osoby potrzeby.

Ojciec Święty za św. Pawłem stwierdza, że wiara rodzi się ze słuchania (*ex auditu*)<sup>43</sup> i dlatego ważne jest, aby ciągle był przekazywany nienaruszony jej

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Por. J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i Świata*, dz. cyt., s. 94-98.

<sup>40</sup> Tamże, 101.

<sup>41</sup> Por. tamże.

<sup>42</sup> Benedykt XVI, *Kościół nie może dopuścić, by zamilkł Duch Prawdy. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. na Placu J. Piłsudskiego 26 maja 2006 roku w Warszawie*, [w:] Benedykt XVI, *Trwajcie mocni w wierze*, Kielce 2006, s. 39-40.

<sup>43</sup> „Wiara rodzi się z tego co się słyszy, a tym zaś co się słyszy jest słowo Chrystusa”, Rz 10, 17.

depozyt. Na początku Apostołowie głosili słowo Chrystusa docierając poprzez kerygmatyczną metodą do swoich następców, ci z kolei do następnych pokoleń, aż do czasów współczesnych. Wszystko po to, aby nieustannie trwała prawdziwa wiara Kościoła, za którą wielu oddało życie<sup>44</sup>. Wiara ludzi jest właściwie kształtowana, kiedy treść Objawienia jest zgodna z prawdą Objawienia, czyli z zapisem w *Biblii* i Tradycją Kościoła. Papież podkreśla, że „jak w minionych wiekach, tak i dziś są osoby i środowiska, które odchodząc od Tradycji, chciałyby zafalszować słowo Chrystusa i usunąć z *Ewangelii* prawdy, według nich, zbyt niewygodne dla współczesnego człowieka<sup>45</sup>. Gwarantem i strażnikiem właściwego przekazu Słowa Bożego w dzisiejszym świecie jest następca św. Piotra zasiadający na Stolicy Piotrowej. Każdy Biskup Rzymu „musi być uległy Słowu Bożemu i wierze katolickiej<sup>46</sup>, oraz mieć świadomość tego, że Kościół istnieje, po to, aby ewangelizować przez głoszenie Słowa Bożego<sup>47</sup>. W tej właśnie prawdzie wyraża się wielka troska o człowieka, który w wierze powinien akceptować *Ewangelię*. Kościół pod przewodnictwem Papieża powinien dokładać wszelkich starań, aby ludzie uwierzyli, że „Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i aby wierząc mieli życie” (J 20,31)<sup>48</sup>.

Złudzenie sprawiające, że w ludzkim intelekcie Bóg i wiara są gdzieś daleko powoduje, że człowiek sam pragnie rozwiązywać swoje problemy i kierować własnym życiem nie pozostawiając miejsca Bogu<sup>49</sup>. Benedykt XVI w takim kontekście przywołuje postać syna marnotrawnego z *Ewangelii* św. Łukasza. W oczach Papieża wspomniany syn przeżywał nudę swojej egzystencji, a jego dalsze postępowanie i wybory życiowe były niczym innym jak tylko chęcią zaradzenia owej życiowej rutynie. I dopiero, gdy rozpoczął „zapełniać” tę pustkę zauważył, że prawdziwą wolność i sens życia przeżywał w domu swego ojca<sup>50</sup>. W tym świetle Benedykt XVI pokazuje, że życie ludzkie napełnione jest wyborami, które człowiek podejmuje w swojej wolności. Owe wybory wskazują jednak na osobiste doświadczenia człowieka powodujące jego nastawienie i zwrócenie się do Boga, oraz wiarę w Niego.

Wiara Kościoła, a więc każdego wierzącego człowieka to w ścisłym znaczeniu wiara eucharystyczna, która „karmi się przy stole Eucharystii<sup>51</sup>. Wzbudza tę wiarę głoszone Słowo Boże, które sprawia, że zostaje ona wyrażana w obrzędach, jednocześnie ją zwiększając, oraz wzmacniając<sup>52</sup>. Taki stan powoduje ponowne

<sup>44</sup> Por. Benedykt XVI, *Kościół nie może dopuścić, by zamilkł Duch Prawdy*, dz. cyt., s. 39-40.

<sup>45</sup> Tamże, s. 40.

<sup>46</sup> Uwagi Kongregacji Nauki Wiary, *Prymat Następcy Piotra...*, s. 54.

<sup>47</sup> *Ewangelii nuntiandi* 14, Warszawa 1986, (dalej jako: EN).

<sup>48</sup> Por. A. Proniewski, *Misja Kościoła*, [w:] ST 23(2005), s. 30.

<sup>49</sup> Por. J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Odkryć oblicze Boga*, Kraków 2006, s. 25-26.

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 26.

<sup>51</sup> SC 6.

<sup>52</sup> Tamże.



staniecie przed percepcją ludzkiego umysłu. Słyszane słowo każdy człowiek przyjmuje, ale nie każdy w taki sam sposób je przyswaja i poddaje refleksji.

W Kościele trwa niezachwianie przekazywany depozyt wiary, co powoduje, że wiara poszczególnych osób musi być spójna z wiarą całego Kościoła stojącego na straży takiego właśnie porządku. Człowiek powinien starać się i dążyć do zrozumienia istniejących wymiarów wyjaśniających znaczenie Słowa Bożego i słów których sens można odkryć tylko i wyłącznie żyjąc w komunii tego Słowa, które tworzy historię<sup>53</sup>. Każdy wierny ma takie samo zadanie: stać na straży prawdy głoszonej w Kościele. „Żeby jednak bronić i wyznawać tę prawdę trzeba najpierw ją poznać”<sup>54</sup> co jest możliwe tylko wówczas, gdy człowiek pozna Jezusa Chrystusa, Dobrą Nowinę o Nim, kiedy pozna i będzie żyć prawdami wiary i nauczaniem Kościoła<sup>55</sup>.

Papież Benedykt XVI kierując się myślą swego poprzednika Jana Pawła II wskazuje bezwzględnie na to, że tylko oddawanie się Chrystusowi i słuchanie Jego głosu przez każdego człowieka prowadzi do podejmowania dojrzałych i odważnych wyborów oraz kreatywnych i heroicznych działań<sup>56</sup>.

### III. Wiara i sakramenty Chrztu i Eucharystii

Wiara jest doświadczeniem każdego człowieka podejmującego współpracę z łaską Bożą. Sposób przeżywania aktu wiary ma charakter indywidualny, jednostkowy, subiektywny i chociaż w wielu przypadkach jest on bardzo podobny to zawsze związany jest z zaangażowaniem osobowym jednostki. Podobieństwo wypływa z faktu życia wiarą we wspólnocie Kościoła. Mimo że w głębi każdego człowieka drzemie wewnętrzna, osobista zażyłość z Bogiem to przejawy zewnętrzne tej relacji są bardzo różne. Przedmiotem prowadzonych rozważań w kontekście nauczaniu Benedykta XVI jest to, co łączy każdego wierzącego – a więc sakramenty święte, które kreślą konkretną drogę praktyk religijnych, w jakie angażuje się osoba wierząca.

Sakrament jest widzialnym znakiem w Kościele wskazującym na niewidzialną łaskę<sup>57</sup>, jaką Bóg zsyła na człowieka. W każdej osobie przyjmującej ma

<sup>53</sup> Więcej o wymiarach wyjaśniających znaczenie Bożego Słowa [w:] Benedykt XVI, *Przemówienie do przedstawicieli świata francuskiej kultury*, [w:] Benedykt XVI, *Przyjdźcie pić z tego źródła i się w nim obmyjcie*, dz. cyt., s. 32.

<sup>54</sup> P. Mąksa, *Znajomość i wyznawanie prawdy*, [w:] E. Materski (red.), *Mocni w wierze. Czytanki październikowe oparte na nauczaniu Ojca Świętego Benedykta XVI w Polsce*, Radom 2006, s. 35.

<sup>55</sup> Por. tamże.

<sup>56</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na XX Światowy Dzień Młodzieży*, [w:] Benedykt XVI, *XX Światowy Dzień Młodzieży – Kolonia 2005*, Kraków 2005, s. 10; Por. Benedykt XVI, *Przemówienie wygłoszone z pokładu statku na Renie*, [w:] Benedykt XVI, *XX Światowy Dzień Młodzieży – Kolonia 2005*, Kraków 2005, s. 63-71.

<sup>57</sup> Sakrament – (od łacińskiego *sacramentum*, czyli zastaw, tajemnica, świętość, a w Imperium Rzymskim to także przysięga na sztandar). Odnosi się on bezpośrednio, lub pośrednio

uzewnętrznic to, co ukryte i wewnętrzne, jednocześnie wskazując na przynależność konkretnej osoby do wspólnoty Ludu Bożego. To, co wydaje się nie w pełni zrozumiałe to fakt olbrzymiej mocy Boga działającej na człowieka. Sakrament zawsze sprawia skutki – nieważne czy szafarz jest godny czy też nie, owe skutki zachodzą przez samo jego udzielenie – *ex opere operato*<sup>58</sup>. Wynika stąd, że udzielany sakrament działa zawsze – bez znaczenia od tego, kto go udziela w Kościele. Udzielający jest tylko wykonawcą gestów i słów, które mają ten sakrament w sposób widzialny przybliżyć temu, kto go przyjmuje. Benedykt XVI przypomina, iż sprawcą sakramentu, a bardziej łaski sakramentalnej oraz źródłem naszej wiary jest sam Bóg działający poprzez Ducha Świętego<sup>59</sup>. Gdyby nie działanie Ducha Świętego w Kościele wówczas Kościół stałby się jedynie ludzką instytucją, a dokonywane udzielanie sakramentów przez osoby do tego powołane byłoby jedynie ludzkimi gestami nie niosącymi za sobą żadnej podwaliny ani siły – stałyby się czystym i zarazem pustym gestem<sup>60</sup>.

Przyjmowane sakramenty jawią się nie inaczej jak tylko jako podstawowe akty religijne – czyli akty wiary. Człowiek w okresie swego dorastania i dojrzenia rozwija się nie tylko intelektualnie i fizycznie, ale również powinien wzrastać duchowo. I to właśnie ten duchowy wzrost przygotowuje i daje mocne podwaliny do przyjęcia sakramentów świętych. Etapy, które oddzielają jeden sakrament od drugiego są bardzo ważne dlatego, że to w czasie ich trwania człowiek w pełni zaczyna rozumieć prawdę, której treść otrzymał przyjmując sakrament jak również stojąc przed przyjęciem kolejnego. W tym wszystkim potrzebna i bardzo ważna jest wiara, która z jednej strony staje się powodem z jakiego konkretny sakrament zostaje przyjmowany, z drugiej zaś sam sakrament tą wiarę wzmacnia i pieczętuje.

Pierwszym sakramentem wiary jest Chrzest Święty<sup>61</sup> z tego względu, iż jednocześnie on zakłada wiarę, oraz prowadzi do jej realnego spełnienia. Nowo ochrzczeni otrzymują początek wiary, który z kolei w dalszym etapie podlega procesowi personalizacji. Wierni dorośli natomiast muszą wyrosnąć z ducha ich

do woli Jezusa Chrystusa. Jest znakiem wskazującym na rodzaj łaski, której udziela sakrament. Jednocześnie jest wydarzeniem widzialnym i słyszalnym pozwalającym rozpoznać rodzaj łaski (łaska jako zawarcie związku, jako udzielenie pełnomocnictwa, łaska jako udział w życiu, łaska jako odpuśczenie grzechów, łaska jako zbawienne namaszczenie). Ilość sakramentów w Kościele, w jego historii ulegała pewnym modyfikacjom, aż w końcu w XI wieku została określona ich liczba jako siedem. Por. P. Pachciarek (red.), *ABC Chrześcijanina. Mały słownik*, Warszawa 1999, s. 228-229.

<sup>58</sup> Por. tamże.

<sup>59</sup> Por. Benedykt XVI, *Kościół zwiastuje ludziom Jezusa Chrystusa. Msza Święta w katolickiej katedrze pw. Ducha Świętego w Stambule*, [w:] *L'Oss Rom (PL)* 2(2007), s. 30-31.

<sup>60</sup> Por. Benedykt XVI, *Duch Święty w życiu Kościoła. Modlitwa niedzielna z papieżem*, [w:] *L'Oss. Rom. (PL)* 7-8(2005), s. 30.

<sup>61</sup> „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony, a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16,16).



wiary uprzedniej. Wiara nie ogranicza się jedynie do wymiaru jednostkowego i subiektywnego, lecz zostaje poszerzona o wiarę wspólnoty Ludu Bożego, jakim jest Kościół. Taki wymiar wiary powoduje, że zawsze ona, czyli wiara poprzedza chrzest udzielany istocie rozumnej<sup>62</sup>.

Wiara wymagana do chrztu nie musi być całkowicie wyraźna i mocna, wystarczy, jeśli jest zapoczątkowana. W swoim nauczaniu Benedykt XVI podkreśla, że chrzest jest dialogiczny, bo otwiera człowieka na wspólne wzrastanie i poszukiwanie prawdy<sup>63</sup>. Po chrzcie zarówno u dzieci, jak i u dorosłych wiara powinna wzrastać. Empirycznie jednak nie wiadomo bliżej, co oznacza owy wzrost wiary. Z całą pewnością nie chodzi tu o wzrost jakiegoś psychicznego odczuwania wiary, lecz o wzrost będący ponad doświadczeniem. Na moc wiary i jej rozwój wpływa przede wszystkim łaska wiary, ale także współpraca z udzielającym się nam Bogiem, stan umysłowy, poprawne sumienie, szczerą i żywą miłość Boga i bliźniego, a wreszcie mistyka dobrego czynu chrześcijańskiego<sup>64</sup>. W tym wszystkim rozum może doświadczać nieporadności, zmęczenia i różnych chwiejności. To jednak nie rozbija całościowej postawy osobowościowej, a raczej ją umacnia i personalizuje. Jeśli stan świadomości jest przejrzysty i szczerzy, jeśli ktoś nie stosuje fałszywych mechanizmów samoobronnych, np. nie chcąc się przyznać do swego zniewolenia nałogami, grzechami nieczystymi lub nienawiści, to największe „wątpliwości” wiary nie osłabiają tej wiary w jej postawie integralnej, a po przewyciężeniu trudności i doświadczeń wiara integralna jaśnieje coraz pełniejszym światłem Bożym. W tym aspekcie przywołany sakrament Chrztu Świętego staje się fundamentem na którym można wznosić gmach osobistej zażyłości Bożej<sup>65</sup>. Chrzest Święty jest jednocześnie potrzebny po to, aby w życiu chrześcijanina została otwarta droga dla innych sakramentów świętych.

We wspólnocie Kościoła najważniejszym wydarzeniem sakramentalnym umacniającym w wierze ludzi pozostaje Eucharystia. To trwanie „(...) na łamanie chleba” powoduje, że Kościół nieustannie żyje realną i ofiarowującą się obecnością Pana<sup>66</sup>, który działa przez znaki. Dostrzegalny zmysłowo znak przedstawia pewną treść i wskazuje na coś, czego człowiek nie widzi. Tak więc sakrament to widzialny znak mówiący o niewidzialnej łasce Bożej.

Wypowiedane przez kapłana w czasie sprawowania każdej Eucharystii słowa: „Oto wielka tajemnica wiary” wskazują, że uczestnicy zgromadzenia liturgicznego wierzą w to, co ma miejsce i w czym uczestniczą. Kodeks Prawa Kanonicznego określa Eucharystię jako najbardziej czcigodny sakrament. W Eucharystii „(...) sam Chrystus Pan jest obecny, ofiaruje się oraz jest spożywany i dzięki której

<sup>62</sup> Por. KKK 2253-2254.

<sup>63</sup> S. Kempis, *Benedykt XVI podstawy nauczania*, Poznań 2006, s. 25.

<sup>64</sup> Por. tamże.

<sup>65</sup> Por. KKK 2255.

<sup>66</sup> Por. Benedykt XVI, *Kościół trwa jako liturgia i w liturgii*, [w:] Benedykt XVI, *Bóg jest blisko. Eucharystia centrum Kościoła*, Kraków 2002, 1s. 44-145.

Kościół ustawicznie żyje i wzrasta Ofiarą eucharystyczną, pamiątką śmierci i zmartwychwstania Pana, w której uwiecznia się Ofiara Krzyża, jest szczytem i źródłem całego kultu oraz życia chrześcijańskiego oznacza ona i sprawia jedność Ludu Bożego przez nią buduje się Ciało Chrystusa. Pozostałe bowiem sakramenty i wszystkie kościelne dzieła apostołatu mają związek i są ukierunkowane ku Najświętszej Eucharystii<sup>67</sup>, w której obecny jest sam Stwórca. Człowiek w ten sposób wezwany do przymierza z Bogiem daje mu odpowiedź wiary i prawdziwej miłości<sup>68</sup>.

Eucharystia to wspaniały sakrament miłości<sup>69</sup>. Zawsze ilekroć człowiek uczestniczy w tym sakramencie zanurza się w miłości samego Boga, który oddał życie za zbawienie świata składając siebie w ofierze. Wiara w obecność Boga pod postaciami chleba i wina czyni każdego człowieka uczestnikiem liturgii eucharystycznej.

Podobna analogia zachodzi między innymi sakramentami Kościoła: to mocą wiary osoba ludzka przyjmuje je i wierzy, że rzeczywiście przez obrzęd, w którym uczestniczy otrzymuje potrzebną jej, niewidzialną łaskę Bożą.

W Kościele wszystkie sakramenty<sup>70</sup> realizują się dzięki trzem elementom: materii, formie i osobie szafarza udzielającego sakramentu z intencją czynienia tego, co czyni Kościół. Jeżeli nie zostaje spełniony któryś z tych elementów nie możemy mówić o zaistnieniu sakramentu<sup>71</sup>.

Sakramenty przyjmowane z wiarą i w wierze mają umacniać i jednoczyć ludzi z osobą Jezusa Chrystusa wyrażoną w miłości. Papież Benedykt XVI wskazuje na ową miłość do Jezusa Chrystusa poprzez konsekwentną i stałą praktykę sakramentalną oraz realizację życia zgodnego z uczuciami i myślami Serca Syna Bożego. „Realizuje się to – mówi Ojciec święty – przez wewnętrzne zjednoczenie, oparte na łasce sakramentów, umacniane przez nieustanną modlitwę, uwielbienie, dziękczynienie i pokutę”<sup>72</sup>. Wiara to zaufanie, to przekonanie o czymś. Człowiek, który wierzy przyjmuje coś jako rzeczywistość i prawdę dlatego, że ktoś komu ufa zaświadcza o prawdziwości tego wydarzenia. W wierze religijnej

<sup>67</sup> Por. CJC, kan. 897; KKK 696.

<sup>68</sup> Por. Benedykt XVI, *Osoba ludzka sercem pokoju. Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI na XL Światowy dzień pokoju 1 stycznia 2007 r.*, [w:] *L'Oss. Rom. (PL) 2(2007)*, s. 4; KKK 375.

<sup>69</sup> „Sakrament miłości” takiego określenia użył Papież Benedykt XVI w Adhortacji Apostolskiej *Sacramentum Caritatis*. Por. SC 27.

<sup>70</sup> Nauka Kościoła o sakramentach stanowi, że jest ich siedem: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia czyli Najświętszy Sakrament Ołtarza, pokuta, namaszczenie chorych, kapłaństwo, małżeństwo. Pierwszym dokumentem, który wyraźnie mówi, że Kościół przyjmuje siedem sakramentów jest druga część wyznania wiary złożonego na II Soborze Lyonskim w 1274 roku.

<sup>71</sup> Por. BF VII/206

<sup>72</sup> Benedykt XVI, *Kościół nie może dopuścić, by zamikłł Duch prawdy. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. na Placu Piłsudskiego 26 maja 2006 r. w Warszawie*, [w:] Benedykt XVI, *Trwajcie mocni w wierze*, Warszawa 2006, s. 40-41.

pevien przekazywany stan przyjmowany jest jako faktyczny dlatego, że sam Bóg tak powiedział. Bóg objawiając człowiekowi swoją naturę i swoje działanie sprawia, że z tego faktu człowiek po prostu w pełni Mu ufa, co przekłada się w wiarę w to, co Bóg czyni<sup>73</sup>.

Wiara, którą przeżywa człowiek – jak stwierdza Ojciec Święty – odpowiada nadziei, a ta stanowi zarazem centralne słowo biblijnej wiary<sup>74</sup>. To właśnie z nadzieją człowiek podchodzi do przyjęcia konkretnych sakramentów, z nadzieją na zaistnienie owej niewidzialnej mocy i siły w jego życiu. W takiej percepcji sakramentów pomaga mu wiara w Boga, który jest, który potrafi wszystko i poprzez działanie którego, człowiek może doświadczać skutków sakramentalnego działania łaski<sup>75</sup>. Wiara w Boga wyraża się poprzez praktykowanie z wiarą sakramentów i z wiarą przyjmowanie nauki Kościoła odnoszącej się również do przeżywania okoliczności sakramentalnych.

Na podstawie przeprowadzonych rozważań można stwierdzić, że to właśnie wiara otwiera człowieka na niewidzialną rzeczywistość sakramentalnej łaski Bożej i jednocześnie przyjmowane sakramenty święte we wspólnocie Kościoła tę wiarę wzmacniają i pogłębiają. Wiara i sakramenty są ze sobą ściśle połączone powodując integralny wzrost człowieka otwierającego się na Boga i Jego działanie.

Wiara wyrażająca się w osobistej i osobowej relacji młodego człowieka z Bogiem realizuje się oraz nabiera ostatecznego kształtu we wspólnocie Kościoła. Słowo i sakrament powodują wzrost łaski i ożywiają człowieka, a przez niego wspólnotę. Nauczanie Benedykta XVI skierowane do młodzieży wskazuje na priorytety pracy z młodzieżą, aby poprzez osobistą relację z Chrystusem młodzi zaangażowali cały swój talent i entuzjazm w budowanie żywej wspólnoty wierzących otwartej na zagubionych i poszukujących. Zamiast powtarzania uproszczonych opinii, wszyscy powinni przyczynić się do wydobywania dobra z ludzkich serc i wspólnej troski o wspólnotę ochrzczonych.

*Bernadetta M. Puchalska-Dąbrowska*  
*Uniwersytet w Białymstoku*

## OBRAZ KAPŁANA-MĘCZENNIKA DOBY POTRYDENCKIEJ W ŻYWOTACH ŚWIĘTYCH PIOTRA SKARGI

### THE ROLE MODEL OF A PRIEST-MARTYR OF THE 16<sup>TH</sup> AND 17<sup>TH</sup> CENTURIES IN PIOTR SKARGA'S "THE LIVES OF SAINTS"

The aim of the article is to present the main components of the role model of a priest-martyr of the 16<sup>th</sup> and the 17<sup>th</sup> centuries. The research has been based on the 1615 edition of *The Supplement* to the lives of saints collection by Piotr Skarga. The heroes presented in this part of the book were the victims of anti-Catholic persecutions in England, France, Brasil, India and other countries. Although not canonized, they were included in the then hagiography as brave advocates of their faith, demonstrating extreme heroism during torture sessions, disputations and executions.

Cześć oddawana męczennikom datuje się od początków istnienia Kościoła, zaś przejawy kultu osób duchownych poświęcających życie za wiarę widoczne są już w opisie pośmiertnych losów św. Szczepana diakona z *Dziejów Apostolskich*: „Szczepana zaś pochowali ludzie pobożni z wielkim żalem” (Dz 8,2)<sup>1</sup>. W miarę rozwoju żywotopisarstwa – począwszy od akt sądowych pierwszych chrześcijan (np. relacja z przesłuchania św. Cypriana biskupa)<sup>2</sup>, poprzez relacje z egzekucji (np. św. Polikarpa biskupa)<sup>3</sup> czy teksty osobistych przesłań kierowanych do wiernych (np. listy św. Ignacego Antiocheńskiego adresowane do lo-

<sup>73</sup> Por. P. Pachciarek (red.), *ABC Chryścjanina. Mały słownik*, Warszawa 1999, s. 276.

<sup>74</sup> Por. SS 2.

<sup>75</sup> Por. SS 43.

<sup>1</sup> E. Ozorowski, *Kult męczenników w Archidiecezji Białostockiej*, Białystok 2000, s. 47. Zob. też tegoż, *Słownik podstawowych pojęć teologicznych*, Warszawa 2007, s. 159. Cytat wg: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*, Poznań 1991, s. 1250.

<sup>2</sup> *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. T. IV, Poznań 1988, s. 1180-1182.

<sup>3</sup> *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. T. III, Poznań 1987, s. 1138-1139.

kalnych Kościołów w drodze na męczeńską śmierć na arenie)<sup>4</sup>, liczba świętych kapłanów-męczenników, reprezentujących różne stopnie hierarchii kościelnej (papież, biskupi, kapłani, diakoni) uległa znacznemu zwiększeniu. Z wczesnego okresu prześladowań warto – obok wyżej wymienionych – odnotować postacie świętych diakonów Wawrzyńca czy Wincentego<sup>5</sup>.

Sylwetki duchownych – bohaterów wiary nie straciły na swej aktualności i znaczeniu także w średniowieczu, o czym świadczy obecność znacznej ich liczby na kartach *Złotej legendy* Jakuba de Voragine<sup>6</sup>. Oprócz postaci odziedziczonych po starożytności, średniowieczne piśmiennictwo hagiograficzne upamiętniało współczesnych sobie bohaterów – ofiary zatargów z władzą świecką (święci biskupi Tomasz Becket czy Stanisław ze Szczepanowa), najazdów tatarskich (np. bł. Sadok i towarzysze – zakonnicy z Sandomierza) bądź gorliwych ewangelizatorów-męczenników (św. Wojciech, św. Bonifacy).

Okresem sprzyjającym promowaniu omawianego wzorca były czasy po Soborze Trydenckim, w których zaznaczyła się szczególna aktywność katolików w walce z reformacją. Był to także okres masowych prześladowań wyznawców katolicyzmu, nasilających się zwłaszcza w krajach protestanckich (Anglia, Niderlandy), pogańskich (Japonia, Indie) czy obszarach oddziaływania protestantyzmu w krajach katolickich (np. we Francji). W takich warunkach postacie kapłanów-męczenników (zwykle misjonarzy), głosicieli prawdziwej wiary na „skażonych” herezją czy pogaństwem terenach odznaczały się szczególnymi walorami animacyjnymi.

Istotne zadanie do spełnienia w procesie popularyzowania tej kategorii bohaterów miała potrydencka hagiografia. Jej zasadniczą cechą była – oprócz prezentacji sylwetek świętych kanonizowanych, znanych z poprzednich okresów historycznych – prezentacja postaci współczesnych żywotopisarzom, stanowo skoncentrowanych, świadczących swym życiem o słuszności wyznawanych poglądów. Silnie osadzone w realiach dziejowych, kulturowych i przestrzennych, udokumentowane źródłowo dzięki powoływaniu się autorów na świadectwa z autopsji, korespondencję, pisma okólne, sprawozdania z działalności misyjnej – stanowiły niezwykle aktualną, bliską czytelnikowi kategorię wzorów osobowych. Obok przekazów pisanych dużą siłą oddziaływania posiadała współczesna ikonografia, uwieczniająca sceny egzekucji wykonywanych na katolickich duchownych. Na przykład cykle obrazów przedstawiających kaźń misjonarzy

<sup>4</sup> *Liturgia Godzin...*, dz. cyt., t. IV, s. 1277-1278.

<sup>5</sup> Zob. kazanie św. Augustyna poświęcone diakonom: Wawrzyńcowi, straconemu za cesarza Waleriana, [w:] *Liturgia Godzin...*, dz. cyt., t. IV, s. 1037-1038 oraz Wincentemu z Saragossy, umęczonemu za panowania Dioklecjana [w:] *Liturgia Godzin...*, dz. cyt., t. III, s. 1060-1062.

<sup>6</sup> J. de Voragine, *Złota legenda. Wybór*. Tł. z jęz. łac. J. Pleziowa, wybór i wstęp M. Plezia, Warszawa 1983. Zob. np. legendy: na dzień św. Ignacego Antiocheńskiego biskupa (s. 143-146), św. Błażeja biskupa (s. 150-153), znalezienia relikwii św. Szczepana diakona (s. 317-320), św. Cyriaka diakona (s. 336-338), św. Dionizego biskupa (s. 453-458) i in.

jezuickich umieszczano w ośrodkach formacyjnych zakonu w celu wyrobienia w kandydatach postawy gotowości do poniesienia śmierci za wiarę<sup>7</sup>.

Szeroko nakreślone tło działalności apostołskiej bohaterów – np. Anglia Elżbiety I, Japonia, Brazylia, Indie – dawało odbiorcy sposobność do poznania nowych, na ogół niedostępnych jego świadomości obszarów geograficznych. Zabieg ten miał także swoje podłoże ideologiczne, utwierdzając publiczność literacką w przekonaniu o uniwersalnym zasięgu oddziaływania wiary katolickiej. Intencją autorów było przeciwstawienie partykularyzmowi wyznaniowym idei prawdziwego Kościoła katolickiego, czyli powszechnego, zaś głównym elementem tej strategii stało się promowanie sylwetek bohaterów często związanych z odległymi obszarami kuli ziemskiej. Hagiografia potrydencka kierowała się zasadą uniwersalizmu światopoglądowego i geograficznego<sup>8</sup>.

Wszystkie wymienione wyżej cechy żywotopisarstwa interesującego nas okresu odnajdujemy w pionierskim pod tym względem dziele Piotra Skargi, wydanym po raz pierwszy w 1579 roku. Wielokrotnie publikowana za życia autora, książka była systematycznie aktualizowana – wzbogacana o nowe wydarzenia oraz uczestniczące w nich postacie. Z punktu widzenia tematu podjętego w niniejszym artykule, szczególne znaczenie posiada zredagowany osobno, poza kalendarzowym układem dzieła – *Przydatek do „Żywotów świętych” tych męczenników, którzy naszych czasów dla Chrystusa i prawdy jego katolickiej cierpieli (...)*. Wyodrębnienie tej części kolekcji wynikało z potrzeby przybliżenia czytelnikowi postaci współczesnych mu bohaterów, których kult nie został oficjalnie potwierdzony, niezachwianych w wierze wobec najbardziej drastycznych posunięć wrogów katolicyzmu. Intencją autora było też udowodnienie, że świętość („rycerstwo duchowne”) nic nie straciła na swej wartości, doskonale odpowiadając aktualnym potrzebom<sup>9</sup>. Polemizując z poglądami głoszonymi przez innowierców, Skarga wykazywał, że prawdziwymi męczennikami za wiarę są katolicy, zaś ci, uznawani za takich przez protestantów, zasługują na słuszną karę za grzech odstępstwa od Kościoła rzymskiego<sup>10</sup>. Pomyślany jako autonomiczna część zbioru hagiograficznego, *Przydatek* służył realizacji tzw. strategii neomartyrologicznej i antyheretyckiej, charakterystycznej dla żywotopisarstwa okresu potrydenckiego<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> J. Tazbir, *Okrucieństwo w nowożytnej Europie*, Warszawa 1999, s. 54.

<sup>8</sup> A. Ceccherelli, *Od Suriusa do Skargi. Studium porównawcze o „Żywotach świętych”*, przeł. M. Niewójt, Izabelin 2003, s. 43.

<sup>9</sup> Tamże, s. 101.

<sup>10</sup> Tamże, s. 101-102.

<sup>11</sup> Tendencje te zaobserwować można w innych źródłach staropolskich, jak np. *Wielkim zwierciadle przykładów* Jana Majora (Kraków 1633), anonimowej *Pamiętce abo katalogu szczęśliwej śmierci niektórych zakonników Societatis Iesu...* (Kalisz 1680), *Roku niebieskim...* Jana Nadasiego (Kalisz 1697-98) czy *Rocznych dziejach kościelnych* Jana Kwiatkiewicza (Kraków 1695).

Jakkolwiek na kartach *Przydatku* napotkać można reprezentantów różnych stanów i zawodów (Skarga wylicza poszczególne kategorie w części poświęconej męczennikom angielskim)<sup>12</sup>, uprzywilejowaną grupę stanowią kapłani – misjonarze, zwłaszcza członkowie Towarzystwa Jezusowego, do którego należał nasz hagiograf. Fakt ten sygnalizowany jest m.in. w tytułach poszczególnych podrozdziałów, jak np. *Żywot i męczeństwo Edmunda Campiana Soc. Iesu, Męczeństwo Rudolfa Akwawiiwy i czterech innych Soc. Iesu, Męczeństwo dwunastu osób Soc. Iesu*. W celu uwiarygodnienia przekazu, autor uzupełnia tytuły o dane chronologiczne (podaje np. datację opisywanego zdarzenia) oraz wskazuje na wykorzystane w narracji źródła, jak roczniki Towarzystwa, relacje przełożonych zakonnych lub dostępne dzieła historyczne i hagiograficzne (np. kolekcję żywotów świętych Laurentiusa Suriusa).

Działalność oraz okoliczności śmierci bohaterów osadzone są na szeroko nakreślonym tle geograficznym, kulturowym, politycznym i religijnym. W charakterystyce świata przedstawionego odnajdujemy nazwy egzotycznych – z pewnością intrygujących dla czytelnika – miejsc, ich historię, zwyczaje (niekiedy szokujące), obrzędowość:

Nowy Świat albo Ameryka, za wieku tego naszego odkryta (...) ma w sobie Peru i Brazylię, i inne wielkie królestwa na zachód słońca. Brazylię znaleźli Luzytanie Roku Pańskiego 1504, którą tem imieniem ludzie nasi na Europie nazwali od drzewa czerwonego (...), z którego farba jest, i którą bryzelią zowiem. Ta ziemia rodzajna jest, bogata i obfita i dobrem bardzo powietrzem od Pana Boga opatrzona, ale ma samojedzów, lud tak sprośny i okrutny, którzy ludzi, jako u nas wieprzów i wołów, karmiąc i tuczając, zabijają i mięsa ich pożywają.

W celu wyeksponowania wyjątkowej roli głównych postaci zdarzeń, w rozpatrywanych opisach akcentuje się fakt prześladowań Kościoła katolickiego, ukazanych w rozmaitych przejawach. Rozbudowany i dynamiczny obraz, wzbogacony drastycznymi konkretami, obecny jest np. w partiach *Przydatku* poświęconych męczennikom francuskim:

I w Paryżu w dzień św. Jana Ewangelisty wpadli hugonoci (...) do kościoła św. Medarda (...) i zraniwszy kaznodzieję, lud bijąc rozegnali, srebro wybrali, obrazom głowy pucinali, i to, na co się serce chrześcijańskie wzдрыga i wymówić usta nie śmie, Ciało Chrystusowe w Przenajświętszym Sakramencie nogami zdeptali (...).

Nie dosyć mając w mieście, na rozboje one do wsi bliskich wyciekali, kościoły także łupiąc. Jeśli który ksiądz wpadł w ręce ich, u konia go wiążąc a za sobą biegać każąc, igrzysko sobie z niego czynili; potem albo mu oczy wylupili, drugim

nosy, a drugim uszy urzynali, a nakoniec do nich z rusznic jako do celu strzelali. Drugim też skórę z twarzy łupili, drugim końce palców i inne członki ucinali.

Na tak zarysowanym tle dochodzi do prezentacji wzorcowych sylwetek kapłanów poświęcających swe życie w obronie wiary. Istotną cechą reprezentatywnego bohatera tej grupy jest staranne wykształcenie, owocujące skutecznymi działaniami apostołskimi. Znaczna część przywoływanych w zbadanych źródłach sylwetek reprezentuje typ świętego – intelektualisty, którego gruntowna wiedza teologiczna i filozoficzna, znajomość języków idzie w parze z innymi zaletami, jak pobożność, umiłowanie cnót czy urok osobisty. Zabiegiem powszechnie stosowanym przez żywotopisarzy jest utożsamianie katolickości przysłego męczennika z wyżej wymienionymi walorami. Przymiotniki typu: „nie podłej nauki”, „bardzo uczony”, „wielkiej nauki i mądrości”, stanowią nieodłączne środki charakterystyki. Niekiedy ulegają one doprecyzowaniu, np. „w trzech językach: żydowskim, greckim i łacińskim wielce uczony był”<sup>13</sup>. Potwierdzeniem prawdziwości powyższych informacji są sprawozdania na temat pomyślnych rezultatów pracy ewangelizacyjnej, np. Jakub Salezjusz, jezuita, „kazaniem gorącym i uczonem i innym usługiwaniem duchownem, ludzi miasta onego szczęśliwie do zbawienia naprawował, a kalwińskich ministrów zawstydział”<sup>14</sup>.

Do bliższej prezentacji wzorcowych postaw bohaterów dochodzi w momentach bezpośrednich konfrontacji z innowiercami. Szczegółowe opisy mąk zadawanych ofiarom, zwłaszcza w formach nieznanym polskiemu odbiorcy, miały na celu wzbudzenie w nim podziwu wobec heroizmu męczenników, jak również uświadomienie bezwzględności ich prześladowców. Ci ostatni, ukazani poprzez pryzmat brutalnych zachowań, np. w czasie torturowania (kopanie w twarz, rozciąganie kończyn, wieszanie głową w dół), często zestawiani są z wizerunkiem „statycznego”, samotnego bohatera, wyposażonego w duchowy oręż cnót takich, jak stałość w wierze, męstwo i radość z powodu cierpień ponoszonych za Chrystusa. Relacje pierwszoosobowe, jak np. wyznanie Alexandra Brianta, miały utwierdzać odbiorcę w przekonaniu o autentyczności opisywanych wydarzeń: „gdy mnie ostatnie ciągniono wielce i okrutnie, bolum żadnego nie czułem, a ochłodę czułem, rozmyślając Pana mego mękę”<sup>15</sup>. Podsumowujący epizod komentarz odautorski jednoznacznie rozwiewa ewentualne wątpliwości czytelnika: wsparcie okazywane w ten sposób katolickim męczennikom jest nagrodą niebios za odwagę świadczania o prawdziwej wierze<sup>16</sup>.

Zbliżoną poetyką odznaczają się opisy dysput religijnych z innowiercami czy procesów sądowych. Najbardziej znanym przykładem zdarzenia tego rodzaju jest scena dyskusji z udziałem jezuitę Edmunda Campiona, przeprowadzona

<sup>13</sup> P. Skarga, *Żywoty... dz. cyt.*, s. 517.

<sup>14</sup> Tamże, s. 598.

<sup>15</sup> P. Skarga, *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok...*, Kraków 1615, s. 1109.

<sup>16</sup> Tamże, s. 1110.

<sup>12</sup> Powołując się na dzieło Nicholasa Sandersa *De visibili monarchia Ecclesiae*, Skarga wymienia – poza przedstawicielami duchowieństwa – prawników, lekarzy, bakałarzy, muzyków, szlachtę, „panie zacne, wdowy i panienci”. Zob. P. Skarga, *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok ...*, Kraków 1933 (przedruk wydania z 1615 roku), s. 510.

w Londynie jesienią 1581 roku. Rozmowy, ciągnące się przez niewiarygodnie długi czas (cztery dni po sześć godzin) miały doprowadzić do fizycznego i psychicznego wyczerpania bohatera, praktycznie pozbawionego prawa do obrony swych poglądów („aby o żadną rzecz pytać nie śmiał, aby swej katolickiej prawdy nie wspierał, tylko żeby na ich argumenty odpowiadał”)<sup>17</sup>. Pozbawiona elementu sprawozdawczego (nie zanotowano treści prowadzonych rozmów) relacja koncentruje się na opisie wyglądu oraz dyspozycji wewnętrznej kapłana. Słabości umęczonego torturami ciała przeciwstawiona jest wyjątkowa moc ducha, będąca wynikiem interwencji Opatrzności: „(...) wszystkie członki inne zemdlone posługi swej nie oddawały (...). Jednak Pan Bóg w świadku swoim cudów czynić nie przestał (...), sam język i piersi zmocniały, a rozumów Boskiej siły przybyło”<sup>18</sup>. Samo zdarzenie interpretowane jest jako spór pomiędzy racjami diabelskimi, reprezentowanymi przez heretyckich prześladowców, a jedynie słuszną „prawdą Chrystusową”, głoszoną przez katolickiego duchownego. Istotną funkcję pełnią też wypowiedzi akcentujące zbawienny wpływ postawy bohatera na świadków zdarzenia, owocującej m.in. licznymi nawróceniami na katolicyzm<sup>19</sup>.

Wyjątkowe miejsce w zbadanym typie dyskursu zajmują opisy męczeństwa, traktowanego jako podstawowy wyróżnik świętości prezentowanych sylwetek. W konsekwencji, konstrukcja poszczególnych partii *Przydatku* zasadza się na eksponowaniu tego właśnie, finalnego wycinka biografii, z pominięciem mniej godnych uwagi wątków. Wzorcowe postawy i cechy centralnych postaci zdarzeń, niejako „odkrywane” stopniowo przez autorów proporcjonalnie do rozwoju akcji, zyskują na wyrazistości w rozbudowanych fragmentach poświęconych śmierci męczenników.

Charakterystyka ofiar „okrucieństwa kacyerskiego” zmierza w kierunku wykreowania modelowej sylwetki obrońcy wiary, doskonale dysponowanego na czekającą go śmierć. Stałym elementem opisu jest „wesoła”, „nieodmienna” twarz, pozbawiona jakichkolwiek oznak lęku<sup>20</sup>. Rolę swoistych komunikatów pełnią też przedmioty używane przez ofiary – sutanna, brewiarz, dewocjonalia, pełniące rolę czytelnych dla odbiorcy znaków przywiązania do Kościoła rzymskiego, a zarazem „zdobyczy” profanowanych przez innowierców<sup>21</sup>. W opisach zachowań bohaterów dominuje element retoryczny w formie zróżnicowanych

<sup>17</sup> Tamże, s. 1107.

<sup>18</sup> Tamże, s. 1107.

<sup>19</sup> „(...) wiele tajemnych i jawnych katolików ona się dysputacją zbudowało, wiele się do prawdy heretyków przywróciło”. Zob. tamże, s. 1108.

<sup>20</sup> Np. św. Jan Fisher, skazany na ścięcie w okresie panowania Henryka VIII, staje przed obliczem kata „z wesołą twarzą”. Zob. tamże, s. 1102.

<sup>21</sup> Ignacy Azebedo TJ, Portugalczyk, „trzymając w ręku obraz Przeczystej Matki Bożej, wszystkich do mężnej dla Chrystusa i prawdy jego śmierci pobudzał”. W opisie męczeństwa Rudolfa Akwawiyu TJ i towarzyszy czytamy: „Ten Alfons nosił brewiarz Paceka [jednego z męczenników – B. P.-D.] i gdy mu go wydzielali, pierwszej sobie ręce uciąć dopuścił (...)”. Zob. P. Skarga, *Żywoty...*, dz. cyt., Kraków 1933, s. 590 i 594.

wypowiedzi. Należą do nich: proroctwa – zapowiedzi przyszłego losu, mowy i zachęty adresowane do świadków egzekucji bądź mające na celu umocnienie wąpiących w obliczu śmierci, modlitwy o charakterze dziękczynnym, przebłagalnym lub wstawienniczym, repliki na próby perswazji ze strony prześladowców. Fragmenty te zawierają szereg elementów programowych, niepozostawiających złudzeń co do motywów męczeństwa bohatera:

Piotr Bernus duchem prorockim mawiał: Póki w Kukulinie się krew męczennicka nie rozleje, póty Salsetanie Chrystusa nie poznają, a ja (...) mam być między tymi, którzy krwią swoją ziemię tę na rodzaj bujny poleją<sup>22</sup>.

Tedy Sergencjusz, wódz onych żołnierzy, zawołał na Salezjusza: Wynijdź złośliwy, jawnie umrzeć masz. A on rzekł: Idę. I umrzeć jestem gotów (...). Trochę sobie do modlitwy czasu uprosili, na której Salezjuszowi błotem usta zatykali, a on za nich Pana Boga prosił, słowa Pańskie i ś. Szczepana wspominając, aby im Pan Bóg odpuścił. I klęcząc i ręce ku kościołowi Matki Bożej podnosząc, a krzyż z palców swoich uczyniony całując, śmierci czekał. Przestrzelił go w tył w ramię żołnierz jeden, od którego razu na ziemię upadł, a drudzy go ukłuli i dobili, gdy wołał: Jezus, Jezus (...)<sup>23</sup>.

I mówił [Edmund Campion – B. P.-D.]: na sąd Boży idę, niechaj mnie Bóg potępi, jeśli ja co na zdrowie królowej nastawał; o katolicką to wiarę cierpię. (...) To mój testament: Wierzyć mi możecie, że w żadnej rzeczy obrażona ode mnie nie jest, proszę za zbawienie jej Pana Boga i wam wszystkim odpuszczam. I mówiąc *Credo*, a prosząc, by z nim katolicy mówili, zepchniony z woza jest (...)<sup>24</sup>.

\* \* \*

W zestawieniu z bohaterską postawą przyszłych świętych ich zabójcy wykazują się wyjątkową perfidią i okrucieństwem, z premedytacją dążąc do powiększenia cierpień swych ofiar. W zbadanych tekstach napotyamy obszerny, niemożliwy tu do przytoczenia repertuar sposobów zadawania śmierci – od wieszania poprzez ćwiartowanie żywcem, podpalanie, wbijanie gwoździ w tonsurę<sup>25</sup>. Nacechowane ogromnym ładunkiem ekspresji sceny stanowią naturalny

<sup>22</sup> Tamże, s. 595.

<sup>23</sup> Tamże, s. 597.

<sup>24</sup> P. Skarga, *Żywoty...*, dz. cyt., Kraków 1615, s. 1108.

<sup>25</sup> Szczególnie drastyczne wyliczenie znajduje się w relacji z prześladowań katolików we Francji: „(...) dla samej wiary katolickiej (...) pozabijani mękami rozmaitemi (...). Wielu ścięto i ustrzelano. Drugich u dziur dział wielkich wieszali i wystrzeliliwsy działo, na krzyny roztargiwali; drugich za gardła na hakach zawieszonych morzyli; drugich na krzyże kościelne (na których były krucyfiksy rzezane) gwoźdźmi przybijali; drugich sadłem mażąc a prochem ciała ich posypując, zapalali; drugich na rozpalone rożna przez przyrodzone członki przebite wtykali; drugim w plesze głowy gwoździe bijąc, tak ich mordowali; drugich kieszki zbożem posypując, wieprzom pomiatali”. Zob. P. Skarga, *Żywoty...*, dz. cyt., Kraków 1933, s. 534.

kontekst do akcentowania cnót cierpliwości, męstwa, a nawet nadprzyrodzonej radości. Staropolski autor z upodobaniem wykorzystuje też zakorzenione w literaturze toposy, zestawienia przeciwstawnych sobie cech, np. łagodności męczenników i dzikości oprawców („rzucili się na nich wilcy oni, na owe sieroty i owieczki niezbrojne”)<sup>26</sup>. Nośne okazują się też porównania ofiar prześladowań do świętych okresu wczesnego chrześcijaństwa, jak np. Szczepana czy Sebastiana<sup>27</sup>.

„Obacz, wierny czytelniku, jako tu wielu męczenników Chrystusowych, których imion acz się teraz nie mianuje, bo dostatecznie ich jeszcze nie wiemy, ale za czasem wiedzieć z większą czcią ich będziemy, bo pamiątka ich będzie na wieki i tu na ziemi”<sup>28</sup> – pisał Piotr Skarga w podsumowaniu do jednego z rozdziałów *Przydatku*. Przyszłość wykazała profetyczny charakter zacytowanych słów – wielu spośród wspomnianych przez hagiografa bohaterów doczekało się wyniesienia na ołtarze, zaś beatyfikacje i kanonizacje kapłanów-męczenników dzisiejszych czasów dowodzą żywotności prezentowanego tu wzorca osobowego.

**Ks. Piotr Arbaszewski**

*Wydział Duszpasterstwa Rodzin w Drohiczynie*

## RODZINNE WYCHOWANIE DO ŻYCIA WIARĄ W PRZYGOTOWANIU POTOMSTWA DO SAKRAMENTU MAŁŻEŃSTWA

### RELIGIOUS UPBRINGING IN THE PROCESS OF PREPARATION FOR THE SACRAMENT OF MATRIMONY

Religious upbringing is an essential element in the preparation of a young man for the sacrament of matrimony. This task, along with bringing up for love, responsible parenthood and shaping one's abilities to build a community is one of the main duties imposed on a family. Christian formation is a process of shaping attitudes necessary to accept transcendental reality and live according to the articles of faith. In the article the author focuses on how to implement faith without usurpation of God's rights and, on the other hand, without neglecting family duties in this area.

Wychowanie do życia wiarą<sup>1</sup> stanowi istotny element procesu przygotowania młodego człowieka do przyjęcia sakramentu małżeństwa. Zadanie to obok wychowania do miłości, odpowiedzialnego rodzicielstwa oraz kształtowania zdolności do budowania wspólnoty osób jest jedną z podstawowych funkcji wychowawczych przypadających rodzinie pochodzenia. Wychowanie do życia wiarą, nazywane także wychowaniem chrześcijańskim, jest procesem formowania postaw w celu przyjęcia rzeczywistości nadprzyrodzonej i uzdolnienia

<sup>26</sup> Tamże, s. 590.

<sup>27</sup> „(...) na cel go postawiwszy jako drugiego ś. Sebastiana ustrzelali, i tak ten dokonał”. „On [Jakub Salezjusz T] – B. P.- D.] za nich [prześladowców – B. P.- D.] Pana Boga prosił, słowa Pańskie i ś. Szczepana wspominając” Zob. tamże, s. 591 i 597.

<sup>28</sup> Tamże, s. 535.

<sup>1</sup> Dokumenty Kościoła, opracowania teologiczne i inne, szczególnie z zakresu nauk empirycznych, używają najczęściej terminu „wychowanie religijne”. Niektórzy autorzy używają zamiennie stwierdzeń: „wychowanie wiary”, „wychowanie w wierze”, „wychowanie w duchu wiary”, „wychowanie do życia wiarą”. Zob. Z. Marek, *Bóg w przedszkolu i szkole. Zarys katechezy przedszkolnej i wczesnoszkolnej*, Kraków 2000, s. 135-180.



do życia prawdami wiary<sup>2</sup>. Mówiąc o wychowaniu chrześcijańskim, należy uwzględnić jego przedmiot, którym jest rzeczywistość wiary. Wiara jest nie tylko postawą człowieka i odpowiedzią wobec objawiającego się Boga, lecz jest przede wszystkim łaską. Z punktu widzenia procesu formacji chrześcijańskiej rodzi się więc pytanie: jak powinno wyglądać wychowanie do wiary, aby z jednej strony nie popaść w nieuprawnioną uzurpację Boskich kompetencji, a z drugiej nie zaniedbywać powinności należnych środowisku rodzinnemu<sup>3</sup>.

### I. Rodzice chrześcijańscy pierwszymi wychowawcami wiary

Małżonkowie chrześcijańscy zawierając przymierze małżeńskie, przyjęte i podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu, zespala się z miłością Jezusa-Oblubieńca, jaką On ukochał swoją Oblubienicę-Kościół<sup>4</sup>. Ów sakrament stając się dla nich drogą miłości i uświęcenia, daje także początek rodzinie chrześcijańskiej<sup>5</sup>. Soborowa *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* stwierdza, że zadania małżeńskie i rodzinne powinny być wypełniane mocą tego sakramentu, który małżonków do tych funkcji umacnia i konsekruje. Godność ojcostwa i macierzyństwa jest jednocześnie wezwaniem do sumiennego wypełnienia obowiązków wychowania zwłaszcza religijnego, które należy przede wszystkim do rodziców<sup>6</sup>. Pełnia źródeł wychowawczej funkcji rodziców chrześcijańskich związana jest zatem z rzeczywistością wypływającą z prawa natury, tj. z faktem ojcostwa i macierzyństwa oraz związana z faktem przyjęcia sakramentów: chrztu, bierzmowania i małżeństwa. Wezwanie do pełnienia funkcji religijnej wypływa także z samego powołania chrześcijańskiego<sup>7</sup>. Wychowanie

<sup>2</sup> Szczegółowe ujęcie funkcji religijnej w wychowaniu prowadzi do wyszczególnienia wychowania religijnego i chrześcijańskiego. W wychowaniu religijnym widoczny jest proces kształtowania osobowości człowieka, celem wprowadzenia go do udziału w życiu grupy religijnej. Ponadto wychowanie to powinno rodzić motywacje religijne i społeczno-filozoficzne, pomagające wychowankowi w nawiązaniu relacji z Bogiem. Uwzględniając różnice pomiędzy religią i wiarą, można określić wychowanie religijne jako proces uwrażliwiania człowieka na rzeczywistość, która znajduje się poza nim i nadaje sens jego życiu. W tym znaczeniu, wychowanie owo staje się przygotowaniem do wychowania chrześcijańskiego, które ukazuje wychowankowi tajemnice zbawienia i czyni bardziej świadomym otrzymanego daru wiary. J. Przybyłowski, *Pedagogia chrześcijańska młodzieży*, „Studia Włocławskie” 6:2003, s. 360.

<sup>3</sup> KDK 48; zob. FC 52; K. Misiaszek, *Wychowanie do wiary*, [w:] *Autorytet prawdy. Wychowanie dzieci i młodzieży*, M. Ryś (red.), Warszawa 2006, s. 105-120.

<sup>4</sup> Por. Ef 5, 25-32.

<sup>5</sup> PdSM 9.

<sup>6</sup> KDK 48.

<sup>7</sup> Zob. S. Dziekoński, *Chrześcijańskie wychowanie dziecka podstawową funkcją rodziny*, SnR 4:2000 nr 6, s. 81-83.

religijne dzieci jest więc pierwszym prawem i najpoważniejszym obowiązkiem rodziców katolickich<sup>8</sup>.

Współpraca małżonków z Bogiem Stworzycielem i Odkupicielem wymaga ich głębokiej jedności wiary. Jest ona konieczna, aby zrozumieć ostateczną prawdę o przymierzu małżeńskim i przyjąć ją zgodnie z zamysłem Bożym<sup>9</sup>. Powołanie małżeńskie, będące dobrowolnym pójściem za Chrystusem i służeniem Kościołowi, w tym stanie jest swoistą drogą wiary. Zdaniem Jana Pawła II to wyznanie wiary, wyrażone podczas obrzędu sakramentu małżeństwa, domaga się przedłużenia na całe życie małżonków i rodziny. Bóg, który powołał oblubieńców „do” małżeństwa, nadal powołuje ich „w” małżeństwie<sup>10</sup>. Dlatego jedną z dziedzin, w której małżonkowie i cała rodzina odgrywają szczególną i niezastąpioną rolę, jest wychowanie religijne, poprzez które wzrastają oni jako Kościół domowy<sup>11</sup>. Funkcja wychowawcza ustawia rodzinę w obrębie Kościoła jako prawdziwy podmiot ewangelizacji i apostołstwa<sup>12</sup>.

Małżeństwo według zamysłu Bożego jest rzeczywistym powołaniem do szczególnego stanu i życia łaską. Z tego względu rodzi się potrzeba odpowiedzialnego i specjalnego przygotowania do dojrzałego przyjęcia tej sakramentalnej tajemnicy. To przygotowanie, podobnie jak samo powołanie małżeńskie, nazywane jest specyficzną drogą wiary i miłości. Jego charakter powinien wpłynąć na świadomość młodych małżonków, by przyjąć ten sakrament jako Dobrą Nowinę

<sup>8</sup> „Rodzice mają najcięższy obowiązek i najpierwsze prawo troszczenia się zgodnie, według swoich możliwości, o wychowanie potomstwa zarówno fizyczne, społeczne i kulturalne, jak i moralne oraz religijne” (KPK kan. 1136). „Rodzice oraz ci, którzy ich zastępują, mają obowiązki i zarazem prawo wychowania potomstwa. Rodzice katolicy mają ponadto obowiązek i prawo dobrania takich środków i instytucji, przy pomocy których, uwzględniając miejscowe warunki, mogliby lepiej zadbać o katolickie wychowanie swoich dzieci” (KPK kan. 793 § 1). Zob. R. Sztuchmiller, *Rodzicielski obowiązek wychowania dzieci do życia eucharystycznego*, „Katecheta” 32:1988 nr 183, s. 17-23.

<sup>9</sup> H. Wejman, *Rodzina: jedna, święta, katolicka i apostołska – źródło odnowy świata i Kościoła*, „Szczecińskie Studia Kościelne” 3:1992, s. 62.

<sup>10</sup> FC 51.

<sup>11</sup> Małżeństwo i rodzina nie przestaną nigdy być przedmiotem duszpasterskiej troski Kościoła. Jednak Kościół chciałby, by to samo zadanie przejmowała na siebie także sama rodzina, aby ona sama stała się podmiotem wychowania wszystkich razem i każdego z osobna członka rodziny ku pełni człowieczeństwa, ku pełnej dojrzałości w Chrystusie i aby w ten sposób wzięta na siebie jako Kościół domowy, odpowiedzialność za dzieło ewangelizacji świata. Nigdy katecheta nie zastąpi katechezy rodziców, katechezy dnia powszedniego. Kościół świata jest bowiem Kościołem rodzin, a o jakości jego tkanki decyduje zdrowie jego poszczególnych komórek, małych Kościołów. Nigdzie tak jak w rodzinie, nigdzie z równą troską nie jest przeżywany poszczególny człowiek, jego dzieje i jego cały ludzki los, doczesny i wieczny, w sposób odpowiadający jego jedności i niepowtarzalności. Nigdzie też poza rodziną nie można stworzyć równie optymalnych i skutecznych warunków dla inicjacji życia nadprzyrodzonego i jego pełnego rozwoju poszczególnych jej członków (FC 49-50); zob. LdR 16.

<sup>12</sup> LdR 16.



i później, pełniąc rolę rodziców, przyczynić się do ewangelizacji ludzkości<sup>13</sup>. Może to dokonać się tylko wtedy, gdy najpierw sami małżonkowie chrześcijańscy odkryją i docenią piękno oraz wartości, które przynosi im Chrystus w przymierzu małżeńskim. Wówczas stanie się to drogą świadectwa, składaną w Kościele i świecie<sup>14</sup>. Wiąż z Bogiem i wiąż małżeńska rodziców dzieci jest więc podstawą dojrzałego przygotowania do sakramentalnego małżeństwa<sup>15</sup>.

Proces przygotowania do małżeństwa chrześcijańskiego, rozumiany jako droga wiary, nie rozpoczyna się w wieku młodzieńczym, a kończy uroczystą celebracją sakramentu, lecz jest zapoczątkowany u zarania życia kandydata do małżeństwa, poprzez wychowanie religijno-moralne, a potem rozciąga się na całe życie. Wiara budowana w rodzinie, a także pomoc Kościoła, zwłaszcza poprzez wpływ katechezy i liturgii, powinny w konsekwencji przygotować ludzi młodych do świadomej i wolnej celebracji sakramentu małżeństwa<sup>16</sup>.

## II. Istota wychowania chrześcijańskiego

Soborowa deklaracja *Gravissimum educationis* podejmuje próbę określenia istoty i celowości wychowania chrześcijańskiego. Najpierw zaznacza, że prawdziwe wychowanie zdąża do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego i do dobra społeczności, w której tenże człowiek przebywa<sup>17</sup>. Dokument ów podkreśla konieczność uwzględniania w procesie wychowania osiągnięć nauk psychologicznych, pedagogicznych i dydaktycznych, w celu udzielenia pomocy dzieciom i młodzieży w ich harmonijnym rozwoju wrodzonych właściwości fizycznych, moralnych i intelektualnych. Wychowanie chrześcijańskie prowadzi do zdobywania zmysłu odpowiedzialności i do podejmowania nieustannego wysiłku za własne życie<sup>18</sup>. Według nauczania Soboru Watykańskiego II nie przeciwstawia się ono wychowaniu naturalnemu, lecz

<sup>13</sup> Zdaniem Jana Pawła II nie wystarczy obecnie tylko krytycznie oceniać różne propozycje kulturowe, które rodzą się we współczesnym świecie. Trzeba również „tworzyć kulturę małżeńską i rodzinną, która urzeczywistni w dzisiejszej Europie ludzką i chrześcijańską tożsamość małżeństwa i rodziny: to zadanie wchodzi w zakres ewangelizacyjnej misji Kościoła, który nadto powinien starać się o odbudowanie jedności pomiędzy wiarą chrześcijańską i europejską kulturą w tym co odnosi się do rodziny”. Jan Paweł II, *Kościół wobec problemów rodziny w Europie*, s. 26.

<sup>14</sup> PdSM 10.

<sup>15</sup> Zob. M. Dziewiecki, *Boży zamysł wobec małżeństwa i rodziny*, [w:] *Przygotowanie do życia w małżeństwie i rodzinie. Wychowanie seksualne*, E. Materski [i in.] (red.), Sandomierz 1997, s. 125-136.

<sup>16</sup> PdSM 16.

<sup>17</sup> S. Kunowski twierdzi, że zaznaczona w *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim* podwójność celów wychowania stwarza dopiero harmonijną „jedność w wielości”, w której cechy naturalno-społeczne zostają przeniknięte jednością moralno-duchową. Zob. S. Kunowski, *Podstawowe zasady wychowania*, AK 60:1968 nr 359, s. 414-424.

<sup>18</sup> DWCH 1.

nadaje mu ewangeliczny blask<sup>19</sup>. Mają do niego prawo wszyscy chrześcijanie, którzy jako nowe stworzenie dzięki odrodzeniu z wody i z Ducha Świętego nazywają się dziećmi Bożymi. Wychowanie to zdąża nie tylko do pełnego rozwoju osoby ludzkiej, lecz także uwzględnia przede wszystkim to, aby ochrzczeni, wprowadzani stopniowo w tajemnicę Zbawienia, „stawali się z każdym dniem coraz bardziej świadomi otrzymanego daru wiary”<sup>20</sup>.

Soborowa *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim* ukazuje ideał i kierunek chrześcijańskiego wychowania. Ideał ten jest kompleksem zintegrowanych ze sobą celów, dających opis w pełni dojrzałej osobowości ludzkiej<sup>21</sup>. Chrześcijański ideał wychowawczy sprowadza się do personalistycznej koncepcji człowieka doskonałego na miarę obecnych czasów<sup>22</sup>. Ideał ów nadaje kierunek i charakter celom, występującym w wychowaniu na wszystkich płaszczyznach rozwoju młodego człowieka. Chrystocentryczny ideał wychowania oznacza, że Zbawiciel jest punktem wyjścia i dojścia całokształtu działalności wychowawczej Kościoła i rodziny chrześcijańskiej<sup>23</sup>. Polega on bowiem na kształtowaniu człowieka odkupionego przez Chrystusa, aby stał się doskonałym na miarę Chrystusa<sup>24</sup>. Wiara w Jezusa Chrystusa jest bowiem siłą wychowującą, dającą jasną orientację w życiu<sup>25</sup>. Celem więc chrześcijańskiego wychowania jest prowadzenie młodych ludzi ku doskonałości na miarę wieku pełności Chrystusowej (Ef 4, 13). Realizacja natomiast tego celu przyczynia się do budowania i wzrostu Ciała Mistycznego, prowadzi do dawania świadectwa ewangelicznej nadziei i kształtuje po chrześcijańsku cały świat<sup>26</sup>.

Wychowanie chrześcijańskie jest procesem budzenia w dziecku wiary tak, by stała się ona treścią jego życia i działania. Rodzice, którzy włączają się w historię życia swoich dzieci, włączają się także w historię ich wiary. Mogą ją otworzyć albo postawić zaporę<sup>27</sup>. Rodzicielskie wspieranie potomstwa w jego rozwoju osobowości, a więc i religijności, powinno prowadzić do osiągnięcia przez nie zdolności osiągnięcia ostatecznego celu człowieka, który na ziemi dokonuje się poprzez osobisty kontakt z Bogiem, modlitwę i sakramenty święte, otwarcie

<sup>19</sup> Zob. J. Tarnowski, *Gravissimum educationis*, AK 60:1968 nr 359, s. 397-405.

<sup>20</sup> DWCH 2.

<sup>21</sup> H. Muszyński, *Zarys teorii wychowania*, Warszawa 1981, s. 154.

<sup>22</sup> P. Poręba, *Ideał wychowawczy w Deklaracji*, AK 60:1968 nr 359, s. 407.

<sup>23</sup> Jednym z zasadniczych postulatów Soboru Watykańskiego II stało się potwierdzenie konieczności kierowania się w pracy wychowawczej chrystocentryzmem. Taki nurt pedagogiczny oświeca i wzmacnia wiarę, karmi życie wedle ducha Chrystusowego oraz doprowadza do świadomego i czynnego uczestniczenia w misterium liturgicznym oraz pobudza do działalności apostołskiej (DWCH 4). Zob. H. Szmulewicz, *Postulat chrystocentrycznej koncepcji wychowania*, [w:] *Wychowanie chrześcijańskie*, A. Solak (red.), Tarnów 2002, s. 36-52.

<sup>24</sup> DWCH 2; zob. A. Skreczko, *Wychowanie chrześcijańskie*, [w:] SMiR, s. 479.

<sup>25</sup> A. Vergote, *Jezus Chrystus jako fundament wychowania*, ComP 11:1991 nr 62, s. 89-97.

<sup>26</sup> DWCH 2.

<sup>27</sup> D. Emeis, *Rodzice jako katecheci*, SShT 13:1980, s. 59-63; zob. S. Siara, *Uwarunkowania kulturalno-społeczne religijnego wychowania w rodzinie*, HD 50:1981 nr 183, s. 38-41.

się na Jego zbawczą obecność, mówienie do Boga i słuchanie Go. Rezultatem tego jest pełnienie woli Bożej, wyrażające się w zachowywaniu Bożych zasad. Wychowanie takie nie może ograniczyć się tylko do przekazywania dziecku norm i przykazań. Treścią wychowania jest sama Osoba Boga, powiązanie całego życia człowieka z Nim. Rodzice przekazując wiedzę o Bogu, powinni przede wszystkim promieniować wiarą wyrażającą się w życiu, która stworzy w dziecku atmosferę do jej przyjęcia<sup>28</sup>. Religijność domaga się otwarcia na podstawowe siły duchowe człowieka. Rodzice natomiast, jako pierwsi zwiastunowie wiary, decydują o charakterze religijnym wychowania i nadają mu konkretny kształt<sup>29</sup>.

Istotnym rysem wychowania chrześcijańskiego jest ukazanie potomstwu realnej obecności Boga w rodzinie, co jednocześnie stanowi wejście w Boską pedagogię. Zdaniem Jana Pawła II, Odwieczne Słowo Ojca, stając się człowiekiem, objawiło człowiekowi jego własne człowieczeństwo i właściwe znaczenie wychowania. Przez Chrystusa wychowanie w rodzinie i poza rodziną zostało wprowadzone w zbawczy wymiar Boskiej pedagogii skierowanej do wszystkich ludzi i wszystkich rodzin<sup>30</sup>. Święta Rodzina z Nazaretu stała się pierwszą szkołą intensywnego przeżywania chrześcijańskiego orędzia oraz miejscem przeżywania wielu doniosłych, zarówno ludzkich jak i Boskich tajemnic. Do najważniejszych z nich należą miłość i dar życia<sup>31</sup>.

Dokumenty Kościoła powszechnego wyszczególniają następujące zadania rodziców jako chrześcijańskich wychowawców: wprowadzenie w poznanie prawd wiary i kształtowanie prawdziwego obrazu Boga, wprowadzenie w życie modlitwy i sakramentów, wychowanie do odpowiedzialności za dobro wspólne, wprowadzenie do wspólnoty ludzkiej i kościelnej, wychowanie moralne i odkrywanie życiowego powołania. Całe środowisko rodzinne wezwane jest przede wszystkim do bycia współpracownikami łaski Bożej i świadkami wiary, by jak najpełniej uczestniczyć w powszechnym kapłaństwie Chrystusa<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> J. Wilk, *Znaczenie pierwszych doświadczeń dla religijnego wychowania małego dziecka w rodzinie*, Lublin 1987, s. 105; zob. E. Wójcik, *O wychowaniu dzieci i młodzieży*, Pelplin 1993.

<sup>29</sup> DA 11; zob. DWCH 3; Jan Paweł II, *Rodzice są pierwszymi zwiastunami wiary dla swoich dzieci, Przemówienie do członków plenarnego zebrania Papieskiej Rady ds. Rodziny* (10.10.1986), NP T. IX/2, s. 507-510.

<sup>30</sup> Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał relacje Jezusa ze swoją rodziną, które pokazują niezastąpioną rolę misji i powołania rodziny. Syn Boży dla zbawienia świata przyjął za swoją ludzką Rodzinę z Nazaretu i uczynił ją świętą. Większość lat swego życia na ziemi przeżył w rodzinie. W taki sposób zjednoczył się poniekąd z każdą ludzką rodziną i na każdej wycisnął znamię świętości. Rodzina była miejscem ukrycia Syna Bożego na ziemi. W niej prowadził swe życie ukryte. Ale w niej też ukrył skarby życia i świętości (LdR 16).

<sup>31</sup> Jan Paweł II mówił, że podobnie jak Święta Rodzina z Nazaretu, która była uprzywilejowanym miejscem miłości, w której panował wzajemny szacunek wobec każdej osoby i jej powołania, tak i ludzka rodzina chrześcijańska jest i być powinna wspólnotą miłości i życia, które są jej podstawowymi wartościami. Jan Paweł II, *Rodzinę buduje się modlitwą*. Przemówienie na Anioł Pański w Watykanie (12.10.1980), [w:] APz]PII, s. 286-287.

<sup>32</sup> DA 11; zob. KK 11; FC 38-62.

### III. Misja rodziny jako Kościoła domowego

Wychowanie chrześcijańskie posiada swe fundamentalne źródło w fakcie bycia rodziny Kościołem domowym<sup>33</sup>. Już Ojcowie Kościoła nazywali tę wspólnotę „małym Kościołem” lub „Kościołem domowym”<sup>34</sup>. Takim określeniem wyrażali przekonanie, że rodzina stanowi naturalne środowisko uobecniania się Kościoła i jest powołana do budowania Królestwa Bożego w dziejach ludzkości przez udział w życiu i posłudze Kościoła<sup>35</sup>. Rodzina jest wpisana w tajemnicę Kościoła i w sposób szczególny jest uczestnikiem jego zbawczego posłannictwa. Matka-Kościół rodząc, wychowując i budując rodzinę chrześcijańską wypełnia wobec niej zbawczą misję, daną przez samego Chrystusa. Poprzez głoszenie Słowa Bożego objawia jej prawdziwą tożsamość, czyli ukazuje czym ona jest i czym powinna być wedle zamysłu Bożego. Sprawując natomiast sakramenty, umacnia, wzbogaca i uswięca ów „Kościół w miniaturze” łaską Chrystusową<sup>36</sup>.

Rodzina, wywodząc się z małżeństwa chrześcijańskiego, rodzi nowych obywateli społeczności ludzkiej, którzy dzięki łasce Ducha Świętego, stają się przez sakrament chrztu synami Bożymi czyli tworzą Lud Boży, aby trwał poprzez wieki<sup>37</sup>. Oznacza to, że zadanie wychowawcze rodziców staje się prawdziwą posługą Kościoła w dziele budowania jego członków. Kościół świata jest bowiem Kościołem rodzin, a o jakości jego tkanki decyduje zdrowie jego poszczególnych komórek, „małych Kościołów”. Kościół, który rodzi rodzinę, rodzi się także w rodzinie. Dlatego rodzina chrześcijańska jest Kościołem domowym w znaczeniu ontycznym i moralnym<sup>38</sup>. Nabierające szczególnej godności wychowawcze posłannictwo rodziców, otrzymane wraz z sakramentem małżeństwa, powinno być realizowane w poświęceniu się dziełu wychowania dzieci oraz przyjęte w poczuciu odpowiedzialności wobec Boga, który ojca i matkę powołuje i posyła, ażeby budowali Kościół w dzieciach. To budowanie sprawia, że Kościół domowy staje się, tak jak wielki Kościół, nauczycielem i matką<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> KK 11.

<sup>34</sup> Pierwszym Ojcem Kościoła, który użył terminu ecclesiola, czyli mały Kościół był św. Jan Chryzostom. M. Marczewski, *Jak należy rozumieć termin „Kościół domowy”?*, „Chrześcijanin w świetle” 25:1993 nr 4, s. 49-52; zob. E. Osewska, *Rodzina Kościołem domowym*, „Łomżyńskie Wiadomości Diecezjalne”, 58:1996 nr 4, s. 65.

<sup>35</sup> PZMR 11; zob. J. Wilk, *Rodzina Kościołem domowym*, CzST 13:1980, s. 183-204.

<sup>36</sup> FC 49.

<sup>37</sup> KK 11, 31; zob. ChL 9; KKK 1655.

<sup>38</sup> K. Majdański, *Wspólnota życia i miłości. Zarys teologii małżeństwa i rodziny*, Poznań-Warszawa 1983, s. 151-155; zob. W. Tabaczyński, *Kościół domowy w świetle nauki Papieża Jana Pawła II*, AK 86:1994 nr 509, s. 15-29; S. Napierała, *Eklezjalność rodziny chrześcijańskiej w świetle nauki Soboru Watykańskiego II*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 5:1984, s. 151-157.

<sup>39</sup> FC 38; zob. Jan Paweł II, *Rodzina przedmiotem i podmiotem misji*. Homilia na otwarcie Synodu Biskupów (26.09.1980), NP T. III/2, s. 385-388.

Misja wychowawcza chrześcijańskich rodziców powinna prowadzić do pierwszego doświadczenia Kościoła przez ich dzieci. Wychowanie do wiary zaczyna się wtedy, gdy członkowie rodziny pomagają sobie wzrastać w wierze przez świadectwo życia chrześcijańskiego zgodnego z *Ewangelią*<sup>40</sup>. Świadectwo przynależności do Kościoła, składane w środowisku rodzinnym, ukazuje potomstwu właściwy kierunek wychowawczy oraz potwierdza konieczność odkrywania głębi, do jakiej prowadzi wiara i miłość Jezusa Chrystusa. Owo budowanie Kościoła w rodzinie utwierdza i umacnia w duszach dzieci wieloraki dar łaski Bożej, powodującej wzrost dziecięctwa Bożego<sup>41</sup>. Świadectwo wiary włączone w religijny proces wychowawczy ukazuje znaczenie pierwszych wychowawców<sup>42</sup>. Podstawową rolę pełni tu osobowość religijna rodziców, przejawiająca się w ich praktykach religijnych, postawach, sądach i decyzjach<sup>43</sup>. Poprzestawanie bowiem tylko na zachętach, nakazach i zakazach wynaturza działania wychowawcze, nadając im znamiona presji i nacisku. To zaś prowadzi do skutków odwrotnych od zamierzonych<sup>44</sup>. Religii bowiem nie można się nauczyć tylko intelektualnie, lecz trzeba jej doświadczyć<sup>45</sup>. To życie osób bliskich, dzięki irradacji uczuć, staje się dziecku drogą, a ich sprawy religijne stają się dla niego wartościowe<sup>46</sup>.

Rodzina chrześcijańska swoje posłannictwo w Kościele spełnia w sposób sobie właściwy i odrębny<sup>47</sup>. Posiada bowiem własny stan i porządek życia, szczególnie uobecnia się jako głęboka wspólnota życia i miłości<sup>48</sup>. Rodzina będąc naturalną i najbardziej fundamentalną wspólnotą ludzką, urzeczywistnia siebie jako Kościół przez służbę jemu i całemu społeczeństwu. Może to czynić na sposób wspólnotowy<sup>49</sup>, czyli wspólnie: małżonkowie jako para, rodzice, dzieci, dziadkowie i inne bliskie osoby jako rodzina. Atutem chrześcijańskiej rodziny

<sup>40</sup> KKK 2226.

<sup>41</sup> FC 39; zob. DWCH 2.

<sup>42</sup> CTr 68.

<sup>43</sup> Świadectwo rodziców jest podstawowym warunkiem rozwoju religijnego w kontekście życia wspólnotowego całej rodziny. Dziecko jest swoistym „satelitą”, krążącą wokół swoich najbliższych. Dlatego musi widzieć, czy też być przekonywane w czynach i postawach, że kwestie religijne są dla jego rodziców najważniejsze, są przedmiotem najwyższego zainteresowania. Jeżeli ci „pierwsi wychowawcy” takimi będą, wówczas i ono zacznie się skłaniać do takiego życia. C. Walesa, *Rozwój religijności człowieka*, t. 1: *Dziecko*, Lublin 2005, s. 86.

<sup>44</sup> S. Łabendowicz, *Odpowiedzialność Kościoła za chrześcijańskie wychowanie*, „Studia Diecezji Radomskiej”, 2:1999, s. 260.

<sup>45</sup> DWCH 3/

<sup>46</sup> S. Styrna, *Znaczenie wychowania w rodzinie*, AK 62:1970 nr 369, s. 97.

<sup>47</sup> FC 50.

<sup>48</sup> KK 11.

<sup>49</sup> Według psychologii religii, podstawowym sposobem nabywania sensu ludzkiego, pogłębionego o treści religijne jest partycypacja w życiu wspólnoty osób wierzących. Sens ten jest ujmowany niejako od środka, poprzez procesy uczestniczenia lub komunikowania się ze znaczącymi osobami wierzącymi. Jest to tzw. czynnik osobowo-społeczny. Wszystkie formy aktywności religijnej małego dziecka zawsze zachodzą w kontekstach społecznych i są uwarunkowane mechanizmami ludzkiego współżycia z dorosłymi, szczególnie przez podzielenie

jest budowanie Królestwa Bożego w codziennej rzeczywistości przez przeżywanie wyłącznej, wiernej i płodnej miłości małżeńskiej oraz realizowanie misji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła. Rdzeniem zbawczego posłannictwa tej wspólnoty, dla Kościoła i w Kościele jest miłość i życie<sup>50</sup>. Wiara i wzajemna miłość rodziców są więc cennym obrazem miłości Boga do odczytania przez dzieci<sup>51</sup>.

#### IV. Atmosfera religijna domu rodzinnego

Urzeczywistnianie się wychowania chrześcijańskiego następuje przede wszystkim dzięki stworzeniu w rodzinie właściwej atmosfery religijno-wychowawczej. Małżonkowie chrześcijańscy, wraz z innymi domownikami, są wezwani do założenia ogniska rodzinnego, w którym powinna panować czułość, przebaczenie, szacunek, wierność i bezinteresowna służba<sup>52</sup>. Oni stając się dla swych dzieci pierwszymi wychowawcami i głosicielami wiary, mogą najlepiej ze wszystkich, słowem i przykładem, przysposabiać je do życia chrześcijańskiego i apostołskiego<sup>53</sup>. Badania naukowe potwierdzają, że głównymi metodami religijnego wychowania, stosowanymi przez rodziców są: dawanie przykładu własnej wiary, zachęta do praktyk religijnych i częste rozmowy na tematy religijne<sup>54</sup>.

Atmosfera religijnego wychowania wytwarza się na tle żywej wiary rodziców i osób znaczących dla dziecka, a przejawiającej się głównie w osobistych ich przekonaniach i postawach religijnych. Funkcja religijna może więc być realizowana w sposób ułatwiony, w klimacie wzajemnej życzliwości i szczerości między członkami rodziny<sup>55</sup>. Taki klimat budzi najważniejsze dla dziecka i fundamentalne dla jego religijności doświadczenia: zaufania, miłości i przebaczenia<sup>56</sup>. Atmosfera panująca w domu jest czynnikiem decydującym o skuteczności wychowania w ogóle. Szczęście rodzinne jest tzw. przedreligijnym warunkiem religijności dziecka: jego religijnej świadomości, uczuć, preferencji, więzi ze wspólnotą osób wierzących, praktyk, zaczątków moralności, pierwszych doświadczeń i przejawów wiary. Wszystkie elementy religijności dziecka, a szczególnie jego pojęcie lub obraz Boga, Chrystusa, nieba, Kościoła powinny być przeniknięte uczuciami,

uwagi, naśladowanie, apelowanie, wprowadzanie czy modelowanie. Zob. C. Walesa, *Rozwój religijności człowieka*, dz. cyt., s. 16-17.

<sup>50</sup> FC 50; zob. HV 9.

<sup>51</sup> J. Grześkowiak, *Łaska sakramentu małżeństwa*, AK 79:1987 nr 471, s. 300.

<sup>52</sup> KKK 2223.

<sup>53</sup> Por. DA 11; zob. R. Sauer, *Wychowanie religijne w rodzinie*, „Znak” 32:1980 nr 314-315, s. 937-950.

<sup>54</sup> H. Krzyszczyk, *Pomoc w dojrzewaniu do miłości, małżeństwa i rodziny*, Katowice 2000, s. 263-266.

<sup>55</sup> T. Kukołowicz, *Obyczajowość rodziny chrześcijańskiej czynnikiem wychowania*, [w:] *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, F. Adamski (red.), Kraków 1984, s. 444-459.

<sup>56</sup> R. Sauer, *Wychowanie.....*, dz. cyt., s. 940.

których dziecko może doznawać w rodzinie. Trwały kontakt z Bogiem tworzy się na podstawie pierwszych doświadczeń z bliskimi osobami<sup>57</sup>. Jest to proces religijnego wzrostu, rozbudzany i oparty na tzw. zaufaniu pierwotnym, możliwy dzięki doświadczaniu na co dzień matczynej i ojcowskiej miłości<sup>58</sup>. Wiara dziecka powstaje we wzajemnym związku z tym, co ono słyszy i widzi. Jeżeli natomiast jest brak bodźców religijnych, zwłaszcza we wczesnym dzieciństwie, może to być pierwszą przyczyną niewiary i zaniedbywania praktyk religijnych w życiu dorosłym i w rodzinie przez siebie założonej.

Rodzina daje dziecku stabilne środowisko, potrzebne do właściwego rozwoju. Zapewnia w pełni poczucie bezpieczeństwa i przynależności. Ważnej racji uzasadniającej nadrzędną rolę rodziny w procesie wychowania religijnego, zwłaszcza wobec małego dziecka, należy doszukiwać się w jego sferze emocjonalnej. Z rodzicami łączy dziecko silna więź uczuciowa. Matka i ojciec są dla niego całym światem. Dzięki kontaktom z nimi, szczególnie w początkowym etapie życia, małe dziecko nabywa coraz większego zaufania do siebie i własnych sił, a także do innych osób, na pierwszym jednak miejscu do matki i ojca, a z czasem do Boga<sup>59</sup>. Rodzaj i intensywność uczuć, występujących między dzieckiem a rodzicami wpływa na jakość uczuć między dzieckiem a Bogiem<sup>60</sup>. Wiara i dobrze przeżywana płaszczyzna emocjonalna w rodzinie, prowadzi dziecko do pierwszego doświadczenia religijnego, jakim jest postawa modlitewna rodziców. Dziecko przeżywa to ze zdziwieniem, a zarazem w realny sposób odczuwa, że jest Ktoś trzeci, którego nie widać, i do którego zwracają się rodzice<sup>61</sup>.

Dziecko najbardziej wierzy i ufa ojcu i matce, ich autorytet całkowicie uznaje i przyjmuje ich świadectwo<sup>62</sup>. Rodzice kształtują zaufanie i właściwy stosunek dziecka do innych osób, dostarczają mu niepowtarzalną szansę rozwoju. Bliskość i bezpośredniość osób, stałe i regularne powtarzanie sytuacji sprawia, że dziecko w rodzinie wchodzi w związki wychowawczo najwartościowsze. W konsekwencji taka atmosfera najlepiej przygotowuje do kontaktu z Bogiem. Dziecko na początku wychowania nie zdaje sobie z tego sprawy, najczęściej też nie uświadamia sobie tego jego otoczenie. Jednak doświadczenie zaufania, bliskości i miłości, szczególnie w pierwszych sześciu latach życia, ma duże znaczenie dla jego religijnych wyobrażeń. W ten sposób dziecko nabywa religijnych doświadczeń. Wszelkie starania rodziców, by uczynić świat dziecka radosnym i bezpiecznym są podstawą wychowania religijnego. Wzrost dziecka we właściwej atmosferze

rodzinnej kumuluje w nim także doświadczenie miłości i sprawiedliwości, pojęć podstawowych dla zrozumienia przymiotów Boga<sup>63</sup>.

Atmosfera domu, uczucia i postawy religijne rodziców są niezmiernie ważne w procesie kształtowania się w dziecku obrazu i pojęcia Boga. Proces ten jest uwarunkowany typem kontaktów dziecka z rodzicami. Jeżeli odczuwa ono, że jest kochane i akceptowane przez najbliższych, wówczas w przyszłości będzie pojmowało Boga jako miłość<sup>64</sup>, który to obraz najbardziej odpowiada chrześcijańskiemu Bogu<sup>65</sup>. Prawdziwy obraz Boga-Ojca rodzi się w specyficznych zależnościach, jakie istnieją między dzieckiem a ojcem<sup>66</sup>. W zależności od postawy ojca, od przyjemnych lub przykrych doznań w kontaktach z ojcem, dziecko kształtuje sobie obraz Boga troskliwego, czulego, miłego lub Boga sięjącego grozę, surowego czy karzącego<sup>67</sup>.

Rodzinne środowisko wychowawcze buduje atmosferę religijną także poprzez warunki materialne. Są nimi wszystkie widzialne symbole wiary, używane przez poszczególne osoby oraz obecne w wystroju domu: medaliki, różańce, krzyże, obrazy religijne, księga *Pisma Świętego*, modlitewniki, figury Chrystusa, Matki Bożej i świętych, woda święcona i kropidło, biblioteczka katolickich książek i czasopism. Jest zalecane, by w chrześcijańskiej rodzinie, obecny był tzw. domowy ołtarzyk, przy którym gromadzi się rodzina na wspólną modlitwę. Troska rodziców o obecność symboli i znaków religijnych w domu rodzinnym staje się jednym z czynników budowania w potomstwie wyobraźni religijnej i pobożności<sup>68</sup>.

## V. Prorocka funkcja rodziny

Rodzina chrześcijańska jako główny podmiot wychowujący bierze udział w posłannictwie prorockim Chrystusa i Kościoła, jest wspólnotą ewangelizowaną i ewangelizującą<sup>69</sup>. Paweł VI stwierdził, że w łonie rodziny wszyscy jej członkowie ewangelizują, a także podlegają ewangelizacji<sup>70</sup>. Oznacza to, że ro-

<sup>63</sup> Rodzina rodząc w dziecku zaufanie, miłość, poczucie akceptacji, bezpieczeństwa i sprawiedliwości stwarza podstawy do zaistnienia aktu wiary. Jednocześnie młody człowiek, z nabytymi od najbliższych w najwcześniejszym okresie rozwoju, pojęciami i postawami religijno-moralnymi wchodzi w okres szkolny w celu pogłębienia wiedzy religijnej. Doświadczenia atmosfery domu i świadectwa wiary „pierwszych wychowawców” będą jednak odgrywać zasadniczą rolę przez całe życie. H. Krzysteczko, *Pomoc w dojrzewaniu...*, dz. cyt., s. 229-242.

<sup>64</sup> 1 J 4, 8.

<sup>65</sup> J. Król, *Obraz posiadanego ojca a pojęcie Boga u dzieci*, [w:] *Psychologia religii*, Z. Chlewiński (red.), Lublin 1982, s. 189.

<sup>66</sup> K. Misiaszek, *Wychowanie do wiary...*, dz. cyt., s. 119.

<sup>67</sup> J. Król, *Obraz...*, dz. cyt., s. 205; zob. A. Tomkiewicz, B. Pawłowska, *Akceptacja w rodzinie a postawa religijna młodzieży w świetle analizy transakcyjnej*, RT 46:1999 z. 6, s. 168.

<sup>68</sup> Zob. J. Wysocki, *Rytuał rodzinny*, Olsztyn 1990, s. 21-22.

<sup>69</sup> FC 52.

<sup>70</sup> EN 71.

<sup>57</sup> C. Walesa, *Religijne wychowanie małego dziecka*, „Powiornik Rodzin” 9:1997 nr 4, s. 4.

<sup>58</sup> A. Solak, *Formacja religijności dziecka przedszkolnego w procesie wychowania światopoglądowego*, [w:] *Wychowanie chrześcijańskie*, tenże (red.), Tarnów 2002, s. 69-77.

<sup>59</sup> Z. Marek, *Wychować do wiary*, Kraków 1996, s. 32.

<sup>60</sup> J. Müller, *Modlimy się z dziećmi*, Kraków 1992, s. 12.

<sup>61</sup> A. Kulpaczyński, *Katechetyczna dydaktyka modlitwy*, Lublin 1989, s. 119.

<sup>62</sup> H. Filipczuk, *Dlaczego rodzice?*, Warszawa 1996, s. 21.

dzina przyjmuje, a zarazem głosi Słowo Boże, że w niej zakorzenia się *Ewangelia* i przez nią rozkrzewia<sup>71</sup>. Owa posługa ewangelizacji i katechizacji jest bowiem rodzicielskim wychowaniem do wiary, które w konsekwencji powinno przygotować potomstwo do przyjęcia Bożego zamysłu o małżeństwie i późniejszego życia w nim tą wiarą.

Funkcja prorocka rodziny zakłada bezwzględną konieczność katechezy rodzinnej, która poprzedza i ubogaca pozostałe formy nauczania wiary<sup>72</sup>. Jest to przywilej i zadanie rodziców, by od wczesnego dzieciństwa ewangelizowali swoje dzieci<sup>73</sup>. Katecheza rodzinna powinna prowadzić do poznania, miłości i czci Boga, do odkrycia podstawowych prawd wiary oraz do doświadczenia miłości bliźniego<sup>74</sup>. W domu rodzinnym dziecko zdobywa pierwsze informacje na temat Boga, wiary i jej znaczenia w życiu. Pośród najbliższych powinno poznawać zasady oraz wzorce postępowania życia chrześcijańskiego i uczyć się nimi żyć. Życie rodzinne przepełnione autentyczną atmosferą miłości, wraz z jego radościami i trudnościami jest dla dziecka pierwszą i najlepszą katechezą<sup>75</sup>. Wzajemne odnoszenie się rodziców do siebie i dziecka, szacunek i życzliwość, codzienność oparta na wartościach chrześcijańskich, wspólna modlitwa i systematyczne korzystanie z sakramentów świętych stanowią konieczną podstawę w misji wychowania dziecka do właściwego rozumienia wiary katolickiej oraz małżeństwa i rodziny<sup>76</sup>. Wychowawczą funkcję prorocką, rodzice wraz z innymi osobami współwychowującymi, np. dziadkami, powinni realizować przez

<sup>71</sup> Paweł VI podkreślał, że rodzina, podobnie jak cały Kościół, jest polem, na które przenosi się *Ewangelię* i z którego ona się rozkrzewia. Rodzice nie tylko dzielą się z dziećmi *Ewangelią*, ale mogą od nich odebrać tę *Ewangelię* wyrażoną głęboko życiem. Ponadto wspólnota rodzina staje się głosicielką *Ewangelii* dla wielu innych rodzin oraz dla otoczenia, w którym żyje (EN 71). Zob. CTr 68; FC 52; PŻMR 11.

<sup>72</sup> FC 52; zob. KKK 2226; A. Romo Roman, *Prorocka rola rodziny*, ComP 23:2003 nr 136, s. 106-114.

<sup>73</sup> KKK 2225. Zdaniem Jana Pawła II katecheza rodzinna staje się jeszcze bardziej znacząca, wraz z nadejściem wydarzeń rodzinnych, takich jak przyjmowanie sakramentów, obchód świąt liturgicznych, narodziny dziecka czy żałoba. Wówczas konieczne jest wyjaśnienie chrześcijańskiego i religijnego sensu tych wydarzeń. Ma to często decydujący i trwały wpływ na dusze chłopców i dziewcząt, gdy tego rodzaju prawdy, dotyczące najważniejszych problemów wiary i życia chrześcijańskiego, są na nowo omawiane w atmosferze rodzinnej, przepełnionej miłością i szacunkiem. Ów trud, podjęty z tej racji, odpłaca się samym rodzicom, gdyż w tak nawiązanym dialogu katechetycznym każdy bierze i każdy daje. Por. CTr 68. Katechizacja domowa dzieci przyczynia się do kształtowania świadomości religijno-moralnej samych rodziców, a także przeciwdziała regresowi religijnemu ludzi dorosłych. Zob. B. Nowak, *Znaczenie słowa w procesie wychowania*, „Katecheta” 30:1986 nr 4, s. 168-171.

<sup>74</sup> DWCH 3.

<sup>75</sup> U. Dudziak, *Rodzina pierwszym miejscem katechezy*, [w:] *Miejsca katechezy. Rodzina, parafia, szkoła*, S. Kulpaczyński (red.), Lublin 2005, s. 35-36.

<sup>76</sup> S. Dziekoński, *Katecheza w przygotowaniu do małżeństwa*, SR 2003, nr 63-64, s. 120.

czytanie *Pisma Świętego*, katechizmu i różnych opowiadań religijnych<sup>77</sup>. Dla małych dzieci jest możliwość wykorzystania tzw. *Biblii dla dzieci*. Oprócz tego, metodą opowiadania i perswazji, rodzice powinni stosownie do wieku, wyjaśniać wydarzenia biblijne i podstawowe prawdy wiary<sup>78</sup>. Katecheza rodzinna zakłada swój specyficzny charakter i posiada szczególne cechy, takie jak: okazjonalność, spontaniczność, ścisły związek z życiem, bezpośredni wpływ osobowy, świadectwo wiary i oddziaływanie miłości<sup>79</sup>.

Katechetyczne towarzyszenie dzieciom w rodzinie powinno rozciągać się na cały okres ich pobytu w rodzinie. W kontekście przygotowania do sakramentalnego małżeństwa szczególnie ważne są rozmowy na temat istoty małżeństwa, jego sakramentalności, nierozzerwalności oraz wierności małżeńskiej. Koniecznym jest odnoszenie się rodziców do nauki Kościoła w tych kwestiach, korzystanie z katolickiej literatury, a nade wszystko potwierdzanie swoim życiem świętości węzła małżeńskiego<sup>80</sup>. Jan Paweł II wzywał rodziców chrześcijańskich, aby dla dobrego pełnienia posługi prorockiej w życiu rodzinnym ciągle podejmowali formację, otrzymaną skądinąd w sposób metodyczny<sup>81</sup>. Poszerzenie horyzontów wiedzy teoretycznej, a nade wszystko udział w grupach, ruchach czy stowarzyszeniach, inspirowanych *Ewangelią* i wiarą Kościoła, zawsze sprzyja

<sup>77</sup> J. Kochel, *Rodzina „szkołą Słowa Bożego”*, [w:] *Poznać Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2001/2002*, Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski, Katowice 2001, s. 247-262.

<sup>78</sup> LP 62; zob. J. Szymczak, *Udział rodziny w prorockim urzędzie Jezusa Chrystusa*, „Szczecińskie Studia Kościelne” 1:1991, s. 109-113. Katecheza rodzinna powinna rozciągać się na liczne rozmowy z dziećmi, dotyczące zagadnień religijnych. Mogą to być sporadyczne odpowiedzi na pytania dziecka, zorganizowany czas na katechetyczne refleksje, wspólne zajęcia związane z pracą domową dla katechezy szkolnej lub rozmowy o Bożej obecności we wszystkim, co składa się na ludzkie życie. Rozmowy rodziców z dziećmi mają szczególne znaczenie w pierwszych latach ich życia, gdyż wyobrażenie i doświadczenie Boga z tego czasu jest rozstrzygające o rozwoju wiary w późniejszych okresach życia. W. Rodzewicz, *Funkcja rodziny w kształtowaniu pojęć i postaw religijnych dzieci*, „Studia Elbląskie” 1:1999, s. 151-163.

<sup>79</sup> Zdaniem E. Osewskiej i J. Stali rodzice, katecheci i duszpasterze rodzin powinni ciągle wypracowywać taki model katechezy rodzinnej, aby uwzględnić wymogi współczesności i służył dobru rodziny. Obecnie wyróżnia się następujące modele: model interwencyjny (pomocy), model organizacji rodziny, model eklezjalny, model dynamicznej współpracy, model – matka katechetka. E. Osewska, J. Stala, *W kierunku katechezy rodzinnej*, Kielce 2003, s. 30-31.

<sup>80</sup> DA 11.

<sup>81</sup> Jan Paweł II w *Catechesi tradende* oraz *Familiaris consortio*, odnosząc się do kwestii konieczności katechezy rodzinnej, zaznaczył, że jest ona szczególnie ważna tam, gdzie nie ma możliwości prowadzenia katechezy kościelnej, gdzie ustawy przeciwne religii utrudniają samo wychowanie w wierze, gdzie z powodu rozpowszechnionego niedowiarstwa lub panującego laicyzmu nie daje się faktycznie możliwości pełnego rozwoju religijności. W takich środowiskach i sytuacjach Kościół domowy pozostaje jedynym miejscem, gdzie dzieci i młodzież mogą pobierać prawdziwą katechezę. Z tego powodu „rodzice chrześcijańscy muszą wciąż wkładać wysiłek, by się przygotować do katechizowania swych dzieci i by to zadanie wypełniać z nieustrudzonym zapałem” (CTr 68; zob. FC 52).

zdobywaniu nowych umiejętności wychowawczych<sup>82</sup>. Ponadto rodzice, jako pierwsi wychowawcy i głosiciele wiary, mają prawo rozstrzygnięcia o rodzaju nauczania religijnego ich dzieci a prawo to powinna uszanować każda władza cywilna<sup>83</sup>.

## VI. Kapłańska funkcja rodziny

Budowanie Kościoła domowego odbywa się także przez realizowanie funkcji kapłańskiej. Objawia ona rodzinę chrześcijańską jako dom wiary i modlitwy. Przygotowanie i uczestnictwo w życiu sakramentalnym oraz modlitwa rodzinna są znakami więzi z Bogiem i miłości do Niego. Powołanie i misja w kapłaństwie powszechnym ukazują istotę komunii małżeńskiej i rodzinnej oraz są wezwaniem do ciągłego dialogu z Bogiem. Jest on wspólną modlitwą męża i żony, rodziców i dzieci, a także innych domowników<sup>84</sup>. Rodzina jako pierwsze miejsce wychowania do modlitwy staje się szczególnie ważna dla małych dzieci. Codzienna i wspólna modlitwa, a także czyniony rachunek sumienia oraz czytanie *Pisma Świętego* ustanawiają swoistą liturgię domową, która rodzi w dzieciach wiarę. Wspólne przeżywanie rodzinnej rozmowy z Bogiem jest najbardziej skutecznym sposobem nauczania potomstwa modlitwy osobistej i wprowadzeniem do modlitwy liturgicznej<sup>85</sup>. Rodzice swoim świadectwem powinni uczyć własne potomstwo zaufania Panu Bogu poprzez modlitwę. Oni najlepiej mogą nauczyć form modlitwy dziękczynnej, uwielbienia, przeproszenia czy prośby. Sami modląc się, ukazują sens modlitwy prywatnej i liturgicznej, a także wartość i piękno kultu ku czci Matki Bożej oraz świętych<sup>86</sup>.

Chrześcijańscy rodzice, spełniając misję codziennej modlitwy, realizują najskuteczniej przygotowanie własnych dzieci do pełnienia ich przyszłych ról, wypływających z powołań: małżeńskiego, kapłańskiego czy zakonnego<sup>87</sup>. Atmosfera modlitwy i miłości staje się bowiem fundamentem do przekazu prawd wiary i moralności. Ten proces, wsparty osobistym przykładem rodziców, pozostawia w głębi serc dzieci ślady, których nie zdołają zatrzeć późniejsze wydarzenia życiowe oraz będzie wpływał na harmonię ich własnego życia małżeńsko-rodzinnego<sup>88</sup>.

Dar sakramentu małżeństwa nie wyczerpuje się w samym obrzędzie liturgicznym, lecz konsekruje małżonków na całe życie i ich zadania rodzicielskie. Dlate-

<sup>82</sup> FC 72; zob. DWCH 3.

<sup>83</sup> Kościół katolicki zawsze bronił prawa rodziców do wyboru wychowania zgodnego z wyznawaną przez nich wiarą. To prawo winno być bezwzględnie zabezpieczone (FC 40); zob. KDK 52; DWCH 2-3; DA 11; LdR 16; KPR art. 5; DDR 22.

<sup>84</sup> FC 59.

<sup>85</sup> KKK 2685; zob. A. Skreczko, *Wychowanie do życia w Kościele*, [w:] SMiR, s. 482.

<sup>86</sup> FC 59-61; zob. LP 62.

<sup>87</sup> DDR 20.

<sup>88</sup> FC 60; por. LP 63.

go wiara, nadzieja i miłość pierwszych wychowawców powinny być przełożone na konkretny język życia rodzinnego, a szczególnie na wychowanie religijne dzieci, ich inicjację sakramentalną i liturgiczną, w tym przygotowanie do zawarcia sakramentu małżeństwa. Na rodzicach spoczywa zadanie wprowadzenia dzieci w mistagogię Kościoła<sup>89</sup>. Wspólna modlitwa od początków dzieciństwa i wczesny udział we Mszy Świętej wraz z rodzicami, rodzą przeczucie tajemnicy eucharystycznej<sup>90</sup>. Zakłada to konieczność wprowadzenia tzw. rytmu dziennego dla modlitwy i rytmu tygodniowego dla Eucharystii<sup>91</sup>. Duchowość małżeńska i rodzinna są najcenniejszym fundamentem, na którym potomstwo może z wiarą budować swoje życie sakramentalne<sup>92</sup>. Istota tej duchowości wyraża się w uczestnictwie męża, żony i potomstwa w komunii miłości Osób Boskich, która zawsze ma charakter nieustannego obdarowywania. Jeżeli dzieci będą dobrze przygotowane do przyjęcia i praktykowania sakramentów: pojednania, Eucharystii i bierzmowania, wówczas z wiarą będą mogły i chciały przyjąć dar sakramentu małżeństwa<sup>93</sup>.

Wychowanie liturgiczne wiąże się z rozwijaniem umiejętności świętowania, z kształtowaniem postawy zaufania jako fundamentu dla nawrócenia oraz wychowaniem do aktywnego uczestnictwa w Eucharystii<sup>94</sup>. Świętowania domagają się ważne prawdy wiary, znaczące wydarzenia religijne i te, które w sposób istotny zmieniają życie rodziny. Święto dobrze przeżywane zbliża ludzi do siebie, staje się łącznikiem z Bogiem i z pokoleniami, jest czasem aktywnej twórczości i radości, poprzez swoje wartości i wspólne rytuały działa mocno na emocje i wywołuje głębokie przeżycia egzystencjalne, religijne i estetyczne<sup>95</sup>.

<sup>89</sup> J. Hermans, *Wychowanie liturgiczne a mistagogia w rodzinie*, ComP 12:1992 nr 69, s. 47-59; zob. E. Sakowicz, *Małżeństwo wspólnotą dialogu*, HD 66:1997 nr 242-243, s. 112-120.

<sup>90</sup> CTr 10.

<sup>91</sup> Wychowanie w wierze jest mistagogią nie tylko w odniesieniu do liturgii sprawowanej w Kościele, ale także w stosunku do Kościoła domowego. Proces ten powinien następować w rodzinie przez przygotowanie dzieci i młodzieży do udziału w życiu liturgicznym. Dlatego w miarę jak dziecko dorasta, rodzice zobowiązani są do wtajemniczenia w rzeczywistość Mszy Świętej, Komunii Świętej, adoracji Najświętszego Sakramentu oraz pozostałych sakramentów świętych. I. Celary, *Wychowanie liturgiczne w rodzinie chrześcijańskiej*, HD 72:2002 nr 265, s. 26-37.

<sup>92</sup> FC 56; zob. KDK 48; M. Marczewski, *Jeszcze o duchowości małżeńskiej*, HD 71:2001 nr 261, s. 32-38; Z. Nosowski, *Zakochać się we własnej żonie*, „Więź” 46:2004 nr 550-551, s. 26-32; S. Stefanek, *Pedagogia serca i ciała – duchowość małżeńska i rodzicielska*, ComP 6:1986 nr 36, s. 46-55.

<sup>93</sup> E. Sakowicz, *Duchowość małżeńska*, HD 71:2001 nr 260, s. 56-61.

<sup>94</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, s. 7-27; zob. DDR 20; K. Skoczylas, *Katecheza przygotowująca do Pierwszej Komunii*, „Studia Włocławskie”, 9:2006, s. 182.

<sup>95</sup> Rodzina chrześcijańska jako istotny twórca i przekaziciel kultury ludzkiej jest instytucją stwarzającą optymalne warunki do świętowania. Należą do nich: określony czas i przestrzeń, odpowiednie rytuały, odpowiedni strój, wystrój pomieszczeń, obecność osoby znaczącej jako



Rodzina chrześcijańska jest wezwana do takiego świętowania niedzieli i innych świąt, by Jezus Chrystus był w jej centrum i stał się główną siłą jednoczącą cały dom<sup>96</sup>. Właściwe przeżywanie niedzieli przez wspólny udział we Mszy Świętej, wspólny posiłek, wzajemne ofiarowanie czasu, odświętny ubiór oraz odwiedziny bliskich, powstrzymanie się od niepotrzebnych zajęć oraz twórczy odpoczynek mocno wpisują się w wychowanie do życia wiarą. Takie świętowanie jest szkołą poprawnego życia, wspólnotowego dzielenia się wiarą i miłością, realizacją wyższych wartości, a także twórczo wpływa na duchowy rozwój młodego człowieka. Nauczenie się w domu rodzinnym pobożnego uczestnictwa w kulcie Kościoła jest bogactwem potomstwa, które może wnieść to doświadczenie we własne małżeństwo<sup>97</sup>. Jest to szczególnie ważne dla dzisiejszej młodzieży, która ma coraz słabszą więź z Kościołem<sup>98</sup>. Wychowanie chrześcijańskie zakłada konieczność przygotowania się do świętowania. Na płaszczyźnie liturgicznej rodzice mogą zapoznać się ze Słowem Bożym, przypadającym na najbliższą niedzielę, by podzielić się nim z dziećmi. Powinni im tłumaczyć, czym jest moralny obowiązek uczestnictwa we Mszy Świętej w niedzielę i w inne święta. Swoim aktywnym uczestnictwem w liturgii mogą ukazać świadectwo wiary, co wpłynie na chętny udział w kulcie Kościoła ich dzieci, szczególnie w okresie dorastania. Do obowiązków rodziców należy inicjowanie wspólnych posiłków i zabaw, wybór osób i miejsc odwiedzin<sup>99</sup>.

Rok liturgiczny przeżywany w rodzinie i znaczące jej wydarzenia wiążą się także z kultywowaniem różnych zwyczajów i obyczajów religijnych<sup>100</sup>. Zwyczaje, a szczególnie obyczaje, które mają charakter bardziej trwałe, są ważnymi mechanizmami socjalizacji oraz przekazują wartości i normy cenione w rodzinie. Powinny być przekazywane z pokolenia na pokolenie<sup>101</sup>. Ich odrzucenie może

organizatora, możliwość aktywnego uczestnictwa wszystkich członków oraz dar wnoszony w świętowanie. L. Dyczewski, *Rodzina twórcą i przekazicielem kultury*, Lublin 2003, s. 75-84.

<sup>96</sup> DD 3.

<sup>97</sup> L. Dyczewski, *Rodzina...*, dz. cyt., s. 89-102.

<sup>98</sup> Zdaniem Z. Tyski, dawniej rodzina była główną i skuteczną podporą Kościoła w religijnym wychowaniu młodego pokolenia; była instytucją rygorystycznej kontroli wypełniania wszelkich obowiązków religijnych zarówno dzieci, jak i dorosłych członków rodziny. Rodzina katolicka przekazywała i wpajała gorliwie i skutecznie zasady głoszone przez Kościół. Z. Tyszka, *Socjologia rodziny*, Warszawa 1979, s. 119.

<sup>99</sup> Tamże, s. 101.

<sup>100</sup> Zwyczaj jest to ustalona i praktykowana forma zachowania, często w połączeniu z konkretnymi przedmiotami. Wiąże się ona z określoną sytuacją, z wydarzeniem, świętem w konkretnej grupie społecznej. Zwyczaj nie jest związany z sankcjami. Natomiast gdy z jego przestrzeganiem wiąże się ocena pozytywna, z pominięciem zaś negatywna, wówczas przekształca się on w obyczaj i przybiera postać normatywną, wchodząc w zakres moralności i prawa zwyczajowego. Zob. L. Dyczewski, *Rodzina...*, dz. cyt., s. 104-105.

<sup>101</sup> Rodzina najlepiej umożliwia proces naśladownictwa zachowań, związanych z pielęgnowaniem tradycji religijnych i regionalnych oraz wspomaga internalizację norm, jakich nośnikiem są charakterystyczne dla danej wspólnoty zachowania zwyczajowe i obyczajowe. W tym przekazie tradycji fundamentalne znaczenie stanowi zaangażowanie się dziadków

oznaczać zmianę stylu życia danej rodziny. Ponadto powiązane z polską kulturą i chrześcijaństwem posiadają znaczenie wychowawcze. Rodzice powinni więc uczyć swoje dzieci zwyczajów i obyczajów związanych z obchodzeniem rocznicy ślubu, narodzinami dziecka, jego chrztem, dojściem do pełnoletności, założeniem rodziny czy śmiercią członka rodziny. Szczególnie cenne są zwyczaje i obyczaje, odnoszące się do świąt Bożego Narodzenia, Wielkanocy, Wszystkich Świętych, Bożego Ciała, Objawienia Pańskiego, Ofiarowania Pańskiego czy świąt maryjnych i innych świętych<sup>102</sup>. W przygotowanie do życia małżeńsko-rodzinnego wpisują się takie wydarzenia, jak: wieczerza wigilijna i dzielenie się opłatkiem, wspólne kolędowanie, znaczenie drzwi święconą kredą na Trzech Króli, święcenie gromnic, poświęcenie pól, święcenie kwiatów, ziół i zbóż<sup>103</sup>.

## VII. Wychowanie do zadań apostołskich

Rodzina chrześcijańska jako wspólnota ewangelizowana<sup>104</sup> jest jednocześnie wspólnotą ewangelizującą. Została powołana do brania żywego i odpowiedzialnego udziału w posłannictwie Kościoła w sposób sobie właściwy i odrębny<sup>105</sup>. Podstawę tego uczestnictwa stanowi sakramentalne małżeństwo, będące obrazem i uczestnictwem w miłosnym przymierzu Chrystusa i Kościoła. Dlatego rodzina chrześcijańska przez ofiarną miłość małżonków, jedność i wierność oraz przez miłosną współpracę wszystkich członków powinna ujawniać wszystkim żywą obecność Zbawiciela w świecie oraz prawdziwą naturę Kościoła<sup>106</sup>.

Realizacja zadań apostołskich przez małżonków i rodziców chrześcijańskich jest jednocześnie nauczaniem tychże zadań dzieci, które przygotowują się do przyjęcia w przyszłości sakramentalnego małżeństwa. Wprowadzenie

i rodziców i emocjonalny klimat, towarzyszący celebracji świąt i codziennemu przekazowi kardynalnych wartości. A. Zellma, *Przekaz tradycji regionalnych jako jedno z wychowawczych zadań rodziny chrześcijańskiej*, „Studia Elbląskie” 3:2001, s. 227-239.

<sup>102</sup> L. Dyczewski, *Rodzina...*, dz. cyt., s. 104-105.

<sup>103</sup> J. Wysocki, *Rytuał...*, dz. cyt., s. 300-314.

<sup>104</sup> Por. FC 49. *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin* wyszczególnia następujące zadania apostołskie Kościoła wobec rodziny, która jest ewangelizowana: głoszenie Słowa Bożego, objawiającego jej tożsamość, udzielanie sakramentów świętych celem jej umacniania i uświęcania, troska o wychowanie ku otwarciu się na zjednoczenie z Bogiem w modlitwie, organizowanie misji i rekolekcji, troska o funkcjonowanie Poradni Rodzinnych, katechezy dla małżonków i rodzin, spotkania z rodzicami dzieci przygotowujących się do przyjęcia sakramentów świętych, zainteresowanie grupami o pogłębionej formacji religijnej, wprowadzanie rodziny w przeżycia roku liturgicznego, organizowanie pielgrzymek dla małżeństw i rodzin, współprzeżywanie rocznic rodzinnych, wizyta duszpasterska oraz przypominanie o chrześcijańskich zasadach spędzania wolnego czasu (DDR 51-59).

<sup>105</sup> FC 50; zob. Jan Paweł II, *Zadania ewangelizacyjne Kościoła domowego*. Homilia podczas Mszy Świętej dla rodzin w Cali (04.07.1986), NP T. IX/2, s. 63-69.

<sup>106</sup> KDK 48; zob. FC 50. B. Mierzwiński mówi o trzech kręgach apostołatu rodziny: *Ecclesia domestica*, apostołat sąsiedztwa i apostołat w świecie współczesnym. Zob. B. Mierzwiński, *Apostołat rodziny chrześcijańskiej*, „Katecheta” 39:1995 nr 1, s. 1-8.

do tej misji wymaga osobistego świadectwa wiary, modlitwy i praktykowania sakramentów, korzystania z pomocy Kościoła lokalnego, ufnej zachęty oraz codziennego zachowania, świadczącego o prowadzeniu życia duchowego oraz o uczestnictwie w życiu Kościoła<sup>107</sup>. Spełnianie zadań apostołskich rodzinnej wspólnoty ewangelizującej dotyczy kształtowania życia religijnego w obrębie samej rodziny oraz apostołatu rodziny w świecie współczesnym<sup>108</sup>.

Chrześcijańscy małżonkowie, będąc najpierw dla siebie wzajemnie pierwszymi głosicielami wiary<sup>109</sup>, swą misję wobec potomstwa kierują przez otwartość na życie i katolickie wychowanie. Jako mały Kościół powinni pełnić funkcję nauczycielską, przepowiadając Słowo Boże, głównie przez przykład życia zgodnego z zasadami wiary i przez katechezę rodzinną. Apostolstwo wobec własnych dzieci to także funkcja kapłańska realizowana przez modlitwę i liturgię domową. Misją apostołską w rodzinie jest permanentne wspomaganie dzieci w rozwoju wiary, wychowanie do czystości, wprowadzanie do wspólnoty kościelnej i obywatelskiej, pomoc i rada w wyborze powołania, pracowitość, wzajemna pomoc w rodzinie celem wzrostu wszystkich członków. Apostołem w rodzinie jest pełna miłości opieka nad chorymi, udzielanie wszelkiej pomocy dziadkom, szczególna troska o dzieci trudne i z upośledzeniem. Rodzina powinna być wierzącą wspólnotą miłości i szacunku<sup>110</sup>. Apostolat chrześcijańskich małżonków tkwi nade wszystko w świadectwie miłości, która powinna być między nimi i wydawać swoje owoce, jak: radość, pokój, pogodność w próbach, jedność, otwarcie na życie i dyspozycyjność wobec innych<sup>111</sup>.

Rodzina ukształtowana w duchu chrześcijańskim powinna stać się wspólnotą ewangelizującą na zewnątrz, w najbliższym sąsiedztwie, w środowisku pracy, w Kościele i w państwie; w życiu gospodarczym, społecznym i politycznym<sup>112</sup>. Do tych zadań apostołskich należy świadczenie czynów miłości i miłosierdzia wobec najbardziej potrzebujących, pomoc i podtrzymanie chorych, starszych, upośledzonych, sierot, wdów, opuszczonych małżonków, matek niezamężnych i tych, którzy zamierzają zabić nienarodzone dziecko. Innymi rodzajami apostołstwa jest adoptowanie opuszczonych dzieci, gościnne przyjmowanie przybyszów,

<sup>107</sup> K. Skoczylas, *Katecheza...*, dz. cyt., s. 182.

<sup>108</sup> B. Mierzwiński, *Rodzin duszpasterstwo*, s. 741-742; zob. D. Lipiec, *Rodzina jako podmiot apostołstwa*, „*Studia Diecezji Radomskiej*” 3:2000, s. 229-248.

<sup>109</sup> DA 11.

<sup>110</sup> FC 71; DDR 61-63. Katolicy świeccy stanowiąc integralną część Chrystusowego Ciała są ważnym podmiotem działalności charytatywnej. W. Przygoda, *Posługa charytatywna Kościoła w Polsce*, Lublin 2004, s. 155-162; zob. Adamek, *Wprowadzenie do programu homiletycznego 1993/94*, s. 219-220.

<sup>111</sup> M. i P. Quartana, *Apostolat wychowania*, AK 73:1981 nr 434, s. 439-442.

<sup>112</sup> Jan Paweł II, *Rodzina w dziele ewangelizacji*. Przemówienie do uczestników zebrania plenarnego Kongregacji do spraw Ewangelizacji Narodów (16.10.1981), NP T. IV/2, s. 182-185; zob. B. Mierzwiński, *Rodzin duszpasterstwo*, s. 741-742; R. Forycki, *Wychowanie młodzieży do apostołstwa*, ComP 3:1983 nr 16, s. 93-106.

pomoc w prowadzeniu szkół, pomoc narzeczonym przez radę i prowadzenie kursów przedmażeńskich, udział w katechizacji szkolnej i wpływanie na programy wychowawcze, pomoc dzieciom trudnym, wybór podręczników oraz prelekcji. Apostolstwem może stać się także udział lub pomoc w tworzeniu programów radiowych i telewizyjnych, celem wniesienia w nie ewangelicznego charakteru. Ponadto cenną formą apostołatu jest czynny udział w życiu własnej parafii przez uczestnictwo w ruchach, wspólnotach i stowarzyszeniach dla małżeństw oraz zachęcanie starszych dzieci do podjęcia formacji we wspólnotach przeznaczonych dla nich. Rodzice razem z duszpasterzami powinni inspirować powstawanie takich grup, jeżeli nie istnieją w parafii. Owocem ich dojrzałej wiary powinna także być gotowość służenia młodzieży i małżonkom przez ewangelizację<sup>113</sup>.

Dojrzewanie młodych ludzi do apostołskiej działalności dokonuje się głównie na drodze wychowania rodzinnego, a zarazem na drodze samowychowania. Rodzice chrześcijańscy zachętą, dojrzałą rozmową i osobistym przykładem powinni wspomagać swe dzieci w tym dziele, a także pomagać w odkrywaniu talentów i charyzmatów, którymi Bóg je ubogacił dla dobra społeczności ludzkiej i Kościoła<sup>114</sup>. Wiara przeżywana wspólnie i głęboko w rodzinie chrześcijańskiej służy bowiem rozwojowi autentycznej, kościelnej jedności w niej samej oraz w parafii, a także rozbudza misyjny zapał w stosunku do niewierzących i wobec tych, którzy zachowując wiarę porzucają lub zaniedbują praktykę chrześcijańskiego życia<sup>115</sup>.

Chrześcijańskie wychowanie ku pełności Chrystusowej zakłada taki cel, aby dzieci po dojściu do wieku dojrzałego mogły z pełnym poczuciem odpowiedzialności pójść za powołaniem, duchownym lub małżeńskim<sup>116</sup>. Rodzina przygotowuje dzieci do życia w sakramentalnym małżeństwie, które jest dla katolików zwyczajną drogą do świętości. Do uformowania tej drogi duchowości małżeńskiej potrzeba środowiska rozwoju wiary. Katecheza szkolna lub kurs przedmałżeński nie zastąpią braku chrześcijańskiej formacji w rodzinie oraz nie przyczynią się do podjęcia przez nowożeńców budowy wspólnego życia w perspektywie chrześcijańskiej<sup>117</sup>. Zdaniem Jana Pawła II dobra formacja katechetyczna i duchowa w rodzinie prowadzi do ukazania małżeństwa jako prawdziwego powołania i posłannictwa<sup>118</sup>. Tylko rodzina zdrowa duchowo

<sup>113</sup> DA 11; FC 71; zob. DDR 64-65; C. Murawski, *Pomoc kaznodziejsko-wychowawcza i charytatywna Kościoła dla rodziny polskiej*, HD 60:1991 nr 222, s. 43-51.

<sup>114</sup> DA 30; zob. F. Adamski, *Wychowanie do zaangażowania w Kościele*, ComP 2:1982 nr 11, s. 119-130.

<sup>115</sup> ChL 27.

<sup>116</sup> KDK 52.

<sup>117</sup> FC 66; zob. A. Pryba, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, [w:] *Przygotowanie do sakramentalnego małżeństwa*, A. Pryba (red.), Kazimierz Biskupi 2006, s. 5-6.

<sup>118</sup> Zdaniem Jana Pawła II, rodziny współczesne muszą być zawsze świadome podstawowej i niezastąpionej misji, którą otrzymały od Boga, to jest przygotowania dzieci do uświadomienia

może właściwie wypełnić to zadanie<sup>119</sup>. Dlatego posługa ewangelizacyjna i katechetyczna rodziców powinna towarzyszyć ich potomstwu nie tylko w okresie dzieciństwa, ale także w czasie ich dojrzewania i młodości<sup>120</sup>.

Młodość jest czasem urzeczywistnienia, samorealizacji siebie, „wzrastaniem w mądrości i łasce”<sup>121</sup> oraz okresem pytań o własną przyszłość. Zdaniem Jana Pawła II młodzieńcze pytanie: „co mam czynić?”, kierowane do Boga i rodziców, wiąże się z projektem życia i sprawą powołania życiowego, które jest zadane przez Stwórcę<sup>122</sup>. Rodzice, słowem i osobistym przykładem, mogą udzielać swym dorastającym dzieciom odpowiedzi na często stawiane pytanie: „po co ślub kościelny?”. Obecne czasy domagają się jasnego i zdecydowanego opowiedzenia się rodziców wobec swoich dzieci za sakramentalnością własnego małżeństwa i wynikających z niego wychowawczych i apostoelskich zobowiązań. Powinni powoływać się na argumenty egzystencjalne i antropologiczno-teologiczne oraz mówić o celach małżeństwa<sup>123</sup>. Mogą wyjaśniać, że sakrament małżeństwa jest wyrazem relacji stworzenia ze Stwórcą, że wierzący potrzebują go z racji przynależności odkupionych do Odkupiciela oraz z racji wszczęcia w Chrystusa przez Chrztę Święty. Rodzice w duchu głębokiej wiary, powinni uzasadniać konieczność małżeństwa sakramentalnego jednością z Bogiem i Kościołem, przyjęciem chrześcijańskiego stylu życia, wiernością tradycji katolickiej, życiem z błogosławieństwem Bożym oraz możliwością realizacji przymierza małżeńskiego, zakładającego monogamizm, wierność i nierozzerwalność<sup>124</sup>. Do rodziców należy obowiązek ukazania małżeństwa jako wspólnoty Bożej, której istotnym celem jest zbawienie męża i żony<sup>125</sup>.

Rodzice świadectwem własnej wiary i rozmową z dorastającymi dziećmi mogą ukazywać sens wierności Chrystusowi w sakramentalnym małżeństwie,

sobie tego miejsca, które Bóg każdemu wyznaczył w świecie, do uświadomienia sobie własnego powołania. Jan Paweł II, *W rodzinie kształtuje się powołanie chrześcijańskie*. Homilia podczas Mszy Świętej dla rodzin w Cuenca (31.01.1985), NP T. VIII/1, s. 168-171.

<sup>119</sup> LdR 16; zob. PŻMR 14.

<sup>120</sup> FC 53.

<sup>121</sup> Łk 2, 52.

<sup>122</sup> LdM 9.

<sup>123</sup> Prawodawca kościelny stwierdza, że celami małżeństwa są: dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa (KPK kan. 1055 § 1).

<sup>124</sup> J. Buxakowski, *Wprowadzenie do teologii duszpasterstwa rodzin*, Pelplin 1999, s. 137-159.

<sup>125</sup> Jan Paweł II nauczał, że sakramentalności małżeństwa nie da się zrozumieć bez odniesienia do historii zbawienia. Małżonkowie chrześcijańscy zawierając związek sakramentalny, nie tylko rozpoczynają osobistą przygodę uświęcania i posłannictwa, ale zaczynają oni przygodę, która ich włącza w sposób odpowiedzialny w wielką przygodę powszechnej historii zbawienia. To przymierze małżeńskie daje im łaskę i zarazem obowiązek przypominania wielkich dzieł Boga i świadczenia o tym wobec swoich dzieci. Jan Paweł II, *Małżeństwo jest przypomnieniem, urzeczywistnieniem się i zapowiedzią historii przymierza między Bogiem a Jego ludem*. Przemówienie do międzynarodowych grup studyjnych (03.11.1979), NP T. II/2, s. 497-500; zob. J. Grześkowiak, *Małżeństwo jest sakramentem*, AK 74:1982 nr 438, s. 77-89.

a także znaczenie zgody małżeńskiej złożonej w Bogu, dającej dozgonne prawo do siebie w Jego Imieniu. Wybór Chrystusa przez parę małżeńską należy ukazywać jako wybór Mistrza życia i objawiciela Ojca, którego umieszcza się w centrum swojego życia oraz ustanawia się punktem odniesienia swojego myślenia i działania<sup>126</sup>. Współcześni chrześcijańscy małżonkowie, wychowując własne dzieci oraz będąc świadomi narastającej plagi rozwodów, powinni we wszystkim objawiać obraz trwałej i zbawczej wspólnoty na wzór Chrystusa i Kościoła<sup>127</sup>. Ukazywanie tego wzniosłego „poślubienia w Chrystusie” przygotowuje dzieci do bycia w przyszłości szafarzami własnego sakramentu małżeństwa. Słowa, gesty i postawy rodziców<sup>128</sup> oraz innych osób znaczących w rodzinie powinny odsłaniać małżeństwo w świetle wiecznych perspektyw, oceniać małżeństwo i rodzinę według Bożych praw natury i *Ewangelii*. Ponadto istotnym argumentem, który powinien być obecny w pedagogii rodzinnej, jest powołanie się na Boży zamysł o miłości ludzkiej, na której należy budować małżeństwo i odpowiedzialne rodzicielstwo<sup>129</sup>.

Przygotowanie do sakramentalnego małżeństwa, realizowane w rodzinnym wychowaniu chrześcijańskim, zawiera także aspekt powołania do świętości. To pierwsze i podstawowe powołanie człowieka wierzącego powinno być znaczącym świadectwem godności i miłości katolików świeckich jako uczniów Chrystusa<sup>130</sup>. Życie rodziców wedle Ducha Świętego wydaje owoce uświęcenia w całym domu<sup>131</sup>. Dzieci mają prawo widzieć, że ich najbliżsi a zarazem pierwsi zwiastunowie wiary realizują świętość w codzienności. Rodzinne przeżywanie spraw ziemskich w duchu chrześcijańskim jest budowaniem duchowości, motywującej młodego człowieka do budowania osobistej świętości. Takie postawy prowadzą w konsekwencji, do rozumienia małżeństwa jako drogi uświęcania. Duchowość małżeńska powinna zatem wyrażać się nie tylko w praktykach pobożności, lecz we wzajemnej więzi małżeńskiej, ciągle umacnianej i pogłębianej przez codzienne obowiązki domowe i sposób przeżywania erotycznego wymiaru miłości.

<sup>126</sup> G. Pala, *Poślubieni w Chrystusie*, Warszawa 1996, s. 34.

<sup>127</sup> Etymologia słowa *wierność* ukazuje, że zawiera ono element wiary. W tym sensie *wierność* jest wiarą w wybraną wartość. K. Bukowski, *Miłość wolą wzajemnej osobowej promocji*, AC 18:1986, s. 93; zob. J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa*, Poznań 1993, s. 67; T. Syczewski, *Problematyka liturgiczna w przygotowaniu do małżeństwa*, STBDŁ 11:1993, s. 149-165.

<sup>128</sup> Zdaniem Adamskiego braki w religijnym wykształceniu rodziców rodzą wypaczenia w pojmowaniu sensu i celu życia osobistego i rodzinnego, swego rodzaju deformację w przekazie autentycznej, etycznej i pogłębionej nauki Kościoła o małżeństwie i rodzinie. F. Adamski, *Rodzina chrześcijańska środowiskiem zbawienia i uświęcenia*, AK 77:1985 nr 455-456, s. 207-221.

<sup>129</sup> J. Buxakowski, *Wprowadzenie...*, dz.cyt., s. 143.

<sup>130</sup> ChL 16.

<sup>131</sup> Ga 5, 22.

### VIII. Kształtowanie światopoglądu chrześcijańskiego

Znaczącym celem wychowania w rodzinie katolickiej jest ukształtowanie w dzieciach światopoglądu chrześcijańskiego. Jest to długotrwały proces, dokonujący w młodym człowieku integracji osobowości i internalizacji przyswojonych wartości<sup>132</sup>. Najogólniej ujmując, światopogląd jest zespołem przekonań i twierdzeń, składającym się na spójny i całościowy obraz rzeczywistości oraz związane z nimi oceny i normy wyznaczające postawy i ukierunkowujące postępowanie człowieka względem siebie i otoczenia<sup>133</sup>. Strukturę światopoglądu najbardziej naznaczają wartości religijne. Chrześcijański światopogląd zakłada teocentryzm, chrystocentryzm i antropocentryzm wyznawanej wiary. Wynika więc z niego konieczność ewangelicznego spojrzenia na świat i budowanie postaw moralnych zgodnych z nauką Chrystusa. Badania potwierdzają, że określone postawy światopoglądowe rodziców mają zasadniczy wpływ na kształtowanie postaw religijno-moralnych potomstwa. Rodzice chrześcijańscy wspólnie z dziadkami w procesie wychowania przekazują wraz z językiem i sposobem zachowania, wiele przekonań i norm postępowania. Dlatego nie bez znaczenia jest panująca w domu atmosfera religijno-wychowawcza, zbudowana głównie na tle żywej wiary rodziców<sup>134</sup>. Dzieci odczuwające jedność rodziców, zwłaszcza w odniesieniu do kwestii religijno-moralnych, posiadają poczucie bezpieczeństwa i zaufanie oraz są gotowe do podejmowania odpowiedzialności. Ta homogeniczność światopoglądowa daje szansę sukcesu życiowego dzieci. Natomiast brak konsensusu w rodzinie w sprawach ważnych światopoglądowo negatywnie wpływa na samoświadomość jej członków oraz na ocenę tej wspólnoty przez potomstwo. Dlatego w wychowaniu chrześcijańskim chodzi między innymi o zaszczepienie wypływających z religijnego światopoglądu ideałów moralnych, religijnych i społecznych<sup>135</sup>.

Proces wychowywania do wiary w rodzinie chrześcijańskiej, zwłaszcza w okresie dorastania, jest ciągłym towarzyszeniem młodemu człowiekowi

<sup>132</sup> Światopogląd ma charakter osobisty i praktyczny, gdyż chodzi w nim nie tylko o zdobycie informacji o świecie czy o wykształcenie, ale o prawdy, które człowiek akceptuje jako swoje i które kierują jego postępowaniem. Ponadto każdy światopogląd ma jakieś naczelną ideę, które wpływają na porządkowanie całości wiedzy i przekonań. Taką ideą może być religia czy filozofia. Zob. A. Solak, *Formacja religijności...*, dz. cyt., s. 66.

<sup>133</sup> *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, s. 388; P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955, s. 149.

<sup>134</sup> A. Solak, *Formacja religijności...*, dz. cyt., s. 66-84.

<sup>135</sup> Z. Marek, *Rodzina i wychowanie*. „Katecheta” 40:1996 nr 3, s. 137. Rodzice powinni pamiętać, że przemiany psychiczne w okresie dorastania powodują, że światopogląd ma wtedy swoją specyficzną barwę młodości: bywa burzliwy, ofensywny, zmienny, a jego funkcje zaczynają się rozwijać. Światopogląd młodzieży jest wyrazem nie tylko jej intelektualnego ujmowania świata, ale także jego oceną i zachętą do działania. I. Obuchowska, *Adolescencja*, [w:] *Psychologia rozwoju człowieka. Charakterystyka okresów życia człowieka*, B. Harwas-Napierała, J. Trempała (red.), Warszawa 2007, s. 181.

w przechodzeniu od dziedziczonej religijności do osobistego wyboru. Kościół przekazuje rodzicom i ich dzieciom uporządkowaną hierarchię wartości, konieczną do przyjęcia w procesie dojrzwania wiary. Ten przekaz wiary obejmuje prawidłowy obraz Pana Boga, przyjęcie Jezusa Chrystusa za Pana, postawę modlitwy i kontemplacji, poprawny obraz człowieka, projekt życia oparty na *Ewangelii*, dojrzałe ukształtowane sumienie, dążenie do doskonałości, udział w budowaniu nowej cywilizacji oraz ucieczkę pod opiekę Najświętszej Maryi Panny<sup>136</sup>. Rodzinne wychowanie dzieci do życia wiarą wpisuje się w istotę dzieła nowej ewangelizacji<sup>137</sup>.

#### Wykaz skrótów

- APzJPII *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy (red.), Watykan 1982.
- NP Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie* (1978-1986), T. I-IX/2, przygotowali do druku E. Weron, A. Jaroch. Poznań-Warszawa 1987-2007.
- PZMR *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie*, Dokumenty II Polskiego Synodu Plenarnego (1991-1999).
- SnR „Studia nad Rodziną”, Warszawa 1997-
- SMiR *Słownik Małżeństwa i Rodziny*, E. Ozorowski (red.), Warszawa-Łomianki 1999.
- STBDŁ „Studia Teologiczne”, Białystok-Drohiczyń-Łomża 1983-

<sup>136</sup> H. Tomasik, *Wychowanie młodych do wiary*, [w:] *Głosić Ewangelię nadziei. Program duszpasterski na rok 2004/2005*, Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski, Katowice 2004, s. 105-132; zob. C. Murawski, *Ewangelizacja rodziny w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, Komisja Duszpasterska Konferencji Episkopatu Polski, Katowice 2000, s. 231-253.

<sup>137</sup> G. Puchalski, *Katecheza w kontekście nowej ewangelizacji w nauczaniu Jana Pawła II*, Olsztyn 2002, s. 135-138.

Ks. Jerzy Kułaczkowski  
UKSW w Warszawie

## WIERNOŚĆ JAKO ISTOTNA CECHA PRZYMIERZA MAŁŻEŃSKIEGO A DUSZPASTERSTWO RODZIN

### FIDELITY AS AN ESSENTIAL FEATURE OF A MARITAL COVENANT AND THE CHAPLAINCY OF FAMILIES

Marriage is a relationship understood as a covenant. It is a voluntary agreement of two parties, whose contracting motive is love seen as complete and mutual dedication. Marriage has its privileges and obligations. The most important of these obligations is maintaining marital fidelity and for this reason adultery means breaking up the covenant. Its most common cause is covetousness understood as incapability of controlling sex drive. Thus, adultery expresses itself not only in external actions but also in a spiritual attitude of man. Sociological research results have demonstrated that realization of theological model of marital covenant diverge from the teachings of the Catholic Church. This concerns especially the problem of fidelity. Drawbacks and deficiencies in this area require actions that aim at better realization of traditional model of marriage. From the point of view of family chaplaincy, it is necessary to strive after reviving the idea of marriage as a covenant. It can be achieved through teaching about divine origins of marriage, demonstrating all aspects of marital love and supporting spouses in maintaining mutual fidelity.

W świetle nauczania Kościoła, małżeństwo, mające swoją podstawę w naturze mężczyzny i kobiety, będącej stwórczym dziełem Boga, zawiązuje się w następstwie zgody stron między osobami prawnie do tego zdolnymi, wyrażonej dobrowolnie i zgodnie z prawem. Zgoda małżeńska jest aktem woli, w którym

mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu stworzenia małżeństwa<sup>1</sup>.

Istotnym elementem tak rozumianej zgody małżeńskiej jest wajemność w aprobacie powstającego w ten sposób związku. Przedmiotem zgody są osoby kontrahentów<sup>2</sup>. Tak więc poprzez małżeńskie przymierze mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia<sup>3</sup>. Wspólnota ta służy wzajemnemu odawaniu się i dopełnianiu stron<sup>4</sup>. Wynika z tego, że zjednoczenie małżonków posiada charakter przymierza, którego istotną cechą jest wierność. Najważniejszym zobowiązaniem wynikającym z przymierza małżeńskiego jest dochowanie wzajemnej wierności.

W związku z tym, powstaje pytanie o stan realizacji tej wierności przez małżonków w społeczeństwie polskim, oraz zadań duszpasterstwa rodzin wobec istniejącej sytuacji w tej dziedzinie od okresu ostatniej transformacji politycznej.

### I. Małżeństwo jako przymierze

Ponieważ małżeństwo posiada swoje źródło w zamyśle stwórczym Boga, oznacza to, że jest ono wypełnianiem zbawczych planów Boga. Zatem przymierze małżeńskie posiada także charakter religijny. Potwierdzają to teksty biblijne, wedle których pojęcie przymierza jest jednym z centralnych w całej teologii zbawienia. Przyczyną tego jest to, że przymierze stało się instytucją ilustrującą zasadnicze stosunki między ludźmi i Bogiem. Chociaż źródłem treści w nim zawartych jest niewątpliwie sposób rozumienia go u ludów starożytnego Wschodu, to jednak Objawienie Boże nadaje im głębszy i pełniejszy sens.

Pojęcie „przymierza” (hebr. ברית – słowo to wywodzi się najprawdopodobniej ze źródłosłowa, który znaczy „więź, pęta”, co wskazuje na zobowiązujący układ, ideę „wiązania, łączenia”: grec. διαθήκη) jest jednym z naczelných w *Biblii* i dlatego odgrywającym ważną rolę w historii zbawienia. Przymierze, to najogólniej, oficjalne porozumienie czy też umowa pomiędzy dwoma stronami, które przyjmują na siebie pewne wzajemne zobowiązania. Oznacza to, że obie strony posiadają także pewne przywileje. W świetle *Biblii* przymierze może być ugodą zawartą dobrowolnie pomiędzy ludźmi<sup>5</sup>, lub też pomiędzy narodami

<sup>1</sup> Kodeks Prawa Kanonicznego, tekst łacińsko-polski, Poznań 1984, kan. 1057, par. 1. 2; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, tekst polski, Poznań 1994, nr 1626-1628. 2201.

<sup>2</sup> W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock 1987, s. 16; KKK 1639.

<sup>3</sup> KPK 1055; KKK 1601. 1603; *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1996, nr 1.

<sup>4</sup> M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego*, Katowice 1987, s. 80.

<sup>5</sup> Rdz 31, 44-54; 1 Sm 18, 3.

czy państwami<sup>6</sup>. Może ono też być narzucone stronie słabszej przez silniejszą<sup>7</sup>. Dlatego przymierze posiada charakter prawny i polityczny.

Celem zawarcia przymierza jest ustanowienie i zapewnienie stanu pokoju, harmonijnej równowagi. Partnerzy zobowiązują się do postępowania zgodnego z postanowieniami przymierza, czyli do dołożenia wszelkich starań, żeby ustanowiona w przymierzu wspólnota trwała w przyjaźni i solidarności. Przymierze oznacza porządek pewnego międzyludzkiego związku w sensie wzajemnej przynależności i przyjaźni. Dlatego przymierze oznacza więź opartą na zobowiązaniu, obejmującą zarówno obietnice, jak i obowiązki oraz charakteryzującą się solidnością i trwałością<sup>8</sup>.

W tekstach biblijnych przymierze staje się wzorem traktatu, jaki Bóg zawarł z Izraelem na górze Synaj. To przymierze wykazuje znaczne podobieństwa z traktatami, jakie zawierał na starożytnym Bliskim Wschodzie suweren ze swym wasalem. Dotyczy to zwłaszcza traktatów chetyckich z XIV i XIII wieku przed Chrystusem. Opowiadanie o przymierzu na Synaju<sup>9</sup> zawiera także podstawowe elementy takiego traktatu, jakimi są: przedstawienie osoby proponującej traktat i dobra, które ona świadczyła<sup>10</sup>, wymagania<sup>11</sup>, oraz odczytanie traktatu i obrzędowy posiłek (Wj 24, 7-11)<sup>12</sup>. Ta polityczna struktura przymierza podkreśla wagę relacji między Bogiem a Izraelem i tym samym wyklucza możliwość zawierania innych przymierzy<sup>13</sup>. Z kolei element prawny przymierza synajskiego wyraża się w wymaganiach, które są prawem obowiązującym naród. Wymagania te są określane słowem *חוק*<sup>14</sup>, które w swym pierwotnym rozumieniu oznaczało „nauczanie”. W kontekście prawnym słowo to może być tłumaczone jako „prawo”. Element społeczny przymierza synajskiego dotyczy więzi rodzinnej. Od chwili zawarcia tego traktatu, Izraelici są dziećmi Bożymi<sup>15</sup>. Odtąd każde wykroczenie w sferze kultowej i świeckiej jest wykroczeniem przeciwko Bogu. Dlatego też, to przymierze ma charakter warunkowy, w przeciwieństwie do dwóch innych, ważnych przymierzy, jakie Bóg zawarł najpierw z Abrahamem<sup>16</sup> a potem z Dawidem<sup>17</sup>.

<sup>6</sup> Rdz 14, 13; 1 Krl 5, 26.

<sup>7</sup> Joz 9; 1 Sm 11, 1-2.

<sup>8</sup> B. W. Anderson, *Przymierze*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, B. M. Metzger. M. D. Coogan (red.), Warszawa 1999, s. 666.

<sup>9</sup> Wj 19, 24.

<sup>10</sup> Wj 19, 4-6; 20, 2.

<sup>11</sup> Wj 20, 3-23, 33.

<sup>12</sup> Zob. *Przymierze*, [w:] *Słownik symboliki biblijnej*, L. Ryken, J. C. Wilhoit. T. Longmann III (red.), Warszawa 2003, s. 828.

<sup>13</sup> Iz 31, 1-3.

<sup>14</sup> Pwt 31, 25-26; Prz 3, 1; 4, 2; 7, 2.

<sup>15</sup> Wj 4, 22; Pwt 14, 1.

<sup>16</sup> Rdz 15.

<sup>17</sup> 2 Sm 7, 14.

Chociaż posłuszeństwo wymogom przymierza synajskiego było niezbędne dla przetrwania Izraela we własnym kraju, to jednak nie określało ono w pełni relacji pomiędzy Bogiem a Izraelem, służyło tylko za dominujący obraz tej relacji. Relacja z Bogiem miała charakter trwały i dlatego złamanie przymierza, gdy do tego doszło, było tylko jego chwilowym zawieszeniem.

Teksty biblijne *Starego Testamentu*, głównie prorockie pokazują, że przymierze pomiędzy Bogiem i narodem wybranym, będące obrazem relacji małżeńskiej, zostało złamane w wyniku niewierności ludzi. Dlatego teksty te koncentrują się zwłaszcza na negatywnym aspekcie przymierza. Istnieje jednak w nich zapowiedź odnowienia tego przymierza, która wypełni się w czasach mesjańskich w osobie „sługi Jahwe”. Dokonuje się to w osobie Syna Bożego<sup>18</sup>. W nim, jako Mesjaszu, wypełniają się wszystkie prorocтва starotestamentalne. Poprzez Niego Bóg w miejsce starego ustanawia Nowe Przymierze z całą ludzkością. Jest ono pod względem swej natury jakościowo lepsze ponieważ charakteryzuje się trwałością i ostatecznością. Jego naczelną cechą nie będzie charakter jurydyczny, jak to miało miejsce w Starym Przymierzu, ale bardziej osobowy skoncentrowany na miłości<sup>19</sup>. Poprzez to przymierze ma zostać określony nowy stosunek ludzi do Boga, ponieważ przemienia ich serca (Hbr 8, 13; 9, 15; 12, 24)<sup>20</sup>.

Nowe Przymierze zostaje zawarte nie według litery, lecz według Ducha<sup>21</sup>. Centrum tego przymierza jest misterium paschalne Chrystusa. Zasadniczym momentem zawarcia Nowego Przymierza przez Chrystusa jest Ostatnia Wieczerza, podczas której ustanawia On sakrament Eucharystii, zostawiając wierzącym w niego swoje Ciało i Krew pod postaciami chleba i wina (Mt 26, 28; Mk 14, 24; Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25)<sup>22</sup>. Przelewana Krew Chrystusa oznaczająca Jego śmierć spełnia zbawczą rolę<sup>23</sup>. Poprzez swoją śmierć Chrystus podejmuje ofiarę przebłagalną za grzechy ludzi. Dzięki tej ofierze urzeczywistnia się doskonałe zjednoczenie Boga z ludźmi na wieczność<sup>24</sup>. W ten sposób staje się również możliwe zjednoczenie pomiędzy samymi ludźmi. Tak więc, Nowe Przymierze posiada charakter uniwersalny.

Chociaż swój punkt kulminacyjny Nowe Przymierze osiągnie u kresu czasów (Ap 21, 2.3.9)<sup>25</sup>, to jednak udział w jego skutkach mogą już mieć ci, którzy okazują wiarę w osobę Jezusa Chrystusa, jako Syna Bożego i Mesjasza oraz przyjęli

<sup>18</sup> 1 Kor 11, 25.

<sup>19</sup> J. Łach, *Wychowawcze posłannictwo słowa*, Rzeszów 2004, s. 65.

<sup>20</sup> J. Szlaga, *List do Hebrajczyków*, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, R. Rubinkiewicz (red.), Poznań 1996, s. 402.

<sup>21</sup> 2 Kor 3, 6.

<sup>22</sup> X. Leon-Dufour, *Przymierze*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, X. Leon-Dufour (red.), Poznań 1990, s. 831

<sup>23</sup> E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 518.

<sup>24</sup> Hbr 10, 11-22.

<sup>25</sup> A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 79-84.



sakrament chrztu świętego<sup>26</sup>. W ten sposób dostępują oni usprawiedliwienia, czyli wyzwolenia z grzechu. Wierność chrześcijan wobec Boga staje się możliwa dzięki istniejącym pośród nich Chrystusowi. Jego wierność Bogu staje się ich udziałem. Chrystus zjednoczony z Bogiem Ojcem jednoczy się również z człowiekiem<sup>27</sup>. Przez Niego każdy człowiek może zjednoczyć się z Bogiem. Duch Święty ożywia to zjednoczenie<sup>28</sup>. Życie w Nowym Przymierzu jest więc trwaniem w Chrystusie. Dotyczy to także małżonków chrześcijańskich, przez co ich przymierze nabiera szczególnego charakteru.

Do zgody, jako istotnego elementu umowy małżeńskiej, nadającej związkowi małżeńskiemu charakter przymierza, nawiązują w swoich wypowiedziach Ojcowie Kościoła. Nauczają oni, że małżeństwo powstaje przez wzajemną zgodę<sup>29</sup>. Pogląd taki, jako wyraz nauczania Kościoła nie był kwestionowany aż do czasów średniowiecza. Wówczas to zagadnienie zgody małżeńskiej stało się przedmiotem długotrwałej dyskusji, której kres położyło orzeczenie papieża Aleksandra III<sup>30</sup>. Orzeczenie to podtrzymało wcześniejsze stanowisko Kościoła, że czynnikiem decydującym o zaistnieniu małżeństwa jest wzajemna zgoda mężczyzny i kobiety. Za takim stanowiskiem opowiedział się też Sobór Florencki, podkreślając, że przyczyną sprawczą małżeństwa jest w zwyczajnych warunkach wzajemna zgoda wyrażona słowami w chwili jego zawierania<sup>31</sup>.

Dokumentem kościelnym wskazującym na małżeństwo jako przymierze jest encyklika Piusa XI *Casti connubi* napisana przez Piusa XI. Encyklika stwierdza, że chociaż małżeństwo ustanowione jest przez Boga, niemniej jednak i ludzka wola bierze w nim udział. Małżeństwo powstaje na podstawie dobrowolnej zgody narzeczonego i narzeczonej.

Ten dobrowolny akt woli, którym obydwie strony dają sobie nawzajem i przyjmują uprawnienia właściwe małżeństwu, jest do zawarcia prawdziwego małżeństwa tak konieczny, że nie może być zastąpiony żadnym innym czynnikiem. Wolność ta jednak dotyczy wyłącznie stwierdzenia, czy kontrahenci rzeczywiście chcą zawrzeć małżeństwo i czy chcą je zawrzeć z daną osobą. Sama jednak natura małżeństwa jest całkowicie niezależna od wolnej woli człowieka do tego stopnia, że kto raz zawarł małżeństwo, ten już podlega jego Bożym prawom. Taka natura małżeństwa, wyjątkowa i jemu tylko właściwa, stawia je wyżej od kojarzeń się istot nierozumnych, dokonywanych jedynie pod wpływem ślepego

<sup>26</sup> Ga 3, 26-29.

<sup>27</sup> Hbr 5, 14

<sup>28</sup> X. Leon-Dufour, *Nowe*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, X. Leon-Dufour (red.), Poznań 1990, s. 564.

<sup>29</sup> Posługują się oni terminami będącymi synonimami wyrażenia *consensus (pacto coniugalis* – św. Ambroży – PL XVI, 316; *foedus* – św. Jan Chryzostom – PG LVI, 802; *pactum* – św. Augustyn – PL XXXIV, 1080).

<sup>30</sup> M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., s. 76-77.

<sup>31</sup> *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 2001, VII 593.

instynktu natury<sup>32</sup>. Stąd też, chociaż encyklika *Casti connubi* podkreśla znaczenie i rolę miłości małżeńskiej, to jednak uwaga jest tu przesunięta na obowiązki i prawa, czyli płaszczyznę sprawiedliwości<sup>33</sup>. W encyklice zostaje podkreślona rola umowy, którą obie strony zawierają ze sobą, dysponując w pełni wolnością. Umowa ta daje początek instytucji, którą jest małżeństwo.

Do małżeństwa jako przymierza nawiązał też Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele poucza, że „głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się poprzez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę”<sup>34</sup>. Takie sformułowanie jest pogłębieniem trydenckiego sformułowania, że przyczyną sprawczą małżeństwa jest w zwyczajnych warunkach wzajemna zgoda wyrażona słowami w chwili jego zawierania<sup>35</sup>. Do urzeczywistnienia związku ustanowionego przez Boga potrzebna jest więc zgoda małżonków.

Zgoda małżeńska, czyli zawarcie przymierza, jest to wzajemna aprobatą powstającego w ten sposób związku. Polega ona na wzajemnym i dobrowolnym udzieleniu i przyjęciu zobowiązań i praw. Ponadto narzeczeni wyrażają wzajemną i wiążącą zgodę na związek, który zawierają z własnej inicjatywy, ale go sami nie wymyślili. Co do swojej natury jest on określony przez prawo Boże naturalne i pozytywne, a przez Chrystusa uświęcony i podniesiony do godności sakramentalnej. Zgoda małżeńska zatem, stanowi wzajemną, zobowiązującą decyzję na zawarcie związku o określonej i jedynej w swoim rodzaju wartości prawnej i teologicznej<sup>36</sup>. Stąd też podstawową rzeczą dla umowy małżeńskiej jest jej wzajemność.

Przedmiotem tak rozumianej zgody jest wzajemne oddanie się małżonków aktem osobowym, przez co powstaje między nimi głębokie zjednoczenie. Określeniem tego zjednoczenia jest uzupełnienie wzajemnych dążeń i potrzeb, czy też spełnianie pewnych wzajemnych świadczeń, które wynikają z natury i potrzeb małżeństwa. Zjednoczenie to nie może ograniczać się jedynie do życia seksualnego, ale obejmuje cały kompleks spraw i obowiązków właściwych małżeństwu. Sobór określa umowę małżeńską terminem „przymierze”, aby tę umowę odróżnić od innych umów i w ten sposób podkreślić prawdę, że przymierze małżeńskie chociaż w swym powstaniu zależy od decyzji małżonków, to zawiera zgodę na stworzenie wspólnoty ustanowionej przez Boga, która poprzez nadane przez Niego prawa, zmierza do założonych celów, zgodnie ze swoim dobrem. Dzięki tej zgodzie zaczyna istnieć dobrowolnie zawiązana wspólnota. Realizacja zadań

<sup>32</sup> Pius XI, *Casti connubi*, Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim, tekst polski, Kraków 1931; BF VII 609.

<sup>33</sup> Pius XI, *Casti connubi*, dz. cyt., s. 6.

<sup>34</sup> *Gaudium et spes. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, [w:] Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, tekst łacińsko-polski, Poznań 1986, nr 48.

<sup>35</sup> BF VII 593.

<sup>36</sup> M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, dz. cyt., s. 78.

tej wspólnoty polega na wypełnianiu całego zespołu uprawnień i obowiązków właściwych małżeństwu, określanym syntetycznie jako „consortium vitae”, czyli wspólnoty życia polegającej na wzajemnym oddawaniu się i dopełnianiu obu stron oraz współdziałaniu w wypełnianiu dalszych wynikających stąd obowiązków<sup>37</sup>. To wzajemne wypełnianie przypadającej w każdej ze stron obowiązków, a równocześnie korzystanie z uprawnień typu wspólnotowego we wzajemnej harmonii, jest również wyrazem wzajemnej miłości. Według nauczania soboru, związek zawarty między małżonkami, jest związkiem miłości i wierności. Jest on wspólnotą na wzór wspólnoty Chrystusa i Kościoła. Wzajemne oddanie się małżonków i ich wierność ma wzór w oddaniu się i wierności Chrystusa względem Kościoła, która nigdy nie ustanie, ani się nie sprzeniewierzy.

Sobór Watykański II wskazuje, że małżeństwo zawiązuje się poprzez przymierze, czyli przez wzajemną i nieodwołalną zgodę osobistą wyrażoną słowami w chwili jego zawierania. Jest to odwołanie się do terminu, mającego podstawowe znaczenie w ekonomii zbawienia. Tak więc, termin „przymierze” ma znaczenie ściśle religijne. W świetle tego stwierdzenia, małżeństwa, które nie pochodzą z ustanowienia ludzkiego lecz z ustanowienia Bożego nie można sprowadzać jedynie do związku czysto zewnętrznego, jedynie do płaszczyzny doczesnej, ale trzeba odkryć jego wewnętrzne bogactwo duchowe czyli nadprzyrodzony wymiar.

Na małżeństwo jako przymierze wskazuje również w swoim nauczaniu Jan Paweł II. Przymierze to zawiązuje się wyłącznie przez świadomy i dobrowolny wybór, poprzez który mężczyzna i kobieta przyjmują wewnętrzną wspólnotę życia i miłości zamierzoną przez samego Boga. Jest to więc przymierze osób w miłości, co odpowiada społecznej naturze człowieka i sposobowi jego bytowania<sup>38</sup>. W rozumieniu Jana Pawła II punktem centralnym przymierza małżeńskiego i zarazem nadrzędnym motywem jego zawarcia jest miłość. Przymierze to nie jest wynikiem jakiejś niesłusznej ingerencji społeczeństwa czy państwa<sup>39</sup>.

Do małżeństwa jako przymierza odwołuje się także ostatnia wersja *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. W ujęciu tego dokumentu małżeństwo należy traktować jako przymierze<sup>40</sup>. U podstaw przymierza małżeńskiego stoi dobrowolnie zawarta przez mężczyznę i kobietę umowa<sup>41</sup>. Wyraża się ona w wypowiedzianej

wobec Kościoła zgodzie<sup>42</sup>. Jest to element niedzowny. Bez niej małżeństwo nie istnieje<sup>43</sup>.

Małżeństwo, będąc przymierzem, wiąże się ze wzajemnymi zobowiązaniami<sup>44</sup>. Podstawowym zobowiązaniem wynikającym z przymierza małżeńskiego jest wierność<sup>45</sup>. Do nienaruszalnej wierności małżonków powinien też skłaniać fakt, że motywem zawarcia przymierza małżeńskiego jest miłość, domagająca się dochowania podjętych zobowiązań<sup>46</sup>. Ponieważ małżonkowie oddają się sobie wzajemnie w sposób ostateczny i całkowity, dlatego taka miłość domaga się wierności<sup>47</sup>. Na wierność, jako przedmiot tych zobowiązań, wskazuje też przysięga małżeńska<sup>48</sup>.

## II. Opinie społeczeństwa polskiego o wierności małżeńskiej

Zbadanie realizacji wierności małżeńskiej jest trudne, ponieważ dotyczy intymnej sfery życia ludzi, którzy nie zawsze mają ochotę na dzielenie się tak przykrymi doświadczeniami. Dlatego w jakimś stopniu analiza tego zagadnienia staje się możliwa poprzez zbadanie postaw ludzi wobec zdrady małżeńskiej. Chociaż zdrada małżeńska nie zawsze przynosi konsekwencje prawne w postaci rozwodu, to faktycznie jest niewiernością, czyli naruszeniem przymierza małżeńskiego.

Wyniki uzyskane w sondażu CBOS w 1991 roku pokazały, że 72,9% ankietowanych opowiedziało się za niedopuszczalnością zdrady małżeńskiej, natomiast 11,4% uzależniało ją od pewnych warunków. Stosunkowo mała liczba dopuszczała możliwość dokonania zdrady małżeńskiej, a 11,3% badanych nie potrafiło określić swojego stanowiska w tej kwestii. Tylko 4,4% ankietowanych opowiedziało się za dopuszczalnością zdrady małżeńskiej<sup>49</sup>.

Według badań przeprowadzonych w 1992 roku przez Polski Generalny Sondaż Społeczny, zdradę małżeńską oceniano jako czyn zawsze niewłaściwy 56,1% ankietowanych, jako prawie zawsze niewłaściwy 18,7%, a jako czasem

<sup>42</sup> KKK 1623.

<sup>43</sup> KKK 1626.

<sup>44</sup> Papieska Rada ds. Rodziny, *Rodzina, małżeństwo i „wolne związki”*, nr 2, [w:] Jan Paweł II, *O nierozzerwalności małżeństwa*, Kraków 2002, s. 9.

<sup>45</sup> FC 11.

<sup>46</sup> KKK 1643.

<sup>47</sup> KKK 2364.

<sup>48</sup> LR 10.

<sup>49</sup> CBOS, *Religijność Polaków: 1984-1994*, Warszawa 2004; *Polski Generalny Sondaż Społeczny. Struktura skumulowanych danych 1992-1994*, Warszawa 1994, s. 145; W. Zdaniewicz, *Zachowania religijno-moralne*, [w:] *Kto przegrał? Kto wygrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan wrocławskich '97*, W. Zdaniewicz, T. Zembruski (red.), Warszawa 1997, s. 62-63.

<sup>37</sup> Tenże, *Uprawnienia do współuczestnictwa w kościelnej wspólnotie*, Warszawa 1979, s. 110.

<sup>38</sup> Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 7, [w:] *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego*, t. II, K. Lubowicki (red.), Kraków 1999, s. 41-43.

<sup>39</sup> Jan Paweł, *Familiaris consortio, Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, nr 11, [w:] *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego*, t. I, K. Lubowicki (red.), s. 143-144.

<sup>40</sup> KKK 1601.

<sup>41</sup> KKK 2381, 2384, 1625.

niewłaściwy 11,1%. Nic złego w niewierności deklarowało 7,4%, a 6,7% nie miało zdania w tej sprawie<sup>50</sup>.

Wyniki badań przeprowadzonych przez A. Kwak w 1993 roku pokazały, że ankietowani dostrzegali istotny związek pomiędzy podejmowaniem stosunków pozamażeńskich, czyli faktyczną zdradą współmałżonka, a funkcjonowaniem małżeństwa. Dowodzi tego opinia około 80% respondentów, którzy stwierdzili, że niedochowanie wierności małżeńskiej zagraża trwałości małżeństwa. Dotyczy to pozamażeńskich kontaktów seksualnych podejmowanych przez małżonków niezależnie od płci, za czym opowiedziało się 77,0% ankietowanych, a 19,0% respondentów uznało, że bardziej zagrażające trwałości małżeństwa są zdrady dokonywane przez żonę, a 4,0% wskazało na niewierność ze strony mężów<sup>51</sup>.

Wedle badań przeprowadzonych przez Polski Generalny Sondaż Społeczny z 1994 roku, 68,8% ankietowanych opowiedziało się za dochowaniem wierności w małżeństwie, 14,6% uznało zdradę małżeńską jako czyn prawie zawsze zły a 7,6% jako tylko czasem niewłaściwy, a tylko 4,8% respondentów nie uważało niewierności za coś złego<sup>52</sup>.

W świetle badań przeprowadzonych przez W. Zdaniewicza w 1996 roku, 73,7% respondentów uważało zdradę małżeńską za niedopuszczalną, 12,5% warunkowało ją różnymi okolicznościami, a 11,7% nie umiało określić do niej swojej postawy. Za ledwie 2,1% badanych uznawało jej dopuszczalność<sup>53</sup>. Wynika z tego, że Polacy w zdecydowanej większości aprobowali wierność małżeńską jako sposób realizacji jedności małżeńskiej<sup>54</sup>, przy czym osoby religijne w większym stopniu akceptowały wymóg wierności małżeńskiej, czyli nie dopuszczały możliwości zdrady współmałżonka<sup>55</sup>. Niskim stopniem skłonności do zachowania wierności odznaczały się osoby rozwiedzione. Ankietowani w tej grupie w 67,3% opowiedzieli się za wiernością małżeńską. Badania pokazały też, że około 37% rozwodów miało swe bezpośrednie źródło w zdradach małżeńskich<sup>56</sup>.

Trend widoczny w badaniach ogólnopolskich dał się zauważyć także w badaniach regionalnych<sup>57</sup>. Wyniki uzyskane w badaniach przeprowadzonych

<sup>50</sup> J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją*, Lublin 2003, s. 361.

<sup>51</sup> A. Kwak, *Rodzina i jej przemiany*, Warszawa 1994, s. 58.

<sup>52</sup> *Polski Generalny Sondaż Społeczny...*, dz. cyt., s. 145.

<sup>53</sup> W. Zdaniewicz, *Zachowania religijno-moralne*, [w:] *Kto przegrał?...*, dz. cyt., s. 62-63.

<sup>54</sup> J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości*, Lublin 2001, s. 336.

<sup>55</sup> T. Szawiel, *Postawy i orientacje społeczne polskich katolików w trzy lata po rozpoczęciu reform politycznych i ekonomicznych*, [w:] *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, I. Borowik, W. Zdaniewicz (red.), Kraków 1996, s. 92.

<sup>56</sup> W. Majkowski, *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej*, Kraków 1997, s. 131.

<sup>57</sup> W świetle badań przeprowadzonych przez Z. Tyszkę w 1984 roku w poznańskim środowisku małżeństw studenckich tylko około 8% ankietowanych opowiedziało się zdecydowanie za dochowaniem wzajemnej wierności małżeńskiej. Jest to wyraźny wskaźnik zmian

przez E. Budzyńską w 1996 roku na terenie Katowic pokazały, że 67,3% ankietowanych potępiło zdradę małżeńską, 13,9% uzależniało ocenę tego czynu od okoliczności, 5,2% uznawało zdradę za dopuszczalną, a 13,6% nie udzieliło jednoznacznej odpowiedzi<sup>58</sup>.

W świetle badań przeprowadzonych przez J. Baniaka w 1998 roku na terenie Kalisza, 60,8% respondentów uznało wyłączność i wierność małżeńską za bezwzględnie konieczną, 14,9% za potrzebną, choć nie bezwzględnie, 14,1% za całkowicie zbędną, 7,9% nie potrafiło udzielić jednoznacznej odpowiedzi w tej sprawie, a 2,3% nie chciało jej udzielić<sup>59</sup>.

Badania przeprowadzone przez E. Frankowskiego w 1998 roku wśród rodzin na terenie diecezji sandomierskiej pokazały, że 80,4% respondentów akceptowało wierność małżeńską. Możliwość niedochowania wierności, w zależności od okoliczności, dopuszczało 6,4% ankietowanych, natomiast dokonanie zdrady małżeńskiej przyjmowało bez zastrzeżeń 2,1% badanych. Z kolei badania z 2003 roku przeprowadzone przez tegoż samego autora, także wśród rodzin z tego samego terenu, pokazały, że 86,2% ankietowanych uznało zdradę małżeńską za niedopuszczalną. Jest to nieznaczny wzrost w porównaniu do wyników uzyskanych poprzednio. Również zadowalające jest zniżenie odsetka respondentów opowiadających się za zdradą małżeńską uwarunkowaną okolicznościami, ponieważ wyniósł on 5,6%. Jednak nastąpił aż dwukrotny wzrost dopuszczających możliwość niewierności małżeńskiej (4,3%)<sup>60</sup>.

W świetle badań socjologicznych przeprowadzonych przez H. Cudaka w latach 90., okazało się, że co czwarta kobieta i więcej niż co drugi mężczyzna żyjący w związku małżeńskim, nawiązywali kontakty seksualne w ciągu pierwszych pięciu lat trwania małżeństwa. Wynika z tego, że wielu małżonków nie traktowało

obyczajowości w porównaniu do przeszłości, jak również w porównaniu do innych środowisk społecznych, w których wymóg wierności ma o wiele wyższą rangę, chociaż i tam daje się zauważyć pewne przesunięcie w tej dziedzinie (Z. Tyszka, *Małżeństwa i rodziny studenckie*, [w:] *Analiza przemian wybranych kategorii rodzin polskich*, Z. Tyszka (red.), Poznań 1990, s. 126). Z kolei badania przeprowadzone w latach 80. na terenie Poznania i Wrocławia wśród małżeństw młodych pracowników nauki, czyli takich, którzy nie przekroczyli 35 roku życia i 10 lat stażu małżeńskiego pokazały, że około 50% respondentów nie znajdowała usprawiedliwienia dla zdrady małżeńskiej. Chociaż pozostała część badanych dopuszczała możliwość niewierności małżeńskiej ze względu na okoliczności usprawiedliwiające taki czyn, to jednak traktowała je wyłącznie w charakterze czegoś przypadkowego, niedoprowadzającego do rozbicia małżeństwa. W ich rozumieniu norma wierności była nadal obowiązująca (I. Taranowicz, *Rodziny młodych pracowników nauki*, [w:] *Analiza przemian wybranych kategorii rodzin polskich*, s. 165).

<sup>58</sup> E. Budzyńska, *Model małżeństwa i rodziny u młodzieży wielkomięskiej (na przykładzie Katowic)*, [w:] *Współczesne rodziny polskie – ich stan i kierunek przemian*, Z. Tyszka (red.), Poznań 2001, s. 308-309.

<sup>59</sup> J. Baniak, *Zmiany w etosie małżeńskim i rodzinnym katolików miejskich w Polsce. Studium socjologiczne*, „Studia Gnesnensia” XV (2001) s. 399.

<sup>60</sup> E. Frankowski, *Życie religijne w rodzinach diecezji sandomierskiej*, Stalowa Wola 2005 s. 93.

zbyt rygorystycznie swoich zobowiązań do dochowania wierności małżeńskiej. Niewierność małżeńska decydowała o rozwodzie partnerów posiadających dłuższy staż trwania małżeństwa oraz dojrzały wiek. Współczynnik ten wzrastał wraz z wiekiem małżonków, oraz okresem trwania związku małżeńskiego. Nie jest oczywiste, czy niewierność małżeńska była przyczyną konfliktów pomiędzy małżonkami, czy też ich następstwem. Wydaje się jednak, że była ona skutkiem rozkładu pożycia małżeńskiego, dlatego podawanie jej jako przyczyny rozwodu należy traktować jako objaw braku więzi pomiędzy małżonkami<sup>61</sup>.

Co się tyczy podejścia młodzieży do wymogu dochowywania wierności małżeńskiej, to wyniki badań socjologicznych w tym zakresie są niepokojące<sup>62</sup>. Badania ogólnopolskie przeprowadzone w 1997 roku wśród młodzieży reprezentowanej przez uczniów i uczennice klas drugich i trzecich szkół średnich, pokazały, że 5,6% respondentów dopuszczało możliwość zdrady małżeńskiej, 17,7% warunkowało ją od okoliczności, 66,1% wykluczało niewierność, a 6,3% badanych było niezdecydowanych<sup>63</sup>.

Trend widoczny w badaniach ogólnopolskich potwierdziły także wyniki badań przeprowadzonych w wybranych regionach Polski. I tak w świetle badań przeprowadzonych w 1994 roku pod kierunkiem J. Mariańskiego wśród maturzystów reprezentowanych przez kilka miast z różnych rejonów Polski, okazało się, że norma wierności małżeńskiej była akceptowana całkowicie w granicach 41,7%-59,5% respondentów. Częściowo wymóg ten akceptowali od 17,8% do 29,5% ankietowanych, a od 7,5% do 21,4% nie akceptowało go<sup>64</sup>. Były to raczej niskie wskaźniki dla grupy, która wkrótce ma rozpocząć życie małżeńskie.

Przykładem niskiego poziomu akceptacji normy zobowiązującej do dochowania wierności małżeńskiej mogą być badania przeprowadzone przez W. Zdaniewicza wśród młodzieży warszawskiej w 1996 roku. Wedle uzyskanych w nich wyników, za dochowaniem wierności małżeńskiej opowiedziało się tylko 54,4% ankietowanych, 27,5% uzależniało jej ocenę od okoliczności, a 12,1% dopuszczało możliwość zdrady małżeńskiej<sup>65</sup>. Musi budzić niepokój niski wskaźnik uznania normy nakazującej wierność małżeńską wśród młodzieży, chociaż był on zróżnicowany i zależy od rejonu pochodzenia.

W świetle badań przeprowadzonych w latach 1997-2000 pod kierunkiem M. Mariańskiego wśród młodzieży szkół średnich z klas pierwszych i matural-

<sup>61</sup> H. Cudak, *Funkcjonowanie dzieci z małżeństw rozwiedzionych*, Toruń 2004, s. 19.

<sup>62</sup> Badania ogólnopolskie przeprowadzone przez W. Zdaniewicza w 1988 roku wśród młodzieży szkół ponadpodstawowych i studentów pokazały, że 61,9% ankietowanych opowiedziało się za dochowaniem wierności małżeńskiej (W. Zdaniewicz, *Model religijności uczniów i studentów*, [w:] *Religia w dobie przełomu w Polsce*, L. Adamczuk (red.), Warszawa 1991, s. 148).

<sup>63</sup> K. Pawlina, *Polska młodzież przełomu wieków*, Warszawa 1998, s. 65.

<sup>64</sup> J. Mariański, *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością*, Lublin 1995, s. 121.

<sup>65</sup> W. Zdaniewicz, *Wartości religijno-moralne młodzieży polskiej – materiały ze Zjazdu Forumatorów Pallotyńskich w Ołtarzewie*, „Wiadomości Prowincji Chrystusa Króla SAC” 1 (1997), s. 35.

nych z wybranych miast Polski, okazało się, że tylko 4,2% (w poszczególnych przypadkach od 1,8% do 5,6%) respondentów opowiedziało się za możliwością niewierności małżeńskiej, 11,6% (szczegółowo od 8,4% do 13,6%) warunkowało ją różnymi okolicznościami, a 76,2% (od 73,2% do 81,2%) opowiedziało się za dochowaniem wierności małżeńskiej (zob. tab. 28 i 29)<sup>66</sup>. Wyniki tych badań pokazały, że zdrada małżeńska była dezaprobowana w wysokim stopniu przez środowisko młodzieży szkolnej, przy czym stopień ten był wyższy wśród kobiet niż wśród mężczyzn, co wskazało na wierność małżeńską, jako wartość szczególnie cenną dla małżeństwa.

Najniższe wskaźniki, jeśli chodzi o dochowanie wierności małżeńskiej, uzyskano w badaniach socjologicznych zrealizowanych w 1995 roku przez E. Jarmoch w środowiskach wojskowych wśród żołnierzy zasadniczej służby wojskowej. W świetle tych badań, tylko 58,2% respondentów uznało, że zdrada małżeńska jest niedozwolona, 15,5% uzależniało to od okoliczności, a 17,3% ankietowanych aprobowало zdradę małżeńską. Wśród zawodowej kadry wojskowej wskaźniki były jeszcze gorsze, ponieważ tylko 41,7% opowiedziało się za dochowaniem wierności małżeńskiej, 32,7% uzależniało ocenę zdrady małżeńskiej od okoliczności, a 13,5% aprobowало niewierność<sup>67</sup>.

W świetle przeprowadzonych analiz można stwierdzić, że zobowiązanie do dochowania wzajemnej wierności przez małżonków, które wynika z faktu, że małżeństwo jest przymierzem, jest dalekie od ideału. Świadczy o tym sposób podejścia małżonków do zdrady małżeńskiej. Z omawianych badań wynika, że około 70% ankietowanych opowiedziało się zdecydowanie za dochowaniem wierności małżeńskiej, czyli faktycznie uznało zdradę małżeńską za czyn zły, niezależnie od przyczyniających się do tego okoliczności. Należy podkreślić, że osoby religijne w większym stopniu, niż pozostałe, akceptowały wymóg wierności małżeńskiej. Badania pokazały, że najniższym stopniem akceptacji tej normy odznaczały się osoby rozwiedzione. W świetle badań okazało się także, że osoby dopuszczające niewierność małżeńską, niezależnie od okoliczności, znajdują się w zdecydowanej mniejszości. Około 30% respondentów dopuszcza możliwość niewierności małżeńskiej, uzależniając to od okoliczności, lub nie ma własnego zdania na ten temat. Jest to wysoki wskaźnik w zestawieniu z faktem, że większość ankietowanych deklarowała potrzebę zawarcia ślubu kościelnego, który w świetle nauczania Kościoła, ściśle wiąże się z uroczystą przysięgą dochowania wierności małżeńskiej. Wynik ten nie może być uznany za zadowolający i dlatego staje się wyzwaniem do podjęcia adekwatnych działań pastoralnych.

<sup>66</sup> J. Mariański, *Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkolnej*, [w:] *Rodzina polska u progu trzeciego tysiąclecia*, W. Majkowski (red.), Warszawa 2003, s. 234-235.

<sup>67</sup> E. Jarmoch, *Religijność żołnierzy zasadniczej i zawodowej służby wojskowej w warunkach przemian systemowych*, Warszawa 1998, s. 296.

### III. Umacnianie małżonków w dochowywaniu wzajemnej wierności

W sytuacji znacznego zrelatywizowania wierności małżeńskiej w społeczeństwie polskim, duszpasterstwo rodzin powinno przypisywać priorytetową rolę inicjatywom pastoralnym podejmowanym na rzecz wzmocnienia wierności małżeńskiej. Działalność ta powinna być prowadzona z taktem, ponieważ dotyczy bardzo osobistej i intymnej sfery życia małżeńskiego. Niewierność dotyczy uczciwości małżeńskiej i płaszczyzny moralnej człowieka, wypacza wolę Bożą wobec przymierza małżeńskiego i uderza we wzajemne dążenie małżonków do świętości.

Konieczna staje się taka formacja sumienia ludzkiego, która pomogłaby w wyrabianiu cnoty czystości małżeńskiej. Cnota ta polega na posiadaniu przez człowieka uzdolnienia do postępowania zgodnego z wartością daru osoby współmałżonka. Wymaga to przestrzegania obiektywnych kryteriów strzegących wyłączności takiego pożycia i sensu wzajemnego oddawania się sobie<sup>68</sup>.

Duszpasterstwo rodzin zmierzające do umocnienia małżonków w dochowywaniu wzajemnej wierności, powinno dowartościować pierwszeństwo środków nadprzyrodzonych<sup>69</sup>. Działalność pastoralna dokonuje się bowiem w ramach zbawczego posłannictwa Kościoła. To warunkuje użycie w nim środków właściwych temu posłannictwu, które określa się jako środki nadprzyrodzone<sup>70</sup>. Skutkiem uwzględnienia ich w duszpasterstwie rodzin jest nadprzyrodzone światło i łaska. Małżeństwo będąc dziełem Bożym, potrzebuje Bożej łaski dla urzeczywistnienia siebie, co jest konieczne do przezwyciężenia negatywnych rezultatów grzechu pierworodnego. Wiele trudności w życiu małżeńskim jest ściśle związanych z osobistą wiarą i stopniem jej integracji z codziennym życiem. Pomocą w skutecznym rozwiązaniu tych trudności jest wzmocnienie wiary i przywrócenie zdolności do życia w łasce uświęcającej. Nie jest to jednak łatwe i dlatego zobowiązania małżeńskie powinny być osadzone w kontekście krzyża, czyli nosić znamiona ofiary, umartwienia i wyrzeczenia się siebie<sup>71</sup>.

Powyższa postawa taka nie jest możliwa do osiągnięcia jedynie w oparciu o racje rozumowe. Jest ona integralnie wpisana w zbawcze misterium Jezusa Chrystusa. Kryzys współczesnych małżeństw wiąże się z kryzysem wiary i rozmijaniem się z Chrystusem. Jest to jeszcze jeden przykład na to, że w duszpasterstwie rodzin muszą mieć pierwszeństwo środki nadprzyrodzone.

<sup>68</sup> Papieska Rada ds. Rodziny, *Vademecum dla spowiedników o niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego*, nr 2, [w:] *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. II, s. 447.

<sup>69</sup> B. Mierzwiński, J. Wilk, R. Bieleń, *Duszpasterstwo rodzin*, [w:] *Teologia pastoralna*, t. 2, R. Kamiński (red.), Lublin 2002, s. 416.

<sup>70</sup> P. Poręba, *Potrzeba naukowego duszpasterstwa rodzin*, *RTK* 18 (1971) z. 3, s. 138-140.

<sup>71</sup> J. Wilk, *Duszpasterstwo rodzin: zasady praktycznego działania*, *RTK* 33 (1986) z. 6, s. 101.

Środkiem wspomagającym małżonków w dochowywaniu wierności małżeńskiej jest Słowo Boże. Duszpasterstwo rodzin, przepowiadaniu Słowa Bożego musi nadać znaczenie priorytetowe. Dlatego postuluje się, aby duszpasterze rodzin starali się, naukę o małżeństwie i rodzinie, przedstawiać wiernym w oparciu o pogłębione rozumienie biblijne i teologiczne. Należy stwarzać różne okazje ku takiemu głoszeniu, aby małżonkowie mogli usłyszeć i przyjąć Słowo Boże<sup>72</sup>, które przynosi nie tylko prawdę o małżeństwie, ale także udziela mocy do życia tą prawdą, w tym do realizowania powołania małżeńskiego i dochowania wierności małżeńskiej. W ten sposób duszpasterstwo rodzin przyczynia się do wzmocnienia przymierza małżeńskiego.

W duszpasterstwie rodzin, zmierzającym do wspierania małżonków w dochowaniu wzajemnej wierności, należy brać pod uwagę fakt, że chociaż duszpasterstwo to w pewnym zakresie przynależy do zadań parafialnych poradni rodzinnych<sup>73</sup>, to z racji intymności tematyki, jaką jest wierność małżeńska, dobrym miejscem dla takiej posługi jest sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania. Stwarza ono atmosferę zaufania i daje gwarancję dyskrecji, która jest konieczna w poruszaniu problemów związanych z niewiernością małżeńską. Przystępowanie przez penitenta do sakramentu pokuty i pojednania, świadczy, że posiada on świadomość własnej słabości i trudności w realizacji wierności małżeńskiej. Widząc, że dochowanie wierności małżeńskiej nie jest możliwe wyłącznie za pomocą ludzkich sił, liczy on na dobroć i miłosierdzie Boga. Dzięki temu penitent staje się zdolny do przyjęcia mocy Ducha Świętego, umożliwiającą urzeczywistnienie doskonałego daru z siebie samego w akcie małżeńskim, którego wyrazem jest dochowanie wierności małżeńskiej. Otrzymując w sakramencie pokuty i pojednania łaskę przebaczenia, człowiek zostaje wyzwolony z zatwardziałości serca, której wyrazem jest egoizm oraz szukanie korzyści i przyjemności, będących najczęściej przyczyną niewierności małżeńskiej.

Może zaistnieć taka sytuacja, że penitent przystępuje do spowiedzi po długim okresie życia poza sakramentem pokuty i pojednania. Stwarza to wówczas szczególną okazję, aby problem niewierności małżeńskiej przedstawić w aspekcie wiary, jako odrzucenie zbawczych planów Boga względem małżeństwa i rodziny. Relatywizacja ocen moralnych w zachowaniu wiernych może przybierać charakter nieświadomości zła, jakie wynika z niewierności małżeńskiej. Wówczas spowiednik powinien uwrażliwić sumienie penitenta, wskazując na

<sup>72</sup> Na potrzebę ewangelizacji małżeństwa i rodziny zwrócił mocną uwagę papież Paweł VI w swojej encyklice *Evangelii nuntiandi* wydanej w 1976 roku; B. Mierzwiński, *Elementy teologii praktycznej małżeństwa i rodziny*, [w:] *Teologia małżeństwa i rodziny*, K. Majdański (red.), Warszawa 1980, s. 211-219.

<sup>73</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*, Warszawa 2003, s. 33.

powołanie do świętości, jako najważniejszy cel wszystkich dążeń ludzkich<sup>74</sup>. Penitent musi jasno ujrzeć niebezpieczeństwa płynące z jego własnej słabości. Tej słabości, która jest ostatecznie złem i grzechem, nie może czynić kryterium swojego postępowania. W dalszej kolejności należy ukazać penitentowi inne jeszcze aspekty niewierności małżeńskiej: nieufność, wzajemną podejrzliwość małżonków, osłabienie więzi rodzinnej, obumieranie życia religijnego, życie w kłamstwie. To budzenie wrażliwości sumienia penitenta powinno się odbywać poprzez delikatne, konkretne i trafne pytania. Szczera odpowiedź na nie może prowadzić do zmiany dotychczasowego sposobu postępowania<sup>75</sup>.

Stałe umacnianie w cnocie wierności małżeńskiej, jako wyraz permanentnej formacji sumienia, może się dokonywać poprzez codzienną praktykę sporządzania rachunku sumienia<sup>76</sup>. Uzdolni to małżonków do konsekwentnego pokonywania swoich słabości na tej płaszczyźnie. Usprawni ich do przyjmowania nauczania Kościoła i pełniejszej akceptacji w swoim życiu Bożych planów<sup>77</sup>. Warto także zaproponować małżonkom stałe kierownictwo duchowe, jako szczególną pomoc w pogłębianiu życia duchowego, uzdalniającą do zachowania wierności małżeńskiej<sup>78</sup>.

Stałe kierownictwo duchowe może stanowić skuteczną zaporę przeciwko intensywnej laicyzacji i relatywizacji wartości. Prowadzone w sposób pogłębiony, konsekwentnie i z duszpasterską troską, pomoże małżonkom w zachowaniu wierności małżeńskiej. Kierownictwo duchowe nie może wyręczać małżonków w podejmowaniu rozwiązań etycznych czy prawnych. Byłoby ono wówczas wypaczone. Ma ono tak kształtować sumienia małżonków, by byli zdolni oceniać własne czyny, jednoznacznie odróżniać dobro od zła, rozumieć, że grzech ma wymiar nie tylko indywidualny, ale i społeczny, zwłaszcza grzech niewierności małżeńskiej, który dotyka i niszczy całą rodzinę.

Małżeństwo jest związkiem posiadającym charakter przymierza. Oznacza to, że jest ono dobrowolną umową dwóch stron, a motywem jej zawarcia powinna być miłość, polegająca na całkowitym wzajemnym oddaniu. Z przymierza małżeńskiego wynikają przywileje i zobowiązania. Najważniejszym z tych zobowiązań jest dochowanie wierności małżeńskiej, dlatego cudzołóstwo jest

<sup>74</sup> W. Gubała, *Posługa spowiednika w świetle dokumentu Papieskiej Rady ds. Rodziny z 1997 r. Vademecum dla spowiedników. O niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego*, [w:] *Spowiednik małżonków. Vademecum*, C. Murawski (red.), Sandomierz 2001, s. 53.

<sup>75</sup> P. Góralczyk, *Wokół sakramentalnej postęgi pojednania w życiu małżeńskim*, [w:] *Spowiednik małżonków. Vademecum*, s. 66-69.

<sup>76</sup> A. Bławat, *Rachunek sumienia małżonków środkiem nawrócenia i wzajemnego doskonalenia*, [w:] *Posługa spowiedników w realizacji powołania małżeńskiego*, Łomianki 1999, s. 92-99.

<sup>77</sup> Papieska Rada ds. Rodziny, *Vademecum dla spowiedników o niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego*, nr 8, 12, [w:] *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. II, s. 454. 455.

<sup>78</sup> W. Jankowski, *Kierownictwo duchowe w duszpasterstwie rodzin*, [w:] *Posługa spowiedników w realizacji powołania małżeńskiego*, Łomianki 1999, s. 111-119.

zerwaniem przymierza małżeńskiego. Badania socjologiczne w zakresie postaw społeczeństwa polskiego wobec zdrady małżeńskiej pokazały, że następują zmiany nastawienia Polaków co do wymogu wierności małżeńskiej. Choć większość respondentów oceniło zdradę małżeńską jako czyn moralnie zły, zwłaszcza osoby deklarujące się jako głęboko wierzące, to jednak znaczna część badanych uzależniała dochowanie wierności małżeńskiej od zaistniałych okoliczności. Dlatego duszpasterstwo rodzin powinno wspierać małżonków w dochowywaniu wzajemnej wierności, wynikającej z istoty przymierza małżeńskiego i wyłączności daru miłości małżeńskiej. Działania pastoralne na tym polu wymagają szczególnie delikatnego podejścia i dużej dyskrecji, ponieważ dotyczą najbardziej intymnych sfer życia człowieka. Z racji istoty wierności małżeńskiej, działania te powinny koncentrować się na właściwej formacji sumienia ludzkiego, co pomoże w umacnianiu cnoty czystości. Szczególnie sprzyjającą do tego okolicznością jest spowiedź św. i kierownictwo duchowe.



*Ks. Paweł Murziński*  
*AWSD w Białymstoku*

## KOŚCIÓŁ W POLSCE WOBEC SEKT I NOWYCH RUCHÓW RELIGIJNYCH

### SECTS AND NEW RELIGIOUS MOVEMENTS IN POLAND WITHIN THE CHURCH IN POLAND

Sects and new religious movements are a contemporary cultural phenomenon. It is not so because they have not existed before but because they affect masses which, in turn, is a result of the crisis of values more and more visible in our western culture. The crisis is caused mainly by the emancipation of this culture from its Christian roots, without giving anything in return apart from the technological progress and the relatively high living standard. Therefore different sects and quasi-religious groups make up for this loss. They quickly put down roots in the spiritual desert people nowadays live on. Since 1989 Poland has experienced political changes and cultural transformation. This process is accompanied by the emergence of many sects and religious movements searching for new disciples. Since that time many people, especially young ones as well as the ones lost in life and in the world of ideas, have fallen their "prey". Therefore, providing them with the help they need on the one hand and forming their faith and appropriate attitudes in life on the other are important tasks for the Church and the state. The special kind of help given to the victims of sects and new religious movements and people who are likely to come into contact with them are diocesan and parochial information centres which provide information concerning the abovementioned. Thanks to their work many people once caught in a trap set by the contemporary false prophets have "returned" to the Church and society. The centres have also collected invaluable informative materials which are in the educating process and help those who have broken bonds with the sects and new religious movements. Due to the fact that these centres are established by churches, their mission is also of evangelizing nature. It is extremely important, as not only does it make possible to prove the falsehood of a given ideology, but also shows the

Truth of Jesus Christ, which should be followed further on in life. This activity, undertaken because of the ongoing changes, is presented in this article. The text shows, with the support of statistics, law, and reports on national security, the danger of the current situation caused by the influence of sects and new religious movements.

Szybki rozwój sekt i nowych ruchów religijnych jest typowym zjawiskiem właściwym współczesnej kulturze Zachodu. Związany jest on głównie z kryzysem nowożytnego humanizmu i z rodzącym się na jego gruzach postmodernizmem. Ich rozwojowi sprzyja także fakt, że antropologicznemu redukcjonizmowi właściwemu naszej epoce towarzyszy szybka laicyzacja społeczeństwa, co czyni je łatwym na indoktrynację ze strony różnych alternatywnych „duchowości”. Problem ten, choć nie jest jeszcze problemem masowym, nie może być jednak lekceważony i to ze strony państwa w trosce o swoich obywateli, i ze strony Kościoła w trosce o swoich wiernych. W Polsce, co prawda, pojawił się stosunkowo niedawno, a to ze względu na „żelazną kurtynę”, która skutecznie blokowała też „myśl alternatywną”, ale wszystko wskazuje na to, że nasza Ojczyzna szybko nadrabia te „braki”. Dlatego potrzeba jest szybkiej i skutecznej odpowiedzi na inwazję ze strony sekt i nowych ruchów religijnych. Z jednej strony musi to być rzetelna informacja zgodnie z zasadą, że lepiej jest zapobiegać, jak leczyć, ale z drugiej strony potrzebna jest fachowa pomoc dla wielu osób, które zdążyły się już pogryźć w tej zniewalającej i destrukcyjnej iluzji łatwego szczęścia.

### I. Zjawisko sekt i nowych ruchów religijnych w statystyce, ustawodawstwie i raportach o stanie bezpieczeństwa państwa

Po upadku ustroju komunistycznego w Polsce, rodząca się demokracja szybko została wystawiona na nowe tendencje natury religijnej, kulturowej i społecznej od wielu lat dominujące już na Zachodzie, a dla naszej Ojczyzny będące czymś nowym, a zarazem narzucającym się wyjątkowo agresywnie. Liczne, często destrukcyjne ideologie, rzuciły się bowiem do walki o nowe strefy wpływów, jakie niewątpliwie stanowiły dla nich kraje tkwiące do niedawna w komunistycznym zniewoleniu. Wraz z nimi pojawiło się również nowe współczesne zagrożenie, jakiemu nadano wspólne miano fenomenu sekt i nowych ruchów religijnych. Co prawda sekty i tzw. alternatywna duchowość towarzyszyły każdej kulturze, to jednak do tej pory pozostawały one na marginesie religijnej i społecznej ortodoksji. Wraz jednak z laicyzacją społeczeństwa i z rosnącym pluralizmem kulturowym, zaczęły stawać się one poważnym zagrożeniem dla religijnego

i społecznego porządku, obejmując swym zasięgiem niemal wszystkie dziedziny życia, także polityki i kultury, a promując się prężnie w środkach masowego przekazu, stały się w konsekwencji fenomenem masowym.

Problem jest więc w istocie bardziej poważny, niż nam się wydaje, bo nie mamy obecnie do czynienia jedynie z niewielkimi i odseparowanymi od życia społecznego grupami, ale z siłami, które wykorzystując najnowocześniejsze środki masowego przekazu, a także polityczne i prawne możliwości, docierają i wywierają wpływ na życie właściwie każdego człowieka. Typowym przykładem takiego działania o globalnym zasięgu jest Ruch New Age, pretendujący do miana religii nowego wieku i będący przykładem działania alternatywnej „awangardy duchowej”. To dzisiejsze oblicze sekt i nowych ruchów religijnych potwierdzają statystyki, zgodnie z którymi tylko znikomy procent społeczeństwa polskiego dotknięty jest wprost działaniem sekt czy przynależy do nich, gdy tymczasem wciąż wzrasta liczba osób, które z trudem można uznać za wierzące (choć za takie jeszcze się deklarują), a które coraz częściej przejawiają symptomy tzw. myślenia magicznego. Jest to widoczny efekt łatwego i masowego kontaktu z alternatywną duchowością, charakteryzującą się m.in. boomem duchowych technik Wschodu, zainteresowaniem kultami pogańskimi (kult Natury) czy tzw. sferą paranormalną.

Rzeczywiście, zgodnie z badaniami statystycznymi przeprowadzonymi w 1995 roku, tylko Świadkom Jehowy udało się zwiększyć znacząco liczbę swoich członków. Natomiast w zależności od ośrodków, w jakich przeprowadzono badania, najliczniejszą grupę społeczną wciąż stanowią katolicy, a przynajmniej deklarujący się za takich, a więc ok. 95%-90%, inne wyznania 3%-2%, a należący do żadnej z tych grup 7,8%-2%. W tej ostatniej grupie należałoby szukać członków nowych sekt i ruchów religijnych, ale nie jest to wcale takie oczywiste w świecie, w którym coraz więcej osób potrafi godzić wyznawaną wiarę, np. z uprawianiem jogi, chodzeniem do wróżki czy przynależnością do scjentologów, itp. Jest to efektem duchowego zagubienia, ale również globalizacji i wielokulturowości, sprzyjającej rodzeniu się wszelkiego rodzaju synkretyzmów, ujawniających się także w indywidualnych postawach osób deklarujących się za wierzące. Zatem statystyka dotycząca oficjalnej przynależności nie jest nam w stanie pokazać ani prawdziwego status quo ani realnej skali zagrożenia, jaką niesie dziś ze sobą alternatywna duchowość. Według Raportu dotyczącego kondycji stanu bezpieczeństwa państwa polskiego z 1995 roku, istniało wówczas i działało ok. 300 sekt, chociaż w Urzędzie ds. Wyznań było zarejestrowanych jedynie 120 z nich! Ale w jednym i drugim spisie zabrakło np. miejsca dla Ruchu Nowej Ery, niemającego w zasadzie określonych struktur organizacyjnych mogących być rozpoznane przez prawo państwowe. A właśnie ten ruch wywiera obecnie przemożny wpływ na umysły osób, także wierzących, stanowiąc

idealny przykład „milczącej ekspansji” alternatywnej duchowości w tradycyjnie chrześcijańskiej kulturze.

Trzeba jednak dodać, że coraz więcej z istniejących sekt i nowych ruchów religijnych korzysta z dostępnych nowoczesnych środków i staje się coraz bardziej „otwartych” na zapotrzebowanie duchowości swoich „klientów”. Ułatwia im to niestety także zbyt liberalne polskie prawo, które szczególnie w latach 1987-1996 zezwalało na rejestrację grup skupiających zaledwie 15(!) osób, w tym również takich, jakie na Zachodzie zostały już uznane za grupy przestępcze!<sup>1</sup> Bardziej restrykcyjne prawo weszło w życie dopiero w 1998 roku, zgodnie z którym żądano już listy 100 osób w celu możliwości oficjalnego zarejestrowania danej grupy jako religijnej. Ta zmiana była spowodowana głównie wzrastającą liczbą łamania prawa ze strony wcześniej zarejestrowanych grup. Ze statystyk wynika, że tylko w latach 90. ubiegłego wieku zostało zarejestrowanych ok. 100 sekt i nowych ruchów religijnych, gdy tymczasem ok. 40 otrzymało odpowiedź negatywną, co nie jest niestety jednoznaczne z tym, że nie działają, jak wiele innych, który nawet nie usiłowały się rejestrować<sup>2</sup>. Oznacza to, że istnieje w Polsce realna szara strefa, którą w wielu przypadkach należałoby nazwać zwyczajnie przestępczą. Pod pozorem „głębszej duchowości” dokonuje się tu bowiem wiele rzeczy niemających nic wspólnego z Bogiem i z prawym sumieniem, nie mówiąc o konflikcie z prawem. Może więc napawać smutkiem fakt, jak wiele osób daje się zwieść różnorodnymi iluzorycznymi obietnicami, za którymi kryje się prawdziwe oblicze zamaskowanego zła. W efekcie, nawet jeśli udaje im się w końcu wrócić do normalnego życia, to bardzo często już jako duchowym, psychicznym, społecznym, a nieraz także fizycznym kalekiem.

Te ukryte cele demaskuje w jakimś stopniu wspomniany Raport, który wskazuje, że większość sekt i nowych ruchów religijnych rozwija swoją działalność w wielkich miastach i w pobliżu granic państwa, co ułatwia im kontakty międzynarodowe. Tenże Raport prezentuje też swoje obserwacje, na podstawie których klasyfikuje różne grupy pseudo-religijne w zależności od motywu ich działania. I tak możemy wyróżnić:

1. Grupy, które będąc uprzywilejowane prawnie, popełniają przestępstwa finansowe pod pozorem działalności religijnej;
2. Grupy, które „przygarniają” ludzi mających problemy rodzinne, narkotykowe i inne, powodując wzrost patologii społecznej;
3. Wspólnoty „apokaliptyczne”, które głoszą katastroficzną przyszłość świata lub jego rychły koniec i wykorzystują naiwność lub niedojrzałość niektórych osób, skierowując ich frustrację przeciwko światu zewnętrznemu i jego tradycyjnym wartościom;

<sup>1</sup> Por. Ustawa z 17 maja 1989 r. o gwarancji wolności sumienia i wyznania, Dz. U. nr 29, poz. 155.

<sup>2</sup> Por. M. Gajewski, *Kościół i sekty w Polsce* [<http://www.psychomanipulacja.pl/baza/kosciol-a-sekty/>] (18.04.2010).

4. Grupy, które dewastują cmentarze, kościoły i inne obiekty kultury (chodzą głównie o grupy satanistyczne i pseudo-satanistyczne)<sup>3</sup>.

Natomiast *Nowy Raport*, opracowany w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji, a przyjęty przez Międzyresortowy Zespół do spraw Nowych Ruchów Religijnych na posiedzeniu w dniu 15 maja 2000 roku, odwołując się do wyżej cytowanego, wskazuje na początek lat 90. jako na czas podjęcia publicznej debaty na temat problemu działalności tych grup w Polsce. Grupy te rozpoczynają bowiem wówczas masowo przybywać do Polski, a wiele z nich było oskarżanych o praktykowanie niedozwolonych i niezgodnych z prawem metod, jak psychiczne uzależnianie czy żądanie ślepego posłuszeństwa wobec przywódcy takiej grupy. Raport ten zajął się także kwestią używanej terminologii oraz wskazał na pewne cechy wspólne łączące ogólnie wszystkie sekty, jak również cechy odróżniające je od kościołów wyznaniowych<sup>4</sup>. Tak rzeczowe i dogłębne zajęcie się kwestią sekt i nowych ruchów religijnych jest niewątpliwie dużą pomocą w pastoralnym wysiłku polskiego Kościoła, zaangażowanego nie tylko w nową ewangelizację, ale także biorącego aktywny udział w przeobrażeniach życia społecznego i w integracji europejskiej. Dzięki temu otwiera się możliwość ścisłej współpracy pomiędzy państwem i Kościołem oraz pomiędzy Kościołem polskim i innymi Kościołami w Europie.

## II. Sekty i nowe ruchy religijne nowym wyzwaniem dla Kościoła w Polsce w świetle zachodzącym przemian politycznych i kulturowych

Konferencja Episkopatu Polski nie poświęciła co prawda żadnego oficjalnego dokumentu problematyce sekt i nowych ruchów religijnych, ale temat sekt został podjęty w czasie 288 Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski na tle pojawiających się nowych zagrożeń dla młodego pokolenia Polaków, co zostało zaznaczone w Komunikacie z dnia 2 maja 1997 roku<sup>5</sup>. Podkreśla się w nim podatność ludzi młodych na ich oddziaływanie oraz fascynację ich alternatywnymi „duchowymi” ofertami, a jako remedium wskazuje się konieczność odnowy szkolnej katechezy i bardziej poważne przygotowanie do życia sakramentalnego. Konferencja Episkopatu Polski stwierdza ponadto, że fenomen sekt i nowych ruchów religijnych wpisuje się w dużo szerszy problem dotyczący głębokiego kryzysu naszej europejskiej kultury, który uderza przede wszystkim w tradycyjne wartości chrześcijańskie.

<sup>3</sup> Por. *Raport o stanie bezpieczeństwa państwa*, Warszawa 1995.

<sup>4</sup> Por. M. Gajewski, *Kościół i sekty w Polsce*, dz. cyt.

<sup>5</sup> Por. *Komunikat z 288 Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej”, Rok VI (XXV) kwiecień/maj/czerwiec, Białystok 1997, n. 2 (105), s. 26.

Według jednego z biskupów, Zygmunta Pawłowicza, fenomen sekt i nowych ruchów religijnych jest jedną z cech charakterystycznych naszej współczesnej kultury i jako taki, staje się istotnym przedmiotem wysiłku pastoralnego i nowej ewangelizacji ze strony Kościoła. Aktywność pastoralna Kościoła powinna być skierowana w konsekwencji w stronę współczesnego człowieka, który zagubiony m.in. na błędnych ścieżkach alternatywnej duchowości prezentowanej przez sekty i nowe ruchy religijne, znajduje się rozdarty wewnętrznie, a jednocześnie autentycznie poszukujący prawdy o Bogu i o sobie samym. Zadanie Kościoła polega na ukazaniu mu tej prawdy w świetle naszej wiary, a jednocześnie na demaskowaniu kłamstw głoszonych przez współczesnych fałszywych proroków dających proste i łatwe recepty na życie i na zbawienie, ale niestety prowadzące ostatecznie do destrukcji osoby złapane w sekciarską sieć<sup>6</sup>.

Jest to ważny głos w dyskusji na temat zjawiska sekt i nowych ruchów religijnych jako nowego zagrożenia o wymiarze społecznym i kulturowym wskazujący, że Kościół nie potępia nigdy człowieka, ale przeciwstawia się działalności każdej grupy czy ruchu, który obiecuje iluzje fizycznego czy duchowego dobra, degradujące w istocie człowieka i to we wszystkich wymiarach jego egzystencji. Kościół nie zamyka się w ten sposób na dialog ani nie zamierza nikogo atakować, ale nie może też przyglądać się milcząco zagrożeniu, jakie dotyka wielu, najczęściej młodych ludzi, ze strony sekt i nowych ruchów religijnych. Niestety, demaskowanie fałszywych proroków i wskazywanie na gorzkie owoce ich działalności spotyka się często z oskarżeniem o nietolerancję. Świadczy to o głębokim kryzysie wartości dotykającym naszą kulturę, na skutek którego Kościół nie tylko bywa stawiany na równi z sektami, ale niejednokrotnie dyskryminowany, pomimo przepowiadania wartości powszechnie uznawanych za fundamentalne i przeciwstawiania się jedynie działaniom i poglądom, jakie uznaje za naruszające godność człowieka. Jest to wynikiem źle pojętej wolności, a niejednokrotnie partykularnych interesów osób i grup mających pieniądze i wpływy, dla których stanowisko Kościoła jest wysoce niewygodne. Fakt, że ośmiela się on demaskować pewne działania i nie milczy w pewnych kwestiach jak większość tzw. opinii publicznej świadczy jednak właśnie o tym, że Kościół pozostaje wierny prawdzie i potrafi z odwagą jej bronić.

Należy wszakże podkreślić, że Kościół katolicki nie chce narzucać swojej prawdy, ale otwiera się na dialog ze współczesną kulturą, która charakteryzuje się coraz większym pluralizmem, związanym m.in. z postępującą globalizacją. Z tego powodu mówi się dziś często o pluralistycznej społeczności, tolerancji, potrzebie nowego języka, alternatywnej duchowości, a przede wszystkim o absolutyzacji jednostki, która ma prawo wybierać ideowe oferty albo po prostu tworzyć własny świat wartości. Szczególny sukces odniósł w tym względzie Ruch

<sup>6</sup> Por. Bp Z. Pawłowicz, *Fenomen sekt w Polsce* [<http://www.animatorka.home.pl/>] (18.04.2010)].

New Age, którego idee odpowiadają duchowi dzisiejszej kultury idącej w stronę „prywatyzacji” religii, powiązanej z laicyzacją społeczeństwa i z dominującym indywidualizmem<sup>7</sup>.

Tego typu „prywatyzacja” sprzyja rozwijaniu się sekt i nowych ruchów religijnych, wśród których należy wyróżnić wspomniany Ruch New Age, stanowiący swoisty mega-synkretyzm, jednoczący w swoim łonie imponującą liczbę sekt, ideologii i prądów myślowych globalnej wioski. Dzięki temu jest on w stanie przenikać niemal wszystkie sektory życia ludzkiego, ogarniając swoim wpływem zarówno jednostki jak i całe społeczeństwa. Co prawda jego żywotność jest dziś poddawana w wątpliwość, to należy podkreślić, że idee, które propagował, wpłynęły znacząco na kształtowanie mentalności wielu osób. Trzeba też pamiętać, że za szybko jest mówić o Ruchu Nowej Ery w czasie przeszłym, bo wydaje się on raczej odradzać w nowych formach w rytm bardzo szybko zmieniającej się kultury niż stanowić przebrzmiały historyczny epizod. Na skutek tego „cichego”, ale bardzo skutecznego przenikania w sfery życia religijnego, rodzinnego, kulturalnego, politycznego, a nawet gospodarczego, mentalność wielu ludzi, w tym także chrześcijan, została zainfekowana ideami często nie do pogodzenia z wyznawaną wiarą. W efekcie wiele osób deklarujących się jako wierzące, uważa J. Żak-Bucholc, w rzeczywistości już nimi nie są, jeżeli przez wiarę rozumiemy całościowe, a nie wybiórcze, wyznawanie wiary Kościoła, do którego formalnie się przynależy, oraz żyje zgodnie z wszystkimi nakazami, do których ta wiara zobowiązuje. Autorka wymienia trzy główne przyczyny tego typu błędnej postawy:

- po pierwsze: obserwuje się alarmującą ignorancję wśród osób deklarujących się jako wierzące;
- po drugie: obserwuje się tendencję prywatyzacji religii, co owocuje wybiórczym wyznawaniem i przeżywaniem wiary;
- po trzecie: obserwuje się synkretyzację spowodowaną coraz łatwiejszą wymianą informacji na poziomie globalnym oraz relatywizacją chrześcijańskiej prawdy objawionej;<sup>8</sup>

Kościół katolicki w Polsce świadom tego coraz bardziej powszechnego problemu stara się reagować w różny sposób. Dla przykładu Program duszpasterski diecezji kaliskiej na 2004 roku wychodzi od obecnej sytuacji kulturowej i duchowej kontynentu europejskiego. Wskazuje się w nim przede wszystkim na zjawisko „milczącej apostazji”, która stawia na tym samym poziomie religie, sekty i kultury pogańskie. Program ten stwierdza, że tego typu apostazja preferuje takie formy religijności, jak dla przykładu New Age, wychodzą one bowiem

<sup>7</sup> Por. J. Mariański, *Kościół a religijność młodzieży*, [w:] *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, I. Borowik, W. Zdaniewicz (red.), Kraków 1996, s. 117.

<sup>8</sup> Por. J. Żak-Bucholc, *Synkretyzacja wiary katolickiej w okresie przemian w Polsce. Zjawisko czy tymczasowa tendencja?* [<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4184> (18.04.2010)].

naprzeciw indywidualistycznym, a najczęściej także hedonistycznym i utylitarystycznym „wymaganiom” współczesnego człowieka. Są one w istocie fałszywe, a niejednokrotnie destrukcyjne, ale oferują atrakcyjną iluzję, proponując łatwe i szybkie recepty na szczęście. Tego typu religijność zamyka w istocie człowieka w immanencji tego świata, pozbawiając go eschatologicznej perspektywy życia wiecznego. Dlatego szczególnym zadaniem Kościoła jest dziś głoszenie prawdy o Chrystusie, który zbawia każdego człowieka, aby obdarować go życiem wiecznym. Należy w ten sposób rozbudzać u osób wierzących nadzieję eschatologiczną, która pozwoli im dostrzec wyjątkowość naszej wiary i uniknąć zwodniczych iluzji władcy tego świata, szatana, i jego sług<sup>9</sup>. Do tej idei nawiązuje w swoim liście pasterskim bp Józef Życiński, który zachęcał wiernych, aby swoim życiem ukazywali współczesnemu światu „chrześcijańską kulturę ducha”, która opierając się na Dobrej Nowinie, wciąż odnawiała nadzieję na życie bardziej ludzkie i nieśmiertelne<sup>10</sup>.

Na szczególną uwagę zasługuje natomiast inicjatywa Komisji Liturgicznej i Sakramentalnej Archidiecezji Poznańskiej, która, analizując nową sytuację Kościoła w Polsce, opracowała nowe wskazówki dla księży egzorcystów, mające w istocie ściśle związek z problemem sekt i nowych ruchów religijnych. Wobec powstawania licznych sekt satanistycznych, inwazji duchowości Wschodu oraz rozpowszechniania się nowych form magii, zabobonu i innych praktyk okultystycznych, Komisja nie tylko dostrzegła potrzebę powrotu do instytucji egzorcysty, ale też wskazała nowe wyzwania, jakim będą musieli sprostać księża egzorcysty. Dokument zawiera również wskazania dla katechetów, które powinny im pomóc w konfrontacji z młodym pokoleniem mającym coraz szerszy dostęp do „magicznych produktów” oraz mnożących się sekt i nowych ruchów religijnych. Dokument ten radzi m.in.:

1. Nie pomijać tematu szatana i piekła, ostrzegać i chronić zwłaszcza młodzież przed fascynacją satanizmem;
2. Ostrzegać i chronić przed wpływem zalewającej rynek księgarski literatury i prasy propagującej idee i praktyki ezoteryczne i okultystyczne, szerzone zwłaszcza przez nurt New Age;
3. Pouczać o poważnej grzeszności i szkodliwości wykroczeń przeciw I przykazaniu Dekalogu;
4. Prostować szerzące się błędne poglądy i wierzenia, takie jak reinkarnacja;
5. Zachęcać do intensywnego życia sakramentalnego, częstej spowiedzi i Komunii św., jako najważniejszych środków obrony przed szatanem,

<sup>9</sup> Por. Program duszpasterski Diecezji Kaliskiej w roku 2004, „Dwutygodnik Diecezji Kaliskiej «Opiekun»” [<http://www.opiekun.kalisz.pl/Program%20duszpasterski/program2004.htm> (18.04.2010)].

<sup>10</sup> Por. Bp Józef Życiński, *List duszpasterski na drugą niedzielę Wielkiego Postu* 23.02.1997.

- a także do modlitw broniących przed złymi duchami, zwłaszcza podanych w Rytuale Rzymskim w dodatku dla świeckich;
6. Osoby, których cierpienia wskazują wyraźnie na pochodzenie demoniczne, wymagają szczególnej troski duszpasterskiej, której nie powinno się im odmawiać;
  7. Należy zabiegać o przywrócenie tradycyjnego korzystania z takich sakramentaliów, jak woda święcona (kropielnice w domu), święte znaki w mieszkaniach (krzyże, obrazy, figury), medaliki zamiast talizmanów i amuletów, przestrzegając przed wykorzystaniem ich w innych celach (np. tylko dla dekoracji);
  8. Nauczyć praktyki tzw. egzorcyzmu prywatnego, który pod pewnymi warunkami może być stosowany także w konfesjonale, zwłaszcza w spowiedziach grzeszników nałogowych i uzależnionych od alkoholu, tytoniu i narkotyków;
  9. Zapoznawać z kryteriami rozeznania i rozróżniania anomalii naturalnych od przejawów demonicznych;
  10. W trudniejszych przypadkach, gdzie zachodzą wyraźniej znaki działania złych duchów, nie pozostawiać osób bez pomocy, ale kierować je do mianowanych przez arcybiskupa urzędowych egzorcyzistów, natomiast nigdy nie odsyłać do podejrzanych uzdrowiaczy i osób świeckich podających się za egzorcyzistów. Zaleca się też konsultację z psychologiem<sup>11</sup>.

### III. Punkty informacyjne o sektach i nowych ruchach religijnych

Szczególną formą pomocy dla osób mających przeszłość sekciarską oraz ich rodzin, a także informowania o już istniejących i pojawiających się wciąż nowych zagrożeniach duchowych, pełnią punkty informacyjne o sektach i nowych ruchach religijnych. Zgodnie z danymi z września 2002 roku takich punktów było w Polsce 55, w tym: 8 centrów diecezjalnych, 28 centrów parafialnych, 4 centra dominikańskie, 7 ośrodków „Civitas Cristiana”, 5 ośrodków Ruchu Obrony Rodziny i 1 Stowarzyszenia Rodzin Katolickich. Wszystkie te centra powstały po 1990 roku, co jest dowodem na żywą i konkretną reakcję Kościoła na nowe zagrożenia duchowe, związane w dużej mierze z transformacją systemu w Polsce, otwarciem granic i postępującą globalizacją. Co się zaś tyczy najbardziej popularnych sekt i nowych ruchów religijnych w naszym kraju, to zdecydowanie pierwsze miejsce zajmują Świadkowie Jehowy, a z pozostałych należałoby wymienić Kościół Moon'a, Międzynarodowe Stowarzyszenie H. Kri-

<sup>11</sup> Por. Komisja Synodalna Archidiecezji Poznańskiej ds. Liturgii, Muzyki i Śpiewu kościelnego oraz Komisja Synodalna ds. Sakramentów Świętych i Sakramentaliów, I. Pozostałe akty kultu Bożego: d. Egzorcyzmy [http://www.archpoznan.org.pl/synod/text/2005/pdokum/kpoz.doc (18.04.2010)].

śna, sektę Niebo, a także liczne sekty o podłożu orientalnym, satanistyczne i ezoteryczno-okultystyczne, często pod etykietką New Age'u<sup>12</sup>.

W celu zwiększenia skuteczności działania, centra informacyjne o sektach i nowych ruchach religijnych zawiązały 23 listopada 2002 roku w Warszawie unię centrów informacyjnych mającą za zadanie analizę fenomenu sekt i nowych ruchów religijnych, a przede wszystkim wymianę zdobytych w ten sposób informacji. Najważniejsze punkty dotyczące współpracy zostały zaś umieszczone w specjalnej Deklaracji, w której możemy przeczytać m.in.:

1. Należy przekazywać sobie wzajemnie posiadane informacje;
2. Należy wymieniać się doświadczeniami oraz metodami stosowanymi w walce z destrukcyjną psychomanipulacją;
3. Należy poszerzyć współpracę na gruncie prowadzonych kursów i konsultacji;
4. Organizować regularne spotkania reprezentantów poszczególnych centrów w celu konsultacyjno-koordynacyjnym<sup>13</sup>.

Trzeba tu dodać, że centra informacji o sektach i nowych ruchach religijnych pełnią funkcję nie tylko religijną, ale również społeczną, ich działalność musi więc być ściśle określona i zgodna z prawem państwowym. Dlatego np. śląskie centrum informacji o sektach i nowych ruchach religijnych „Kana” z siedzibą w Katowicach sprecyzowało swoje kompetencje wyjaśniając, jaką konkretnie problematyką się zajmuje, a mianowicie:

1. Sektami i innymi grupami dokonującymi psychomanipulacji;
  2. Subkulturami i nieformalnymi grupami młodocianych;
  3. Pierwszą pomocą psychologiczną i pedagogiczną.
- Centrum to precyzuje również swoje zasadnicze cele:
1. Być rzetelnym źródłem informacji na temat sekt i nowych ruchów religijnych;
  2. Informować o sposobach rekrutacji do sekt, metodach zniewalania wciągniętych do sekty osób i psychotechnikach stosowanych w celu zmiany systemu wartości i ukształtowanego w poprzednim środowisku światopoglądu oraz o konsekwencjach przynależności do różnego typu sekt i nowych ruchów religijnych;
  3. Organizować spotkania, dyskusje i konferencje w szkołach, w centrach pedagogicznych, psychologicznych, itp.;
  4. Gromadzić i archiwizować materiały rozpowszechniane przez organizacje pseudo-religijne i sekty destrukcyjne;
  5. Przekazywać niezbędną wiedzę i uczyć umiejętności skutecznego przeciwstawiania się kłamliwej agitacji ze strony sekt oraz pomagać osobom

<sup>12</sup> Por. Z. Pawłowicz, *Kościół i sekty w Polsce*, Gdańsk 1992.

<sup>13</sup> Por. *Warszawa. Porozumienie między centrami informacji o sektach*, „Sekty i Fakty”, Katowice, nr 16 (1/2003).

już uwikłanym w ich powrocie do normalnego funkcjonowania w społeczeństwie.

Śląskie centrum wymienia ponadto sposoby prowadzenia swojej działalności.

Są to:

1. Archiwum materiałów drukowanych;
2. Telefon zaufania;
3. Terapia indywidualna;
4. Konsultacje, rozmowy indywidualne, itp.;
5. Działalność profilaktyczna w szkołach i w ośrodkach społeczno-educacyjnych;
6. Pomoc duchowa dla osób skrzywdzonych i dla ich rodzin.

Natomiast centrum śląskie nie prowadzi:

1. Poszukiwań osób zagubionych, nawet jeśli w niektórych przypadkach współpracuje w Policję;
2. Specjalistycznych szkoleń;
3. Nie publikuje materiałów informacyjnych, zostawiając w razie potrzeby swoje dyski na użytek np. szkoły<sup>14</sup>.

Najbardziej skuteczną formą współpracy między poszczególnymi Centrami okazał się jednak Internet. Spośród wielu stron internetowych poświęconych tematowi sekt i nowych ruchów religijnych warto wymienić Centrum Przeciwdziałania Psychomanipulacji. Strona ta stanowi przede wszystkim cenne źródło informacji o sektach, nowych ruchach religijnych oraz innych zagrożeniach duchowych. Posiada ponadto archiwum czasopisma „Sekty i Fakty”, jedyne polskojęzyczne periodyku poświęconego wyłącznie tematyce sekt<sup>15</sup>. Redakcja tego czasopisma aktywnie współpracuje ze specjalistami różnych dziedzin zarówno z Polski jak i z zagranicy, mogącymi w bardzo wszechstronny sposób wskazać konkretne zagrożenia oraz sposobu przeciwdziałania im. Periodyk posiada asystenta kościelnego, a jego dodatkowym atutem jest fakt, iż każdy numer posiada swój temat wiodący, co pozwala głębiej poznać konkretne zagadnienie i łatwiej do niego wrócić bez konieczności przeglądania większej ilości numerów<sup>16</sup>. Jeżeli zaś chodzi o konkretne Centra informacji o sektach, to linki do nich można bez problemu odnaleźć w Internecie. Np. strona internetowa Dzieci OnLine podaje obszerny (choć niepełny) spis ośrodków informacyjnych o sektach i nowych ruchach religijnych działających na terenie Polski, wymieniając lokalizację, nazwę oraz adres poszczególnych ośrodków<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Por. Śląskie Centrum Informacji o Sektach i Grupach Psychomanipulacyjnych „Kana” w Katowicach [http://www.katowice.psychomanipulacja.pl/ (18.04.2010)].

<sup>15</sup> Por. Centrum Przeciwdziałania Psychomanipulacji [http://www.psychomanipulacja.pl/ (20.04.2010)].

<sup>16</sup> Por. J. Sołowianiuk, Wikariusz Biskupi, *Komunikat kurii biskupiej dotyczący kwartalnika „Sekty i Fakty”*, (Łomża, 19.01.2007).

<sup>17</sup> Por. [http://wiedza.dziecionline.pl/article.php?id=014 (14.04.2010)].

Interesującą praktykę stanowią również raporty roczne dokonywane przez śląski ośrodek informacyjny o sektach i nowych ruchach religijnych. Pierwszy taki raport przygotowano w latach 1999/2000. Tego rodzaju regularne raporty pozwalają lepiej kontrolować aktualne tendencje i zauważalne zmiany dotyczące aktywności sekt, a co za tym idzie, skuteczniej działać i wprowadzać niezbędne korekty. Raporty te są dostępne na stronie internetowej <http://www.katowice.psychomanipulacja.pl/>. I tak dla przykładu raport śląskiego centrum z 26.01.2006 roku wskazuje na wzrost aktywności propagatorów idei Ruchu New Age oraz Bractwa Zakonnego Himawanti<sup>18</sup>. Inną ważną formę informowania opinii publicznej o aktualnym zagrożeniu ze strony sekt i nowych ruchów religijnych stanowią sympozja, które są czymś więcej niż tylko działalnością naukowo-dydaktyczną, czego przykładem może być sympozjum pt. „Magia – cała prawda”, zorganizowane w Białymstoku w kinie TON 21.11.2009 roku przez Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Archidiecezji Białostockiej. Pokazało ono, że można przekazywać trudne treści językiem dostępnym dla szerokiego grona osób i sprawić, że dorobek naukowy ludzi zajmujących się tematyką sekt znajdzie swój praktyczny wymiar w szerokim odbiorze społecznym, szczególnie młodego pokolenia, najbardziej narażonego na destrukcyjny wpływ sekt i nowych ruchów religijnych.

Ciekawą inicjatywą na polu walki z problemem sekt i nowych ruchów religijnych było założenie Stowarzyszenia Effatha. Początki jego działalności przypadają na rok 1989, a więc na czas upadku systemu komunistycznego i pojawienia się pierwszych sekt i nowych ruchów religijnych, które zaczęły masowo napływać do Polski po liberalizacji systemu i otwarciu się granic. W latach 1989-1995 działalność tego Stowarzyszenia skupiała się głównie wokół zagrożenia ze strony Świadców Jehowy. Po 1995 roku Stowarzyszenie to obejmuje swoją działalnością także inne sekty i grupy parareligijne. 9 listopada 1996 roku zostało członkiem Rady Ruchów Katolickich w Warszawie. 22 maja 1998 roku Stowarzyszenie Effatha otrzymało zdolność prawną. I tak w paragrafie 3 rozdziału I Statutu został wskazany cel Stowarzyszenia. Jest nim działalność profilaktyczno-ewangelizacyjna o profilu apologetycznym, uzasadniona ekspansją sekt i nowych ruchów religijnych, która ma na celu konsolidację wiary w oparciu o przesłanie ewangeliczne Chrystusa, przekazywane przez Magisterium Kościoła. Natomiast w paragrafie 4 tegoż rozdziału jest mowa o sposobach realizacji wskazanego celu:

1. Redagowanie i rozpowszechnianie czasopisma „Effatha – Otwórz się”;
2. Pogłębianie prawd wiary wśród członków Stowarzyszenia;
3. Kontakt z rodzinami podzielonymi z powodu różnicy wyznań;

<sup>18</sup> Por. *Nowy Raport Śląskiego Centrum Informacji o sektach i nowych ruchach religijnych*, KAI, Katowice 26.01.2006 [http://ekai.pl/wydarzenia/x10543/nowy-raport-slaskiego-centrum-informacji-o-sektach/ (20.04.2010)].



4. Organizowanie konferencji dotyczących wybranych zagadnień związanych z zagrożeniami ze strony sekt i nowych ruchów religijnych;
5. Tworzenie Punktów Poradnictwa Religijnego przy parafiach;
6. Współpraca z podobnymi Stowarzyszeniami w Polsce i za granicą<sup>19</sup>.

Trzeba tu jednak podkreślić, że skuteczność działania Stowarzyszenia Efatha oraz centrów informacyjnych o sektach i nowych ruchach religijnych jest uzależniona w znacznej mierze od współpracy z najbardziej podstawową wspólnotą Kościoła, jaką jest parafia, co pokazuje choćby nr 5 cytowanego powyżej Statutu Stowarzyszenia, stosunkowo często bowiem osoby dotknięte omawianym problemem pierwsze kroki kierują właśnie do księży z parafii swojego zamieszkania, mając nadzieję na kompetentną radę i pomoc. Jeżeli więc w danej parafii byłby kapłan zdolny okazać tego typu pomoc i, co więcej, miałby do dyspozycji odpowiednio przygotowaną grupę wsparcia, to skuteczność leczenia i przywracania do normalnego funkcjonowania w społeczeństwie mogłaby być znacznie większa. Dlatego też coraz więcej osób odpowiedzialnych za Kościół, szczególnie lokalny, powinno być zainteresowanych propagowaniem i wspieraniem tego typu działalności. Taką działalność prowadzi również punkt informacyjny o sektach i nowych ruchach religijnych w Białymstoku, działający przy parafii katedralnej Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Niewiele się mówi na temat jego działalności, tymczasem biorąc pod uwagę niewielką liczbę zaangażowanych osób i dostępne skromne środki, udzielił on już niejednej osobie solidnej i skutecznej pomocy. I chociaż jest on nominalnie ośrodkiem parafialnym, to w istocie pełni on funkcje ośrodka diecezjalnego. Warto jest poświęcić chwilę uwagi podejmowanej przez niego działalności, ukazując na jego przykładzie przynajmniej zarys codziennej wykonywanej posługi dla dobra konkretnego człowieka i Kościoła.

#### IV. Działalność punktu informacji o sektach i nowych ruchach religijnych w Białymstoku

Dużą pomocą dla osób szukających pomocy jest fakt, że siedziba punktu informacyjnego w Białymstoku mieści się przy parafii katedralnej w centrum miasta, mając w zasięgu ręki niemal wszystkie ważne instytucje kościelne oraz stanowiąc łatwy do osiągnięcia cel komunikacyjny. Punkt jest otwarty w każdy wtorek i czwartek w godzinach 16.00-18.00, posiada telefon kontaktowy 691 532 934 (czynny w godzinach dyżuru), e-mail: bpios@wp.pl oraz własną stronę internetową. Spośród zadań jakie stawia przed sobą punkt należałoby wymienić przede wszystkim:

<sup>19</sup> Por. Stowarzyszenie Effatha im. św. Maksymiliana Marii Kolbego i św. Andrzeja Boboli: Sekty, Zagrożenia wiary, Apologetyka [http://www.effatha.org.pl/effatha/effatha.htm (20.04.2010)].

1. Spotkania indywidualne, informacja (bezpośrednia oraz poprzez rozprawianie broszur, czasopism i książek), konsultacje psychologiczne i ewentualny kontakt z egzorcystą;
2. Organizowanie konferencji i sympozjów poświęconych tematyce sekt i nowych ruchów religijnych;
3. Utrzymywanie korespondencji i przeprowadzanie ewentualnych spotkań z grupami religijnymi lub tzw. instytucjami alternatywnymi, jak to miało miejsce w przypadku The Silva Method Company in Poland;
4. Konsultacje telefoniczne i za pośrednictwem e-mail<sup>20</sup>.

Jeżeli chodzi o prowadzoną korespondencję, to na szczególną uwagę zasługuje prowadzona pomiędzy punktem informacji o sektach w Białymstoku a Konferencją Episkopatu Polski, dotycząca niektórych alarmujących skutków działalności alternatywnych centrów psychologii, medycyny naturalnej i rozwoju potencjału ludzkiego umysłu powstałych w ostatnich latach w Białymstoku. Owocem tej korespondencji są szczególnie dwie ważne opinie dane w odpowiedzi przez Konferencję Episkopatu Polski. Pierwsza została wysłana w formie listu przez bp. Tadeusza Pieronka, ówczesnego Sekretarza Generalnego Konferencji Episkopatu Polski do Dyrektora The Silva Method in Poland Andrzeja Wójcikiewicza z załącznikiem przygotowanym przez biskupa pomocniczego Gdańska Zygmunta Pawłowicza, zatytułowanym „Opinia w sprawie Kursów Autokontroli Umysłu prowadzonym przez Pana Andrzeja Wójcikiewicza”. Kopia tego dokumentu, którego oryginał znajduje się w punkcie informacyjnym w Białymstoku, znajduje się również w dominikańskim punkcie informacyjnym w Krakowie<sup>21</sup>.

Rok po powyższej opinii, bardzo stonowanej na skutek wyrażonej gotowości A. Wójcikiewicza, aby wyeliminować z rzeczonyj Metody elementy dyskusyjne z punktu widzenia wiary, została wydana opinia wprost negatywna odnośnie do The Silva Method. Była ona skutkiem braku jakiegokolwiek konkretnej reakcji ze strony A. Wójcikiewicza wbrew złożonej po wydaniu uprzedniej opinii deklaracji. Pod tą drugą opinią podpisał się bp Piotr Libera w Warszawie 19 stycznia 1999 roku, ówczesny Sekretarz Generalny Konferencji Episkopatu Polski. Na podstawie tej opinii ostrzega się wiernych, aby unikali The Silva Method jako metody niepewnej, a prawdopodobnie szkodliwej w niektórych założeniach dla zdrowia psychicznego i duchowego człowieka<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Por. Punkt informacyjny o Sektach i Nowych Ruchach Religijnych przy parafii archikatedralnej pw. Wniebowzięcia NMP w Białymstoku, ul. Kościelna 2, 15-087 Białystok.

<sup>21</sup> Por. List Bp Tadeusza Pieronka, Sekretarza Generalnego Konferencji Episkopatu Polski, do dyrektora *The Silva Method in Poland*, Warszawa 8 styczeń 1998.

<sup>22</sup> Por. List Bp Piotra Libery, Sekretarza Generalnego Konferencji Episkopatu Polski, w sprawie *Centrum Profilaktyki Naturalnej* w Białymstoku (chodzi o nazwę ośrodka praktykującego *The Silva Method*), [w:] „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej”, Kwartalnik, 1999, n. 1 (112), ss. 23-24.

Innym ważnym owocem prowadzonej działalności w przeciągu dotychczasowego czasu istnienia punktu jest cykl artykułów, które ukazywały się regularnie w miesięczniku diecezjalnym „Czas Miłosierdzia”, a po zmianie nazwy „W służbie Miłosierdzia”<sup>23</sup>. Publikacje te możemy odnaleźć na stronach internetowych najbardziej popularnego portalu katolickiego w Polsce Opoka: <http://www.opoka.org.pl/>. Duża część tych artykułów poświęcona jest tematyce New Age, co znalazło swoje odbicie w powstałej stosunkowo niedawno publikacji książkowej państwa Joanny Szczebiot-Jarzębińskiej i Marka Szczebiota (twórców i głównych działaczy punktu) zatytułowanej *Pułapki mocy ciemności*. Publikacja ta została wydana w dwóch częściach i należy do cyklu publikacji z serii *Biblioteczka egzorcysty*<sup>24</sup>.

Co się tyczy innych publikacji, to warto tu nadmienić artykuł ojca duchownego i profesora Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku, ks. dr. Henryka Ciereszko, zatytułowany *Sekty albo nowe ruchy religijne*, bazujący zasadniczo na Dokumencie Papieskim *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*, obszernie ukazujący aktualny stan zagrożenia ze strony sekt i nowych ruchów religijnych i dający praktyczne wskazówki duszpasterskie odnośnie sposobów przeciwdziałania im. Pierwsza część tego artykułu wskazuje na fenomen sekt i nowych ruchów religijnych jako na fenomen obecny zasadniczo we wszystkich kulturach, którego dzisiaj obserwujemy prawdziwe odrodzenie i niezwykły rozwój. Następnie autor wymienia najbardziej popularne w Polsce sekty, natomiast najbardziej osobista część artykułu dotyczy konkretnych wskazówek duszpasterskich. Z tych, które wydają się najbardziej istotne należałoby wymienić następujące:

1. Nie zaniedbywać w duszpasterstwie kwestii egzystencjalnych: samotności, stresu czy depresji, braku nadziei i trudności rodzinnych;
2. Zwracać uwagę na poczucie zagrożenia, potrzebę wyciszenia, pragnienie pokoju, dążenie do wycofania się, milczenia, medytacji czy modlitwy;
3. Dostrzec zagrożenie płynące z anonimowości życia charakterystycznej dla społeczeństwa industrialnego;
4. Dostosować istniejące tradycyjne struktury wspólnot parafialnych, aby były bardziej otwarte na braterstwo, na zróżnicowane sytuacje egzystencjalne swoich członków, na świadectwo miłości, zwłaszcza wobec biednych i tych wszystkich, którzy żyją na marginesie życia społecznego;

<sup>23</sup> Por. Artykuły opublikowane pomiędzy kwietniem 1998 i marcem 2007 „Czas Miłosierdzia” (od kwietnia 1998 do września 2004) i „W Służbie Miłosierdzia” (od października 2005), miesięcznik Archidiecezji Białostockiej [<http://www.wsm.bialystok.opoka.org.pl/>] (20.04.2010).

<sup>24</sup> Por. J. Jarzębińska-Szczebiot, Marek Szczebiot, *Pułapki mocy ciemności*, vol. 1 i 2, [w:] *Biblioteczka egzorcysty*, Centrum Formacji Odnowy w Duchu Świętym „Wieczernik”, Magdalena 2004.

5. Zintensyfikować ewangelizację wspólnot kościelnych nie tylko za pośrednictwem informacji, ale również formacji i doświadczenia bardziej pogłębionego życia religijnego i wzajemnej życzliwości;
6. Nawiązać bardziej intensywną współpracę pomiędzy osobami duchownymi i świeckimi ze szczególną uwagą poświęconą na kierownictwo duchowe<sup>25</sup>.

\* \* \*

Należy na koniec podkreślić, że obok działalności punktów informacji o sektach i nowych ruchach religijnych są podejmowane również inne ważne inicjatywy. Należy do nich przede wszystkim przywrócenie należnego miejsca instytucji egzorcysty, co ma miejsce zasadniczo we wszystkich polskich diecezjach. Dla przykładu w Archidiecezji Białostockiej od roku pełni posługę aż trzech delegowanych przez ks. Arcybiskupa E. Ozorowskiego egzorcystów. Świadczy to zarówno o skali nowych zagrożeń duchowych, jak i o świadomości ich negatywnego oddziaływania ze strony władarzy naszego Kościoła w Polsce i dostrzegania potrzeby przeciwstawienia się im. Mamy też nadzieję, że to działanie będzie coraz bardziej skuteczne, i że coraz więcej osób będzie zaangażowanych w pomoc ludziom poranionym przez kontakt z różnego rodzaju sektami, magią czy alternatywną duchowością. Potrzeba też coraz solidniejszej edukacji w wierze osób uznających się za wierzące, aby faktycznie były one zdolne przeciwstawić się współczesnym fałszywym prorokom i nie poddać się wspomnianej wyżej psychomanipulacji oraz oferowanej w zamian za wiarę i normalne życie iluzji doraźnego szczęścia.

<sup>25</sup> H. Ciereszko, *Sekty albo nowe ruchy religijne*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej”, Rok II (XXI), kwiecień/maj/czerwiec 1993, n. 2 (89), s. 78-96.

Ks. Józef Stala

Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie

## PRZYCZYNEK DO UKAZANIA TRADYCJI SZKOLNICTWA SPECJALNEGO W POLSCE

### THE TRADITION OF SPECIAL EDUCATION IN POLAND (A CONTRIBUTION TO THE DISCUSSION)

The article focuses on the Polish tradition of special needs children schools (for the handicapped and with mental diseases), the condition of special education in the years 1945-89 and the activities in this area after the 1989 breakthrough.

Zauważalne jest współcześnie prężnie rozwijające się szkolnictwo specjalne, a nawet jest ono bardziej dominujące niż łączenie dzieci chorych ze zdrowymi w szkołach ogólnodostępnych. Funkcjonuje jasna zasada, że integracja wtedy, kiedy jest to możliwe, natomiast nauczanie specjalne wtedy, gdy jest to konieczne. W specjalnych placówkach oświatowych realizowana jest rewalidacja, czyli przywracanie uczniom zdrowia i jest prowadzona edukacja, która obdarza dzieci wiedzą i jednocześnie przystosowuje ich do życia w społeczeństwie. Zwracając uwagę na stopień niepełnosprawności, realizuje się specjalne potrzeby edukacyjne dzieci, gdyż dzieci niepełnosprawne intelektualnie wymagają znacznie więcej pomocy i wsparcia. Szczególnie w ostatnich latach daje się zauważyć większe i merytoryczne zainteresowanie pomocą i rozwojem osób chorych i niepełnosprawnych intelektualnie, które wyraża się w opracowaniach teoretycznych<sup>1</sup> jak i praktycznych rozwiązaniach.

<sup>1</sup> Zob. np. *Pedagogika specjalna w Polsce*, U. Echert, K. Poznański (red.), Warszawa 1992; R. Kościelak, *Funkcjonowanie psychospołeczne osób niepełnosprawnych umysłowo*, Warszawa 1996; *Pedagogika specjalna*, W. Dykcik (red.), Poznań 1997; J. Wyczesany, *Oligofrenopedagogika*, Kraków 1998; J. Sowa, *Pedagogika specjalna w zarysie*, Rzeszów 1999; J. K. Zabłocki, *Dziecko niepełnosprawne, jego rodzina i edukacja*, Warszawa 1999; *Edukacja uczniów z głębokim upośledzeniem umysłowym*, M. Orkisz (red.), Warszawa 2000; A. Kozubska, *Opieka i wychowanie w rodzinie*

Dlatego wydaje się słusznym podjęcie w niniejszym artykule próby zaprezentowania przyczynku do przybliżenia szkolnictwa specjalnego w Polsce, o którym można mówić, iż posiada już swoją tradycję. Dlatego najpierw zostanie przedstawiona polska tradycja tworzenia pierwszych placówek dla chorych i niepełnosprawnych sięgająca czasów przed drugą wojną światową. Następnie zostanie zasygnalizowana sytuacja i rozumienie szkolnictwa i opieki nad niepełnosprawnymi w czasach Polski Ludowej. Tekst zostanie zakończony prezentacją współczesnych działań w Polsce demokratycznej, po przełomie społeczno-politycznym w 1989 roku.

### I. Spojrzenie na polską tradycję szkolnictwa specjalnego sprzed drugiej wojny światowej

Sytuacja osób niepełnosprawnych intelektualnie w Polsce jest zbliżona do sytuacji w pozostałych krajach. Bowiem już w XVI i XVII wieku organizowano w Polsce ośrodki typu opiekuńczego, w których wspólnie z dorosłymi znajdowały się dzieci chore, kalekie i niepełnosprawne, w tym też intelektualnie. Powyższe placówki miały charakter przytułków i raczej ciężkie warunki lokalowe i higieniczne. Najczęściej były one prowadzone przez zakony, właścители ziemskich oraz gromady włościańskie. W 1768 roku została powołana komisja do nadzoru nad działalnością opiekuńczą oraz zostały ustanowione pierwsze przepisy dotyczące opieki publicznej nad osobami niepełnosprawnymi intelektualnie. Natomiast pod koniec XIX wieku prowadzona opieka społeczna była już wspierana przez ośrodki publiczne i filantropijne. Wówczas zaczęto podejmować kształcenie dzieci niepełnospraw-

*dziecka upośledzonego umysłowo w stanie lekkim*, Bydgoszcz 2000; *Paradygmaty i przeobrażenia edukacji szkolnej*, G. Dryżałowska (red.), Warszawa 2001; *Pedagogika specjalna w nowym ustroju edukacyjnym*, Z. Palak (red.), Lublin 2001; B. Cytowska, *Drogi edukacyjne dzieci niepełnosprawnych intelektualnie*, Wrocław 2002; *Usprawnienie, wychowanie i nauczanie osób z głębszym upośledzeniem umysłowym*, J. Pilecki (red.), Kraków 2002; *Dziecko niepełnosprawne. Rozwój i wychowanie*, E. M. Minczakiewicz (red.), Kraków 2003; *Katecheza specjalna dzisiaj. Problemy i wyzwania*, J. Stala (red.), Kielce 2003; J. Brusilo, *Lekarz wobec kresu życia ludzkiego w nauczaniu Kościoła i w dokumentach świeckich*, Kraków 2004; *Wątki zaniedbane, zaniechane, nieobecne w procesie edukacji i wsparcia społecznego osób niepełnosprawnych*, Z. Gajdzica, A. Klinik (red.), Katowice 2004; E. M. Kulesza, *Rozwój poznawczy dzieci z lekkim i umiarkowanym stopniem upośledzenia umysłowego – diagnoza i wspomaganie*, Warszawa 2006; J. Wyczesany, Z. Gajdzica, *Uwarunkowania edukacji zamiast specjalnej troski*, Warszawa 2006; J. Wyczesany, *Pedagogika upośledzonych umysłowo*, Kraków 2007; *Etyczne i duchowe potrzeby osób niepełnosprawnych*, R. Buchta, K. Sosna (red.), Katowice 2007; A. Kiciński, *Katecheza osób z niepełnosprawnością intelektualną w Polsce po Soborze Watykańskim II*, Lublin 2007; *Zaspokajanie specjalnych potrzeb edukacyjnych uczniów a przygotowanie do użytecznego życia*, J. Pańczyk (red.), Łódź 2008; *Katecheza osób szczególnej troski. Stan aktualny. Propozycje na przyszłość*, A. Kiciński (red.), Kraków 2008; B. Rozen, *Edukacja religijna osób z niepełnosprawnością intelektualną. Studium z zakresu pedagogiki specjalnej*, Olsztyn 2008; *Bóg jest miłością. W trosce o życie duchowe osób niepełnosprawnych. II Kongres osób niepełnosprawnych diecezji legnickiej*, M. Mendyk i in. (red.), Legnica 2009.

nych intelektualnie, ale tylko w stopniu lekkim, bowiem nie zajmowano się nadal niepełnosprawnymi intelektualnie w stopniu umiarkowanym i znacznym<sup>2</sup>.

Do najstarszych placówek kształcenia specjalnego w Polsce należy zaliczyć siedmiooddziałową szkołę założoną w 1896 roku w Poznaniu, która była przeznaczona dla dzieci niepełnosprawnych intelektualnie<sup>3</sup>. Natomiast w 1900 roku powstała kolejna w Królewskiej Hucie (obecnie Chorzów), następna w 1901 roku w Katowicach<sup>4</sup>. Od 1901 roku w Owińskach w okolicach Poznania funkcjonował przy szpitalu psychiatrycznym zakład specjalny<sup>5</sup>. Zaś w 1907 roku w Karolinie w okolicach Warszawy zaczął funkcjonować zakład wychowawczo-opiekuńczy dla dzieci niepełnosprawnych intelektualnie w stopniu głębokim<sup>6</sup>.

Dekret o obowiązku szkolnym z 7 lutego 1919 roku<sup>7</sup>, zatwierdzony przez sejm 22 lipca 1932 roku, to dokument, który regulował sprawy oświatowe w Polsce niepodległej. Znalazł się w nim zapis o obejmowaniu obowiązkiem szkolnym także dzieci niepełnosprawne w wieku 7-14 lat. Jednak nie ustalono w nim tzw. minimum wykształcenia, czyli obowiązku ukończenia jakiejś odpowiedniej ilości klas. Zostało to pogłębione w ustawie z 11 marca 1932 roku o ustroju szkolnictwa, gdzie przestrzegano przed „izolacyjnym wychowaniem” osób niepełnosprawnych. Wówczas treści społeczno-kulturowe były przedkładane nad treściami techniczno-biologicznymi<sup>8</sup>.

W okresie międzywojennym w Polsce znacznie wzrosła ilość szkół specjalnych, choć ich rozmieszczenie nie było równomierne<sup>9</sup>, gdyż najwięcej szkół powstało w centralnych i zachodnich województwach, a natomiast znacznie mniej w województwach wschodnich oraz południowych. Niestety dzieci niepełnosprawne ze wsi nie uczęszczały do szkół za wyjątkiem kilku przypadków, gdyż albo zwalniano je z powyższego obowiązku szkolnego albo uczęszczały do szkół dla dzieci zdrowych<sup>10</sup>.

Po odzyskaniu niepodległości w 1918 roku, rząd polski przyjął jako jedno z głównych swoich zadań nadrobienie zaniedbań w szkolnictwie i oświacie, a także przygotowanie jednolitego systemu w tym zakresie. Jednak szkoły spe-

<sup>2</sup> Por. *Pedagogika specjalna w Polsce*, U. Echert i K. Poznański (red.), Warszawa 1992, s. 7.

<sup>3</sup> Por. J. Wyczesany, *Oligofrenopedagogika*, Kraków 1998, s. 72-73.

<sup>4</sup> Wszystkie powyższe szkoły znajdowały się w zaborze pruskim. Por. J. Sowa, *Pedagogika specjalna w zarysie*, Rzeszów 1997, s. 69.

<sup>5</sup> Por. W. Gasik, *Kształcenie nauczycieli szkół specjalnych*, Warszawa 1991, s. 102.

<sup>6</sup> Natomiast w zaborze austriackim funkcjonowały tylko trzy ośrodki (Równe, Lwów, Kraków), w których kształcono dzieci niepełnosprawne intelektualnie. Por. J. Wyczesany, *Pedagogika upośledzonych umysłowo*, Kraków 2007, s. 64.

<sup>7</sup> Dekret o obowiązku szkolnym z 7 lutego 1919 roku, <http://baza.archiwa.gov.pl/sezam.php?>, (10 VII 2010 r.)

<sup>8</sup> Por. K. J. Zabłocki, *Dziecko niepełnosprawne, jego rodzina i edukacja*, Warszawa 1999, s. 22-23.

<sup>9</sup> Większość ośrodków powstało głównie w dużych miastach jak Warszawa i Łódź. Na zajęcia uczniów dowożono z domów rodzinnych.

<sup>10</sup> Por. Z. Sękowska, *Pedagogika specjalna*, Warszawa 1985, s. 172-173.

cialne zazwyczaj były prowadzone przez organizacje społeczne, stowarzyszenia zakonne, związki wyznaniowe, a także osoby prywatne<sup>11</sup> i było to legalizowane ustawą o ustroju szkolnictwa w Polsce. Stwierdzano w niej, że wychowanie i kształcenie dzieci niepełnosprawnych winno odbywać się w zakładach, szkołach powszechnych, specjalnych, ewentualnie w oddziałach specjalnych. Jednak jej artykuł 8. nie gwarantował faktycznego obowiązku szkolnego dla dzieci niepełnosprawnych intelektualnie, gdyż dopuszczano w niej zwolnienie z obowiązku szkolnego, o ile nie było zorganizowanej dla nich szkoły specjalnej w miejscu zamieszkania dzieci. Nadto zupełnie nieunormowana była sprawa przygotowania zawodowego młodzieży niepełnosprawnej intelektualnie. Oznaczało to, że nawet realizowana nauka zawodu<sup>12</sup> nie dawała absolwentom szkół specjalnych uprawnień do podjęcia pracy. Dlatego kształcenie zawodowe było prowadzone przez prywatne zakłady pracy<sup>13</sup>. Oczywiście z latami wzrastało widzenie w ogólnym systemie oświaty potrzeby i znaczenia szkolnictwa specjalnego. Prowadziło to do coraz częstszych inicjatyw szukania i gromadzenia specjalnych funduszy na pokrywanie kosztów kształcenia dzieci niepełnosprawnych intelektualnie zwłaszcza pochodzących z rodzin biednych i niezamożnych<sup>14</sup>.

Należy zauważyć osoby, które zaznaczyły się dla organizacji szkolnictwa specjalnego w okresie międzywojennego dwudziestolecia w Polsce (Józefa Joteyko<sup>15</sup>, Maria Grzegorzewska<sup>16</sup>, Michalina Stefanowska<sup>17</sup>) i które działały

<sup>11</sup> Uczęszczanie do tych szkół w dużym stopniu było zależne od dobroczynności społecznej, a także od sytuacji materialnej rodziców, bowiem opłaty za utrzymanie w tych placówkach były dość znaczne. Dlatego głównie z tego powodu wiele dzieci nie mogło korzystać z kształcenia specjalnego. Por. J. Sowa, *Pedagogika specjalna w zarysie*, dz. cyt., s. 69.

<sup>12</sup> W 1939 roku uczono zawodu tylko w dwóch szkołach.

<sup>13</sup> Por. J. Wyczesany, *Pedagogika upośledzonych umysłowo*, dz. cyt., s. 68.

<sup>14</sup> Por. J. Sowa, *Pedagogika specjalna w zarysie*, dz. cyt., s. 69-70.

<sup>15</sup> Józefa Joteyko starała się, by w szkołach powszechnych organizowano oddziały specjalne dla dzieci niepełnosprawnych intelektualnie i sprawujących trudności wychowawcze. Aktywnie udzielała się na rzecz kształcenia nauczycieli dla potrzeb szkolnictwa specjalnego. Por. O. Lipkowski, *Józefa Joteyko – życie i działalność*, Warszawa 1968, s. 5-15.

<sup>16</sup> Maria Grzegorzewska uważała, że próba wyrównywania krzywd niepełnosprawnych oraz niedostosowanych jest jej nakazem życia. Właśnie z jej inicjatywy i dzięki jej niezwyklej przedsiębiorczości, władze państwowe stworzyły w 1922 roku Państwowy Instytut Pedagogiki Specjalnej, w którym kształcono przyszłych nauczycieli szkolnictwa specjalnego. Maria Grzegorzewska przez 45 lat była dyrektorką tego Instytutu. W 1974 roku Państwowy Instytut Pedagogiki Specjalnej został przekształcony w Wyższą Szkołę Pedagogiki Specjalnej. Maria Grzegorzewska zorganizowała także Sekcję Szkolnictwa Specjalnego przy Zarządzie Głównym Związku Polskich Nauczycieli Szkół Powszechnych. Przewodniczyła tej sekcji aż do 1948 roku. Natomiast od 1924 roku wydawała czasopismo „Szkoła Specjalna”, które ukazuje się do dnia dzisiejszego. W 1956 roku dzięki jej staraniom powstała Katedra Pedagogiki Specjalnej na Uniwersytecie Warszawskim – objęła jej kierownictwo. Por. J. Kulbaka, *Pedagogika Marii Grzegorzewskiej*, „Wychowawca” (2007) nr 6, s. 7.

<sup>17</sup> Michalina Stefanowska współpracowała z Józefą Joteyko i Marią Grzegorzewską. Posiadała solidną wiedzę naukową z zakresu niepełnosprawności intelektualnej. W Warszawie organizowała pierwsze klasy specjalne oraz prowadziła selekcję dzieci do klas i szkół specjalnych,

w bardzo trudnych warunkach, gdyż już same budynki szkolne dla osób niepełnosprawnych intelektualnie były w bardzo złym stanie<sup>18</sup>.

## II. Spojrzenie na tradycję szkolnictwa specjalnego w Polsce socjalistycznej

W Polsce po zakończeniu drugiej wojny światowej powoli zaczęto rekonstruować szkolnictwo specjalne. Było to niezwykle trudne z uwagi na warunki materialne, gdyż Polska została bardzo zniszczona, brakowało przygotowanych nauczycieli, a także sprzętu, programów, podręczników i środków dydaktycznych. W tym czasie szkoły specjalne jak i zakłady wychowawcze były organizowane w budynkach adaptowanych na cele szkolne, zazwyczaj wygospodarowanych w posiadłościach ziemskich. Mimo tych niezwykle trudności już w pierwszych latach systematycznie przybywało szkół specjalnych<sup>19</sup>. W 1945 roku powstał Wydzielony Referat Szkolnictwa Specjalnego w Ministerstwie Oświaty, a w styczniu 1946 roku w Kuratoriach Okręgów Szkolnych zostali wyznaczeni wizytatorzy szkolnictwa specjalnego<sup>20</sup>.

Już od roku szkolnego 1947/1948 są widoczne w powojennych statystykach przedszkola specjalne, które były organizowane szczególnie w zakładach specjalnych, które przyjmowały dzieci w wieku przedszkolnym, ale i starsze, lecz niepełnosprawne intelektualnie w stopniu głębokim, które nie mogły się uczyć w szkołach specjalnych<sup>21</sup>.

5 września 1951 roku wydano zarządzenie Ministra Oświaty w sprawie organizacji szkół i zakładów specjalnych, które uwzględniało organizowanie funkcjonujących przed wojną szkół, w tym również dla dzieci niepełnosprawnych intelektualnie oraz moralnie zaniedbanych. W zależności od potrzeb zalecano

a także kształcenie na kursach nauczycieli, którzy z nimi współpracowali. Była profesorem higieny szkolnej w Wolnej Wszechnicy Polskiej. Bardzo krytycznie oceniała sytuację dzieci w szkołach specjalnych, które to warunki daleko odbiegały od zasad pedagogiki, higieny i potrzeb społecznych. Podkreślała, że w takich warunkach można mówić o jakimkolwiek sukcesie w pracy z dziećmi niepełnosprawnymi tylko i wyłącznie z uwagi na starania nauczycieli. Por. J. A Chmurzyński, *Michalina Stefanowska*, <http://www.nencki.gov.pl/pteto/biogramy/stefanow.htm>, (15 VIII 2010).

<sup>18</sup> Najczęściej były to wynajęte domy mieszkalne w minimalnym stopniu przystosowane do potrzeb dzieci. Z reguły nie posiadały sal gimnastycznych, rekreacyjnych ani boisk szkolnych. Rzadko pojawiały się w nich również pracownie. Było to spowodowane brakiem zrozumienia, nawet u władz oświatowych, specjalnych potrzeb edukacyjnych tych dzieci. Należy także podkreślić nieprzychylny stosunek społeczeństwa do pejoratywnie określanych „szkół dla głupich”. Por. J. Kirejczyk, *Organizacja szkolnictwa dla upośledzonych umysłowo w Polsce*, [w:] *Upośledzenie umysłowe. Pedagogika*, J. Kirejczyk (red.), Warszawa 1981, s. 649.

<sup>19</sup> Już w 1947 roku osiągnięto poziom sprzed 1939 roku. Por. M. Balcerek, *Rozwój wychowania i kształcenia dzieci upośledzonych umysłowo. Zarys historyczny*, Warszawa 1981, s. 229.

<sup>20</sup> Por. J. Kirejczyk, *Organizacja szkolnictwa dla upośledzonych umysłowo w Polsce*, dz. cyt., s. 652.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 657-658.

również tworzenie przedszkoli, szkół podstawowych, zawodowych, warsztatów szkoleniowych oraz szkolno-produkcyjnych we wszystkich działach szkolnictwa. Wszystkie typy szkół organizowano jako placówki samodzielne albo w ramach specjalnych zakładów wychowawczych. W zarządzeniu ustalało też nieco niższą niż przed wojną liczbę dzieci w klasach i grupach, a także nieco niższy wymiar godzin pracy dla nauczycieli, wychowawców i kierowników placówek<sup>22</sup>. W latach 50. propagowano poglądy, które utrudniały rozwój szkolnictwa specjalnego, bowiem sugerowano, że w warunkach ustroju socjalistycznego, państwo zaspokaja potrzeby wszystkich dzieci jednakowo i dlatego nie istnieje problem uczniów niepełnosprawnych. Podważano wiedzę psychologiczną i metodyczną o dzieciach niepełnosprawnych. Władze polityczne i oświatowe uważały, iż problem osób niepełnosprawnych jest konsekwencją zaniedbań społeczno-politycznych<sup>23</sup> i zapewne dlatego zostało rozwiązanych wiele organizacji społecznych, które działały na rzecz dzieci. Z tego powodu do 1958 roku nie została otwarta żadna nowa szkoła specjalna<sup>24</sup>. Uregulowanie powszechności nauczania w Polsce sprzyjało rozwojowi szkolnictwa specjalnego w latach następnych. W Dekrecie o obowiązku szkolnym z 23 marca 1956 roku<sup>25</sup> stwierdzono, iż dzieci, które nie były zdolne do nauki w szkole ogólnodostępnej, mogą w szkołach specjalnych realizować obowiązek szkolny<sup>26</sup>.

W latach 60. starano się skupiać bardziej na ilościowej rozbudowie szkolnictwa specjalnego, na poprawie warunków, a także podwyższaniu poziomu pracy nauczycieli, a jednocześnie przeprowadzano kolejne zmiany w udoskonalaniu samej organizacji szkolnictwa specjalnego<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> Por. K. Kirejczyk, *Organizacja szkolnictwa dla upośledzonych umysłowo w Polsce*, dz. cyt., s. 651-652.

<sup>23</sup> Por. K. J. Zabłocki, *Dziecko niepełnosprawne, jego rodzina i edukacja*, dz. cyt., s. 23.

<sup>24</sup> Por. M. Balcerek, *Rozwój wychowania i kształcenia dzieci upośledzonych umysłowo. Zarys historyczny*, dz. cyt., s. 229.

<sup>25</sup> Por. Dekret o obowiązku szkolnym z 23 marca 1956 roku, *Dziennik Ustaw* nr 9/1956, poz. 52.

<sup>26</sup> Natomiast w ustawie o rozwoju systemu oświaty i wychowania z 1961 roku w artykule 20 konstатовano: „Kształcenie i wychowanie dzieci i młodocianych przewlekle chorych, opóźnionych w rozwoju umysłowym i upośledzonych fizycznie i umysłowo odbywa się w specjalnych przedszkolach, szkołach podstawowych lub ośrodkach szkolno-wychowawczych”. Cyt. za: J. Wyczesany, *Oligofrenopedagogika*, dz. cyt., s. 79.

<sup>27</sup> Zostały wówczas wprowadzone klasy specjalne w szkołach ogólnodostępnych. Dla dzieci opóźnionych w nauce przynajmniej o trzy lata, przygotowano tzw. klasy uzawodowione, w których mogły one równocześnie kończyć szkołę podstawową i jednocześnie przygotowywać się do pracy. Od 1962 roku w domach rodzinnych prowadzono nauczanie indywidualne dzieci chorych i kalekich. Natomiast w roku szkolnym 1963/1964 w Warszawie powstała pierwsza „szkoła życia” dla dzieci umiarkowanie i znacznie niepełnosprawnych intelektualnie. Zaś od 1968 roku zostały wprowadzone systemowe opracowania i wydawanie specjalnych podręczników szkolnych. Jednak lata 60. były trudnymi dla pedagogiki specjalnej w Polsce. Nastąpiła jakaś mała stabilizacja, ale za to na bardzo niskim poziomie. Por. K. J. Zabłocki, *Dziecko niepełnosprawne, jego rodzina i edukacja*, dz. cyt., s. 24.

Uchwała w sprawie systemu edukacji narodowej z dnia 13 października 1973 roku<sup>28</sup> wpłynęła na rozwój szkolnictwa specjalnego i pomocy dzieciom z odchyleniami i zaburzeniami rozwojowymi w Polsce w latach 70. Uważano, iż szkolnictwo specjalne nie wypełnia swoich zadań, gdyż około 80 tysięcy dzieci przebywa nadal poza szkołą specjalną. Widoczne były nadal trudności kadrowe oraz słaby system selekcji do szkół specjalnych, a przed nauczycielami w szkołach specjalnych stawiano nowe zadania. Na wiele lat określiło to kierunki rozwoju kształcenia specjalnego w Polsce. Zaczęto się głośno po raz pierwszy przypominać o sprawy dzieci z niewielkimi odchyleniami od normy rozwoju intelektualnego i z fragmentarycznymi deficytami oraz zaburzeniami rozwoju<sup>29</sup>. Dlatego jeszcze rozszerzono zakres edukacji specjalnej na kolejne kategorie dzieci z niewielkimi odchyleniami od normy rozwoju intelektualnego, z fragmentarycznymi deficytami i zaburzeniami w rozwoju, zwłaszcza w zakresie percepcji słuchowej, wzrokowej, sprawności motorycznej i sfery emocjonalnej oraz z niezadowalającym stanem zdrowia<sup>30</sup>. Po okresie stagnacji nastąpił powolny rozwój przedszkoli specjalnych, które gromadziły dzieci w wieku od 4 do 7 lat, ale o umiarkowanym i znacznym stopniu niepełnosprawności intelektualnej i które nie były zdolne do funkcjonowania w przedszkolach powszechnych. Natomiast dzieci o lekkim stopniu niepełnosprawności intelektualnej kierowano do przedszkoli ogólnodostępnych<sup>31</sup>. I tak w roku szkolnym 1972/1973 funkcjonowały cztery przedszkola dla dzieci niepełnosprawnych intelektualnie, 398 szkół podstawowych i 93 szkoły zawodowe. Poprawiła się również ich baza lokalowa, wybudowano nowe pomieszczenia, rozbudowano warsztaty do zajęć praktyczno-technicznych oraz nauki zawodu i poprawiło się zaopatrzenie placówek specjalnych w środki dydaktyczne. Przygotowywano wtedy podręczniki, które były dostosowywane

<sup>28</sup> Por. Uchwała w sprawie systemu edukacji narodowej, „Monitor Polski” nr 44/1973.

<sup>29</sup> Por. K. J. Zabłocki, *Dziecko niepełnosprawne, jego rodzina i edukacja*, dz. cyt., s. 24.

<sup>30</sup> Powodowało to obowiązek wczesnego wykrywania dzieci z odstępstwami od normy i organizowania dla nich pomocy aż do chwili stwierdzenia odchylenia przez ówczesne poradnie wychowawczo-zawodowe. Rozszerzano obowiązek organizowania specjalistycznej opieki, pomocy i kształcenia na szkolnictwo normalne (nie tylko specjalne), dzięki dokładniejszemu rozpoznaniu odchylen, organizowaniu indywidualnej pomocy, zespołów korekcyjno-wyrównawczych, klas specjalnych oraz specjalistycznej opieki i pomocy lekarskiej. Wprowadzono nową, szerszą nazwę – „kształcenie specjalne” w miejsce dotychczas używanej „szkolnictwo specjalne”. Wytyczne do zarządzenia wskazywały na konieczność specjalistycznego przygotowania i systematycznego doskonalenia nauczycieli i wychowawców oraz poprawy bazy materialnej, wyposażenia szkół i zakładów w specjalistyczne urządzenia i pomoce dydaktyczne. Por. K. Kirejczyk, *Organizacja szkolnictwa dla upośledzonych umysłowo w Polsce*, w: *Upośledzenie umysłowe. Pedagogika*, Warszawa 1981, s. 654-656.

<sup>31</sup> Por. Z. Kwieciński, *Konieczność – niepokój – nadzieje. Problemy oświaty w latach siedemdziesiątych*, Warszawa 1984, s. 147-149.

do możliwości dzieci niepełnosprawnych intelektualnie, jak i kilkakrotnie korygowano programy szkolne<sup>32</sup>.

Z kolei w latach 80. zauważalne jest zbliżenie dwóch nurtów – pedagogiki rewalidacyjnej oraz pedagogiki rehabilitacyjnej. Uspołeczniono również kształcenie specjalne, pomijając instytucje państwowe, a wiele osób podjęło opiekę nad niepełnosprawnymi. Powstawały na nowo stowarzyszenia, fundacje, grupy charytatywne<sup>33</sup>.

### III. Spojrzenie na tradycję szkolnictwa specjalnego w wolnej Polsce po 1989 roku

Ustawa z dnia 7 września 1991 roku o systemie oświaty<sup>34</sup>, to kolejny ważny etap dla kształcenia specjalnego<sup>35</sup>. Naukę w szkołach, wspólnie z pełnosprawnymi rówieśnikami, jak również korzystanie ze szkolnictwa specjalnego lub edukacji indywidualnej zapewnia też *Karta Praw Osób Niepełnosprawnych* (1 sierpień 1997 roku)<sup>36</sup>. Kolejna Ustawa z dnia 19 sierpnia 1994 roku o ochronie zdrowia psychicznego<sup>37</sup> i rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 stycznia 1997 roku<sup>38</sup> pozwoliły na objęcie obowiązkiem szkolnym dzieci

<sup>32</sup> W 1973 roku Ministerstwo Oświaty i Wychowania wystosowało *Wytyczne w sprawie rozwoju kształcenia specjalnego i pomocy dzieciom z odchyleniami i zaburzeniami rozwojowymi*, które na wiele lat określiły kierunki rozwoju szkolnictwa specjalnego w Polsce. Zmodyfikowano system oświatowy, podjęto więc środki zaradcze. Polska otwarła się na współpracę z krajami zachodnimi, a w kraju zaczęto prowadzić badania systemowe. Por. J. Kirejczyk, *Organizacja szkolnictwa dla upośledzonych umysłowo w Polsce*, dz. cyt., s. 653-654.

<sup>33</sup> Szacuje się, iż w tym czasie funkcjonowało około 150 ruchów na rzecz osób niepełnosprawnych. Por. K. J. Zabłocki, *Dziecko niepełnosprawne, jego rodzina i edukacja*, dz. cyt., s. 24-25.

<sup>34</sup> Ta ustawa gwarantowała realizację prawa każdego obywatela Rzeczypospolitej Polskiej do kształcenia się oraz prawa dzieci i młodzieży do wychowania i opieki, odpowiednich do wieku i osiągniętego rozwoju, dostosowanie treści, metod i organizacji nauczania do możliwości psychofizycznych uczniów, możliwość korzystania z pomocy psychologiczno-pedagogicznej i specjalnych form pracy dydaktycznej oraz możliwość pobierania nauki we wszystkich typach szkół przez dzieci i młodzież niepełnosprawną oraz niedostosowaną społecznie, zgodnie z indywidualnymi potrzebami rozwojowymi i edukacyjnymi oraz predyspozycjami. Pozwoliła na prowadzenie szkół i placówek specjalnych przez różne podmioty i osoby prywatne. Por. Ustawa o systemie oświaty, „Dziennik Ustaw” nr 67/1996, poz. 329.

<sup>35</sup> Por. A. Dziegiel, *Prawa edukacyjne osób niepełnosprawnych (prawo międzynarodowe i polskie)*, w: *Katecheza specjalna dzisiaj. Problemy i wyzwania*, J. Stala (red.), Kielce 2003, s. 144.

<sup>36</sup> Por. *Karta Praw Osób Niepełnosprawnych*, „Monitor Polski” nr 50/1997, poz. 475.

<sup>37</sup> Por. Ustawa o ochronie zdrowia psychicznego, „Dziennik Ustaw” nr 11/1994, poz. 535.

<sup>38</sup> Por. Rozporządzenie w sprawie zasad organizowania zajęć rewalidacyjno-wychowawczych dla dzieci i młodzieży z upośledzeniem umysłowym w stopniu głębokim, „Dziennik Ustaw” nr 14/1997, poz. 76.



i młodzieży niepełnosprawnej intelektualnie w stopniu głębokim<sup>39</sup>. Organizacja nauki wiąże się z zajęciami rewalidacyjno-wychowawczymi i dotyczy chorych dzieci od trzech lat do dwudziestu pięciu. Nadto obejmuje cztery godziny dziennie zajęć zespołowych i dwie godziny dziennie zajęć indywidualnych, ale w zależności od możliwości psychofizycznych i specyficznych potrzeb rewalidacyjnych dzieci<sup>40</sup>. Dzieci niepełnosprawne podlegają również obowiązkowi szkolnemu i mogą zostać objęte nauczaniem przedszkolnym<sup>41</sup>.

Natomiast w XXI wieku dzieci i młodzież ze specjalnymi potrzebami edukacyjnymi mogą się uczyć w szkołach ogólnodostępnych oraz w szkołach specjalnych. Szkoły ogólnodostępne powinny w zasadzie przyjmować wszystkie dzieci, niezależnie od ich warunków fizycznych, intelektualnych, socjalnych, emocjonalnych czy innych<sup>42</sup>. Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 29 grudnia 2000 roku<sup>43</sup> w sprawie zasad podziału części oświatowej subwencji ogólnej dla jednostek samorządu terytorialnego przewiduje dla odpowiedniej grupy uczniów dodatkowe wagi. Oprócz nich, niezależnie od miejsca nauki, wyznaczono odpowiednią wagę dla uczniów uczących się w oddziałach integracyjnych wszystkich typów szkół<sup>44</sup>. Nadto Ministerstwo Edukacji Narodowej

<sup>39</sup> Por. J. Wyczesany, *Oligofrenopedagogika*, dz. cyt., s. 79.

<sup>40</sup> Por. A. Dziegiel, *Prawa edukacyjne osób niepełnosprawnych (prawo międzynarodowe i polskie)*, w: *Katecheza specjalna dzisiaj. Problemy i wyzwania*, dz. cyt., s. 145.

<sup>41</sup> Rozpoczynają one naukę w szkole podstawowej w tym roku, w którym kończą 7 lat. Powinność ta trwa do ukończenia gimnazjum, nie dłużej jednak, niż do momentu osiągnięcia przez dziecko 18 roku życia. Nadto obowiązkowy jest też udział dzieci niepełnosprawnych intelektualnie w stopniu głębokim w zajęciach rewalidacyjno-wychowawczych. Za zezwoleniem dyrektora szkoły, wydanym na wniosek rodziców, dziecko może spełniać powinność szkolną lub powinność nauki również poza szkołą. Otrzymuje ono wówczas świadectwo ukończenia poszczególnych klas lub szkoły na podstawie egzaminów klasyfikacyjnych przeprowadzonych przez szkołę. Za zapewnienie uczniom niepełnosprawnym bezpłatnego transportu i opieki w czasie przewozu do najbliższej szkoły podstawowej, gimnazjum, specjalnego ośrodka szkolno-wychowawczego, czy specjalnego ośrodka wychowawczego, odpowiada gmina. Por. A. Dziegiel, *Prawa edukacyjne osób niepełnosprawnych (prawo międzynarodowe i polskie)*, dz. cyt., s. 146-147.

<sup>42</sup> Wydaje się, iż Ministerstwo Edukacji Narodowej wychodzi z założenia, że klas integracyjnych nie można wprowadzać na zasadzie decyzji administracyjnych. Jednak rozwojowi tej formy kształcenia uczniów niepełnosprawnych sprzyjają korzystne zmiany w finansowaniu oświaty w gminach. Por. M. Ogorzałek, *Warunki kształcenia specjalnego uczniów z upośledzeniem umysłowym w szkołach ogólnodostępnych w okresie reformy oświaty*, [w:] *Pedagogika specjalna w reformowanym ustroju edukacyjnym*, Z. Palak (red.), Lublin 2001, s. 215.

<sup>43</sup> Por. Rozporządzenie w sprawie zasad podziału części oświatowej subwencji ogólnej dla jednostek samorządu terytorialnego, „Dziennik Ustaw” nr 122/2001, poz. 1330.

<sup>44</sup> Waga, jest to szkolna subwencja na ucznia przeliczeniowego (inaczej bon oświatowy dla jednostki samorządu terytorialnego). Dzieci niepełnosprawne mają je odpowiednio zwiększone. Por. J. M. Kwapisz, *Aspekty prawne i organizacyjne kształcenia uczniów ze specjalnymi potrzebami edukacyjnymi*, „Szkoła Specjalna” (2006) nr 1, s. 9.

deklaruje, iż docelowo wszystkie dzieci z lekkimi niepełnosprawnościami będą kształcone w warunkach niesegregacyjnych<sup>45</sup>.

\* \* \*

Rozwój i tradycje szkolnictwa specjalnego w Polsce wydają się być coraz lepiej ugruntowane i coraz bardziej zbliżają się do standardów europejskich. Wpłynęło na to wiele lat doświadczeń w opiece i szkolnictwie osób niepełnosprawnych. Bowiem już pierwsze placówki typu opiekuńczego powstały w Polsce w XVI wieku, a w XVIII wieku ustanawiano już przepisy, które dotyczyły opieki nad niepełnosprawnymi intelektualnie. Owocny w tej dziedzinie w Polsce był okres międzywojenny, a pewien zastój był widoczny w czasach socrealizmu. Natomiast w kolejnych latach socjalizmu w Polsce odnotowano powolny rozwój. Jednak pozycja szkolnictwa specjalnego stała się znacząca i niezwykle istotna dopiero na początku XXI wieku.

<sup>45</sup> Jednak realizacja takiego celu zakłada tworzenie szkoły włączającej. Dotąd jednak zespoły orzekające dokonują oficjalnych diagnoz specjalnych potrzeb i suwerennie wskazują formy organizacyjne ich zaspokajania. Niemniej, ogólny poziom segregacyjności naszego szkolnictwa wyraźnie spada. Por. G. Szumski, *Współczesne formy organizacji kształcenia a cele edukacji niepełnosprawnych*, w: *Wątki zaniedbane, zaniechane, nieobecne w procesie edukacji i wsparcia społecznego osób niepełnosprawnych*, Z. Gajdzica i A. Klinik (red.), Katowice 2004, s. 157.

Zofia Pałubska

Instytut Leksykografii KUL

## KULT OPATRZNOŚCI BOŻEJ W KOŚCIELE KATOLICKIM W POLSCE

### THE CULT OF DIVINE PROVIDENCE IN THE CATHOLIC CHURCH IN POLAND

One of the signs of God's presence is His efforts to protect the world. According to the Bible, God creates and shapes man that is just and protects him from evil, even at the cost of his premature death. Ancient Fathers of the Church interpreted Providence's actions as the continuation of the process of creation. This view was adopted by St. Thomas Aquinas and Rev. Wincenty Granat. Next Rev. Cz. Bartnik emphasized God's providential activity in the life of His creature that notices and recognizes its Author. From the Fathers of the Church onwards, theologians have also seen Providence's actions as the way of revealing God's love towards man. Our answer to God's love and protection is manifested in different forms of worship – prayers, charity works (done by religious groups and orders), dedications of churches and parishes and iconography. The cult of Divine Providence has the longest tradition and is most intensive in Białystok, Katowice and Warmia archdioceses and Bielsk-Żywiec diocese. There are two sanctuaries of Divine Providence, namely in Jastrzębie Zdrój (Katowice Archdiocese) and Bartąg (Warmia Diocese). The feast of Divine Providence in Poland is 2<sup>nd</sup> May.

Chrześcijański kult „jest pełnym czci odniesieniem Kościoła i jego członków do Trójjedynego Boga dokonywanym w Jezusie Chrystusie, także za pośrednictwem aniołów i świętych, zwłaszcza Najświętszej Maryi Panny, wyrażającym się w indywidualnych i społecznych formach podlegających normom moralnym

i prawno-kanonicznym”<sup>1</sup>. Jego istota wynika z natury człowieka jako stworzenia powołanego do istnienia dla chwały Bożej oraz z przykładu Jezusa Chrystusa, który całą swoją Osobą, życiem, cierpieniem i śmiercią na krzyżu wielbił Boga. Przedmiotem kultu jest Bóg w Trójcy Jedyny, Istota najdoskonalsza, najwyższa, najświętsza, dawca życia. Zaś jego podmiotem jest każdy chrześcijanin współuczestniczący w sposób indywidualny lub społeczny w kulcie Jezusa Chrystusa – Jedynego Kapłana, w zjednoczeniu z Nim i Jego Kościołem. Celem kultu jest oddawanie Bogu czci przepelnionej miłością, osiągnięcie dziecięctwa Bożego w Jezusie Chrystusie<sup>2</sup> – uświęcenie, a także uwidocznienie chwały Bożej w ludziach i w świecie. Formą kultu jest cześć oddawana indywidualnie i społecznie, w sposób zewnętrzny – przez słowa, gesty, postawy i wewnętrzny – w sercu człowieka. Formą kultu zewnętrznego, wyrażającą wewnętrzną postawę, jest liturgia jako miejsce spotkania sakramentalnego działania Boga z zaangażowaniem człowieka w przyjęciu Go jako najwyższej wartości i jako Zbawcy. Czasem kultu Boga może być każda chwila życia człowieka. Niemniej kultura życia religijnego w Kościele wyznaczyła pewien rytm oddawania czci Bogu – rok liturgiczny. Miejscem kultu Trójjedynego Boga jest Jezus Chrystus jako świątynia<sup>3</sup>, a poprzez wszczępienie w Chrystusa każdy człowiek ochrzczony. W znaczeniu wtórnym, pozasobowym, miejscem kultu Boga są miejsca święte – budynki – kościoły i kaplice, w których gromadzi się Lud Boży na modlitwę, sprawowanie sakramentów, zwłaszcza Eucharystii, w których przechowywany jest Najświętszy Sakrament – głównie do adoracji. Miejsce kultu wyznacza ponadto pamiątka ziemskiego życia Jezusa Chrystusa i Najświętszej Maryi Panny, groby świętych, zwłaszcza męczenników, objawienia i cuda oraz szczególnie natężona modlitwa – sanktuaria.

Sanktuaria – miejsca uprzywilejowane, wciąż powiększające się depozytem modlitwy: zawierzenia, dziękczynienia, uwielbienia, błagania i przebłagania – przyciągają wiernych usposobionych do szczególnej ofiary z trudu, siły, czasu i innych środków, w sposób indywidualny lub zbiorowy szukających bliskości Boga. Powstawały w sposób naturalny – uświęcone życiem i świadectwem wiary, jak Ziemia Święta, groby męczenników, miejsca ukazania się Najświętszej Maryi Panny i innych świętych lub jako *votum* wdzięczności Bogu za otrzymane łaski. Bezpośrednim przedmiotem kultu w sanktuariach są najczęściej wizerunki postaci świętych, rzadziej ich figury. Są miejscem nawiedzeń, często z odległych miejsc, drogą pielgrzymek indywidualnych bądź organizowanych zbiorowo, często pieszych, wymagających dodatkowej ofiary.

Pielgrzymki do miejsc świętych są formą nabożeństwa wyrażającego spontaniczną pobożność. W kulcie chrześcijańskim są odwzorowaniem pełnej

<sup>1</sup> B. Migut, *Kult*, III. W *Kościele katolickim*, [w:] Encyklopedia Katolicka, Lublin 2004, t. 10, kol. 183.

<sup>2</sup> Ef 1, 5-6.

<sup>3</sup> Hbr 8, 2.

zawierzenia Jedynemu Bogu wędrówki Abrahama po obcej ziemi. Wyrażają szukanie Boga, pielgrzymowanie ku Bogu przez stopniowe oderwanie od doczesnego życia; są symbolem życia będącego wędrówką ku Bogu. Przez świadome i żywe uczestnictwo w liturgii sakramentalnej – eucharystycznej i pokutnej, jest uczestniczeniem w komunii z Jezusem Chrystusem<sup>4</sup>. Niejednokrotnie były świadectwem heroicznej postawy wiary ludzi, z pobudek politycznych skazanych na życie bez Boga<sup>5</sup>.

Zaznaczyć jednak należy, że wszystkie formy kultu religijnego w chrześcijaństwie, w którym uczestniczą również stworzenia, skierowane są do Boga Jedynego w Trójcy Świętej. Bezpośrednią cześć odbiera On m.in. w tajemnicy Opatrzności nad światem. Tajemnicę tę odkrywa *Pismo Święte*, zwłaszcza w księdze mądrościowej, np. *Mdr* 4, 15 – określając relację Boga do człowieka sprawiedliwego – przedwcześnie zmarłego<sup>6</sup>; *Mdr* 4, 14-16 – mówiąc, że rola Opatrzności polega na udzieleniu daru łaski wczesnego dojrzewania człowieka sprawiedliwego, a następnie na wykluczeniu go ze środowiska nieprawych, by uchronić go przed obcowaniem z bezbożnymi<sup>7</sup>; *Mdr* 14, 1-4 – wskazując na opiekę Boga nad człowiekiem w sytuacji po ludzku nieuzasadnionej<sup>8</sup>; *Mdr* 17, 1-3 – ujmując Opatrzność jako wszechwiedzę Boga ochraniającego stworzenie<sup>9</sup>.

## I. Teologiczne podstawy kultu Opatrzności Bożej

Tajemnicę Bożej Opatrzności wyjaśniają również starożytni Ojcowie Kościoła, m.in. Klemens Rzymski, który wyjaśnia, że Opatrzność Boża stworzyła kosmos i wyznaczyła rządzące nim prawa. Święty Jan z Damaszku nauczał, że

<sup>4</sup> P. Anzulewicz, *Wiadomości wstępne*, [w:] *Z dawna Polski Tys Królową. Koronowane wizerunki Matki Bożej 1717-1999*, Szymanów 1999 (wyd. 5.), s. 14-16.

<sup>5</sup> Por. B. Stanaszek, *Polityka władz PRL wobec ruchu pielgrzymkowego Diecezji Sandomierskiej w latach 1945-1966*, *Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce*, t. 103, Kraków 2005, s. 287-320.

<sup>6</sup> „[...] Łaska i miłosierdzie nad Jego wybranymi i nad świętymi Jego opatrzność”

<sup>7</sup> „Dusza Jego [sprawiedliwego] podobała się Bogu, dlatego pospiesznie wyszedł spośród nieprawości. A ludzie patrzyli i nie pojmowali ani sobie tego nie wzięli do serca, że łaska i miłosierdzie nad Jego wybranymi i nad świętymi Jego opatrzność. Sprawiedliwy umarł potępią żyjących bezbożnych, i dopełniona wcześniej młodość – leciwą starość nieprawego”.

<sup>8</sup> „Inny znowu, żeglując i chcąc przepłynąć groźne fale, wzywa na pomoc drewno, bardziej kruche niż unoszony go statek. Ten bowiem wymyśliła wprawdzie chęć zysków, a twórcza mądrość sporządziła, ale steruje nim Opatrzność Twa Ojczy. Bo i na morzu wytyczyłeś drogę, wśród bałwanów ścieżkę bezpieczną, wskazując, że zewsząd możesz wybawić, by i niedoświadczony mógł wsiąść na okręt”.

<sup>9</sup> „Wielkie są Twoje sądy i niezbadane, dlatego pobłądziły dusze nieumiejętne. Niegodziwcy, co zamysłili ujarzmić lud święty, legli uwięzieni ciemnością, zniewoleni długą nocą; zbiegowie przed wieczną Opatrznością – zamknięci pod strzechą! Ci, którzy mniemali, że się ukryją z grzechami tajemnymi pod ciemną zasłoną zapomnienia, pogrążeni zostali w ciemnościach, wielce zatrwożeni i przerażeni”.

wszystkie działania są z góry, z dobroci Boga, skierowane na doprowadzenie ludzi do Jego Królestwa, a Jego Opatrzność jest kontynuacją dzieła stworzenia<sup>10</sup>.

Na podstawie źródeł biblijnych i patrystycznych powstała teologia nowożytna – Świętego Tomasza z Akwinu, który nauczał, że Bóg jest Stwórcą i przyczyną wszystkich rzeczy i wszystko od Niego zależy, że On wszystkimi rzeczami kieruje do właściwego im celu i wszystkie obejmuje On swoją Opatrznością oraz że człowiek zajmuje miejsce najwyższe, jest celem stworzenia, a wszystkie inne są im podporządkowane, że Opatrzność Boża utworzyła cały wszechświat dla niego jako istoty rozumnej, która z kolei jest zobowiązana do humanizacji i personalizacji wszechświata<sup>11</sup>.

Teologiczną koncepcję Opatrzności Bożej i nauki o człowieku jako najwyższym celu stworzenia, rozwijał ks. Wincenty Granat<sup>12</sup>. Podobnie jak Akwinata uznawał, że Opatrzność Boża kieruje całością bytu stworzonego zgodnie z jego naturą, lecz spełnia swoje plany za pośrednictwem stworzeń będących przyczynami wtórnymi, a specjalnym zadaniem człowieka jest współdziałanie z Nim, zwłaszcza w Osobie Chrystusa oraz w Kościele – Jego mistycznym Ciele<sup>13</sup>. Utożsamiał Opatrzność Bożą z najwyższym rozumem Bożym<sup>14</sup> i uważał, że „w Bogu musi istnieć opatrzność, gdyż On jest przyczyną nie tylko samych rzeczy, ale także ich układu. Będąc Najwyższą Myślą działa niewątpliwie jako przyczyna układu rozumnie; posiada zatem najpierw idee wszystkich rzeczy, a po wtóre, wyznacza im cel, tj. dobro, i nie może go nie wyznaczać. [...] Bóg kieruje rzeczami, aby one cel swój osiągnęły, a gdy chodzi o istoty rozumne, by taki cel mogły osiągnąć”<sup>15</sup>. Twierdził, że stworzenie jest zobowiązane do współdziałania w spełnianiu planów Bożej Opatrzności, dające mu powód do radości – „Bóg podzielił się radością tworzenia z istotami rozumnymi i wolnymi; dzięki temu człowiek bierze czynny udział w kształtowaniu rzeczywistości; jest to jego najpiękniejsze zadanie, obowiązek, a zarazem szczęście”<sup>16</sup>. Według myśli Granata „Opatrzność Boża jest to najwyższy rozum Boży i wszechmogąca wola, kierująca dobrze, sprawiedliwie i miłosiernie wszystkimi rzeczami ku ich właściwemu celom”. Teolog jednak zwraca uwagę, że „jest wolą Boga, by stworzenia, stosownie do swej natury podobnej do Niego, brały czynny

<sup>10</sup> św. Jan Damasceniński, *Wykład wiary prawdziwej*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1969, s. 120-123.

<sup>11</sup> Por. S.th. I, q. 22, 2.

<sup>12</sup> Ks. Wincenty Granat, ur. 1 kwietnia 1900 w Ćmielowie, diec. Sandomierska, zm. 11 XII 1979 w Sandomierzu, teolog, rektor KUL. Por. *Granat Wincenty*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1993, t. VI, kol. 38-40.

<sup>13</sup> Por. W. Granat, *Bóg jeden w Trójcy Osób*, Lublin 1962, s. 283.

<sup>14</sup> W. Granat, *Teodycea*, Lublin 1967, s. 425

<sup>15</sup> Tamże, s. 428.

<sup>16</sup> Tamże, s. 430.

udział w realizowaniu Jego odwiecznych planów jako przyczyny tworzące<sup>17</sup>. Jego słowa wyrażają pogląd o trwaniu Bożego procesu stwarzania, do którego Stwórca zaprasza rozumne stworzenia. Ksiądz Granat nie ukrywa, że trudno jest dogłębnie zrozumieć tajemnicę Opatrzności Bożej<sup>18</sup>. Nakazuje jednak uległość zrządzeniom Opatrzności Bożej i modlitwę wstawienniczą za osoby niegodzące się z pozornym nietroszczeniem się Boga o ich ziemskie potrzeby. Wskazuje tym samym na modelowe zachowanie stworzenia otoczonego miłością samego Stwórcy<sup>19</sup>.

Podobnie jak Granat trudność zrozumienia Bożej Opatrzności dostrzega również ks. Cz. S. Bartnik<sup>20</sup>, który pisze, że Opatrzność Boża jest tajemnicą wiary, o której można mówić na podstawie *Pisma Świętego* i której istnienie można spróbować potwierdzić na podstawie analogii do opiekuńczych zachowań człowieka. Teolog rozumie Opatrzność Bożą jako „pozytywną realizację, finalizację i pleromizację procesu stworzenia”<sup>21</sup>, czyli łączy stwórcze działanie Boga z działaniem opiekuńczym i zbawczym. Ksiądz Bartnik uważa, że „Bóg jest Opatrznością w samej swej Istocie [...] i w samym akcie stwórczym, który jest rozumny, miłosny i sprawczy ku porządkowi, dobru i sensowi [to znaczy, że] obejmuje całą strukturyzację świata, jego dzieje i jego sensy”<sup>22</sup>. Porządkuje on ponadto wykład teologii klasycznej o Opatrzności Bożej, podkreślając „trwanie (nie powtarzanie) aktu stwórczego od początku do końca”; „utrzymywanie świata w należytych porządku, podtrzymywanie go, zachowywanie”; współdziałanie Boga z wolnym człowiekiem i innymi przyczynami wtórnymi [...]; „interpretowanie świata i jego dziejów w kierunku sensów pozytywnych” – Bóg w swojej Opatrzności stale dokonuje interpretacji dzieła stworzenia w aspekcie rzeczowym i osobowym, która polega „na tworzeniu właściwego sensu nie tylko z sensów empirycznych, ale także z obszarów braku sensu, bezsensu czy antysensu”<sup>23</sup>. Z jednej strony jest to działanie wg zrozumiałych dla człowieka logicznych prawideł, z drugiej działania niezwykle, nazywane cudownymi, nadzwyczajnymi, dokonanymi wbrew przyczynom drugim, np. uzdrowienia z nieuleczalnej choroby dzięki modlitwie. To znaczy, że Opatrzność Boga osobowego, działającego w Osobie Ojca, Syna i Ducha Świętego nadaje sens wszystkiemu, nawet wbrew po ludzku rozumianym bezsensom i nielogicznościom<sup>24</sup>. Według lubelskiego teologa

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże, s. 445.

<sup>19</sup> Por. *Wybór pism Ks. Wincentego Granata*, Polskie teksty ascetyczne t. VII, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1984, s. 210.

<sup>20</sup> Ks. Cz. S. Bartnik, ur. 9 VIII 1929 w Żrebcach k. Szczecznoszyzna, teolog i historyk, emerytowany profesor KUL

<sup>21</sup> Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 2009, s. 145.

<sup>22</sup> Tamże, s. 146.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Błędne jest liczenie człowieka tylko na siebie, jak również błędne jest bierne zdawanie się na Boga; niezbędna jest interpersonalna współpraca człowieka z Bogiem. Tamże, s. 148.

Opatrzność Boża uobecnia się w Jezusie Chrystusie, Osobie łączącej kondycję ludzką z kondycją Boga, a świat z Bogiem Ojcem. Jej działanie uobecnia się na sposób ludzki i boski – „jest Bogiem w człowieku”<sup>25</sup>, a sam Jezus jest głosicielem absolutnej władzy Boga, jako Pana i Suwerena, nad światem i historią (por. *Mt* 6, 25-34; 10, 29-31)<sup>26</sup>. Ukazuje on Opatrzność Bożą w kategorii daru, pojmując go jako łaskę – dobrego losu, kolei życia, historii, czasu, rozwoju, pomyślności, osiągnięć i dokonań. Wskazuje, że jest to dar do przyjęcia, i wyzwanie do współpracy oraz wysiłku, by życie nie było rozumiane jako ciąg przypadków. Potwierdza niewątpliwość istnienia Bożej Opatrzności również w trwaniu i rozwoju rzeczywistości ludzkiej i wpływaniu jej na ludzi<sup>27</sup>.

Sobór Watykański II rozpatruje tajemnicę Opatrzności Bożej we wszystkich konstytucjach<sup>28</sup>, w niektórych dekretach<sup>29</sup> i deklaracjach<sup>30</sup>. Rozpatruje ją w aspekcie Bożego działania w świecie wyrażającego się wielostronną troską o człowieka, głównie w kontekście zbawienia, dla którego przestrzenią działania i do którego drogą jest Kościół Chrystusowy<sup>31</sup>. Nauczanie soborowe potwierdza naukowe opracowania wspomnianych wyżej teologów i, mocą autorytetu nieomyślności, stanowi podstawę do powszechnego przyjęcia jego wykładni.

Papież Jan Paweł II wydaje się rozumieć Opatrzność Bożą jako wolę Bożą niezbywalnie dobrą dla stworzenia, czego przykładem jest m.in. fragment homilii wygłoszonej w Rzymie podczas uroczystości kanonizacyjnej Faustyny Kowalskiej: „Doprawdy, raduję się dziś niezmiernie, mogąc zaoferować całemu Kościołowi Boży dar na miarę naszych czasów: życie i świadectwo s. Faustyny Kowalskiej. Z Bożej Opatrzności życie tej pokornej polskiej córki zostało całkowicie związane z historią XX wieku, który dopiero co się zakończył”<sup>32</sup>. Podobnie w homilii wygłoszonej w Kaliszu: „Dziękuję Opatrzności Bożej za to, że dane mi jest w dniu dzisiejszym nawiedzić wasze miasto[...]” oraz w imieniu własnym i wiernych słuchających go poleca Jej: „Pragniemy więc na tym miejscu polecić Bożej Opatrzności [...] życie ludzkie, zwłaszcza życie nie narodzonych, w naszej Ojczyźnie i na całym świecie”<sup>33</sup>. Także na podstawie spontanicznych wypowiedzi Ojca Świętego można powiedzieć, że Opatrzność Bożą utożsamiał z wolą Bożą<sup>34</sup>.

<sup>25</sup> Tamże, s. 147.

<sup>26</sup> Tamże, s. 148.

<sup>27</sup> Tamże, s. 321.

<sup>28</sup> „(KL 43a; KK 16; 23d;61; KO 3; 13; KDK 26; 50b; 81d)”. J. D. Szczurek, *Opatrzność Boża w nauczaniu Soboru Watykańskiego II*, „Analecta Cracoviensia” 38-39(2006-2007) s. 334.

<sup>29</sup> „(DE 24b; DZ 13c; DFK2c)”. Tamże.

<sup>30</sup> „(DWCh 8c; DRN 1b; DWR 3a)”. Tamże.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 343-347.

<sup>32</sup> „Tygodnik Katolicki Niedziela”, 2007 nr 15 (15 kwietnia).

<sup>33</sup> *Homilia Jana Pawła II w sanktuarium św. Józefa w Kaliszu. V pielgrzymka Jana Pawła II do Polski – Kalisz, 04 VI 1997 r.*, Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, Kraków 2008, t. I, cz. 1., s. 702.

<sup>34</sup> Na pożegnanie 19 sierpnia 2002 roku po VIII pielgrzymce do Ojczyzny.

## II. Formy kultu Opatrzności Bożej

Wyrazem szczególnym doświadczenia Bożej Opatrzności jest kult Trójjedynego Boga w Jego relacji do stworzenia. Jest odpowiedzią wpływającą z ufności w Bożą opiekę<sup>35</sup>, wierności Bożym przykazaniom oraz poczucia bezpieczeństwa wynikającego z zawierzenia Mu<sup>36</sup>; polega na oddawaniu czci Bogu uczestniczącemu w życiu pojedynczych wiernych, ich zbiorowościach i w dziejach wszechświata; przejawia się głównie w postawie zgody na Jego wolę jako Stwórcy, Ojca i wszechmocnego Pana, od którego wszystko zależy, w uległości wobec Jego zrzążeń i w umiejętności przyjmowania trudnych doświadczeń, jak też odpowiedzialności za otrzymane łaski i dary.

### Modlitwa

Wyrazem kultu Opatrzności Bożej jest głównie modlitwa. Oprócz modlitwy spontanicznej, wyrwającej się z głębi serca pobudzanego konkretnym zdarzeniem, będącej niejako aktem strzelistym, swoistym wyznaniem wiary, istnieją modlitwy ukształtowane według przyjętych w Kościele form. Jedną z nich jest litania prośb o Boże zmiłowanie, znana jako *Litania do Opatrzności Bożej*<sup>37</sup>, posiadająca 20 wezwań charakteryzujących Jego działanie jako: powołujące świat z nicości do bytu; utrzymujące świat w istnieniu; rządzące wszystkim i kierujące wszystko do celu; darzące człowieka odkupieniem, uświęcające człowieka. Pierwsze wezwanie stanowi odwołanie do trynitarnego działania Boga – „Opatrzności Boża, wpływająca z Trójcy Przenajświętszej”, zaś w ósmym „lokująca” ją w Najświętszym Sercu Jezusa – „Opatrzności Boża, ukazana w Ser-

<sup>35</sup> Mt 6, 34.

<sup>36</sup> Rz 8, 31.

<sup>37</sup> Po standardowej inwokacji następują wezwania, na które odpowiada się formułę: „Zmiłuj się nad nami”.

Opatrzności Boża, która wszystko kierujesz do celu,  
 Opatrzności Boża, darząca człowieka odkupieniem,  
 Opatrzności Boża, która uświęcasz człowieka,  
 Opatrzności Boża, ukazana w Sercu Jezusowym,  
 Opatrzności Boża, powołująca nas do wiary świętej,  
 Opatrzności Boża, nadziejo naszego zbawienia,  
 Opatrzności Boża, źródło nieskończonej miłości,  
 Opatrzności Boża, podpora sprawiedliwych,  
 Opatrzności Boża, pokrzepienie prześladowanych,  
 Opatrzności Boża, ratunku grzeszników,  
 Opatrzności Boża, pokoju serc,  
 Opatrzności Boża, podpora wdów i sierot,  
 Opatrzności Boża, karmicielko ubogich,  
 Opatrzności Boża, ostoja pracujących,  
 Opatrzności Boża, ucieczko w każdej potrzebie,  
 Opatrzności Boża, skarbnico wszelkiego dobra.

cu Jezusowym” „Litanię poprzedza dogmatyczne wyjaśnienie trynitarnego działania Boga: Litania zakończona jest pochwałą i aktem zawierzenia.

Chrystocentryczny, ekspijacyjno-błagalny oraz memoratywny charakter ma *Koronka do Opatrzności Bożej*, nawiązująca do kultu Najświętszego Serca Jezusa. Składa się ona z aktu skruchy, przebłagalnej modlitwy oraz wezwania – „Boska o. Serca Jezusa wspomóż nas” powtarzanego 33 razy dla uczczenia ilości lat ziemskiego życia Jezusa oraz 5-krotnego powtarzania „Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu” dla uczczenia 5 ran Chrystusa. Publiczny kult Opatrzności Bożej, o wymiarze trynitarnym, dokonuje się w formie nowenny trwającej od święta Przemienienia Pańskiego do uroczystości Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, w czasie której, oprócz *Litanii do Opatrzności Bożej*, innych modlitw i pieśni, wygłaszany jest akt wiary w opatrzność Trójjedynego Boga.

Ponadto w niektórych parafiach Opatrzności Bożej odprawiana jest nowenna. Od 4 marca 1982 roku odprawiana jest nieustanna *Nowenna do Opatrzności Bożej* w parafii Opatrzności Bożej w Kaliszu (Dekanat Kalisz II)<sup>38</sup>, zaś w Jodłowce Wałkach (Dekanat Tarnów-Wschód) – we wszystkie pierwsze czwartki miesiąca<sup>39</sup>. Natomiast w parafii Świętej Opatrzności Bożej w Warszawie (Dekanat Warszawa-Wilanów) odbywa się co czwartkowe nabożeństwo do Opatrzności Bożej przed wystawionym Najświętszym Sakramentem.

Oznaką kultu Opatrzności Bożej w wymiarze partykularnego Kościoła katolickiego w Polsce jest święto liturgiczne 2 maja, w 1999 roku wprowadzone przez prymasa Polski kardynała Józefa Glempa. Początkowo, przez Sejm Czteroletni, wyznaczone było na 8 maja.

### Bractwa

Chęć naśladowania Boga w Jego dobroci okazywanej ludziom sprzyjała organizowaniu formacyjnych i dobroczynnych grup w postaci bractw, które powstawały na początku XVIII wieku zarówno w Kościele Europy Zachodniej, jak w Polsce oraz zgromadzeń i wspólnot życia konsekrowanego.

Bractwa Opatrzności Bożej inicjowali zwykle jezuita i pijarzy, czuwając nad rozwojem ich pobożności i kierując ich aktywność na działalność dobroczynną, a także benedyktynki. Powoływane były najczęściej przy świątyniach pw. Opatrzności Bożej. Niekiedy obecność bractwa przyczyniała się do rozszerzenia patronatu kościoła o wezwanie Opatrzności Bożej, np. XVI-wieczny kościół Świętej Katarzyny w Jastrzębiu Zdroju, czy XIV-wieczny kościół Świętego Jana Ewangelisty w Bartągu.

<sup>38</sup> Por. T. Buda, *Parafia Opatrzności Bożej Księży Orionistów w Kaliszu (1952-1992)*, Lublin 1992.

<sup>39</sup> *Schematyzm Diecezji Tarnowskiej 2009/2010*, Tarnów 2010, s. 237.

Najwcześniej powstało Bractwo Opatrzności Bożej w Kamieniu Podolskim (1706), a następnie w Bielsku Białej – w 1708<sup>40</sup> lub 1733<sup>41</sup>; we Lwowie – w 1712 roku; Mścisławiu – ok. 1720; Sandomierzu i Słucku – w 1720; w Poznaniu, Przemyślu, Rawie Mazowieckiej, Samborze i Warszawie – w 1721; Krakowie – w 1722; Łucku – w 1723; Liczkowicach i Lublinie – w 1728; Bydgoszczy, Jarosławiu, Stanisławowie i Toruniu – w 1729 roku; Kępnie i Sejnach<sup>42</sup> – w 1730 roku; Kaliszu – w 1731 roku; Ostrogu – w 1738; Lisewie (obecnie Diecezja Toruńska) i Witebsku – w 1739 roku; Kownie i Oborach – w 1740 roku; Bartągu, Łomży i Piotrkowie Trybunalskim – ok. 1750 roku; Żytomierzu – ok. 1760 roku; Krasnymstawie – w 1760 roku<sup>43</sup>; Połocku – w 1762 roku; Pręgowie k. Gdańska – ok. 1763 roku; Jastrzębiu [Zdroju], Krośnie i Krzemieńcu – w 1764 roku; Nasielsku – w 1767 roku; Mińsku – w 1772 roku; Gniewkowie – w 1797 roku<sup>44</sup>.

Przykładem ożywienia pobożności i dobroczynności w parafii przez Bractwo Opatrzności Bożej jest Bartąg. Parafia już od połowy XVIII wieku miała Bractwo Opatrzności Bożej, którego działalność stopniowo słabła, aż do zaniku około 1780 roku. Wtedy wskutek starań ówczesnego proboszcza ks. Tomasza Grema i za pośrednictwem biskupa warmińskiego Ignacego Krasickiego, mocą *breve* papieża Piusa VI z 14 lutego 1780 roku, zostało erygowane nowe Bractwo Opatrzności Bożej z przywilejem odpustu zupełnego dla osoby zmarłej polecanej w modlitwie przy ołtarzu Opatrzności Bożej w bartąskim kościele parafialnym w oktawę po Dniu Zadusznym lub w dowolnym dniu wyznaczonym przez biskupa miejsca. Więcej przywilejów uzyskało Bractwo mocą drugiego *breve* papieża Piusa VI z 14 kwietnia 1780 roku, również uzyskanego za pośrednictwem bpa Ignacego Krasickiego. Odtąd przywilej odpustu zupełnego miała każda osoba wstępująca do Bractwa pod zwykłymi warunkami (spowiedź i Komunia św.), nawiedzająca kościół w Bartągu w główne święto Bractwa (bp Ignacy Krasicki wyznaczył 14. niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego) i modląca się: o zgodę między panującymi, o wykorzenie herezji i o wywyższenie Kościoła. Oprócz odpustu zupełnego możliwy był przywilej odpustów cząstkowych dla członków Bractwa, którzy przyjmą i ugoszczą w domu ubogich, pogodzą skłóconych, towarzyszą kapłanowi idącemu z Wiatykiem do chorego, uczestniczą w pogrzebie lub procesji organizowanej przez Bractwo. Osoby należące

<sup>40</sup> M. Tomiczek, *Bractwo Opatrzności Bożej*, „Kalendarz Beskidzki” 1989, s. 71-77.

<sup>41</sup> Por. S. Brzozecki, *Opatrzność Boża. V. Bractwa*, Encyklopedia Katolicka, Lublin 2010, t. XIV.

<sup>42</sup> Por. Teresa Ziniewicz – Tur, *Zarys dziejów parafii sejneńskiej* (Archiwum Diecezjalne w Ełku); W. Jemielity, *Zespół poddominikański w Sejnach*, Sejny 2007.

<sup>43</sup> S. Załęski, *Jezuici w Polsce. Kolegia i domy założone w drugiej dobie rządów Zygmunta III i za rządów Władysława IV*, Kraków 1905, t. IV, s. 1587-1905; Stanisław Jan Dąbrowski, *400 lat Diecezji Lubelskiej w służbie Bogu, Ojczyźnie i Człowiekowi*, Lublin 2005, s. 17.

<sup>44</sup> Por. S. Brzozecki, *Opatrzność Boża. V. Bractwa*, Encyklopedia Katolicka, Lublin 2010, t. XIV.

do Bractwa zobowiązane były do modlitwy za zmarłych, odwodzenia bliźnich od grzechu lub pouczania o prawdach wiary osoby nie znające ich<sup>45</sup>.

Z czasem większość bractw podupadała, a następnie zanikała. Niektóre z nich zostały reaktywowane, jak Bractwo Opatrzności Bożej w Jastrzębiu, które reaktywował w 1992 roku ówczesny proboszcz parafii św. Katarzyny – ks. Waław Basiak. Natomiast w Bartągu reaktywacja bractwa zdarzyła się dwukrotnie. Po okresie dynamicznego rozwoju w latach 1781-1797, kiedy dzięki staraniom ks. Tomasza Grema – założyciela bractwa – wstąpiło do niego 4758 wiernych z Bartąga i Rusi, nastąpił jego zanik. Dopiero w 1917 roku Bractwo Opatrzności Bożej zostało wznowione przez bartąskiego proboszcza ks. Otto Langkaua i przyciągnęło ok. 2000 osób. Z czasem zaniknęło, staraniem proboszcza – ks. Eugeniusz Bartusika zostało ponownie powołane 21 listopada 2001 roku przez bpa Edmunda Piszczę<sup>46</sup>.

### Zgromadzenia zakonne

Bóg w tajemnicy swojej opatrzności czczony jest również przez zgromadzenia zakonne przyjmujące patronat i wynikający z niego charyzmat, np. Orioniści (Małe Dzieło Bożej Opatrzności, stworzone w latach 1899-1927 przez Alojzego Orione<sup>47</sup>) – w 1899 Eremiti della Divina Provvidenza (Zgromadzenia Pustelników Bożej Opatrzności), w 1903 Congregazione dei Figli della Divina Provvidenza (Synów Boskiej Opatrzności), w 1915 Piccole Missionarie della Carità (Zgromadzenie Sióstr Małych Misjonarek Miłości), w 1927 Suore Sacramentine (Siostry Sakramentki Niewidomych).

Oprócz rodziny osób konsekrowanych Luigiego Orione, od XVIII wieku powstało blisko 30 zgromadzeń żeńskich<sup>48</sup>, np. w 1762 roku w Vigy założone zostało przez ks. Jana Marcina Moy'a<sup>49</sup>. Zgromadzenie Sióstr Opatrzności z Portieux (Soeurs de la Providence de Portieux), Córki Opatrzności dla Głuchoniemych [Kobiet], założone w 1828 roku w Modenie przez Severina Fabriani<sup>50</sup> (Figlie della Provvidenza per la Sordomute), Córki Bożej Opatrzności, założone w 1832

<sup>45</sup> *Rocznik Archidiecezji Warmińskiej 2008*, Olsztyn 2008, s. 139.

<sup>46</sup> T. Turowski, *Sto siedemdziesiąt trzy lata walki o mowę ojczystą jednej wsi warmińskiej*, Olsztyn 2003.

<sup>47</sup> Luigi Orione, ur. 23 czerwca 1872 w Pontocorte w diec. Tortone, zm. 12 marca 1940 w San Remo, założyciel Małego Dzieła Bożej Opatrzności. Beatyfikowany 26 października 1980 roku kanonizowany 16 maja 2004 przez Papieża Jana Pawła II. Wspomnienie liturgiczne 12 marca, Por. A. Pronzato, *Il folle di Dio. San Luigi Orione*, Roma 2004.

<sup>48</sup> Por. S. Brzozecki, *Opatrzność Boża. IV. Zgromadzenia zakonne*, Encyklopedia Katolicka, Lublin 2010, t. XIV.

<sup>49</sup> Jan Marcin Moyè bł., ur. 27 stycznia 1730 roku w Gutting k. Nancy, zm. 4 maja 1793 roku w Trewirze, misjonarz. Por. J. Zbiciak, *Jan Marcin Moyè*, Encyklopedia Katolicka, Lublin 1997, t. VII, kol. 809-810.

<sup>50</sup> Severino Fabriani, ur. 7 stycznia 1792 w Silamberto k. Modeny, zm. 27 sierpnia 1949 w Modenie, założyciel Zgromadzenia Figlie della Provvidenza per la Sordomute.



roku w Rzymie przez Marię Elenę Bettini<sup>51</sup> i Tommasa Ludovica Manini<sup>52</sup> (Figlie della Divina Provvidenza), Siostry Bożej Opatrzności, założone w 1851 roku w Finthen k. Moguncji przez bpa Wilhelma Emanuela von Kettelera (Schwestern von der Göttlichen Vorsehung), Siostry Bożej Opatrzności z Sant Antonio w Stanach Zjednoczonych, założone w 1886 roku przez oderwanie się od Sióstr Bożej Opatrzności z Saint-Jean-de-Bassel (Congregation of Divine Providence), Służebnice Opatrzności Bożej, założone w 1921 roku w Cibali (Włochy) przez Marię Marlettę<sup>53</sup> (Serve della Divina Provvidenza) oraz polskie Siostry Opatrzności Bożej, założone w 1857 roku we Lwowie przez Marię Antonię Mirską<sup>54</sup>, a także Siostry Pasterki od Opatrzności Bożej, założone w 1894 roku w Poznaniu przez Marię Karłowską<sup>55</sup>.

### Tytuły świątyń i parafii

Kościół partykularny w Polsce posiada ok. 42 parafii pod wezwaniem Opatrzności Bożej, a ponadto w innych parafiach znajdują się kaplice Opatrzności Bożej<sup>56</sup>.

- Na obszarze obecnej Archidiecezji Białostockiej istnieją 3 parafie pw. Opatrzności Bożej.

Parafią, w której najwcześniej poddano świątynię pod patronat Opatrzności Bożej, jest Kuźnica Białostocka (Dekanat Sokółka), gdzie kult Opatrzności Bożej datuje się od poświęcenia kościoła – 15 XII 1864 roku – przez dziekana grodzieńskiego Aleksandra Gintrowskiego. Odtąd apogeum czci

<sup>51</sup> Maria Elena Bettini, ur. 6 stycznia 1814 roku w Rzymie, zm. 21 grudnia 1894 roku prawdopodobnie tamże, współzałożycielka zgromadzenia Figlie della Divina Provvidenza, Sługa Boża, dekret papieża Jana Pawła II o heroicznosci cnót z 15 listopada 1994 roku.

<sup>52</sup> Lodovico Tommaso Manini, ur. 7 maja 1803 roku w Reggio Emilia, zm. 2 lipca 1872 roku w Martinengo (Bergamo), współzałożyciel zgromadzenia Figlie della Divina Provvidenza.

<sup>53</sup> Maria Marletta, ur. 20 lipca 1889 w Katanii, zm. 1966 [prawdopodobnie tamże], przełożona generalna do 28 listopada 1963. Por. G. Zito, *Una scommessa della Provvidenza. Maria Marletta nella Chiesa di Catania*, Catania 2001.

<sup>54</sup> Maria Antonia Mirska, właśc. Marcjanna Mirska, ur. 28 lipca 1822 w Przemyślu, zm. 23 listopada 1905 roku w Rodatyszach k. Lwowa, działaczka społeczna. Por. O. Błaszczak, *Mirska Marcjanna*, Encyklopedia Katolicka, Lublin 2008, t. XII, kol. 1209-1210.

<sup>55</sup> Maria Karłowska bł., ur. 4 września 1865 roku w Słupówce (obecnie Karłowo k. Szubina), zm. 24 marca 1935 roku w Pniewiternie k. Chełmna, działaczka społeczna. Por. Jan Machniak, *Maria Karłowska*, Encyklopedia Katolicka, Lublin 2008, t. XII, kol. 1314.

<sup>56</sup> Przy omawianiu świątyń i parafii posiadających patronat Opatrzności Bożej, przyjmuję kryterium przynależności do diecezji w układzie alfabetycznym. Natomiast poszczególne parafie prezentuję w porządku chronologicznym, omawiając najpierw parafię z najwcześniej przyjętym patronatami. Na końcu odnotowuję kaplice Opatrzności Bożej występujące na terenie omawianej diecezji.

Opatrzności Bożej w parafii jest odpust obchodzony w 6. niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego<sup>57</sup>.

W marcu 1916 roku powstała parafia Opatrzności Bożej w Michałowie (Dekanat Białystok Dojlidy)<sup>58</sup>, której siedzibą jest kościół wybudowany w latach 1906-1909, poświęcony 29 listopada 1909 roku, początkowo pełniący rolę kościoła filialnego parafii Zabłudów, od początku był ośrodkiem czci Opatrzności Bożej. Odpust parafialny ku czci Opatrzności Bożej obchodzony jest w 6. niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego.

Trzecią parafią Archidiecezji Białostockiej pw. Opatrzności Bożej jest Siderka (Dekanat Dąbrowa Białostocka), w której ożywienie kultu Opatrzności Bożej datuje się od 1920 roku, czyli od momentu przejścia świątyni od Kościoła prawosławnego, początkowo rektoralnej, od 1925 parafialnej<sup>59</sup>. Odpust ku czci Opatrzności Bożej obchodzony jest tu w 6. niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego<sup>60</sup>.

- W Diecezji Bielsko-Żywieckiej są 4 parafie pw. Opatrzności Bożej: w Bielsku Białym, Cieszynie Pastwiskach, Jaworze i Ligocie.

W Bielsku Białym ewolucja kultu Opatrzności Bożej ma kilka etapów – najpierw był tu krzyż postawiony przez Baltazara Damka (zm. 1760), który w 1708 roku ufundował kaplicę Opatrzności Bożej i Bractwo Opatrzności Bożej (przewodniczył mu do 1738 roku). Parafia rzymskokatolicka Opatrzności Bożej (Dekanat powstała w Bielsku w 80 lat później – w 1789 roku. Jej siedzibą stał się kościół wybudowany w latach 1760-1769<sup>61</sup>, który początkowo poddany patronatowi św. Ignacego z Loyoli, już w 1773 roku obdarzony został wezwaniem Opatrzności Bożej, ale dopiero w kilkanaście lat później został siedzibą parafii (konsekrowany był w 1792 roku)<sup>62</sup>. Odpust parafialny obchodzony jest tu 12 września.

<sup>57</sup> Kościół w stylu neogotyckim wybudowano w latach 1860-1864 staraniem ks. Adama Pisanki. *Spis kościołów i duchowieństwa Archidiecezji Białostockiej*, Białystok 1998, s. 274-277.

<sup>58</sup> *Spis kościołów i duchowieństwa Archidiecezji Białostockiej*, Białystok 1998, s. 110-112.

<sup>59</sup> Kościół, obecnie Opatrzności Bożej, w 1825 roku zbudował Ignacy Zawistowski, właściciel majątku Siderka, dla unitów. W wyniku upadku unii w 1850 roku świątynię przejęli prawosławni i dopiero w 1920 roku kościół oddany został katolikom i był kościołem rektoralnym parafii rzymsko-katolickiej w Sidrze. Po drugiej wojnie światowej arcybiskup metropolita wileński abp Romuald Jałbrzykowski 14 X 1946 roku erygował w Siderce samodzielną parafię.

<sup>60</sup> *Spis kościołów i duchowieństwa Archidiecezji Białostockiej*, Białystok 1998, s. 188-190.

<sup>61</sup> Pierwotne wezwanie kościoła Świętego Ignacego z Loyoli, po kasacie Zakonu Jezuitów w 1773 pw. Opatrzności Bożej.

<sup>62</sup> Powstanie kościoła możliwe było dzięki fundacji Henryka von Brühla dla jezuitów. Zbudowali go Gotfryd Berger i Jan Fieber wg projektu Jana Józefa Polaczka. Przebudowywany w latach 1849-1987 według projektu Emanuela Roosta, w 1889 roku został ponownie poświęcony przez biskupa krakowskiego Albina Dunajewskiego. *Informator Diecezji Bielsko Żywieckiej*, Bielsko Białe 2006, s. 64-67; Mieczysław Tomiczek, *Bractwo Opatrzności Bożej*, „Kalendarz Beskidzki” 1989, s. 71-77.

Kult Bożej Opatrzności w Diecezji Bielsko-Żywieckiej posiada trwały ślad w postaci klasycystycznego kościoła parafialnego z 1802 roku w Jaworzu (Dekanat Bielsko-Biała IV-Zachód)<sup>63</sup>. Kościół parafialny murowany, poświęcony był 1 lipca 1804 roku. Odpust parafialny obchodzony jest w uroczystość Trójcy Przenajświętszej.

Niewiele młodsza jest parafia Opatrzności Bożej w Ligocie (Dekanat Czechowice), gdzie w latach 1801-1806 zbudowany był kościół Opatrzności Bożej, zaś 7 stycznia 1812 roku erygowana parafia Opatrzności Bożej. Odpust parafialny ku czci Opatrzności Bożej odbywa się tu w 1. niedzielę lipca<sup>64</sup>.

Najmłodsza parafia Opatrzności Bożej w Diecezji Bielsko-Żywieckiej powstała w Cieszynie Pastwiskach, erygowana 29 stycznia 1978 roku, aczkolwiek z kościołem wybudowanym jeszcze w 1906 roku jako kaplica Opatrzności Bożej. Odpust parafialny obchodzony jest w przedostatnią niedzielę czerwca<sup>65</sup>.

Ponadto na terenie diecezji, w parafii Świętego Michała Archanioła w Kończycach Wielkich (Dekanat Strumień) znajduje się kaplica Opatrzności Bożej wybudowana w 1676 roku na terenie posiadłości barona Jerzego Fryderyka Wilczka, przy której za zgodą papieża Innocentego XI erygowane było bractwo Opatrzności Bożej (prawdopodobnie najwcześniej na obszarze dzisiejszego Państwa Polskiego). Od połowy XVIII wieku kaplica była celem pielgrzymek i miejscem składania wotów przynoszonych przez pątników z najbliższej okolicy, a nawet Cieszyna. Napływ pielgrzymów skłonił właścicieli Kończyc do wybudowania w 1767 roku większej murowanej kaplicy. Jednak pod koniec XIX wieku nastąpiło osłabienie ruchu pielgrzymkowego, a po uszkodzeniu kaplicy podczas drugiej wojny światowej i przejściu jej, wraz całym kompleksem pałacowym przez skarb Państwa, przestała być miejscem kultu, aż do 2002 roku.

- W Diecezji Bydgoskiej jest jedna z młodszych parafii Opatrzności Bożej w Polsce. Została erygowana 1 stycznia 1984 w Bydgoszczy (Dekanat Byd-

goszcz IV) przez kardynała Józefa Glempa. Odpust parafialny obchodzony jest tu w 3. niedzielę września<sup>66</sup>.

Na terenie partykularnego Kościoła Bydgoskiego, w parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Solcu Kujawskim (Dekanat Bydgoszcz IV – Wyżyny), istnieje kaplica Opatrzności Bożej w domu zakonnym Sióstr Służebniczek Bogurodzicy Niepokalanie Poczętej. Biorąc udział w dziele opieki Boga nad stworzeniem, siostry prowadzą przy swoim domu zakonnym ochronkę dla dzieci przedszkolnych.

- W Archidiecezji Częstochowskiej są 3 parafie poświęcone czci Opatrzności Bożej – w Częstochowie, Krasicach i Strzelcach Wielkich.

Parafia Opatrzności Bożej w Częstochowie (Dekanat Częstochowa – Świętego Wojciecha Biskupa i Męczennika) tworzy swoją historię od 1940 roku, początkowo jako ekspozytura, w której w latach 1947 budowany był kościół, konsekrowany 22 października 1950 roku przez bpa Teodora Kubinę, który jednocześnie erygował wtedy parafię pod wezwaniem Opatrzności Bożej. Odpust parafialny obchodzony jest tu w uroczystość Trójcy Przenajświętszej<sup>67</sup>.

Niewiele później, bo 4 marca 1957 roku powstała parafia Opatrzności Bożej Strzelcach Wielkich (Dekanat Brzeźnicki), w której kościół wybudowany był w 1959 roku, a konsekrowany 2 lipca 1961 roku. Odpust parafialny obchodzony jest w uroczystość Trójcy Przenajświętszej<sup>68</sup>.

Najmłodsza parafia Opatrzności Bożej w Archidiecezji Częstochowskiej w Krasicach (Dekanat Mstowski), erygowana była 7 maja 1957 roku przez bpa Zdzisława Golińskiego. Kościół budowany był dopiero w latach 1991-2007, poświęcony w maju 2007 roku. Odpust parafialny obchodzony jest tu w uroczystość Trójcy Przenajświętszej<sup>69</sup>.

- W Diecezji Drohiczyńskiej istnieje parafia Najświętszej Opatrzności Bożej w Bielsku Podlaskim (Dekanat Bielsk Podlaski), utworzona 29 czerwca 2002 roku przez bpa Antoniego Dydycza, oczekująca na ukończenie budowy kościoła. Odpust ku czci Opatrzności Bożej obchodzony jest w 1. niedzielę października<sup>70</sup>.

- W Diecezji Elbląskiej istnieje parafia Opatrzności Bożej i Świętego Jerzego w Tychnowach (Dekanat Kwidzyn-Zatorze) ulokowana przy kościele

<sup>63</sup> Pierwsza parafia w Jaworzu erygowana była przed 1447 rokiem. Kościół Opatrzności Bożej w latach 1933-1934 był rozbudowany. *Informator Diecezji Bielsko Żywieckiej*, Bielsko Biała 2006, s. 127-128.

<sup>64</sup> Kościół Opatrzności Bożej w Ligocie, murowany, zbudowany w 1806 roku, barokowo-klasycystyczny. W 1835 zakupiono do kościoła organy, a w latach 1834-40 zbudowano wieżę kościelną. Fundatorami kościoła byli panowie Ligoty – Paweł Czaderski a po jego śmierci, Jan Czaderski z żoną Marią. W kuli wieńczącej wieżę kościoła umieszczono dokument spisany po łacinie opisujący dzieje kościoła. Złożono go tam w 1840 roku, a odnaleziono przed kilkoma laty w czasie remontu kościoła. Kościół został poświęcony w 1806 roku, konsekrowany 2 VII 2006 roku. *Informator Diecezji Bielsko Żywieckiej*, Bielsko Biała 2006, s. 183-184.

<sup>65</sup> *Informator Diecezji Bielsko Żywieckiej*, Bielsko Biała 2006, s. 165-167; A. Świeży-Sobel, *Parafia Opatrzności Bożej w Cieszynie Pastwiskach*, „Gość Bielsko-Żywiecki” 2005, z. 29, s. VIII.

<sup>66</sup> Kościół budowany był w latach 1992-2008, 19 września 1998 roku konsekrowany przez abp. Henryka Muszyńskiego, konsekrowany 4 stycznia 2009 przez kard. Józefa Glempa prymasa Polski. *Rocznik Diecezji Bydgoskiej*, Bydgoszcz 2007, s. 111.

<sup>67</sup> W Częstochowie 28 X 1940 roku bp Kubina powołał ekspozyturę *Archidiecezja Częstochowska. Katalog 2005*, Częstochowa 2005, s. 221-222.

<sup>68</sup> Tamże, s. 155-156.

<sup>69</sup> Tamże, s. 384-385.

<sup>70</sup> Początkowo nabożeństwa były odprowadzane w Bazylice Mniejszej w Bielsku Podlaskim. Dopiero 14 grudnia 2003 roku bp diecezjalny Antoni Dydycz poświęcił drewnianą kaplicę na placu kościelnym. *Duszpasterski. Diecezja Drohiczyńska*, Drohiczyn 2004, s. 153-155.

z XIV wieku, który zawsze służył wiernym Kościoła katolickiego. Odpust parafialny ku czci Opatrzności Bożej obchodzony jest tu w ostatnią niedzielę sierpnia<sup>71</sup>.

- W Diecezji Elckiej czci Opatrzności Bożej poświęcone są parafie w: Elku (dekanat Elk – Miłosierdzia Bożego) i Sterławkach Wielkich (Dekanat Giżycki).

W Elku parafia Opatrzności Bożej erygowana była 29 czerwca 1992 roku przez bpa Wojciecha Ziembę. Kościół, budowany od 2000 roku, został poświęcony 28 października 2007 roku przez bpa Jerzego Mazura. Odpust parafialny obchodzony jest w Uroczystość Trójcy Przenajświętszej<sup>72</sup>.

W Sterławkach Wielkich (Dekanat Giżycki Świętego Szczepana Męczennika), gdzie od końca XV w. była kaplica, po reformacji zajęta przez protestantów, którzy w 1832 roku ufundowali kościół Świętego Jana, w 1945 roku przekazany wiernym Kościoła katolickiego. Doszło wtedy do poddania świątyni pod patronat Opatrzności Bożej, a parafię erygował kanonicznie 1 maja 1962 roku biskup Archidiecezji Warmińskiej Tomasz Wilczyński. Odpust parafialny obchodzony jest tu w niedzielę uroczystości Chrystusa Króla<sup>73</sup>.

- W Archidiecezji Gdańskiej tytuł Opatrzności Bożej posiada kościół na Zaspie (Dekanat Gdańsk Przymorze), gdzie 15 sierpnia 1979 roku bp Lech Kaczmarek erygował parafię, która dopiero w 1986 roku wybudowała kościół, w pełni oddany do służby liturgicznej 11 czerwca 1995 roku, a konsekrowany 2 maja 2009 roku z udziałem kardynała Tarcisio Bertone, Sekretarza Stanu Stolicy Apostolskiej. Odpust parafialny ma stałą datę – 12 czerwca<sup>74</sup>.
- W Archidiecezji Gnieźnieńskiej czci Opatrzności Bożej poświęcona jest parafia w Mątwach (Dekanat Inowrocław), erygowana w 1932 roku przez kardynała Augustyna Hlonda. Odpust parafialny ku czci Opatrzności Bożej obchodzony jest tu zawsze w środę po IV niedzielę Wielkiego Postu<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> Kościół pw. Opatrzności Bożej i św. Jerzego, gotycki, murowany pochodzi z XIV w., po częściowym spaleniu został przebudowany na przełomie XVI i XVII wieku. *Spis parafii i duchowieństwa Diecezji Elbląskiej*, Elbląg 2005, s. 132.

<sup>72</sup> *Schematyzm Diecezji Elckiej 1999*, Elk 1999, s. 122.

<sup>73</sup> Jeszcze przed 1490 była w Sterławkach Wielkich kaplica filialna parafii Czerniki pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela, obsługiwana przez proboszcza Czernik. Później wybudowany kościół był również pod patronatem św. Jana Chrzciciela, od 1945 Opatrzności Bożej. *Schematyzm Diecezji Elckiej 1999*, Elk 1999, s. 157.

<sup>74</sup> Po okresie funkcjonowania parafii w tymczasowej kaplicy przy punkcie katechetycznym, w latach 1984-1995 wybudowany był obecny kościół Opatrzności Bożej, który konsekrował kardynał Tarcisio Bertone przy współudziale abpa Sławoja Leszka Głodzia metropolity gdańskiego, abpa Tadeusza Gocłowskiego, seniora, bpa toruńskiego Andrzej Suskiego, biskupa pelplińskiego Jana Szłagi oraz bpa Ryszarda Kasyny. *Schematyzm Archidiecezji Gdańskiej 2006*, Gdańsk 2006, s. 337-339.

<sup>75</sup> Kościół w stylu neobarokowym na planie krzyża greckiego zbudowany w 1931 roku, był konsekrowany 8 grudnia 1931 roku przez bpa Antoniego Laubitza. *Jubileuszowy Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, Gniezno 2000, s. 393-395.

- W Diecezji Kaliskiej parafia pod wezwaniem Opatrzności Bożej w Kaliszu została erygowana 25 września 1952 roku przez bpa Franciszka Korszyńskiego, 6 sierpnia 1966 roku przez papieża Pawła VI powierzona na stałe orionistom. Siedzibą parafii jest kościół pw. Najświętszej Maryi Panny – Matki Kościoła, budowany w latach 1967-1971/1972. Odpust parafialny poświęcony jest czci Matki Bożej w poniedziałek po uroczystości. Zesłania Ducha Świętego, odmiennie niż w innych polskich parafiach pod wezwaniem Opatrzności Bożej, gdzie apogeum kultu Opatrzności Bożej przypada w dzień odpustu<sup>76</sup>. W Kaliszu Bóg w tajemnicy Opatrzności Bożej czczony jest na co dzień przez przyjęcie patronatu nad parafią oraz niustanną nowennę<sup>77</sup>.

Na terenie Diecezji Kaliskiej, przy kościele parafialnym Świętego Jana Chrzciciela w Zdunach (Dekanat Zduny k. Krotoszyna), istnieje ponadto kaplica Opatrzności Bożej z 1733 roku.

- Archidiecezja Katowicka posiada 3 parafie poświęcone czci Opatrzności Bożej: Gaszowice, Jastrzębie Zdrój Górne, Katowice Zawodzie

Kult Bożej Opatrzności na terenie dzisiejszej Archidiecezji Katowickiej najwcześniej pojawił się w Jastrzębiu Zdroju. Tu w 1764 roku powstało Bractwo Opatrzności Bożej, które pod koniec XIX wieku liczyło ok. 1 000 osób, czyli o ok. 60 osób więcej niż liczyła parafia, gdyż należeli do niego mieszkańcy okolicznych miejscowości. O jego prestiżu świadczy nadanie mu ok. 1871 przywileju posiadania sztandaru i pobierania opłat od kramarzy odpustowych. Z czasem trwałość bractwa została osłabiona, tak że w ciągu dziesięcioleci niemal zanikła i dopiero w styczniu 1992 roku bractwo zostało reaktywowane przez ks. Wacława Basiaka, po uprzednim wprowadzeniu – 10 listopada 1986 roku – nabożeństwa ku czci Opatrzności Bożej, czyniąc parafię duchowym centrum czci Boga w Jego zatroskaniu o człowieka.

W jastrzębskiej parafii istnieje też ponad 200-letni kult Bożej Opatrzności wyrażany czią obrazu Bożej Opatrzności. W 1773 roku ufundowali go członkowie wspomnianego wyżej Bractwa Opatrzności Bożej, zamawiając jego namalowanie u nieznanego autora, na trójkątnej desce. Przedstawiające ono Oko Bożej Opatrzności otoczone świetlistym nimbem, adorowane przez dwa anioły wyłaniające się zza chmur. Pod malowidłem umieszczony jest napis w języku staropolskim: „Módlcie się do Opatrzności Boskiej Boga naywyżego, bośmy są jego lud y owieczki jego”. Zawieszony w prezbiterium drewnianego wówczas kościoła, niemal jako jedyny ocalał z pożaru w 1811 roku wraz z licznymi wotami, co z kolei świadczy, że już od dawna

<sup>76</sup> *Rocznik Diecezji Kaliskiej*, Kalisz 1998, s. 103-104.

<sup>77</sup> Por. T. Buda, *Parafia Opatrzności Bożej Księży Orionistów w Kaliszu (1952-1992)*, Lublin 1992.

rozwijał się tu kult Opatrzności Bożej. Obraz, uznany za cudowny, został zawieszony w 1825 roku w nowym kościele. Po renowacji w 1931 lub 1935 roku i ozdobieniu złotymi ramami, został zawieszony w prezbiterium, a obecnie u zwieńczenia nastawy ołtarza głównego.

Należy podkreślić, że jastrzębski kościół jest lokalnym sanktuarium Bożej Opatrzności, do którego w dzień odpustu, od początku obchodzonego tu w 6. niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego (obecnie w 3 miesiące po Wielkanocy) przychodzą pielgrzymki z Rybnika i Żor, a ich tradycja jest tak silna, że nie zaprzestano ich nawet podczas drugiej wojny światowej. Pielgrzymowanie do Sanktuarium Bożej Opatrzności ma dla pątników ważne znaczenie formacyjne, gdyż od początku tutejszej tradycji, wiele osób spełnia poprzez nie śluby i zobowiązania<sup>78</sup>. Odpust parafialny obchodzony jest tu w 3 miesiące po Wielkanocy.

Parafię Opatrzności Bożej w Katowicach Zawodziu (Dekanat Katowice Śródmieście) erygował w 1926 roku bp Arkadiusz Lisicki. Kościół Opatrzności Bożej wybudowany w latach 1930-1931, 4 października 1931 roku został poświęcony, a 17 listopada 1957 konsekrowany przez bpa Herberta Bednorza. W latach 1953-1954 w jego prezbiterium powstawało malowidło *Burza na morzu* treściowo odwołujące się do interwencji Bożej Opatrzności w momencie zagrożenia życia. W 1999 roku wodociągowcy z całej Polski ufundowali dla parafii dzwon imieniem Opatrzności Bożej upamiętniający 2000-lecie chrześcijaństwa. Odpust parafialny obchodzony jest tu w 1. niedzielę września<sup>79</sup>.

Parafię Opatrzności Bożej w Gaszowicach (Dekanat Pszów) 18 listopada 1929 roku erygował bp Wilhelm Lisicki. Instalował ją przy kościele Opatrzności Bożej wybudowanym w 1927 roku. Odpust parafialny ku czci Opatrzności Bożej obchodzony jest tu w uroczystość Najświętszej Trójcy<sup>80</sup>.

- W Archidiecezji Krakowskiej istnieje parafia Opatrzności Bożej w: Krakowie Sworzowicach (Dekanat Kraków-Podgórze), erygowana 15 sierpnia 1982 roku przez kardynała Franciszka Macharskiego przy kaplicy Opatrzności Bożej, budowanej w latach 1979-1981, poświęconej w 1982 roku

<sup>78</sup> *Katalog Archidiecezji Katowickiej 2005*, Ka 2005, s. 157-159; Schematyzm Archidiecezji Katowickiej, Katowice 2009, s. 162; P.Siemko, Jastrzębie Zdrój w zabytkach sztuki, Jastrzębie Zdrój 1992; Blaski i cienie, „SPES” 2000, z. 10.

<sup>79</sup> *Schematyzm Archidiecezji Katowickiej 2009*, Katowice 2009, s. 254. Od roku 1994 przy parafii działa krajowe duszpasterstwo zawodowe pracowników wodociągów, kanalizacji, gospodarki komunalnej i ochrony środowiska.

<sup>80</sup> Stacja duszpasterska w Gaszowicach utworzona została 15 maja 1927 roku. Odtąd nabożeństwa odprawiane były w kaplicy. Od czerwca do listopada budowany był kościół, który 20 listopada 1927 roku został poświęcony przez wikariusza generalnego ks. Wilhelma Kasperlika. *Schematyzm Archidiecezji Katowickiej 2009*, Katowice 2009, s. 152.

(obecnie budowany jest kościół). Odpust parafialny ku czci Opatrzności Bożej obchodzony jest tu w 3. niedzielę września<sup>81</sup>.

- W Diecezji Łomżyńskiej istnieje parafia Opatrzności Bożej w Ostrowi Mazowieckiej, erygowana 1 listopada 2002 roku przez bpa Stanisława Stefanka przy kościele rektoralnym Opatrzności Bożej z 2001 roku. Odpust parafialny obchodzony jest tu w 5. niedzielę wielkanocną<sup>82</sup>
- W Diecezji Łódzkiej tytuł Opatrzności Bożej ma parafia w Łodzi (Dekanat Łódź-Stoki), erygowana 9 października 1932 roku przez bpa Wincentego Tymienieckiego. Kościół parafialny Opatrzności Bożej, wybudowany w 1932 roku, konsekrowany był 5 listopada 2000 roku przez bpa Władysława Ziółka. Odpust parafialny obchodzony jest tu w 4. niedzielę września<sup>83</sup>.
- W Diecezji Opolskiej istnieją 2 parafie pod patronatem Opatrzności Bożej - w Raszowej i Ucieszkowie.

Starsza parafia Opatrzności Bożej istnieje w Raszowej (Dekanat Ozimek), przy kościele z lat 1791-1792, rozbudowanym w 1938 roku. Odpust parafialny obchodzony jest tu w 1. niedzielę lipca<sup>84</sup>.

W Diecezji Opolskiej szczególną cześć Bogu w tajemnicy Jego opatrzności okazuje się również w Parafii Opatrzności Bożej w Ucieszkowie (Dekanat Gościęcín). Parafia istnieje przy kościele Opatrzności Bożej z 1805 roku<sup>85</sup>.

- Diecezja Pelplińska posiada parafię Opatrzności Bożej. w miejscowości Rudzki Most (Dekanat Tuchola), erygowaną 1 maja 1990 przez ówczesnego biskupa diecezjalnego Mariana Przykuckiego, który 15 kwietnia 1991 roku poświęcił tymczasowy kościół parafialny. Odpust parafialny ku czci Opatrzności Bożej obchodzony jest w 1. niedzielę lipca<sup>86</sup>.

<sup>81</sup> Na terenie parafii w 1958 roku założono Dom Sióstr Opatrzności Bożej, które wybudowały kaplicę. Po konsekracji służyła ona Zgromadzeniu, kuracjuszom i miejscowej ludności, którą rozbudowano. Parafia oczekuje na dokończenie nowego kościoła, *Informator Archidiecezji Krakowskiej 2009/2010*, Kraków 2009, s. 156-157.

<sup>82</sup> *Rocznik jubileuszowy Diecezji Łomżyńskiej 2009/2010*, Łomża 2009, s.468-469.

<sup>83</sup> *Archidiecezja Łódzka. Informator 2007*, Łódź 2007, s. 350-351.

<sup>84</sup> Parafia Opatrzności Bożej jest dziedziczką parafii erygowanej tu 16 września 1279 roku przez bpa J. Romkę. Na odpust parafialny przychodzą pielgrzymki z Nakła i Maliny. „Rocznik Diecezji Opolskiej”, Opole 2006, s. 277; „Schleschisches Wochenblatt. Tygodnik Śląski” z 17 lipca 2010.

<sup>85</sup> Pierwsza świątynia w tej wsi była drewniana. Od XV wieku do 1810 roku należała ona do klasztoru dominikanek w Raciborzu. Obecny kościół, murowany, zbudowany został w 1805 roku w stylu barokowym przez siostry dominikanki; zniszczony w 1890 roku przez pożar, a 1945 roku w wyniku działań wojennych został odbudowany w 1951 roku. Dnia 11 września 2010 roku kościół parafialny Opatrzności Bożej w Ucieszkowie będzie obchodził 200-lecie istnienia. Tego dnia nastąpi jubileuszowe poświęcenie kościoła przez ks. biskupa diecezji opolskiej. *Rocznik Diecezji Opolskiej*, Opole 2006, s. 134; B. Popiel, *Od Cesnova do Ucieszkowa. Dwusetny jubileusz kościoła*, „Nowa Gazeta Lokalna. Tygodnik Kędzierzyńsko-Kozielski” 2010, z. 30 (z 26 lipca 2010).

<sup>86</sup> *Rocznik Diecezji Pelplińskiej 2002*, Pelplin 2002, s. 350-351.

– Diecezja Płocka ma tylko jedną parafię Opatrzności Bożej w Kamienicy (Dekanat Zakroczym), kontynuującą historię rozpoczętą w XIV wieku jako Parafia Dziesięciu Tysięcy Męczenników. Obecny kościół Opatrzności Bożej budowany był w latach 1935-1945, konsekrowany 17 maja 1950 przez bpa Tadeusza Pawła Zakrzewskiego. Odpust parafialny ku czci Opatrzności Bożej obchodzony jest w 6. niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego.

Na terenie Diecezji Płockiej, w parafii Matki Bożej Bolesnej w Oborach (Dekanat Dobrzyń nad Narwią), jest kaplica Opatrzności Bożej, wybudowana w 1740 roku przy kościele parafialnym przez Juliusza Dziewanowskiego z Płonno dla ufundowanego przez niego Bractwa Opatrzności Bożej. Nastawa ołtarza i mensa posiadają elementy ikonograficzne wyobrażające tajemnice Opatrzności Bożej.

– W Diecezji Poznańskiej, w Poznaniu – Piątkowie (Dekanat Poznań – Piątkowo), od 1 lipca 1981 roku istnieje ośrodek duszpasterski pw. Opatrzności Bożej, który powołał abp Jerzy Stroba przy kościele Opatrzności Bożej wybudowanym w latach 1980-1981, a 1 lutego 1982 roku erygował parafię Opatrzności Bożej. Konsekracji kościoła 15 grudnia 2002 roku dokonał abp Stanisław Gądecki<sup>87</sup>. Odpust parafialny ku czci Opatrzności Bożej obchodzony jest tu w 1. niedzielę lipca.

– Diecezja Radomska posiada parafię Opatrzności Bożej – w Radomiu (Dekanat Radom-Południe), erygowaną 6 XII 1983 roku przez bpa Edwarda Materskiego, z kościołem Opatrzności Bożej, poświęconym 5 grudnia 2004 roku przez bpa Zygmunta Zimowskiego. Odpust parafialny obchodzony jest tu w 1. niedzielę września<sup>88</sup>.

– W Diecezji Rzeszowskiej są 2 parafie pod wezwaniem Opatrzności Bożej – w Trzebosi i Rzeszowie.

Starsza parafia – w Trzebosi (Dekanat Sokołów Małopolski), dzięki fundacji Marianny i Benedykta Grabińskich, została powołana 2 października 1795 roku. Obecny kościół Opatrzności Bożej, wymurowany w latach 1884-1887, poświęcony w 1887 roku, był konsekrowany w 1902 roku przez bpa Karola Fischera, sufragana przemyskiego. Odpust parafialny ku czci Opatrzności Bożej obchodzony jest w 6. niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego<sup>89</sup>.

Parafię Opatrzności Bożej w Rzeszowie (Dekanat Rzeszów – Katedra), prowadzoną przez zgromadzenie księży salezjanów, przy tymczasowych zabudowaniach erygował 29 sierpnia 1985 roku ówczesny biskup miejsca – Ignacy Tokarczuk z Przemyśla. Kościół parafialny pw. Opatrzności Bożej budowany był w latach 1990-1999, a konsekrowany 12 listopada 2000 roku

przez kardynała Józefa Glempa, prymasa Polski. Odpust parafialny ku czci Opatrzności Bożej obchodzony jest tu w niedzielę po święcie Podwyższenia Krzyża Świętego<sup>90</sup>.

– Diecezja Sandomierska posiada parafię pw. Opatrzności Bożej – w Stalowej Woli (Dekanat Stalowa Wola-Południe), erygowaną 9 czerwca 1986 roku przez biskupa Ignacego Tokarczuka z Przemyśla przy tymczasowej kaplicy, której wybudowanie w 1984 roku zainicjował ks. Edward Frankowski, od 1992 roku biskup pomocniczy Diecezji Sandomierskiej. Kościół parafialny, wybudowany w 1992 roku, w 1993 roku poświęcił bp Wacław Świerzawski. Świątynia ideą formy architektonicznej – kopuła centralnie osadzona na kwadracie – wyraża przekonanie o wszechobecności Opatrzności Bożej. Odpust parafialny obchodzony jest w 1. niedzielę lipca<sup>91</sup>.

– Diecezja Siedlecka posiada parafię Opatrzności Bożej w Parczewie, erygowaną 2 kwietnia 2000 przez bpa Jana Wiktora Nowaka przy tymczasowej kaplicy, zaś kościół parafialny Opatrzności Bożej jest budowany od 13 września 2001 roku według projektu rozpatrywanego w 1791 roku w konkursie przed zamierzaną budową Świątyni Opatrzności Bożej w Warszawie (projekt zajął 2. miejsce). Odpust parafialny ku czci Opatrzności Bożej odbywa się tu w 1. niedzielę lipca<sup>92</sup>.

– Archidiecezja Szczecińsko-Kamieńska posiada parafię pod wezwaniem Opatrzności Bożej w Szczecinie (Dekanat Szczecin-Słoneczne), erygowaną 1 lipca 1992 roku przez abpa Mariana Przykuckiego. Parafia posiada kościół Opatrzności Bożej budowany w latach 1994-2007. Odpust parafialny ku czci Opatrzności Bożej obchodzony jest w 3. niedzielę września<sup>93</sup>.

– Diecezja Tarnowska ma 2 parafie Opatrzności Bożej – w Jodłówce Wałkach i Woli Mieleckiej.

Parafia Opatrzności Bożej w Jodłówce Wałkach (Dekanat Tarnów-Wschód) erygowana była 27 czerwca 1981 roku przez bpa Jerzego Ablewicza przy kaplicy z 1975 roku. Budowany w latach 1986-1988 kościół Opatrzności Bożej został poświęcony 25 września 1988 roku przez bpa Władysława Bobowskiego. Od 4 marca 1982 roku odprawiana jest tu *Nowenna do Opatrzności Bożej* we wszystkie pierwsze czwartki miesiąca. Odpust w ostatnią niedzielę września<sup>94</sup>.

Drugą parafią Opatrzności Bożej Kościoła Tarnowskiego, najprawdopodobniej najmłodszą w Polsce, jest parafia w Woli Mieleckiej (Dekanat Mielec Północ), erygowana 1 stycznia 2009 roku przez bpa Wiktora

<sup>90</sup> Tamże, s. 637-639.

<sup>91</sup> *Jubileuszowy Rocznik Diecezji Sandomierskiej 2000*, Sandomierz 2001, s. 365-367.

<sup>92</sup> *Informator Diecezji Siedleckiej 2008*, Siedlce 2008, s. 120.

<sup>93</sup> *Archidiecezja Szczecińsko-Kamieńska w roku trzydziestopięcioletnia 1972-2007*, Szczecin 2007, s. 481.

<sup>94</sup> *Schematyzm Diecezji Tarnowskiej 2009/2010*, Tarnów 2010 s. 237.

<sup>87</sup> *Rocznik Archidiecezji Poznańskiej*, Poznań 2000, s. 181-182.

<sup>88</sup> *Rocznik Diecezji Radomskiej 2007*, Radom 2007, s. 321-322.

<sup>89</sup> *Schematyzm Diecezji Rzeszowskiej*, Rzeszów 2000, s. 773-775.

Skworca. Powołanie jej poprzedziło wzniesienie tu i poświęcenie 31 sierpnia 2008 roku kaplicy Opatrzności Bożej, która do czasu wybudowania kościoła pełni rolę świątyni parafialnej. Odpust parafialny obchodzony jest 14 czerwca.

- W Diecezji Toruńskiej istnieją 2 parafie Opatrzności Bożej – w Toruniu-Rudku (Dekanat Toruń IV) i Wąpiersku (Dekanat Toruń IV).

Parafia w Toruniu-Rudku, erygowana była 20 lutego 1946 roku przez kardynała Augustyna Hlonda przy poewangelickim kościele Opatrzności Bożej, poświęconym 15 sierpnia 1945 roku przez ks. Józefa Batkowskiego. Odpust parafialny obchodzony jest tu w 1. niedzielę września razem z dożynkami jako dziękczynienie Opatrzności Bożej za szczęśliwe zbiory z pól i działek<sup>95</sup>.

Druga w Diecezji Toruńskiej parafia Opatrzności Bożej – w Wąpiersku (Dekanat Lidzbark Welski) – została reaktywowana przy kościele Opatrzności Bożej, wybudowanym w latach 1933-1935. Odpust parafialny obchodzony jest tu w 6. niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego<sup>96</sup>.

- Archidiecezja Warmińska posiada parafię Opatrzności Bożej w Bartągu (Dekanat Olsztyn IV-Jaroty), założoną jeszcze w XIV w. pod patronatem Świętego Jana Ewangelisty, a od czasu zaistnienia tu (XVIII w.) Bractwa Opatrzności Bożej – również pw. Opatrzności Bożej. Biskup warmiński Ignacy Krasicki na główne święto Opatrzności Bożej, związane z odpustami dla członków Bractwa Opatrzności Bożej, wyznaczył 14. niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego. Wyrazem kultu Opatrzności Bożej w Bartągu i okolicach były pielgrzymki w tym dniu do bartąskiego kościoła. Bp Jan Obłak erygował 24 czerwca 1984 roku Sanktuarium Opatrzności Bożej w Bartągu. Obecnie odpust parafialny ku czci Opatrzności Bożej przypada na ostatnią niedzielę września.
- W Diecezji Warszawsko-Praskiej parafia Opatrzności Bożej istnieje w Warszawie-Wesoła (Dekanat Warszawa Rembertów), erygowana w 1950 przy kościele Opatrzności Bożej, budowanym w latach 1934-1939 i ukończony w latach 1945-1950. Odpust parafialny obchodzony jest tu w liturgiczne święto Opatrzności Bożej wyznaczone w 1999 roku przez kardynała Józefa Glempa, prymasa Polski, na 2 maja<sup>97</sup>.

<sup>95</sup> *Diecezja Toruńska 2008*, Toruń 2008, s. 308-309.

<sup>96</sup> Od XV wieku w Wąpiersku istniała parafia z kościołem św. Michała Archanioła i św. Marii Magdaleny. Po pożarze doszczętnie niszczącym kościół w 1520 roku parafia wąpierska weszła w obręb parafii lidzbarskiej. Podjęte próby wskrzeszenia parafii podjęto w 1671 roku po wybudowaniu nowego kościoła, który w 1733 roku również został spalony. Odbudowany 1762 roku trwał do wojen napoleońskich. Od ok. 1820 roku przestała służyć jako świątynia katolicka. *Diecezja Toruńska 2008*, Toruń 2008, s. 213-214.

<sup>97</sup> *Informator Diecezji Warszawsko-Praskiej*, Warszawa 1995, s. 59.

- W Archidiecezji Warszawskiej istnieją 2 parafie z patrocynium Opatrzności Bożej – w Warszawie-Rakowcu (Dekanat Warszawa-Ochota) i Warszawie-Wilanowie (Dekanat Wilanów).

Parafia Opatrzności Bożej na Rakowcu swoją historię rozpoczyna od punktu katechetycznego utworzonego w 1959 roku i tymczasowej kaplicy Opatrzności Bożej poświęconej w maju 1962 roku przez kardynała Stefana Wyszyńskiego, który równocześnie pozwolił na sprawowanie w niej liturgii. Kościół Opatrzności Bożej budowany był w latach 1976-1978 pod przewodnictwem proboszcza ks. Romualda Kołakowskiego, konsekrowany 8 grudnia 1979 roku przez kardynała Stefana Wyszyńskiego. Parafię Opatrzności Bożej erygował kardynał Wyszyński 1 września 1976 roku<sup>98</sup>. Odpust parafialny przypada na święto liturgiczne Opatrzności Bożej 2 maja.

Z parafią Świętej Opatrzności Bożej (Dekanat Warszawa-Wilanów) w Archidiecezji Warszawskiej wiąże się ponad 2-wiekowy okres starań o wybudowanie Świątyni Opatrzności Bożej. Miała być ona szczególnym wyrazem czci i wdzięczności polskich wiernych pod adresem Bożej Opatrzności za opiekę. Potwierdzała to deklaracja podjęta 5 maja 1791 przez Sejm Czteroletni, głosząca ustanowienie święta Najwyższej Opatrzności, wyznaczonego na dzień 8 maja, i zobowiązanie do wybudowania świątyni Najwyższej Opatrzności jako wotum za uchwalenie *Ustawy Rządowej z 3 maja 1791 roku*. Król Stanisław August Poniatowski wskazał lokalizację świątyni w Warszawie i w pierwszą rocznicę uchwalenia *Konstytucji 3 Maja*, dnia 5 maja 1792 roku rozpoczął jej budowę, która wskutek trzeciego rozbioru Polski została zatrzymana<sup>99</sup>. Po odzyskaniu w 1918 roku przez Polskę niepodległości, sejm ustawą z 17 marca 1921 roku zobowiązał się do wypełnienia wotum narodu polskiego, upoważniając episkopat do wybrania projektu i lokalizacji na Polach Mokotowskich, lecz wybuch drugiej wojny światowej uniemożliwił budowę świątyni. Dopiero w 1947 roku kardynał Augustyn Hlond podjął ponowną próbę wzniesienia świątyni, którą uniemożliwiła jego śmierć i szalejący reżim komunistyczny. By zadośćuczynić historycznym zobowiązaniom wobec Boga, w 1982 roku prymas Polski kardynał Józef Glemp na nowo rozpoczął starania o budowę, lecz dopiero Sejm III Rzeczypospolitej, przy wsparciu Episkopatu Polski i władz Warszawy, uchwałą z 23 października 1998 zadecydował o budowie na Polach Wilanowskich Świątyni Bożej Opatrzności jako symbolu wdzięczności za: odzyskanie wolności w 1989, 20 lat pontyfikatu papieża Jana Pawła II i 2000 lat chrześcijaństwa. Dzięki temu 2 maja 1999 na placu budowy ustawiony został krzyż, a 13 czerwca 1999 roku Ojciec Święty Jan

<sup>98</sup> G. Kałwarczyk, *Jubileuszowy Rocznik Archidiecezji Warszawskiej*, Warszawa 1998, s. 539-540.

<sup>99</sup> Zachowały się fundamenty na terenie Ogrodu Botanicznego w Warszawie i królewska kielnia.



Paweł II poświęcił kamień węgielny, który 2 maja 2002 został wmurowany przez kardynała Józefa Glempa w obecności legata papieskiego – kardynała Franciszka Macharskiego, Episkopatu Polski, prezydenta Rzeczypospolitej – Aleksandra Kwaśniewskiego i wiernych. Od 2006 roku świątynia pełni funkcję mauzoleum wybitnych postaci Kościoła w Polsce i osób z nim związanych, m.in. kaplica bł. Jerzego Popiełuszki, której centrum są relikwie Męczennika, przeniesione tu 6 czerwca 2010 roku w wielotysięcznej procesji jego czcicieli uczestniczących w uroczystościach beatyfikacyjnych na Placu Józefa Piłsudskiego w Warszawie. Oprócz symbolicznego grobu Papieża Jana Pawła II, istnieje krypta ks. Jana Twardowskiego, ks. Zdzisława Peszkowskiego, Ryszarda Kaczorowskiego, ostatniego Prezydenta Rządu Polskiego na Uchodźstwie, i Krzysztofa Skubiszewskiego, pierwszego ministra spraw zagranicznych III Rzeczypospolitej<sup>100</sup>.

Szczególny kult Opatrzności Bożej w parafii Świętej Bożej Opatrzności (Dekanat Warszawa – Wilanów), erygowanej w 2005 roku przez kardynała Józefa Glempa przy tymczasowej kaplicy parafialnej, wyraża się w do rocznym odpuszczeniu przypadającym na święto Opatrzności Bożej 2 maja i rocznym nabożeństwem do Opatrzności Bożej przed wystawionym Najświętszym Sakramentem, polegającym na odmówieniu Litanii do Bożej Opatrzności, odczytaniu indywidualnych podziękowań, próśb i zawierzeń Bożej Opatrzności oraz modlitwy do Matki Bożej Opatrzności. Apogeum kultu Opatrzności Bożej przypada tu 2 maja, w święto Opatrzności Bożej.

W obrębie Archidiecezji Warszawskiej, w Górze Kalwarii na Mariankach, na terenie parafii Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny (Dekanat Czersk), znajduje się kościół rektoralny Opatrzności Bożej z 1674 roku, ufundowany przez bpa Stanisława Wierzbowskiego jako Wieczernik wchodzący w skład miejscowej kalwarii.

- Na obszarze Archidiecezji Wrocławskiej istnieje parafia Opatrzności Bożej we Wrocławiu-Nowym Dworze (Dekanat Wrocław-Zachód I), erygowana w 1983 roku przez ówczesnego abpa Henryka Gulbinowicza. Odpust parafialny ku czci Opatrzności Bożej obchodzony jest tu w 2. niedzielę września<sup>101</sup>.
- W Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej kult Opatrzności Bożej w sposób szczególny rozwija się w Bondyrzu (Dekanat Józefów) i Zamościu (Dekanat Zamość).

Parafia Opatrzności Bożej w Bondyrzu została erygowana 30 września 1975 roku przez bpa lubelskiego Bolesława Pylaka. Fakt powołania parafii

<sup>100</sup> Józef Kardynał Głemp Prymas Polski, *Opatrzność Boża i jej świątynia w Polsce*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2007.

<sup>101</sup> *Rocznik Archidiecezji Wrocławskiej*, Wrocław 2000, s. 465-466.

poprzedził okres historii ośrodka duszpasterskiego ulokowanego przy kościele Opatrzności Bożej, drewnianym, budowanym w latach 1948-1949 w stylu zakopiańskim z ofiar miejscowych wiernych, poświęconym 1 lipca 1951 roku przez bpa lubelskiego Piotra Kałwę. Zatem okres kultu Bożej Opatrzności rozpoczął się tu o blisko ćwierćwiecze przed powołaniem parafii. U szczytu nastawy ołtarza głównego umieszczony jest symbol Bożej Opatrzności. Odpust parafialny ku czci Opatrzności Bożej przypada tu na 8 maja<sup>102</sup>.

Parafia pod wezwaniem Świętej Bożej Opatrzności w Zamościu, jedna z najmłodszych pod tym wezwaniem w Polsce, została erygowana 6 marca 2005 roku przez bpa Jana Śrutwę, przy tymczasowej kaplicy na Osiedlu Karolówka; od 2006 roku buduje kościół parafialny. Odpust ku czci Opatrzności Bożej obchodzony jest tu 3 czerwca<sup>103</sup>.

Kult Opatrzności Bożej w formie patrocinium świątyni i parafii bądź tylko parafii, jak w przypadku Kalisza, znajduje potwierdzenie w Diecezjach: Białostockiej (3 parafie), Białsko-Żywieckiej (4 parafie i kaplica w Kończycach Wielkich – Dekanat Strumień), Bydgoskiej (1 parafia i kaplica w parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Solcu Kujawskim – Dekanat Bydgoszcz IV Wyżyny), Częstochowskiej (3 parafie), Drohiczyńskiej (1 parafia), Elbląskiej (1 parafia), Ełckiej (2 parafie), Gdańskiej (1 parafia), Gnieźnieńskiej (1 parafia), Kaliskiej (1 parafia i kaplica w Zdunach koło Krotoszyna), Katowickiej (3 parafie), Krakowskiej (1 parafia), Łomżyńskiej (1 parafia), Łódzkiej (1 parafia), Opolskiej (2 parafie), Pelplińskiej (1 parafia), Płockiej (1 parafia i kaplica w Oborach – Dekanat Dobrzyń nad Narwią), Poznańskiej (1 parafia), Radomskiej (1 parafia), Rzeszowskiej (2 parafie), Sandomierskiej (1 parafia), Siedleckiej (1 parafia), Szczecińsko-Kamińskiej (1 parafia), Tarnowskiej (2 parafie), Toruńskiej (2 parafie), Warmińskiej (1 parafia), Warszawsko-Praskiej (1 parafia), Warszawskiej (2 parafie i kościół rektoralny w Górze Kalwarii – Dekanat Czersk), Wrocławskiej (1 parafia), Zamojsko-Lubaczowskiej (2 parafie).

Parafie Opatrzności Bożej istnieją w 30 diecezjach polskich. Najdłuższą tradycję i najbardziej intensywny kult Opatrzności Bożej ma Diecezja Bielsko-Żywiecka, zaś w 12 diecezjach nie ma żadnej parafii pod tym wezwaniem.

Są w Polsce 2 sanktuaria diecezjalne Opatrzności Bożej – w Jastrzębiu Zdroju (Archidiecezja Katowicka) i Bartągu (Archidiecezja Warmińska). Ogólnopolski i narodowy charakter ma sanktuarium tworzone w Świątyni Opatrzności Bożej w Archidiecezji Warszawskiej.

Zróznicowany jest termin kultu Opatrzności Bożej związanego z odpustami w parafiach – w 6 parafiach obchodzony jest w 6. niedzielę po Zesłaniu Ducha

<sup>102</sup> *Schematyzm Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej*, Zamość 2008, s. 60.

<sup>103</sup> Tamże, s. 103.

Świętego; w 5 – w Uroczystość Trójcy Przenajświętszej; w 5 – w dzień 1 lipca; w 3 – 2 maja; w 3 – w 1. niedzielę września; w 3 – w 3. niedzielę września; w 2 – w ostatnią niedzielę września; ponadto odnotowałam po 1 jednej parafii obchodzącej odpust: w środę po 4. niedzieli Wielkiego Postu; 8 maja; w 5. niedzielę po Wielkanocy; 3. czerwca; 12 czerwca; 14 czerwca; w przedostatnią niedzielę czerwca; w 3 miesiące po Wielkanocy; w ostatnią niedzielę sierpnia; w 2. niedzielę września; 12 września; w niedzielę po Święcie Podwyższenia Krzyża Świętego; w 1. niedzielę października; w niedzielę Chrystusa Króla. W jednym przypadku w parafii Opatrzności Bożej nie obchodzi się odpustu ku Jej czci; w Kaliszu odpust parafialny przypada w dzień patronalny kościoła parafialnego<sup>104</sup>.

Spodziewam się, że opracowane parafie nie wyczerpują obecnej listy świątyń i parafii Opatrzności Bożej, że dojdą do niej również nowe parafie, które zechcą swoją wspólnotę zawierzyć Bogu, który nieustannie stwarza i otacza opieką.

### Ikonografia

Z relacji człowieka do Boga ustawicznie opiekującego się nim wynika potrzeba ikonograficznego wyrażenia fenomenu Jego troskliwego czuwania. Jest nim otwarte Oko Boga wpisane w opromieniony trójkąt, przedstawiający Go jako Trójcę Świętą. Takie wyobrażenie plastyczne Bożej Opatrzności przedstawiane jest w świątyniach, najczęściej w prezbiterium – często na sklepieniu, w przestrzeni ołtarza – najczęściej na nastawie lub mensie, tabernakulum bądź nad wejściem do świątyni.

Przykładem wystąpienia ikonograficznego wyobrażenia w postaci Oka Opatrzności Bożej nad prezbiterium jest: kościół Świętej Zofii w Sławoszewie (Dekanat Czermin, Diecezja Kaliska) – drewniany sufit ozdobiony rzeźbami umieszczonymi w kasetonach, w prezbiterium nad ołtarzem głównym ma rzeźbę – Oka Opatrzności Bożej. W kościele parafialnym Świętej Katarzyny Aleksandryjskiej w Stężycy (Dekanat Stężycy w Diecezji Pelplińskiej), w centralnej części prezbiterium znajduje się malowidło Oko Opatrzności Bożej. W Stoczku Klasztornym (Dekanat Lidzbark Warmiński, Diecezja warmińska) w kaplicy Krzyża Świętego w Sanktuarium Matki Bożej Królowej Pokoju na nastawie barokowego ołtarza z 1677 roku umieszczone jest Oko Opatrzności Bożej. W Oborach w kościele Matki Bożej Bolesnej (Dekanat Dobrzyń nad Narwią, Diecezja Płocka), w kaplicy Opatrzności Bożej z 1740 roku dwukrotnie wystąpiło plastyczne wyobrażenie Opatrzności Bożej w postaci Oka Opatrzności Bożej na ołtarzu: w środkowej części nastawy i na antependium mensy ołtarzowej. W Bondryzu (Dekanat Józefów, Diecezja Zamojsko-Lubaczowska) kościół Opatrzności Bożej posiada ikonograficzny symbol Opatrzności Bożej u szczytu

<sup>104</sup> Kościół parafialny posiada wezwanie Najświętszej Maryi Panny – Matki Kościoła. Odpust parafialny obchodzony jest w poniedziałek po Uroczystości Zesłania Ducha Świętego.

nastawy ołtarza głównego<sup>105</sup>. W Iławie w kościele Przemienienia Pańskiego (Dekanat Iława Wschód, Diecezja Elbląska) w rokokowym ołtarzu głównym z 1741 roku, w obramowaniu obrazu ołtarzowego *Modlitwa Chrystusa w Ogrójcu* z 1786 roku, wkomponowane jest Oko Opatrzności Bożej w glorii, wpisane w trójkąt. W Gnieźnie w kościele parafialnym Świętego Michała Archanioła (Dekanat Gniezno II) drewniane tabernakulum podbite blachą z drugiej połowy XIX wieku ma drzwi ozdobione w górnej części symbolem Opatrzności Bożej (oko wpisane w trójkąt)<sup>106</sup>. Na terenie Archidiecezji Poznańskiej są przynajmniej dwa przypadki występowania ikonograficznego przedstawienia Opatrzności Bożej w postaci Oka Opatrzności – w kościele parafialnym Opatrzności Bożej w Poznaniu-Piątkowie (Dekanat Poznań-Piątkowo) na ścianie prezbiterium centralnie umieszczone jest Oko Opatrzności wpisane w trójkąt z odchodzącymi od niego trzema snopami promieni oraz w kościele Świętego Andrzeja Apostoła w Komornikach (Dekanat Luboń) sklepienie nad prezbiterium posiada fresk – Oko Opatrzności Bożej w złotej poświacie i opromienione. W Kończycach Wielkich (Dekanat Strumień w Diecezji Bielsko-Żywieckiej), w oknach prezbiterium kaplicy Opatrzności Bożej od 1938 roku znajduje się kolorowy witraż ze szkła organicznego, wyobrażający tajemnicę Opatrzności Bożej.

Oprócz prezbiterium symbolika Opatrzności Bożej stosowana jest również na innych przestrzeniach świątyń. W Byszewie (Dekanat Koronowo, Diecezja Pelplińska), w kościele parafii Świętej Trójcy z początku XVII wieku, na sklepieniu nawy znajdują się drewniane medaliony z Okiem Opatrzności Bożej. W Bukowcu (dekanat Grodzisk Wielkopolski, Diecezja Poznańska) w drewnianym, XVI-wiecznym kościele św. Marcina Biskupa strop nad chórem ozdobiony jest symbolem Opatrzności Bożej – Oko Opatrzności Bożej<sup>107</sup>. W Inowrocławiu-Mątwach (Dekanat Inowrocław I, Diecezja Gnieźnieńska) w kościele Opatrzności Bożej w 1951 roku położona została polichromia, m.in. przedstawiająca sceny świadczące o opiece Opatrzności Bożej nad dziejami narodu polskiego i chrześcijaństwa od chrztu w 966 roku;

Oprócz ściśle sakralnej przestrzeni ikonograficzne wyobrażenie Opatrzności Bożej występuje również na obiektach służących Kościołowi, np. na budynkach parafialnych w Poznaniu – w parafii Matki Bożej Nieustającej Pomocy i Świętej Marii Magdaleny (Dekanat Poznań – Stare Miasto), w Stęszewie w parafii Świętej Trójcy (Dekanat Stęszew), w Tarnowie Podgórnym w parafii Wszystkich Świętych (Dekanat Przeźmierowo) są dwa symbole – na jednej z facjat

<sup>105</sup> *Schematyzm Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej*, Zamość 2008, s. 60.

<sup>106</sup> Dzieło pracowni złotniczej Starka z Poznania, w 1886 roku ufundował ówczesny proboszcz Jan Nepomucen Łukowski.

<sup>107</sup> D. Łebkowska, *Bukowiec – kościół pod wezwaniem świętego Marcina*, [w:] *Wybrane zabytki sakralne drewniane na Ziemi Nowotomysko-Grodziskiej jako dziedzictwo kulturowe oraz źródło do edukacji regionalnej*, Kalisz 2007 (mps, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza; Wydział Pedagogiczno-Artystyczny w Kaliszu).

jest konwencjonalne przedstawienie symbolu, na drugim zaś krzyż z Okiem Opatrzności Bożej w miejscu zwykle przeznaczonym dla Pasyjki.

Istnieją też budynki o przeznaczeniu świeckim oznakowane symbolem Opatrzności Bożej, np. na fasadzie dwóch budynków na terenie poznańskiej parafii Matki Bożej Bolesnej (Dekanat Poznań-Łazarz), kamienica na terenie parafii Świętego Jakuba Większego Apostoła (Dekanat Poznań-Głuszyna), na terenie parafii Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Kostrzynie (Dekanat Kostrzyn) na dwóch kamienicach w rynku na fasadach umieszczone jest Oko Opatrzności Bożej.

Ikonograficzna ekspresja czci okazywanej Bogu w jego trosce o świat ujawnia się głównie w architekturze wnętrz świątynnych, ale się do nich nie ogranicza. Wychodzi do obiektów przykościelnych, a nawet do przestrzeni całkowicie świeckiej.

### Zakończenie

Powszechne jest przekonanie o opatrnościowej, tj. opiekuńczej, uprzedzającej, zabiegającej o dobro człowieka, obecności Boga. Przeprowadzona wyżej analiza wypowiedzi biblijnych, jak patrystycznych i teologicznych znalazła odzwierciedlenie w różnorodnych formach kultu Boga w tajemnicy Jego Opatrzności – modlitwie, praktyce pielgrzymowania do sanktuariów Opatrzności Bożej, w ludzkich inicjatywach wyrażających się organizowaniem wspólnego działania, opiekuńczym charyzmacie bractw i zgromadzeń zakonnych, patrociniach świątyń i patronacie parafii oraz w ikonografii, zastosowanej zarówno w obiektach sakralnych jak świeckich, będącej ekspresją wdzięczności i zawierzenia. Można sądzić, że powszechne uznanie Bożej Opatrzności jest tożsame z wyznaniem wiary w Boga – Stwórcy i Pana, od którego wszystko zależy.

### Literatura:

- Bartnik C. S., *Dogmatyka katolicka*, Lublin 2009, t. I, s. 145-166;
- *Boża Opatrzność i zaufanie Bogu*, Zeszyty Formacji Duchowej 6(2001) z. 17;
- Gałaj A., *Zagadnienie Opatrzności Bożej w opracowaniu Św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Teologiczne” 16(1998) z. 289-306;
- Glemp J., *Opatrzność Boża i jej świątynia w Polsce*, Warszawa 2007;
- Glemp J., *Opatrzność pod Krzyżem Chrystusa i naszym*, Warszawa 2003;
- Granat W., *Dogmatyka katolicka*, t. I. *Bóg jeden w Trójcy Osób*, Lublin 1962, s. 273-293;
- Szczurek J. D., *Opatrzność Boża w nauczaniu Soboru watykańskiego II*, „Analecta Cracoviensia” 38-39(2006-2007) 333-352;
- Szczurek J. D., *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 1999, s. 298-338;

- Św. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, Instytut Wydawniczy „PAX”, Warszawa 1999, s. 120-124;
- Kowecki J., *Konstytucja 3 Maja 1791 r. Statut Zgromadzenia Przyjaciół Konstytucji*, Warszawa 1991;
- Sinka T., *Nowenna do Opatrzności Bożej*, Kraków 2006.

Ks. Adam Szot

Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku

## NORMALIZACJA, KTÓREJ NIE BYŁO... KATECHIZACJA NA BIAŁOSTOCCZYŻNIE W LATACH 1956-1961

### NORMALIZATION THAT WAS NOT... RELIGIOUS EDUCATION IN BIAŁYSTOK AREA IN 1956-61

After the Second World War the Church in Poland had to perform its pastoral duties in a new political situation. The communist authorities limited the role of the Church and religion in the life of socialist society. Despite the 1950 agreement between the government and the Church that was to guarantee the freedom of religious observances, the situation of the Church worsened. Religious instruction was eliminated from schools.

After 1956 the situation changed. The Church gained more freedom and religious education was introduced again. The Church was to solve the problem of providing religious instruction in all schools. However, communist authorities were not idle and made efforts to expel religion from education programmes again. In newly established schools run by the Society of Children's Friends religious instruction was forbidden. Members of religious orders were not allowed to teach. At the beginning of the school year 1960/61 religion was ultimately eliminated from school programmes. The Church had to organize religious instruction in parishes and religious education rooms.

Po zakończeniu drugiej wojny światowej Kościół w Polsce musiał wypełniać swe zadania głoszenia Ewangelii w nowej sytuacji politycznej. Do władzy doszli komuniści, którzy ograniczali rolę Kościoła i religii w życiu socjalistycznego społeczeństwa. Mimo podpisanego w 1950 roku tzw. Porozumienia, między rządem polskim a Kościołem, które gwarantowało wolność wyznawania wiary, położenie Kościoła wciąż ulegało pogorszeniu. Ze szkół usuwano lekcje katechezy.

Sytuacja uległa zmianie po przemianach społecznych 1956 roku Kościół odzyskiwał coraz więcej wolności, także na terenie szkół. Religia, jako przedmiot nauczania, wracała do szkół. Kościół w Polsce, także w archidiecezji w Białymstoku, stanął przed nowym, trudnym zadaniem, zapewnienia dzieciom i młodzieży katechezy we wszystkich szkołach. Ale władze komunistyczne nie próżnowały. Dążyły do całkowitego wyrugowania katechezy ze szkół. Powstawały szkoły Towarzystwa Przyjaciół Dzieci, w których zabroniono katechizowania. Zakazano zakonnikom i siostronom zakonnym nauczania religii. Na początku roku szkolnego 1960/1961 usunięto całkowicie lekcje religii ze szkół. Kościół musiał na nowo zorganizować katechezę na terenie parafii lub w punktach katechetycznych.

\* \* \*

W październiku 1956 roku nastąpił przełom w polityce wyznaniowej Polski Ludowej. Wskutek przemian społecznych, jakie zaszły w Polsce w 1956 roku, nowy sekretarz partii Władysław Gomułka, mimo iż uznający Kościół za głównego przeciwnika w walce politycznej, złagodził politykę wyznaniową. Pod wpływem nacisku opinii społecznej zgodził się na uwolnienie Prymasa Wyszyńskiego i podjęcie rozmów z Kościołem. Powołana do życia komisja, składająca się z przedstawicieli rządu i Episkopatu, podjęła rozmowy na temat spraw z zakresu stosunków Kościół – państwo, które wymagały uregulowania, w tym kwestii katechizacji. Ustalono, iż „w wyniku przemian w życiu publicznym zmierzających do utrwalenia praworządności społecznej i naprawienia krzywd, Rząd i władze państwowe znajdują w Hierarchii Kościelnej i duchowieństwie pełne zrozumienie dla tych zamierzeń”<sup>1</sup>.

W ustaleniach podanych do powszechnej wiadomości w wydanym komunikacie był również zapis, który podejmował kwestię katechizacji w szkołach. Przywrócono nauczanie religii w szkołach podstawowych i średnich, jako przedmiot nadobowiązkowy. Katecheci mieli być powoływani przez władze szkolne w porozumieniu z władzami kościelnymi i opłacani z budżetu państwa. Władze szkolne miały dołożyć wszelkich starań, by „umożliwić dzieciom i młodzieży swobodny udział w praktykach religijnych poza szkołą”. Zagwarantowano, nie tylko wolność wyznania, ale władze zobowiązały się nawet do przeciwdziałania wszelkim przejawom naruszenia wolności sumienia<sup>2</sup>.

Wkrótce ukazały się odpowiednie akty prawne, które w sposób formalny regulowały kwestie nauczania religii w placówkach oświatowych. Szczególnie ważne były: zarządzenia Ministerstwa Oświaty z 7 i 8 grudnia 1956 roku oraz okólnik z 11 grudnia 1956 roku. Jednoznacznie dokumenty te dawały możliwość katechizowania dzieci na wyraźną prośbę rodziców: „Nauczanie religii będzie

<sup>1</sup> S. Markiewicz, *Stosunki między państwem a Kościołem Rzymskokatolickim w Polsce Ludowej (1944-1981)*, cz. II, *Dokumenty*, Warszawa 1982, s. 17.

<sup>2</sup> A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945-1970*, Kraków 1995, s. 45-46.

prowadzone w szkole jako przedmiot nadobowiązkowy. Naukę tego przedmiotu organizuje się dla tych uczniów, których rodzice wyrażają zgodę w tej sprawie indywidualne życzenie na piśmie”<sup>3</sup>.

W wydanym 8 grudnia 1956 roku przez Ministerstwo Oświaty zarządzeniu w sprawie nauczania religii księża proboszczowie zostali zobowiązani do zgłoszenia na piśmie do Wydziałów Oświaty przy Powiatowych lub Miejskich Radach Narodowych wykazu księży, którzy mieli nauczać religii w szkołach podstawowych na terenie swych parafii. Osoby świeckie musiały uzyskać odpowiednie zezwolenie władz kościelnych i państwowych na nauczanie religii. Kwestią obsadzenia katechetów w szkołach średnich miała się zająć Kuria Arcybiskupia. Wszystkie formalności należało zakończyć jak najszybciej, by z początkiem zajęć w szkołach po Nowym Roku 1957 w szkołach było wprowadzone nauczanie religii<sup>4</sup>.

Już od początku nowego roku szkolnego 1956/57 trwały gorączkowe prace, by przywrócić nauczanie religii we wszystkich szkołach na terenie archidiecezji w Białymstoku. Księża zostali zachęcani do tego, by składać do Powiatowych Rad Narodowych podania z prośbą o wydanie zgody na nauczanie lekcji religii w szkołach najbardziej odległych od kościołów parafialnych<sup>5</sup>.

Dnia 30 sierpnia 1956 roku, tuż przed rozpoczęciem nowego roku szkolnego, odbył się w Białymstoku zjazd duchowieństwa archidiecezji wileńskiej (z siedzibą w Białymstoku). Podjęto wówczas decyzje, które miały pomóc w katechizacji dzieci i młodzieży.

Podjęte uchwały zostały przekazane duchowieństwu do realizacji. Przy każdym kościele zalecano powołać przedstawicieli spośród wiernych, których zadaniem miało być okazywanie pomocy kapłanom w prowadzeniu katechizacji. Osoby świeckie mogły okazać swą pomoc przy urządzaniu pomieszczeń na potrzeby katechizacji, pomoc materialną dla niezamożnych dzieci, jak i organizację transportu katechetów do punktów katechetycznych.

We wszystkich parafiach, na wszystkich stopniach nauczania, miał być prowadzony dziennik katechizacji, w którym nie tylko umieszczano spis dzieci uczęszczających na lekcje religii, ale również wpisywano tematy przeprowadzonych katechez. Zaświadczenia o ukończeniu katechizacji miały być wydawane zgodnie z numerem w dzienniku katechizacji i wpisywane do księgi parafialnej.

<sup>3</sup> Zarządzenie Ministra Oświaty z 8 XII 1956 r., [w:] P. Raina, *Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski*, t. II, Londyn 1986, s. 138-140; Z. Pawłowicz, *Kościół i państwo w PRL (1944-1989)*, Gdańsk 2004, s. 181-182.

<sup>4</sup> Archiwum Wydziału Katechetycznego Kurii Metropolitalnej Białostockiej (dalej: AWK KMB), Pismo ks. A. Zalewskiego do księży proboszczów archidiecezji, z dn. 20 XII 1956 r., nr 1026/56.

<sup>5</sup> AWK KMB, Pismo kanclerza Kurii Arcybiskupiej w Białymstoku do księży proboszczów, z dn. 11 IX 1956 r., nr 741/56.

W ramach obowiązków duchownych należało objąć troską wszystkie rodziny, w których były dzieci w wieku szkolnym. Pomoc w ich wychowaniu miała polegać na wygłaszaniu nauk stanowych rodzicom o wychowaniu dzieci, poprzez przygotowanie metodyczne rodziców, ale i starszego rodzeństwa również, do prowadzenia katechizacji wstępnej dzieci w wieku 5-6 lat. Do istotnych zadań księży należało również przygotowanie dzieci do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, nie tylko do chrztu, ale i do pierwszej spowiedzi i Komunii św. Młodzież była przygotowywana do sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej, czyli bierzmowania, a młodzież pełnoletnia do sakramentu małżeństwa<sup>6</sup>.

Od października 1956 roku nauczanie religii na terenie archidiecezji w Białymstoku odbywało się już wyłącznie na terenie szkół. A więc znacznie szybciej niż kwestie te normowały odpowiednie zarządzenia państwowe z grudnia 1956 roku. Wyjątek stanowiły pogadanki dla dzieci w wieku przedszkolnym oraz nauki przygotowawcze przed I Komunią św. i bierzmowaniem, które prowadzone były w kościele lub salach przykościelnych.

Rozporządzenia z grudnia 1956 roku, dotyczące katechizacji, ustalały zasady nauczania. Nauka miała się odbywać w oparciu o programy i podręczniki zatwierdzone przez władze kościelne i oświatowe. Religia miała być nauczana w wymiarze dwóch godzin w tygodniu w szkole podstawowej (z wyjątkiem klasy pierwszej – jedna godzina) i w wymiarze jednej godziny w szkołach średnich. Nauczanie religii miało się odbywać w zasadzie po zakończonych już zajęciach szkolnych lub przed ich rozpoczęciem, jako lekcje nadobowiązkowe. W tych szkołach, w których trudno było w ten sposób zorganizować zajęcia szkolne mogły się one odbywać w ramach siatki zajęć. Uczniom, którzy nie uczęszczali na lekcje religii szkoła miała zapewnić należytą opiekę.

Zarządzenia dopuszczały również możliwość nauczania religii w lokalach pozaszkolnych. Lekcje z religii mogli prowadzić duchowni, jak i osoby świeckie, z zastrzeżeniem jednak, by nie byli nimi nauczyciele przedmiotów świeckich. Lekcje religii mogły być wizytowane przez przedstawicieli władz oświatowych, jak i kościelnych. Uczniom zagwarantowano możliwość uczestniczenia w trzydniowych rekolekcjach wielkopostnych i zapewniono im prawo do swobodnego uczestniczenia w praktykach religijnych „w czasie wolnym od obowiązkowych zajęć szkolnych i wychowawczych”.

Władze państwowe pozostawiły jednak w swych rękach możliwość tworzenia szkół bez nauczania religii, o ile taką wolę wyrazi większość rodziców dzieci i młodzieży uczącej się w danej szkole. Okólnik z 11 grudnia 1956 roku stał się w następnych latach wygodnym narzędziem rugowania nauki religii ze szkół<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> AWK KMB, *Uchwały Zjazdu Duchowieństwa Archidiecezji w Białymstoku w dn. 30 VIII 1956 r. w sprawie katechizacji kościelnej*.

<sup>7</sup> Okólnik nr 32 Ministerstwa Oświaty z 11 XII 1956 r., [w:] P. Raina, *Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski*, t. II, Londyn 1986, s. 140-141.

W styczniu 1957 roku zostało wydane zarządzenie Ministerstwa Oświaty, które dopuszczało możliwość nauczania religii w szkołach podstawowych przez osoby posiadające jedynie świadectwo ukończenia szkoły średniej i zgodę władz kościelnych. Dzięki temu strona kościelna mogła obsadzić liczne etaty w szkołach. Obawiano się bowiem, iż zabraknie odpowiednio przygotowanych katechetów.

W związku z wprowadzeniem religii do szkół Kuria Arcybiskupia w Białymstoku poleciła księżom proboszczom nadesłać, najpóźniej do 8 lutego 1957 roku, sprawozdanie, w którym należało odpowiedzieć w jakich szkołach była już nauczana religia, a w jakich jeszcze nie i dlaczego? Księża mieli podać wykaz szkół z terenu swej parafii, ilość godzin religii w poszczególnych szkołach, liczbę uczącej się w niej dziatwy i liczbę dzieci i młodzieży zapisanej na lekcje religii.

Na mocy zarządzenie Ministra Oświaty z dnia 27 marca 1957 roku nie wpiśywano ocen z przedmiotów nadobowiązkowych na świadectwie ukończenia szkoły i na świadectwie dojrzałości. Dlatego strona kościelna zadbała o to, by młodzież kończąca rok szkolny, a szczególnie szkołę stopnia podstawowego, czy średniego, otrzymywała kościelne świadectwo z lekcji religii. Gotowe blankiety takich świadectw były do otrzymania w Kurii Arcybiskupiej<sup>8</sup>.

Terenami szczególnego zainteresowania strony kościelnej były, o ile takie się zdarzały, fakty utrudniania ze strony kierownictw szkolnych wprowadzania religii do szkół. O każdym takim incydencie należało informować Kurie.

Poinformowano księży, iż w szkołach, w których było dotychczas nauczanie religii należało zostawić program nauczania taki sam jak dotychczas. Natomiast w szkołach, w których religia była dopiero wprowadzana, należało zastosować nowy program katechizacji obowiązujący w kościelnym nauczaniu. Wyglądał on następująco: Klasa I – wstępne przygotowanie; Klasa II – Katechizm i przygotowanie do spowiedzi i I Komunii św.; Klasa III – „Biblijka” *Stary Testament*; Klasa IV – „Biblijka” *Nowy Testament*; Klasa V – Credo; Klasa VI – Dekalog; Klasa VII – Liturgia na tle życia parafialnego; Klasa VIII i IX – Życie Jezusa Chrystusa i działalność Apostołów, historia Kościoła; Klasa X – Dogmatyka i Klasa XI – Etyka.

Katechizacją objęto nie tylko dzieci i młodzież uczęszczającą do szkół. Odbywały się spotkania i pogadanki dla matek z dziećmi w wieku przedszkolnym. W dalszym ciągu utrzymywano katechizację dzieci w parafiach, z wyraźnym przygotowaniem do sakramentów świętych. W ramach przygotowania do spowiedzi i I Komunii św. w kościele odbywały się katechezy dla dzieci z klasy I, II i III Szkoły Podstawowej. Katechezą pozaszkolną objęto młodzież po ukończeniu edukacji szkolnej. Dla nich odbywały się Godziny Duszpasterskie

<sup>8</sup> AWK KMB, Pismo ks. S. Czyżewskiego do księży proboszczów, z dn. 8 VI 1957 r., nr 571/57.

o charakterze liturgicznym i dyskusje w zakresie światopoglądowym z dziedziny apologetyki i etyki<sup>9</sup>.

Dzieci i młodzież szkolna mogła się uczyć religii w szkole, ale zależało to od woli rodziców. Księża proboszczowie i prefekci mobilizowali rodziców, by zgłaszali na piśmie do kierownictwa szkół oświadczenie, że chcą, by ich dzieci będąc w szkole uczęszczali w niej na lekcje religii.

W Białymstoku w 1957 roku były jeszcze szkoły, w których nie było lekcji religii, np. Szkoła Podstawowa nr 1 przy ul. Żwirki i Wigury. Sugerowano, by katolicycy rodzice nie posyłali dzieci do takiej szkoły, a jeśli się w niej uczyły, by dzieci z tejże szkoły przenieść do innych. Okólnik nr 32 zezwalał na przenosiny dzieci do innych szkół, o ile rodzice wyrażą takie życzenie, by ich dzieci uczyły się religii w gmachu szkoły.

Księża prefekci sporządzili wykazy dzieci i młodzieży wyznania katolickiego, nieuczestniczących w katechezie szkolnej. Ksiądz Stanisław Czyżewski, kanclerz Kurii, prosił księży proboszczów, by „roztropnie i dyskretnie” wpłynęli na rodziców, by ci na początku roku szkolnego 1957/1958 przedłożyli dyrekcji szkół oświadczenie, i pragnę, by ich dzieci uczestniczyły w lekcjach religii, gdyż stwarzanie precedensów w tej kwestii dawało władzom oświatowym powód do rezygnacji z nauczania religii w szkołach<sup>10</sup>.

Pod koniec czerwca 1957 roku został zatwierdzony przez Biuro Polityczne KC PZPR nowy plan działania w zakresie polityki wyznaniowej. Mimo iż władze miały zamiar zrezygnować z używania represji wobec wierzącej i praktykującej młodzieży szkolnej, jak i nauczycieli, to zaplanowano podjęcie działań mających na celu wzmocnienie procesów religijnego zobojętnienia. Metodą osiągnięcia zamierzonego celu miało być ograniczanie form aktywności religijnej realizowanych poza kościołami, np. ograniczenie dostępu do uczestnictwa w pielgrzymkach i grupach parafialnych. W procesie laicyzacji dużą wagę przywiązywano do szerzenia „naukowego światopoglądu” wśród młodzieży<sup>11</sup>.

W związku z nadesłanym przez Komisję Szkolną Episkopatu Polski nowym programem nauki religii w szkołach ogólnokształcących stopnia podstawowego i licealnego odbyło się w Białymstoku 25 czerwca 1957 roku zabranie księży prefektów. Stwierdzono na nim, iż ramowy program nauki religii uwzględniał okresy rozwojowe dziecka i najnowsze kierunki w dydaktyce religii.

Już w maju 1957 roku Kuria Arcybiskupia w Białymstoku sondowała wśród księży, jakie są ich uwagi i spostrzeżenia co do nowego programu nauczania. Wszystkie spostrzeżenia miały być przekazane do Komisji Wspólnej Episkopatu,

<sup>9</sup> AWKKMB, Pismo kanclerza Kurii Arcybiskupiej w Białymstoku do księży proboszczów z 1957 r., nr 94/57.

<sup>10</sup> AWK KMB, Pisma ks. S. Czyżewskiego do proboszczów parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny i św. Rocha w Białymstoku, z dn. 1 VIII 1957 r.

<sup>11</sup> A. Friszke, *Wytyczne stanowiska partii w sprawie stosunków między państwem a Kościołem*, „Więź” 1997, nr 3, s. 132-151.



by osobom opracowującym nowe podręczniki dać szczegółowe wytyczne. Szczególny obowiązek spoczął na księżach – wizytatorach katechezy, posiadających nieraz wieloletnie doświadczenia w nauczaniu religii, by ci zaangażowali do dyskusji i pracy nad nowym programem nauczania religii w polskich szkołach nie tylko wszystkich prefektów, ale i osoby świeckie i zakonne czynne w katechezie. Wszelkie uwagi należało przesłać do Kurii do połowy czerwca 1957 roku, czyli przed spotkaniem księży prefektów<sup>12</sup>.

Na nim uchwalono dezyderaty dotyczące nauczania religii w szkołach. Proponowano, by w klasach IV i VI szerzej uwzględnić kwestię nauki o Mszy Świętej. Program katechezy miał również obejmować naukę odpowiednich pieśni religijnych w każdej klasie. Było to konieczne nie tylko ze względu na wartości wychowawcze śpiewu, ale i dlatego, iż władze szkolne niejednokrotnie zabraniały śpiewać w szkole pieśni religijnych, argumentując to tym, iż program religii nie przewiduje śpiewu.

Księża zwrócili uwagę na fakt, iż konieczny był zróżnicowany program nauczania religii w poszczególnych typach szkół (technika zawodowe, zasadnicze szkoły zawodowe, czy szkoły specjalne). Sprawą niecierpiącą zwłoki był brak podręczników i konieczność ich szybkiego wydania i dostarczenia dzieciom i młodzieży. Chodziło nie tylko o same książki, ale i o ich atrakcyjną szatę graficzną, zrozumiałą treść, dostępną do poziomu uczniów i zgodną z programem nauczania. Katecheci sugerowali, by wydać również modlitewnik dzieciom, jak i mszałik dla starszej młodzieży oraz śpiewnik młodzieżowy<sup>13</sup>.

Przed zakończeniem roku szkolnego 1957/1958 Kuria Arcybiskupia podała do wiadomości wszystkim księżom archidiecezji, iż przed wakacjami (8 i 15 VI 1958 roku) należało pouczyć z ambony młodzieź i rodziców o ciężącym na nich, jako katolikach, obowiązku składania oświadczeń na piśmie w sprawie uczęszczania dzieci na lekcje religii w szkole. Obowiązek ten należało spełnić szczególnie w wypadku tych dzieci, które rozpoczynały dopiero naukę w szkole podstawowej (dzieci z klas I) lub przechodziły ze szkoły podstawowej do szkoły średniej, lub też zmieniały szkoły ze względu na zmianę miejsca zamieszkania. Raz jeszcze przypomniano o tym pod koniec wakacji w niedziele poprzedzające początek nowego roku szkolnego (17, 24 i 31 VIII 1958 roku). Przypominano, iż szkoła zorganizuje naukę religii tylko tym dzieciom, których rodzice złożyli wymagane zarządzeniem Ministerstwa Oświaty z 8 grudnia 1956 roku oświadczenia na piśmie.

Rok szkolny 1957/1958 pokazał zaniedbania na tym polu nie tylko wielu rodziców, ale i katechetów. W szkołach średnich miasta Białegostoku około 80% uczniów nowowstępujących nie złożyło oświadczeń rodzicielskich w sprawie

<sup>12</sup> AWK KMB, Pismo ks. kanclerza Kurii do ks. Edwarda Kisiela, wizytatora szkół w Białymstoku, z dn. 9 V 1957 r.

<sup>13</sup> AWK KMB, *Uwagi i dezyderaty*, Białystok 25 VI 1957 r.

ich nauczania religii w szkole. Dopiero wskutek pouczenia i napominania przez księży prefektów oświadczenia te zostały dostarczone.

Kościół starał się nie zapominać o dzieciach i młodzieży nie tylko w trakcie trwania roku szkolnego, ale i w czasie wakacji. Na zakończenie edukacji we wszystkich kościołach odbywały się nabożeństwa dziękczynne, gdzie zawsze istniała możliwość skorzystania ze spowiedzi i przystąpienia do Komunii św. Dzieci z klas VII szkół podstawowych oraz maturzyści otrzymywali osobne świadectwa z religii z podpisem nauczającego i z pieczęcią parafii. Pouczano rodziców i dzieci, jak mają się zachować podczas wakacyjnych wyjazdów organizowanych przez władze oświatowe. Przypominano zawsze o obowiązku niedzielnej Mszy Świętej, modlitwie i zachowywaniu przykazań Bożych. Kuria zachęcała, by duszpasterze przed wyjazdem dzieci na kolonie, czy obozy, zbierali ich w kościele i udzielali uwag o grożących niebezpieczeństwach, szczególnie indoktrynacji ateistycznej. Jeśli na terenie parafii odbywały się zorganizowane wakacje dla dzieci, duszpasterze mieli obowiązek udzielenia wszelkich informacji dzieciom i personelowi o godzinach niedzielnych i świątecznych nabożeństw<sup>14</sup>.

W czasie wakacji 1958 roku polityka władz państwowych wobec nauczania religii w szkołach uległa zdecydowanemu zaostrzeniu. 31 lipca tegoż roku przedstawiciele władz przekazali biskupom nowe decyzje rządu dotyczące katechizacji. Począwszy od nowego roku szkolnego 1958/1959 zredukowano ilość godzin katechezy do jednej, bez względu na profil szkoły. Lekcje religii miały się odbywać wyłącznie po zakończeniu zajęć obowiązkowych, co oczywiście stwarzało możliwość łatwiejszego nieuczestniczenia w nich dzieci i młodzieży.

Okólnik nr 26 Ministerstwa Oświaty w sprawie przestrzegania zasad świeckości szkoły zapowiadał podjęcie wszelkich działań, by ze szkół usunąć wszelkie „emblematy religijne”, co było jednoznaczne z rozpoczęciem walki o krzyże. Zabraniał on również odmawiania modlitw przed i po zajęciach świeckich. Zakazywał uczestnictwa nauczycieli w nabożeństwach i pielgrzymkach religijnych<sup>15</sup>.

Dnia 4 sierpnia 1958 roku ukazało się zarządzenie ministra oświaty w sprawie nauczania religii, pt. „Okólnik w sprawie przestrzegania zasad świeckości szkoły”, które jednoznacznie stwierdzało, iż nauczycielami religii w szkołach państwowych nie mogły być osoby przynależne do zgromadzeń zakonnych<sup>16</sup>. Okólnik ten dopuszczał możliwość zatrudnienia osób zakonnych w drodze wyjątku, za uprzednią zgodą Ministerstwa Oświaty, wydaną na wniosek Kuratorium Okręgu Szkolnego<sup>17</sup>. Często osoby szukające takiej zgody narażone były

<sup>14</sup> AWK KMB, Pismo ks. P. Maziewskiego do księży proboszczów, z dn. 30 IV 1958 r., nr 630/58.

<sup>15</sup> „Dziennik Urzędowy Ministerstwa Oświaty”, nr 9 z 11 VIII 1958 r., poz. 123.

<sup>16</sup> „Dziennik Urzędowy Ministerstwa Oświaty”, nr 8 z 4 VIII 1958 r., poz. 122.

<sup>17</sup> „Dziennik Urzędowy Ministerstwa Oświaty”, nr 9 z 11 VIII 1958 r., poz. 124.

na inwigilację i próby werbunku ze strony służb bezpieczeństwa. Był to kolejny cios zadany Kościołowi na płaszczyźnie edukacyjnej, gdyż w wielu szkołach nauczwały siostry zakonne i zakonniczy.

Władze szkolne zakazywały wieszania krzyży w szkołach. Rozszerzono liczbę szkół bez nauczania religii. Nakazywano aktywistom partyjnym opanowanie składu komitetów rodzicielskich, by nie stały się one „siedliskiem klerykałów i dewotek”<sup>18</sup>.

Zarządzenia władz spotkały się z ostrym protestem strony kościelnej. Zarzucono władzom, iż Okólnik, jak i zarządzenie stanowiły przejaw rażącej dyskryminacji osób wierzących, a w szczególności osób zakonnych. Tym bardziej, że wcześniejsze zarządzenie z 8 grudnia 1956 roku uprawniało wszystko osoby duchowne do katechizowania dzieci i młodzieży<sup>19</sup>. Wobec niemożności zastąpienia zakonników przez księży i osoby świeckie decyzja władz w praktyce oznaczała uniemożliwienie nauczania religii w wielu szkołach.

W wyniku zarządzenia z 4 sierpnia 1958 roku na terenie archidiecezji w Białymstoku pod koniec sierpnia tego roku dwanaście osób utraciło możliwość katechizowania w szkołach państwowych. Byli to księża, jak i siostry, należący do zgromadzeń zakonnych:

1. ks. Franciszek Kamiński, salezjanin – nauczyciel religii w Różanymstoku, Sadowie i Grzebieniach (powiat Dąbrowa Białostocka),
2. ks. Franciszek Cofała, salezjanin – nauczyciel religii w Różanymstoku i Grzebieniach,
3. ks. Jan Bujalski – nauczyciel religii w Suchodolinie, Reszkowcach i Hara-simowiczach (powiat Dąbrowa Białostocka)
4. s. Genowego Kobylińska – nauczycielka religii w Szkole Podstawowej nr 4 w Białymstoku,
5. s. Sylwia Dynewska – nauczycielka religii w Szkołach Podstawowych nr 12 i 16 w Białymstoku,
6. s. Genowefa Łaguń – nauczycielka religii w Szkole Podstawowej nr 8 w Białymstoku i Szkole Podstawowej w Bagnówce (powiat Białystok),
7. s. Maria Bednarczyk – nauczycielka religii w Szkole Podstawowej nr 13 w Białymstoku i w Szkole Podstawowej w Olmontach (powiat Białystok),
8. s. Agata Sienicka – nauczycielka religii w Szkole Podstawowej nr 14 w Białymstoku,
9. s. Katarzyna Skuriat – nauczycielka religii w Szkole Podstawowej w Sokółce,
10. s. Elżbieta Woronko – nauczycielka religii w Szkole Podstawowej w Sokółce,

11. s. Róża Zielińska – nauczycielka religii w Szkole Podstawowej w Krynkach,
12. s. Janina Majewska – nauczycielka religii w Szkole Podstawowej w Kolonii Dubasiewskiej (powiat Sokółka).

We wrześniu 1958 roku władze kościelne w Białymstoku nie posiadały odpowiednio przygotowanych osób mogących zastąpić powyższych katechetów, dlatego 18 szkół na terenie archidiecezji pozbawionych zostało możliwości nauczania lekcji religii. Rodzice w owych 18 szkołach złożyli na początku roku deklaracje, iż pragnęli, by ich dzieci uczęszczaly na lekcje religii na terenie szkoły. Niemal 100% rodziców podpisało się pod petycją. Brak katechetów spowodował zrozumiałą niepokój wśród dzieci i rodziców, oraz zamieszanie w szkołach.

Kuria Arcybiskupia w Białymstoku dnia 2 września 1958 roku interweniowała w Kuratorium Okręgu Szkolnego w Białymstoku domagając się zapewnienia młodzieży i dzieci możliwości uczestniczenia w katechezie na terenie szkół, do których uczęszczali. Ksiądz Piotr Maziewski, w imieniu ordynariusza diecezji, odwołał się do punktu 2 Okólnika nr 28 z 6 sierpnia 1958 roku, który mówiąc o zmianach w stosunkach służbowych nauczycieli religii wyraźnie stanowił, iż „zatrudnienie w drodze wyjątku osób, które należą do zgromadzeń zakonnych, jako nauczycieli religii, może mieć miejsce tylko za uprzednią zgodą Ministerstwa Oświaty, wydaną na wniosek Kuratorium Okręgu Szkolnego”. Władze kościelne w Białymstoku odwoływały się od decyzji inspektorów szkolnych do Ministerstwa Oświaty. Liczono na to, iż kurator w Białymstoku wyda odpowiedni wniosek o uchyleniu decyzji inspektorów szkolnych i ponownie zatrudni owych 12 osób w szkołach w charakterze nauczycieli religii<sup>20</sup>.

Kilka dni po liście ks. P. Maziewskiego do Kuratorium Okręgu Szkolnego w Białymstoku zostały wysłane prośby poszczególnych księży i sióstr pozbawionych możliwości wykonywania zawodu nauczyciela religii w szkołach państwowych. Niektórzy z nich, jak np. ks. Franciszek Cofała, katechizowali od 1927 roku, ciesząc się wszędzie dobrą opinią, nie tylko rodziców i dzieci, ale i władz szkolnych. Każda z 12 osób napisała oddzielne podanie z prośbą o cofnięcie decyzji Inspektoratu Szkolnego zwalniające ich z nauczania religii<sup>21</sup>. Podobne prośby przesłali proboszczowi parafii, w których pozbawiono możliwości katechizowania przez osoby zakonne.

Pismo o podobnej treści, już tym razem nie do Kuratorium Okręgu Szkolnego w Białymstoku, choć za jego pośrednictwem, ale do Ministerstwa Oświaty w Warszawie zostało wystosowane przez Kurię Arcybiskupią w Białymstoku

<sup>20</sup> AWK KMB, Pismo ks. P. Maziewskiego do Kuratorium Okręgu Szkolnego w Białymstoku, z dn. 2 IX 1958 r.

<sup>21</sup> AWK KMB, Pismo ks. F. Cofała do Kuratorium Okręgu Szkolnego w Białymstoku, z dn. 7 IX 1958 r.

<sup>18</sup> Z. Pawłowski, *Kościół i państwo w PRL (1944-1989)*, Gdańsk 2004, s. 193.

<sup>19</sup> A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945-1970*, Kraków 1995, s. 75.

8 września 1958 roku<sup>22</sup>. Proszono o zatwierdzenie księży, przynależnych do Towarzystwa Salezjańskiego, na stanowiska nauczycieli religii w szkołach leżących w obrębie parafii Różanystok. Prośba dotyczyła również sióstr zakonnych zwolnionych ze szkół. Uzasadnienie było podobne, jak w piśmie do Kuratorium Okręgu Szkolnego. Brak było księży mogących objąć wolne etaty. Podobnie brakowało osób świeckich mających odpowiednie kwalifikacje. Na terenie diecezji nie prowadzono bowiem systematycznego kształcenia katechetycznego osób świeckich. Zwolnienie 12 osób z katechizacji, a szczególnie w parafiach rozległych terytorialnie, jak np. Krynki, spowodowało spotęgowanie trudności z dostępem dzieci i młodzieży do punktów, w których można było katechizować. Ale prawdopodobnie, o takie właśnie skutki chodziło władzom oświatowym<sup>23</sup>.

Pisma o przywrócenie prawa nauczania religii przez duchownych zostały skierowane także do Departamentu Oświaty Rolniczej przy Ministerstwie Rolnictwa w Warszawie, gdyż pod to ministerstwo podlegał Zespół Szkół Rolniczych w Różanymstoku. Podobne pismo otrzymał również Oddział Oświaty Rolniczej w Białymstoku przy Wojewódzkim Wydziale Rolnictwa i Leśnictwa. Wikariusz kapitulny Kurii ks. Adam Sawicki prosił o zatwierdzenie ks. Franciszka Kamińskiego na stanowisko nauczyciela religii w Technikum Rolniczym w Różanymstoku, gdyż ks. Kamiński chociaż przynależał do Zgromadzenia Księży Salezjanów, to jednak był wikariuszem w parafii różanostockiej i w swoich prawach był zrównany z księżmi diecezjalnymi<sup>24</sup>.

Także ks. F. Kamiński zwrócił się z prośbą do Kuratorium Szkolnego w Białymstoku o wydanie odpowiedniego zezwolenia na nauczanie religii w szkołach państwowych na terenie województwa białostockiego. Katechizował od 1952 roku, w tym trzy lata na terenie województwa białostockiego. W szkołach, w których uczył wszyscy rodzice złożyli pisemne oświadczenia, że życzeniem ich było, by dzieci uczyły się religii w szkole. Chociaż był zakonnikiem, to jednak został назначony do pracy duszpasterskiej przez kościelne władze diecezjalne, przez co posiadał takie same prawa, jak księża diecezjalni<sup>25</sup>.

Na początku października 1958 roku przyszła pisemna odpowiedź Kuratorium Okręgu Szkolnego w Białymstoku zawiadamiająca władze kościelne, iż prośba Kurii o dopuszczenie do nauczania religii osób zakonnych w szkołach państwowych na terenie województwa białostockiego została odrzucona.

<sup>22</sup> AWK KMB, Pismo Kurii Arcybiskupiej w Białymstoku do Ministerstwa Oświaty w Warszawie, z dn. 8 IX 1958 r.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> AWK KMB, Pismo ks. A. Sawickiego do Ministerstwa Rolnictwa w Warszawie, z dn. 8 IX 1958 r.

<sup>25</sup> AWK KMB, Pismo ks. F. Kamińskiego do Kuratorium Szkolnego w Białymstoku, z dn. 8 IX 1958 r.

Jednak Kuria w wypadku nauczania religii w szkołach na terenie parafii Różanystok, w myśl rozmów prowadzonych w czasie obrad Komisji Wspólnej, raz jeszcze, w połowie listopada 1958 roku, odwołała się do Ministerstwa Oświaty. Parafię różanostocką od 1920 roku obsługiwali bowiem wyłącznie Księża Salezjanie i Siostry Salezjanki. W 1954 roku zamknięte zostało Niższe Seminarium Duchowne prowadzone przez Księży Salezjanów. Księża pracujący w nim i siostry zakonne zostali siłą zmuszeni do opuszczenia Różanegostoku<sup>26</sup>.

W Różanymstoku pozostali tylko kapłani zaangażowani bezpośrednio w prowadzenie parafii. Oni to wzięli na siebie ciężar katechizowania dzieci i młodzieży we wszystkich szkołach na terenie całej parafii. Osób świeckich, którym można było powierzyć nauczanie religii nie było. Nikt nie znalazł się chętny, by podjąć w szkołach parafii różanostockiej nauczanie religii, ze względu na brak warunków mieszkaniowych. Obiekty po Ośrodku Salezjańskim zostały bowiem przejęte przez państwo na potrzeby Zespołu Szkół Rolniczych. Utrudnieniem było również rozrzucenie szkół na terenie całej parafii, co powodowało kłopoty komunikacyjne. Władze szkolne zatroszczyły się również i o to, by nauczanie religii zepchnąć poza grafik zajęć szkolnych, przez co miały odbywać się one poza godzinami zajęć obowiązkowych<sup>27</sup>.

Po przełomie roku 1956 roku krzyż zawieszony w miejscu publicznym, w tym również w salach lekcyjnych w szkołach podstawowych i średnich, stał się nie tylko symbolem religijnym, ale pewnym znakiem sprzeciwu wobec komunistycznej polityki państwa. Akcja usuwania „emblematów religijnych” została gruntownie przygotowana i przeprowadzona przy pomocy nie tylko władz oświatowych, ale przede wszystkim czynników partyjnych, a nawet służby bezpieczeństwa.

1 września 1958 roku, na rozpoczęcie roku szkolnego, w wielu salach lekcyjnych nie było już zawieszonych tam wcześniej krzyży. W niektórych przypadkach do ich zdjęcia zmuszeni zostali sami uczniowie. Doszło do protestów społecznych, a nawet jawnych demonstracji i ponownego zawieszania krzyży. Osoby odporne – byli to przeważnie rodzice, ale zdarzały się też protesty ze strony nauczycieli – były karane kolegiami karno-administracyjnymi, a nawet skierowaniem pozwów do sądów. Najczęściej skazywano za publiczne nawoływanie do przeciwdziałania zarządzeniom władz państwowych, nieopuszczenie zbiegowiska na żądanie władz oraz znieważenie funkcjonariusza państwowego. W województwie białostockim 215 osób zostało ukaranych przez kolegia i odbyła się jedna sprawa sądowa.

W obronie pokrzywdzonych wystąpili biskupi polscy i duchowieństwo. Powszechnie uważano, iż krzyż w szkole nie obrażał uczuć młodzieży niewie-

<sup>26</sup> A. Szot, *Zlikwidowanie Niższego Seminarium Duchownego w Różanymstoku 1954 r.*, „Studia Teologiczne”, 23(2005), Białystok-Drohiczyń-Łomża, s. 291-302.

<sup>27</sup> AWK KMB, Pismo Kurii Arcybiskupiej w Białymstoku do Ministerstwa Oświaty w Warszawie, z dn. 12 XI 1958 r.

rzącej, na który argument powoływali się przedstawiciele władz oświatowych. Usunięcie zaś krzyży dotknęło ogromną większość wierzącej młodzieży i dzieci i stało się zarzewiem niepokoju społecznych. Biskupi szczególnie zaprotestowali przeciwko zmuszaniu przez władze oświatowe wierzących nauczycieli do zdejmowania krzyży oraz przeciwko zwalnianiu opornych z pracy. Twierdzili, iż władze specjalnie dezinformowały rodziców twierząc, że akcja ta była prowadzona za zgodą władz kościelnych. Władze uzależniały wydanie dalszej zgody na nauczanie religii w konkretnej placówce oświatowej od usunięcia krzyży i podpisania przez katechetów okólnika z sierpnia 1958 roku<sup>28</sup>.

Mimo tak wyraźnych kroków władz państwowych i oświatowych zmierzających do ograniczenia zasięgu katechizacji władze kościelne w archidiecezji w Białymstoku starały się zapewnić wszystkim chętnym możliwość korzystania z lekcji religii i brania udziału w rekolekcjach wielkopostnych organizowanych dla dzieci szkolnych. Postawa władz kościelnych była niewątpliwie odpowiedzią na *List pasterski do rodziców katolickich* jaki wystosował Prymas Polski kardynał Stefan Wyszyński w sierpniu 1957 roku<sup>29</sup>.

Przed rozpoczęciem roku szkolnego 1958/1959 wikariusz kapitulny ks. Adam Sawicki raz jeszcze przypomniał wszystkim księżom o obowiązku nauczania religii. Leżał on przede wszystkim na barkach księży proboszczów. Gdyby proboszcz sam nie był w stanie go spełnić mógł katechizację zlecić księżom wikariuszom, a nawet osobom świeckim, ale zawsze osobom do tego zadania odpowiednio przygotowanym i uprawnionym przez stronę kościelną do katolickiego nauczania. W szkołach, w których katechizowali świeccy, ks. Sawicki kładł nacisk na to, by przynajmniej w klasach końcowych nauczali księża.

W szkołach średnich księża katechizowali po 17 godzin tygodniowo, uzupełniając tę liczbę godzin lekcjami katechezy w najstarszych klasach szkoły podstawowej. Proboszczowie decydowali w swych parafiach o tym, kto, gdzie i ile godzin nauczał religii w szkole podstawowej. Mogli to czynić po wcześniejszym uzgodnieniu warunków zatrudnienia z odpowiednimi władzami oświatowymi w miejskich, czy powiatowych Radach Narodowych. Odnośnie zaś do szkół średnich o katechizacji młodzieży decydowała Kuria Arcybiskupia w Białymstoku poprzez dobór odpowiednich i wykwalifikowanych księży prefektów.

Księża proboszczowie na terenie swych parafii byli wizytatorami katechezy na poziomie wszystkich szkół. Ponadto istnieli jeszcze wizytatorzy religii naczyni imiennie przez Kurię Arcybiskupią<sup>30</sup>.

W związku z Okólnikiem nr 4 Ministerstwa Oświaty z 19 lutego 1959 roku w sprawie rekolekcji Kuria Arcybiskupia podała wskazania, które należało uwzględnić w organizowaniu corocznych rekolekcji wielkopostnych.

W ośrodkach większych, takich jak Białystok, czy miasta powiatowe, oraz tam, gdzie spodziewano się trudności w przeprowadzeniu rekolekcji w czasie Wielkiego Tygodnia, proponowano, by organizować rekolekcje w okresie nauki w szkole w godzinach wolnych od zajęć szkolnych. Kuria wymagała, by nie rezygnować z ćwiczeń rekolekcyjnych, ale by je potraktować poważnie i dobrze się do nich przygotować. Podczas rekolekcji każdego dnia miały być wygłoszone trzy kazania i szczególną uwagę należało położyć na zorganizowanie spowiedzi. Kuria brała pod uwagę nawet fakt organizowania nabożeństw dla dzieci i młodzieży w godzinach wieczornych, ale każda taka Msza Święta wymagała zgody Kurii Arcybiskupiej. W mniejszych parafiach, gdzie nie spodziewano się większych trudności w przygotowaniu i przeprowadzeniu rekolekcji proponowano przeprowadzenie ich w czasie Wielkiego Tygodnia.

Rok szkolny 1958/1959 przyniósł nie tylko wyrzucenie katechetów zakonnych ze szkół, czy przeprowadzenie akcji dekrucyfikacyjnej, ale również włączenie się władz oświatowych w akcję likwidowania katechizacji w podległych im placówkach szkolnych. Do tego celu służyć miało powołane do życia w 1957 roku Towarzystwo Szkoły Świeckiej. Głównym celem Towarzystwa było całkowite usunięcie nauki religii ze szkół, a w pierwszej kolejności z placówek kształcących przyszłych nauczycieli. Rodzicom wskazano więc możliwość wyboru szkoły całkowicie laickiej, w której nie katechizowano. W wielu wypadkach byli do tego przymuszani lub zastraszani. W bardzo krótkim okresie znacznie wzrosła liczba szkół podległych Towarzystwu Szkoły Świeckiej i Towarzystwu Przyjaciół Dzieci, do których z każdym rokiem uczęszczała coraz większa liczba dzieci i młodzieży<sup>31</sup>.

Wśród nauczycieli i rodziców propagowano wszelkie organizacje, które za cel stawiały sobie oddzielenie Kościoła od państwa i zeświecczenie wszelkich instytucji społecznych, a zwłaszcza szkoły. Stowarzyszenie Ateistów i Wolnomyślicieli, powstałe w 1957 roku, wydawał najpierw „Biuletyn Tymczasowego Zarządu Głównego SAiW”, a następnie „Argumenty”, które były prenumerowane przez dyrekcję większości szkół, mimo iż zadeklarowanych ateistów było w nich niewiele<sup>32</sup>. Działalność stowarzyszenia była ściśle podporządkowana władzom partyjnym, które na bieżąco wytyczały jej kierunki działań.

4 marca 1959 roku wydany został Okólnik nr 11 w sprawie szkół i klas bez nauczania religii. Powtarzał on wcześniejsze ustalenia, o wyrażeniu na piśmie woli rodziców co do katechizacji ich dzieci. Ale wprowadzał on również zasadę, iż w wypadku woli większości, by nie prowadzona była katecheza szkolna, orzeczenie o nieprowadzeniu nauki religii w szkole bądź utworzeniu klasy bez

<sup>28</sup> A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945-1970*, Kraków 1995, s. 77-78.

<sup>29</sup> A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2006, s. 130.

<sup>30</sup> AWK KMB, Pismo ks. A. Sawickiego, wikariusza kapitulnego, do księży proboszczów, z dn. 2 VIII 1958 r.

<sup>31</sup> J. F. Godlewski, *Kościół Rzymskokatolicki w Polsce wobec sekularyzacji życia publicznego (1944-1974)*, Warszawa 1978, s. 220-21.

<sup>32</sup> A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2006, s. 128-129.

nauczania religii miała wydawać władza szkolna nadzorująca daną placówkę, czyli np. Kuratorium Okręgu Szkolnego lub Inspektorat Szkolny<sup>33</sup>.

Dnia 11 czerwca 1959 roku wizytator nauki religii w Białymstoku, ks. Edward Kisiel, przygotował „Raport w sprawie akcji przekształcania niektórych szkół w Białymstoku w szkoły bez nauczania religii”<sup>34</sup>. Było to sprawozdanie zawierające wiele szczegółowych przykładów pozbywania się nauczania religii w białostockich szkołach.

Najwcześniej akcję przekształcania szkół w szkoły laickie rozpoczęto w kwietniu 1959 roku w Szkole Podstawowej nr 4 przy ul. Częstochowskiej. Uczyło się w niej 1159 uczniów. Na lekcje religii zapisało się 824 uczniów, co stanowiło 71% ogółu uczniów. Była to szkoła duża i nowoczesna.

Akcja przeciwko nauce religii rozpoczęła się od zebrań imiennie zaproszonych rodziców oraz Komitetu Rodzicielskiego. Odbyły się trzy zebrania w dniach 24 i 27 kwietnia i 4 maja 1959 roku. Na zebraniach tych podawano rodzicom do podpisania rezolucję przeciwko nauce religii w szkole. Strona kościelna nie wiedziała dokładnie, ile osób tę rezolucję podpisało, ale ks. Kisiel stwierdzał, iż frekwencja nie była zbyt wielka.

Przy zapisach dzieci do klasy pierwszej w nowym roku szkolnym 1959/1960 warunkiem zapisania dziecka do tej szkoły było podpisanie przez rodziców deklaracji, iż godzą się z faktem, iż w Szkole Podstawowej nr 4 nie będzie nauki religii<sup>35</sup>. Zdarzały się przypadki, iż rodziców wprowadzano w błąd, dając im do podpisania deklarację, której nie czytali. Jedna z matek stwierdziwszy to, iż podpisała deklarację przeciw nauczaniu religii, podpis swój skreśliła. Skutek tego był natychmiastowy. Żadne z jej dwojga dzieci nie zostało przyjęte do szkoły.

W większości białostockich szkół ich dyrekcje, przy zapisach dzieci do klasy pierwszej, nie przyjmowały oświadczeń rodziców pragnących, by ich dzieci uczęszczwały na lekcje religii w szkole, w której się uczą. Tłumaczono rodzicom, iż szkoła nie miała obowiązku przyjmowania wszystkich dzieci, iż nie była to szkoła rejonowa. Nie przyjmowano deklaracji również w wypadku dzieci starszych uczących się w wyższych klasach. Wiele tych deklaracji księża proboszczowie otrzymywali od swych katechetów. Trafiały one zazwyczaj do Kurii Arcybiskupiej, jako świadectwo niechęci władz oświatowych do prawa nauczania religii, ale i okazywania braku szacunku i łamania praw rodziców.

Grupa katolickich rodziców ze Szkoły Podstawowej nr 4 złożyła odwołanie do Władysława Gomułki, pierwszego sekretarza Komitetu Centralnego PZPR w Warszawie oraz do ministra oświaty. Ale żadnej pisemnej odpowiedzi nie otrzymali.

Następną szkołą, w której prowadzono wzmożoną akcję przeciwko nauczaniu w niej religii było Liceum Ogólnokształcące nr 1 przy ul. Kościelnej w Białymstoku. W szkole tej rozpoczęto akcję od zapisywania grona nauczycielskiego do Towarzystwa Szkoły Świeckiej. Następnie zorganizowano w dniu 23 maja 1959 roku zebrania rodziców poszczególnych klas, podczas których, mimo nacisków ze strony dyrekcji szkoły i wychowawców, ogromna większość rodziców nie podpisała deklaracji przeciwko nauczaniu religii w szkole. Przeciętnie na klasę podpisali rodzice jedynie 2-3 uczniów, ale były klasy, gdzie żaden z rodziców nie złożył podpisu pod deklaracją.

Skoro zebrania rodzicielskie nie przyniosły pożądanego rezultatu dyrektor szkoły, Zimnoch, wzywał poszczególnych rodziców osobiście i nakłaniał ich do złożenia podpisów. Z niektórymi rodzicami, pod nieobecność dyrekcji, rozmawiali również inni nauczyciele (Grygo i Zaniewski).

Podobnie, jak w wypadku Szkoły Podstawowej nr 4, również w Liceum Ogólnokształcącym nr 1 dyrekcja wymagała od nauczycieli i wychowawców, by zapisywali się do Towarzystwa Szkoły Świeckiej. Każdy rodzic miał przyjąć do wiadomości i zgodzić się z tym, że od roku szkolnego 1959/1960 na terenie szkoły nie będą organizowane i prowadzone zajęcia z lekcji religii. Rodzice byli zastraszeni, że w wypadku nie podpisania deklaracji przeciwko nauczaniu religii w szkole ich dziecko zostanie zmuszone do opuszczenia szkoły lub pozostanie na drugi rok w tej samej klasie. Od rodziców zapisujących swe dzieci do klasy VIII dyrekcja nie przyjmowała oświadczeń w sprawie nauczania religii. Warunkiem przyjęcia dziecka do szkoły było podpisanie deklaracji, w której rodzic godził się z tym, iż religia nie będzie nauczana na terenie szkoły<sup>36</sup>.

O tych nadużyciach władzy szkolnej mogli zaświadczyć rodzice, których nazwiska, a często i adresy zamieszkania, pozostawały do wiadomości stronie kościelnej.

Dnia 10 czerwca 1959 roku ks. Kisiel wraz z ks. Czesławem Łogutko, prefektem szkoły, interweniowali w tej sprawie u dyrektora Liceum. Ten wyparł się wszelkich przedstawionych faktów, stwierdzając, iż nie znał żadnych przypadków stosowania przymusu wobec rodziców niezgadających się podpisać deklarację przeciw nauce religii w szkole.

Kolejną szkołą, w której doszło do prób nacisków na rodziców, by zrzekli się prawa do nauczania religii w szkole było Technikum Mechaniczne przy ul.

<sup>36</sup> Deklaracja była następującej treści: „Przyjmuję do wiadomości, że w roku szkolnym 1959/60 w Liceum Ogólnokształcącym w Białymstoku nauki religii, jako przedmiotu nadobowiązkowego nie będzie. Wyrażam zgodę na uczęszczanie N.N. do tej szkoły”.

<sup>33</sup> „Dziennik Urzędowy Ministerstwa Oświaty” 1959, nr 3, poz. 39.

<sup>34</sup> AWK KMB, Pismo ks. E. Kisiela pt. *Raport w sprawie akcji przekształcania niektórych szkół w Białymstoku w szkoły bez nauczania religii* do Kurii Arcybiskupiej w Białymstoku, z dn. 11 VI 1959 r.

<sup>35</sup> Pierwsza wersja deklaracji była ostro sformułowana, ale ostatecznie podpisywano deklarację następującej treści: „Przyjmuję do wiadomości, że w Szkole Podstawowej nr 4 w Białymstoku, do której posyłam swoje dziecko, od nowego roku szkolnego 1959/60 nie będzie nauczania religii, z czym się zgadzam”.

Dąbrowskiego w Białymstoku. Na ogólną liczbę 350 katolików na lekcje religii uczęszczało 342 osoby, czyli 97%. Dnia 6 maja 1959 roku na zebraniu Rady Pedagogicznej przedstawiono wniosek, aby od 1 września 1959 roku szkoła była bez nauczania religii. Nauczyciele milczeli, nikt nie podniósł głosu, przeciwko wnioskowi nikt nie głosował, zaprotokołowano, że wszyscy jednomyślnie z tą propozycją się zgodzili. Odbyły się wkrótce trzy spotkania Komitetu Rodzicielskiego, ale nie przyniosły one już tak jednoznacznych decyzji. Głosy rodziców były podzielone i burzliwe. Ze względu na brak quorum nie podjęto ostatecznej decyzji.

W Szkole Zasadniczej Bawełnianej przy ul. Mickiewicza w Białymstoku odbyło się zebranie Rady Pedagogicznej, na którym dyrekcja szkoły zbierała podpisy pod deklaracją przeciwko nauczaniu religii w szkole. Większość nauczycieli ją podpisała.

Ksiądz Kisiel informował Kurie o pierwszych faktach zwolnień katechetów – księży. Dnia 31 maja 1959 roku zostały wypowiedziane umowy o pracę, bez podania powodu, ks. Stefanowi Stajkowi, nauczycielowi religii w Szkole Ćwiczeń przy Liceum Pedagogicznym w Białymstoku i w Liceum Wychowawczyń Przedszkolnych. Pracę stracił również ks. Zbigniew Wieczorkowski, nauczyciel religii w Szkole Ćwiczeń przy Liceum Pedagogicznym, mimo że w wyżej wymienionych szkołach nie podjęto wówczas jeszcze żadnych akcji przeciwko nauczaniu religii w szkole.

W 1959 roku Ministerstwo Oświaty wydało również wiele decyzji, które miały ograniczyć wpływ Kościoła na terenie szkół. Dotyczyły one przeprowadzenia rekolekcji wielkopostnych, zasad wystawiania ocen z religii, czy przekształcania szkół w placówki bez nauczania religii.

W związku z ministerialnym zarządzeniem o niewpisywaniu stopnia z religii w arkuszach ocen i na świadectwie szkolnym księża zostali zobowiązani do wpisywania ocen z każdego okresu nauki do dzienników do nauki religii oraz zakomunikowania tych ocen dzieciom i rodzicom. Oceny mogły być odczytane podczas zebrania rodziców, wpisane do zeszytu z religii lub do dzienniczka uczniowskiego z prośbą o pisemne potwierdzenie przez rodziców faktu zaznajomienia się z oceną dziecka. Na zakończenie roku szkolnego wydawano uczniom wszystkich klas osobne świadectwa z nauki religii. Formularze tych świadectw były do nabycia w Kurii od maja 1959 roku.

Katecheci mieli zadbać, by zacieśnić współpracę z rodzicami, organizować spotkania lub konferencje na tematy wychowawcze. Chociaż to na proboszczach, jako wizytatorach religii, spoczywał cały i szczególny obowiązek troski o sprawy nauczania i wychowania dzieci i młodzieży. Kuria wymagała, by proboszczowie zerwali z biernością, ale odważniej wkroczyli na pole działalności oświatowej i wychowawczej. W ówczesnych warunkach laicyzacji państwa każda inicjatywa

na tym polu była mile widziana. A spotkania dekanalne miały być okazją do ożywionych dyskusji na temat nauki religii.

Kuria Arcybiskupia w Białymstoku zwracała uwagę kapłanom, by sumiennie wypełniali obowiązki katechetów, prowadzili dziennik katechizacji, nie spóźniali się i nie opuszczali lekcji, by nie dawać powodów władzom szkolnym do krytykowania katechizacji i katechetów. Chodziło również o właściwe traktowanie dzieci i młodzieży, z zachowaniem wszelkiej ostrożności, by nie ulegać emocjom i nie pozwolić się sprowokować. Lekcje religii miały być atrakcyjniejsze od pozostałych zajęć poprzez stosowanie nowych środków, takich jak pomoce naukowe, czy filmy religijne<sup>37</sup>.

Od 1959 roku w szkołach archidiecezji w Białymstoku korzystano z następujących podręczników: klasa I – książeczka obrazkowa wydana przez Siostry Loretanki w Warszawie; klasa II – *Mój katechizm*; klasa III – *Czekamy na Zbawiciela*; klasa IV – *Pan Jezus pośród nas*; klasy V, VI, VII – *Życie religijne* autorstwa ks. Baranowskiego.

Księża mieli zadbać o to, by ściśle zjednoczyć naukę religii z praktykami religijnymi, szczególnie we własnym kościele parafialnym. Kładziono szczególny nacisk na troskę o życie sakramentalne i uczestnictwo dzieci i młodzieży w niedzielnej i świątecznej Mszy Świętej.

W ramach przygotowania do jubileuszu Tysiąclecia Chrztu Polski odwoływano się do haseł aktualnego roku Wielkiej Nowenny, by katechizowani byli świadomi trwania w Kościele. Każdy roczny etap Nowenny posiadał swój temat wiodący, wokół którego koncentrowała się działalność duszpasterska, ale i katechetyczna. Temat na rok 1957/1958 brzmiał „Wierność Bogu, Krzyżowi, Ewangelii Chrystusowej i Kościołowi Świętemu oraz jego pasterzom”<sup>38</sup>.

W październiku 1959 roku sekretarz Episkopatu Polski wystosował obszerny list do ministra oświaty, w którym wskazał na bezprawne metody stosowane przez władze administracyjne w celu rugowania religii ze szkół. Obejmowały one, m.in. bezpodstawne odmowy przedłużenia umów o pracę z nauczającymi religii, uzależnienie przyjęcia uczniów do niektórych szkół średnich od ich rezygnacji z udziału w lekcjach religii, utrudnianie rodzicom składania wniosków w sprawie udziału dzieci w lekcjach religii oraz szantażowanie rodziców w miejscach pracy.

Nawet w tych szkołach, w których udało się zachować nauczanie religii, trwała zorganizowana przez władze oświatowe kampania utrudniania prowadzenia katechizacji. Urząd do spraw Wyznań w nowym roku szkolnym 1959/1960 proponował podjęcie następujących działań: ograniczenie w szkołach podstawowych liczby godzin religii z dwóch do jednej tygodniowo; podniesienie

<sup>37</sup> AWK KMB, Pismo Kurii Arcybiskupiej do księży dziekanów, proboszczów i prefektów archidiecezji w Białymstoku, z 1959 r.

<sup>38</sup> P. Kądziela, *Kościół a Państwo w Polsce 1945-1965*, Wrocław 1990, s. 63.



progów wykształcenia wobec uczących religii, co równało się także z obniżeniem stawek płac; przeprowadzenie weryfikacji katechetów świeckich; usuwanie religii w następującej kolejności: najpierw z liceów pedagogicznych, szkół zawodowych, liceów ogólnokształcących, szkół podstawowych w mieście, a następnie na wsi; wprowadzenie wymogu dostarczania deklaracji woli podpisanych przez oboje rodziców w nieprzekraczalnym terminie 1 września; ostrzeżenie władz kościelnych, że wszelkie protesty związane z nauczaniem religii w szkołach traktowane będą jako argument do przyspieszenia laicyzacji szkoły; zobowiązanie władz oświatowych i organizacji działających na terenie szkół, np. Towarzystwa Szkoły Świeckiej, Związku Nauczycielstwa Polskiego do zbierania informacji na temat wrogich wystąpień duchowieństwa w stosunku do szkół laickich<sup>39</sup>.

Zalecano również podbudowywanie każdorazowej akcji usunięcia religii szeroką akcją uświadamiającą wśród nauczycieli i rodziców. Przeprowadzano wzmoczone kontrole katechetów w szkołach. Tworzono kartoteki katechetów karne zwolnionych w celu zapobieżenia ponownego ich zatrudnienia. Wyciągano surowe konsekwencje wobec dyrekcji szkół i pracowników oświaty, którzy nie przeciwstawiali się czynnemu zaangażowaniu kleru na terenie szkoły<sup>40</sup>.

Działania władz państwowych i partyjnych spowodowały znaczne ograniczenie możliwości katechizowania. Wikariusz kapitulny archidiecezji w Białymstoku, ks. A. Sawicki, skierował na ręce ministra oświaty podobne pismo, w którym nie krył swego zaniepokojenia zaistniałymi faktami. Warto je tu przytoczyć w obszernych fragmentach, by ukazać nie tylko cały złożony proces usuwania religii ze szkół, ale i perfidię władz, które oficjalnie deklarowały wolność wyznania:

„Uważam za swój obowiązek przedstawić Panu Ministrowi prawdziwy obraz akcji likwidowania nauki religii w szkołach w tej części woj. białostockiego, która administracyjnie należy do naszej archidiecezji<sup>41</sup>.

Już w okresie przedwakacyjnym mówiło się głośno w Białymstoku o usunięciu w nowym roku szkolnym nauki religii ze wszystkich szkół średnich i z wielu szkół podstawowych. Likwidacja nauki religii w szkołach była więc z góry zaplanowana i wcale nie wyszła od dołu.

Nie wiadomo na jakiej podstawie (w żadnych dokumentach oficjalnych tego nie ma) polecono Radom Pedagogicznym zapisać się w całości do Towarzystwa Szkoły Świeckiej i uchwalić wniosek o usunięcie nauki religii ze szkoły. W wypadku sprzeciwiania się wnioskowi nauczyciele byli zastraszeni zwolnieniem ze stanowiska. Przy ogólnym milczeniu, gdyż z reguły przeciw wnioskowi nikt nie odważył się wystąpić, protokołowano, że wniosek został przyjęty jednomyślnie.

<sup>39</sup> B. Fijałkowska, *Partia wobec religii i Kościoła w PRL*, t. II, cz. I, lata 1956-1963, Olsztyn 2000, s. 105-109.

<sup>40</sup> A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945-1970*, Kraków 1995, s. 82-83.

<sup>41</sup> AWK KMB, Projekt pisma wikariusza kapitulnego ks. A. Sawickiego do Ministra Oświaty, Białystok 1959 r.

W gronie nauczycielskim dość powszechnie takie zebrania nazywano «sejmem niemym».

W okresie wakacji nie dawano odpowiedzi katechetom na złożone podania o odnowienie kontraktów. Pierwsze odpowiedzi zaczęły pojawiać się dopiero w końcu września i na początku października. Odpowiedzi te były odmowne i motywowane albo «trudnościami zorganizowania nauki tego przedmiotu w budynku szkolnym» (Inspektorat Oświaty w Sokółce), albo następującym wykrętem: «W odpowiedzi na pismo Inspektorat Oświaty powiadamia, że nie stawia przeszkód w sprawie nauczania religii w punktach katechetycznych» (Inspektorat Oświaty w Mońkach). Większość księży do dnia dzisiejszego nie otrzymała na piśmie żadnej odpowiedzi, chociaż podania o zatrudnienie złożone były w lipcu lub w sierpniu b.r. Należy tu nadmienić, że zachowanie się Inspektorów Oświaty w stosunku do księży, którzy przychodzili dowiedzieć się o rezultat swoich podań było niepoważne, a nieraz wprost niekulturalne. Inspektorzy kryli się po kątach, uchylali się od jasnych odpowiedzi, nieraz szydzili albo całkiem nie chcieli rozmawiać. To sam odnosi się również do przedstawicieli Kurii. Władze oświatowe nie zgadzały się na żadne rozmowy i nie dawały odpowiedzi na pisma Kurii. Odbiła się tylko jedna rozmowa Wizytatora nauki religii z Kuratorem, ale była ona raczej przypadkową i niczego nie wyjaśniła. Niestłusznie zupełnie Inspektor Oświaty na m. Białystok zakwestionował kwalifikacje katechetek świeckich, które zgodnie z przepisami posiadały świadectwo dojrzałości i dyplom ukończenia kursu katechetycznego.

Najbardziej jednak rażące było łamanie praworządności wtedy, kiedy rodzice wyrażali życzenie, aby nauka religii odbywała się w szkole. Zgodnie z zarządzeniem Ministra Oświaty z 8 grudnia 1956 r. oraz Okólnikiem Ministerstwa Oświaty nr 11 z 14 kwietnia 1949 r., które to dokumenty nie zostały dotychczas odwołane, rodzice pisali masowo oświadczenia i pragnęli je złożyć w kancelarii szkoły. Niestety, zostało to im uniemożliwione. Kierownicy i dyrektorzy szkół otrzymali zarządzenie od swoich władz zwierzchnich nie przyjmowania oświadczeń. Rodzice nie mogąc złożyć swego oświadczenia w szkole osobiście, wysyłali je pocztą listem poleconym. Były wypadki, że szkoła nie chciała od listonosza przyjąć tych listów, nieraz odsyłało jej z powrotem na adres nadawcy, a niektórzy kierownicy zwracali je dzieciom w klasie, albo nawet publiczne rwanie na oczach dzieci w klasie (klasa V, Szkoła Podstawowa nr 15 w Białymstoku).

Ponieważ składanie oświadczeń było uniemożliwione, rodzice zaczęli w inny sposób wyrażać swą wolę wprowadzenia nauki religii do szkół. Najczęstszym sposobem były podania do władz oświatowych z podpisami rodziców oraz delegacje rodziców. Delegacje rodziców do władz oświatowych były traktowane lekceważąco i niekulturalnie: kazano im czekać na korytarzu nieraz kilka godzin, nie chciano rozmawiać z nimi jako z delegacją, a tylko indywidualnie, czasami straszono, np. jakiś osobnik spisał wszystkich nazwiska itp. Rodzicom dawano wykrętne odpowiedzi w rodzaju: «dzieci nie chcą chodzić na religię», «w szkole nie mam miejsca na naukę religii», «religia na terenie szkoły ujemnie wpływa na wychowanie dzieci (dualizm wychowawczy)», «księża mogą uczyć religii w kościele, albo poza szkołą».

Zabiegi rodziców o naukę religii w szkołach nie podobały się miejscowym władzom. Zaczęły się interwencje organów bezpieczeństwa, milicji i administracji państwowej. Sześciu przedstawicieli rodziców ze Szkoły Podstawowej nr 24 w Białymstoku wezwano do Komendy Wojewódzkiej Milicji Obywatelskiej W Białymstoku i zagrożono im, aby nie śmieli czynić żadnych starań o wprowadzenie nauki religii do szkoły. To samo miało miejsce i w innych miejscowościach (Trzcianne, Dąbrowa, Czarna Wieś, Szkoła Podstawowa nr 20 w Białymstoku). Kolegium orzekające ukarało grzywną od 3000 do 1000 zł kilku rodziców ze Szkoły Podstawowej nr 11 w Białymstoku za to, że brali udział w zebraniu rodziców, które odbyło się z ich inicjatywy w budynku szkolnym i na którym domagano się nauki religii w szkole. Kolegium Orzekające interweniowało również w Trzciannem, powiat Mońki, oraz w innych miejscowościach (Szkoła Podstawowa nr 24 w Białymstoku).

Rezultatem takiego postępowania było usunięcie nauki religii z 368 szkół naszej archidiecezji, co stanowiło 94% ogółu szkół.

Likwidację nauczania religii w szkołach osiągnęły władze państwowe za bardzo wysoką cenę, bo za cenę pogwałcenia woli rodziców, łamania obowiązujących przepisów, za cenę terroru u gwałtu. Jest to zwycięstwo władz szkolnych, ale smutne i niepraworządne. Nie przynosi ono zaszczytu władz państwowym, gdyż łamanie praworządności przez aparat administracyjny demoralizuje społeczeństwo i podważa autorytet władzy. Goryczą i poczuciem krzywdy nie buduje się gmachu ojczyzny.

Przekazując to do wiadomości Pana Ministra proszę o wyciągnięcie z tego konsekwencji i naprawienie wyrządzonej krzywdy obywatelom – katolikom i ich dzieciom”.

Usuwanie religii ze szkół było systematycznie realizowane. Zastraszeni byli nauczyciele, rodzice i katecheci. Protesty strony kościelnej, formułowane w postaci listów i oświadczeń składanych władzom oświatowym, były konsekwentnie ignorowane. Mimo wydanego przez Episkopat Polski w dniu 4 września 1960 roku listu pasterskiego pt. *O aktualnych niebezpieczeństwach* stanowisko partii i władz oświatowych nie uległo zmianie<sup>42</sup>.

Władze kościelne, do obowiązków których należała również opieka nad nauczaniem religii w szkołach i troska o zatrudnionych w katechizacji nauczycieli, na początku roku szkolnego 1960/1961 były mocno zaniepokojone faktami, które zaistniały w szkołach miasta Białegostoku.

W październiku 1960 roku Kuria Arcybiskupia w Białymstoku wystosowała do Inspektoratu Oświaty miasta Białegostoku pismo, w którym przytoczyła kilka zdarzeń, świadczących o tym, iż Inspektorat nie liczył się z obowiązującymi wówczas zarządzeniami Ministerstwa Oświaty. Świadczyć o tym miały zaistniałe fakty. Kierownicy szkół, powołując się na zarządzenia Inspektoratu Oświaty, nie przyjmowali oświadczeń rodziców, którzy wyrażali prośbę, by ich dzieci uczyły się religii w szkole. Postępowanie takie naruszało zarządzenie Mi-

nisterstwa Oświaty z 8 grudnia 1956 roku oraz przepisy Okólnika Ministerstwa Oświaty nr 11 z 14 kwietnia 1959 roku, zwłaszcza pkt. 1 i 4.

Inspektorat przez tygodnie, a nawet 3 miesiące, nie odpowiadał pisemnie na złożone przez księży i katechetki podania w sprawie zatrudnienia. Strona kościelna była zdania, iż pisemne podanie wymagało pisemnej odpowiedzi i to w terminie nie dłuższym niż jeden miesiąc.

Inspektorat kwestionował kwalifikacje katechetek świeckich, które na podstawie Instrukcji w sprawie nauczycieli religii z 5 sierpnia 1957 roku<sup>43</sup>, posiadały pełne kwalifikacje do nauczania religii w szkołach podstawowych. Każda z nich miała ukończoną szkołę średnią (posiadały świadectwo dojrzałości) oraz świadectwo pomyślnego ukończenia prowadzonych przez stronę kościelną kursów katechetycznych. Każda katechetka, chociaż o tym nie wzmiankowano w powyższym piśmie, katechizowała na podstawie aktualnej misji kanonicznej, wydawanej przez Kurie Arcybiskupią, wymaganej od katechetów duchownych, jak i świeckich, przez prawo kościelne.

Inspektorat traktował rodziców dzieci katolickich, którzy zwrócili się do niego z żądaniem przywrócenia nauczania lekcji religii w szkołach, jako obywateli niższej kategorii. Rodzice byli przetrzymywani na korytarzach w budynkach Inspektoratu Oświaty przez długie godziny, przyjmowani byli opryskliwie, a nieraz wprost niegrzecznie i ironicznie. Wielokrotnie odsyłano ich nie dając żadnej odpowiedzi.

Inspektorat nie przestrzegał punktu 2 Okólnika nr 11 z 14 kwietnia 1959 roku, który gwarantował, iż na wypadek, gdyby w jakiejś szkole nie było nauczania lekcji religii, to do zadań szkoły należało zapewnienie dzieciom, których rodzice wyrazili życzenie, by ich dzieci uczyły się religii, możliwości przeniesienia się do sąsiedniej szkoły z nauczaniem w niej religii. Ale szkół, w których katechizowano jeszcze na początku roku szkolnego 1960/1961 było tak mało, iż nie były one w stanie przyjąć wszystkich chętnych.

Ksiądz Piotr Maziewski, który podpisał w imieniu strony kościelnej powyższe pismo, uważał, iż wprost na ironię zakrawało brzmienie punktu 4 Okólnika nr 11, jeśli pod uwagę wzięłoby się panującą we wrześniu 1960 roku sytuację w białostockich szkołach. Punkt ten mówił, iż „w sprawach związanych z realizacją postanowień niniejszego Okólnika należy zapewnić wszystkie warunki pełnej dobrowolności i swobody wyrażania życzeń przez rodziców i uwzględnić ich postulaty”. Nie tylko nie uwzględniano owych postulatów, lecz wręcz przeciwnie. Rodziców, którzy domagali się religii w szkołach, wzywano do Komendy Milicji Obywatelskiej. Byli zastraszeni i terroryzowani, jak to miało miejsce np. w Szkole Podstawowej nr 24 w Białymstoku.

Kuria wyrażała zaniepokojenie faktem, iż po czterech latach spokojnego i systematycznego nauczania religii w szkołach, władze państwowe i oświatowe

<sup>42</sup> *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris 1975, s. 212.

<sup>43</sup> Nr K-1-1826/37, pkt. IV, 3 i 4.

weszły na drogę konfliktu z rodzicami, jak i samymi dziećmi poprzez ograniczanie katolickim rodzinom swobody katechizowania ich dzieci w szkole. Wicekanclerz Kurii, ks. Maziewski, prosił w imieniu władz diecezjalnych, o wzięcie pod rozwagę nie tylko pisma strony kościelnej, ale przede wszystkim życzenia rodziców, by nauczanie religii w szkołach odbywało się zgodnie z wciąż obowiązującymi wówczas przepisami prawa<sup>44</sup>.

Ale z początkiem roku szkolnego 1960/1961 akcja usuwania religii ze szkół przybrała masowe rozmiary. Decydujące znaczenie miały podejmowane przez Rady Pedagogiczne uchwały o laickim charakterze szkoły. W rezultacie tych działań w grudniu 1960 roku katechizowano już praktycznie tylko w wiejskich szkołach.

Biskupi zgromadzeni w dniach 4-5 września 1960 roku na Jasnej Górze, na 62. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, przewidując likwidację nauczania religii w szkołach, podjęli decyzję o organizowaniu nauczania religii w punktach katechetycznych w poszczególnych parafiach całej Polski<sup>45</sup>. Prawo do nauczania opierali nie tylko na prawie Bożym i prawie naturalnym, ale przywoływali obowiązującą Konstytucję z 1952 roku i podpisane w kwietniu tzw. Małe Porozumienie. „Po cynicznym – wbrew Porozumieniu i woli rodziców – usunięciu nauki religii ze szkół, należy jak największą uwagę zwrócić na dziedzinę nauczania prawd wiary dzieci i młodzieży [...] Trzeba za wszelką cenę starać się o to, aby wszystkie dzieci i cała młodzież parafii była objęta nauczaniem religijnym. Nauczanie może się odbywać w salach parafialnych, w kaplicach i kościołach, a nawet na plebaniach i w domach prywatnych”<sup>46</sup>.

## II. SPRAWOZDANIA I RECENZJE

<sup>44</sup> AWK KMB, Pismo ks. P. Maziewskiego do Inspektoratu Oświaty miasta Białegostoku, z dn. 5 X 1960 r., nr 2103/60.

<sup>45</sup> A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2006, s. 155-159.

<sup>46</sup> *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris 1975, s. 207-214.

**Sprawozdanie z działalności  
Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej  
Uniwersytetu w Białymstoku  
w roku akademickim 2008/2009**

Międzywydziałowa Katedra Teologii Katolickiej (MKTK) Uniwersytetu w Białymstoku rozpoczęła kolejny rok akademicki 2008/2009 z ramowym programem dydaktyczno-badawczym wypracowanym w latach ubiegłych, a uszczegółowionym, zaktualizowanym i zaproponowanym na bieżący rok przez jej kierownika, abp. Edwarda Ozorowskiego na posiedzeniu członków zespołu 15 września 2008 roku. Z racji na profil Katedry i jej miejsce w środowisku akademickim Białegostoku podejmowała ona, wzorem lat ubiegłych, inicjatywy, których celem było promowanie nauk teologicznych w środowiskach naukowych miasta, regionu i kraju. W myśl tak rozumianej misji inicjowano i podejmowano współpracę ze środowiskami akademickimi o profilu humanistycznym, filozoficznym i przyrodniczym, czego rezultatem była organizacja i czynny udział w zjazdach, sympozjach i konferencjach o charakterze interdyscyplinarnym, poszukiwanie płaszczyzny dialogu i wypracowanie wspólnego języka przekazu.

Realizując te założenia pracownicy Katedry Teologii Katolickiej wzięli udział w przygotowaniu i przeprowadzeniu w dniach 13-14 listopada 2008 roku w kooperacji z Zakładem Literatury Oświecenia i Romantyzmu Instytutu Filologii Polskiej UwB i Instytutem Filologii Klasycznej Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu II sesji naukowej realizowanej w ramach projektu badawczego „Starość antyczna – starość romantyczna”. Przedmiotem refleksji nad schyłkowym okresem życia człowieka były tym razem zagadnienia antropologiczne, temat literacki i metafora kultury. Uczestnicy konferencji spojrzeli na tę problematykę w kontekście konfrontacji owego tematu w okresie antycznym, czasach romantyzmu i współczesności. Miejscem obrad była siedziba Instytutu Filologii Polskiej UwB. W pierwszym dniu konferencji Katedrę reprezentował ks. abp E. Ozorowski, który wygłosił referat wprowadzający pt. „Jan Paweł II o starości”. Następnego dnia w oparciu o wyniki badań własnych refleksją podzielili się: ks. Adam Skreczko w referacie pt. „Świadomość wartości podeszłego wieku” i ks. Tadeusz Kasabuła referując temat pt. „Człowiek stary w społeczeństwie Polski przedrozbiorowej. Jednego tematu odsłonię kilka”. Ożywiona dyskusja po każdej sesji dowiodła aktualności oraz ponadczasowego i ponadkulturowego charakteru podjętej problematyki.

Międzywydziałowa Katedra Teologii Katolickiej od czterech lat współorganizuje i bierze aktywny udział w corocznych konferencjach naukowo-szkoleniowych poświęconych pamięci Elisabeth Kübler-Ross pod hasłem „Życiodajna śmierć” organizowanych przez Zakład Pielęgniarstwa Ogólnego Uniwersytetu Medycznego w Białymstoku (UMB). Współorganizatorami konferencji przeprowadzonej w dniach 12-14 grudnia 2008 roku obok MKTK były Klinika Rehabilitacji Dziecięcej UMB, Instytut Medyczny Państwowej Wyższej Szkoły Informatyki i Przedsiębiorczości w Łomży oraz Polskie Towarzystwo Lekarskie Oddział Białystok. Tematykę tegorocznej edycji obrad określili organizatorzy w pisemnej zapowiedzi wykładów. Stwierdzili tam, że „współcześnie bardzo często myśl o śmierci spychana jest na margines świadomości. Dawniej ludzie umierali w domu, w atmosferze ciepła i rodzinnej miłości, otoczeni bliskimi. Z biegiem czasu, wraz z rozwojem medycyny, miejscem śmierci stał się szpital, klinika i hospicjum. Często najbliżsi nie towarzyszą chorym w tych ostatnich chwilach życia. Zmiana ta doprowadziła do społecznego wypaczenia obrazu śmierci, czego efektem jest tanatofobia, czyli paniczny lęk przed śmiercią lub tanatofilia – rozmiłowanie w śmierci”. Podczas konferencji wystąpili pracownicy katedry: ks. Józef Zabielski z referatem pt.: „Opieka hospicyjna jako służba życiu”, ks. A. Skreczko z referatem pt.: „Śmierć jako sprawdzian dla żyjących” i ks. Andrzej Proniewski, który wygłosił referat pt.: „Godność osoby cierpiącej i umierającej”. Interdyscyplinarny charakter konferencji dał uczestnikom nie tylko możliwość zapoznania się z medycznymi aspektami śmierci, lecz przede wszystkim pozwolił poznać filozoficzne spojrzenie na śmierć, dostrzec godność osoby cierpiącej i umierającej, spojrzeć na śmierć jako próbę miłości czy najważniejszy moment życia ludzkiego.

„Otoczmy troską życie” to hasło tegorocznego tzw. zjazdu kolędowego – sesji naukowej skierowanej do osób duchownych i katechetów świeckich archidiecezji białostockiej organizowanej każdego roku przez Katedrę Teologii Katolickiej UwB. Otwierając dnia 10 stycznia 2009 roku w sali białostockiego kina „Ton” obrady ks. abp E. Ozorowski w kilku słowach, określił cel i wyjaśnił charakter tegorocznej debaty: „Tematyka tego spotkania jest jednocześnie tematyką roku duszpasterskiego. Życie jest zarazem dane i zadane, życie stanowi o człowieku, a człowiek żyje, aby mieć życie wieczne”. Naukową część sesji wypełniły trzy referaty i dyskusja nad ich przesłaniem. Dyrektor Instytutu Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (ISnR UKSW) ks. prof. Mieczysław Ozorowski w referacie pt.: „Życie jest z Boga” w zasadniczej części swego rozważania przekonywał, że pytanie o sens życia i o jego istotę zawsze będzie wymykać się spod możliwości poznawczych ludzkiego umysłu nawet gdyby nauce udało się uchwycić na swojej płaszczyźnie jego zasadę, bo – jak stwierdził – „podłoże godności każdego człowieka znajduje się w fakcie stworzenia na obraz i podobieństwo Boga oraz w możliwości jedności i komu-

nii z Bogiem”. Ksiądz prof. Ireneusz Mroczkowski, pracownik naukowy ISnR na UKSW, kolejny prelegent, w referacie pt.: „Kultura życia”, apelując o „nową kulturę życia” wyjaśniał, przywołując słowa Papieża Jana Pawła II, że owa „nowa kultura życia” to „podejmowanie i rozwiązywanie nieznanych dotąd problemów” rozpoznawanych i rozwiązywanych poprzez naśladowanie Chrystusa w Jego misji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej”. Reaktywowanie 6 stycznia 2009 roku w archidiecezji białostockiej Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży skłoniło organizatorów do zaproszenia na sesję asystenta generalnego KSM ks. Zbigniewa Kucharskiego, który w referacie pt.: „Otoczmy troską młodzież” wskazał na wynikającą z ducha czasu konieczność chrześcijańskiego formowania młodzieży polskiej. W jego mniemaniu: „właściwe wychowania chrześcijańskie to nie tylko formowanie religijne, ale także patriotyczne i prospołeczne”. Jest to właściwy, nadrzędny cel KSM. Tegoroczny zjazd kolędowy zaznaczył się wyjątkowo wysoką frekwencją, co dowodzi nie tylko skuteczności skrupulatnej kontroli obecności (obecność na zjeździe obowiązuje wszystkich duchownych i katechetów archidiecezji), ale także zapewne aktualnością podejmowanej problematyki.

Nowe wyzwania, jakie stają dzisiaj wobec duchownych sprawujących sakrament pokuty i pojednania legły u podstaw decyzji MKTK o zorganizowaniu dla duchownych archidiecezji białostockiej warsztatów teologiczno-moralnych. Odbyły się one w dniach 1-2 kwietnia 2009 roku w gmachu Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku. Z wykładem wprowadzającym do pracy w grupach zaproszono kierownika Katedry Historii Teologii Moralnej UKSW, ks. bp. prof. Andrzeja Dziubę, ordynariusza łowickiego, który referatem „Życie małżeńskie a sakramentalne. Posługa pokuty i pojednania” określił charakter i problematykę warsztatów oraz podał materiał do dyskusji w zespołach. Dyskusję w grupach poprowadzili księża: Józef Zabielski, Dariusz Wojtecki i Józef Kozłowski. Ponieważ dwudniowe zajęcia spotkały się z żywym zainteresowaniem duchownych, postanowiono kontynuować tego rodzaju spotkania pod patronatem MKTK w latach następnych.

Rok Świętego Pawła (2009) i przypadająca akurat w tym roku 1000. rocznica męczeńskiej śmierci św. Brunona z Kwerfurtu określiły charakter i problematykę zorganizowanej po raz kolejny przez MKTK sesji naukowej w ramach tzw. zjazdu paschalnego 25 kwietnia 2009 roku pod hasłem „Świadkowie wiary”. Obrady, na które przybyło kilkuset księży i katechetów świeckich z terenu archidiecezji białostockiej, odbyły się w sali kina Ton w Białymstoku. Zebrani wysłuchali dwóch referatów odnoszących się kolejno do św. Brunona i do św. Pawła z Tarsu. W wystąpieniu zatytułowanym „Święty Brunon – Boży interpretator rzeczywistości” prelegent, ks. abp dr Wojciech Ziemia, metropolita warmiński, wskazał na biblijne podstawy funkcji prorockiej, po czym odnosząc się do wybranych wydarzeń z życia św. Brunona podkreślił, iż jego

działalność i nauka nie dezaktualizuje się także dzisiaj, a jego słowa z identyczną mocą, prawidłowo odczytane, jak niegdyś, mogą oddziaływać na jednostki i społeczeństwa XXI stulecia. Książd dr Andrzej Najda, wykładowca UKSW, w referacie „Święty Paweł a areopagi współczesności” biorąc za punkt wyjścia wystąpienie Apostoła Narodów na ateńskim areopagu, odniósł się do metod głoszenia Chrystusa dzisiaj w miejscach i instytucjach, które w swej istocie są rzeczywistościami na wskroś publicznymi. Określił je mianem współczesnych areopagów. Wśród nich wymienił prasę, telewizję, internet, urzędy, miejsca pracy oraz widowiska związane z funkcjonowaniem subkultur. Są to miejsca, gdzie możliwa i konieczna jest ewangelizacja. Współczesny świadek Chrystusa znajduje tu wzór w postaci Pawła z Tarsu, który nie stronił od trudnych tematów przy jednoczesnej postawie braku jakiegokolwiek kompromisu ze złem. Ucztę ową intelektualną podsumował w słowie końcowym ks. abp E. Ozorowski. Stwierdził, że: „spotykamy się nie tylko, żeby się uczyć, ale aby być razem. Ta komunია potrzebna jest każdemu. (...) Spotkanie to okazja do odnalezienia ducha, do odnalezienia siebie we wspólnocie z innymi”. Organizowane przez MKTK zjazdy: paschalny i kolędowy, w Kościele białostockim mające już ponad półwiekową tradycję, wpisują się także w permanentną formację intelektualną tak osób duchownych, jak i świeckich.

Rok 2009 z racji 200. rocznicy urodzin Juliusza Słowackiego i 160. rocznicy jego śmierci ogłoszony uchwałą Sejmu RP z 9 stycznia Rokiem Juliusza Słowackiego zmotywował białostockie środowisko uniwersyteckie do zorganizowania poświęconej Poezji międzynarodowej konferencji naukowej pod hasłem „Piękno Słowackiego”. Pracownicy MKTK włączyli się aktywnie w organizację tego przedsięwzięcia, powierzając ks. T. Kasabule funkcję koordynacji działań Katedry w ramach przygotowań do wspomnianego wydarzenia. Efekt tych wysiłków to zgromadzenie w dniach 6-9 maja 2009 roku ok. 100 prelegentów z różnych krajów, którzy obradując w kilku sekcjach uczcili i przypomnieli jednego z najwybitniejszych w dziejach literatury polskiej poetę. Podczas uroczystości otwarcia konferencji w auli Wydziału Prawa UwB głos zabrał kierownik MKTK, ks. abp E. Ozorowski. W krótkim wystąpieniu wskazał na miejsce i rolę Słowackiego w kulturze polskiej, której – co podkreślił Arcybiskup Metropolita Białostocki – nie da się oderwać ani tym bardziej zrozumieć bez religii. Dnia 8 maja ks. Arcybiskup w ramach obrad zespołu pod hasłem „Historia i Piękno” w czytelni Książnicy Podlaskiej wygłosił referat wprowadzający pt.: „Symbol jako klucz do programu poetyckiego Juliusza Słowackiego”. Podczas dalszych obrad tegoż zespołu temat „Stolica Apostolska a Powstanie Listopadowe” zreferował ks. T. Kasabuła.

Katedra Teologii Katolickiej w kooperacji z Wyższą Szkołą Ekonomiczną w Białymstoku w ramach stałej współpracy tych jednostek naukowo-dydaktycznych zorganizowała zaplanowaną już w minionym roku sprawozdawczym ogólnopolską konferencję naukową pod hasłem „Mężczyzna – etyka – ekonomia”.

Obrady odbyły się w dniach 14-16 września 2009 roku wzorem lat ubiegłych w miejscowości Wojciech k. Augustowa. Obradowano w sali konferencyjnej miejscowego hotelu „Wojciech”. Intencją organizatorów było zwrócenie uwagi na mężczyznę w kontekście społecznym, ekonomicznym, religijnym, etycznym, prawnym i historycznym, zaś nadrzędnym celem: zebranie opinii, poglądów i ocen na temat uczestnictwa mężczyzn w życiu publicznym i zawodowym, w biznesie i w polityce oraz konfrontacja ich roli w życiu rodzinnym z rolą pełnioną przez kobiety. W toku trzydniowych obrad wyniki swych badań prezentowali przedstawiciele nauk społecznych, ekonomicznych, teologicznych i filozoficznych z kilku ośrodków naukowych. Wygłoszono 20 referatów, z których pięć zaprezentowali pracownicy MKTK: ks. abp E. Ozorowski („Teologia ojcostwa”), ks. J. Zabielski („Wspólnotowórcza rola mężczyzny”), ks. A. Prońewski („Ojcostwo fizyczne i duchowe”), ks. A. Skreczko („Mężczyzna jako wychowawca”) i ks. T. Kasabuła („Pozycja społeczna mężczyzny na ziemiach polskich w XIX wieku”). Podkreślić należy, że cykliczność tychże spotkań to owoc ich wysokiej oceny merytorycznej, czego dowodem są m.in. znane w świecie naukowym i poszukiwane publikacje pod wspólną redakcją naukową abp. prof. E. Ozorowskiego i prof. Ryszarda Horodeńskiego. Treści zaprezentowane podczas konferencji tegorocznej, wzorem lat ubiegłych, także zostaną opublikowane, w osobnej pozycji książkowej.

Stałym tematem spotkań roboczych pracowników Katedry w minionym roku akademickim była problematyka zaplanowanego na 26-28 września 2009 roku Kongresu Miłosierdzia w archidiecezji białostockiej, której głównym organizatorem, obok Kurii Metropolitalnej Białostockiej, jest Katedra Teologii Katolickiej, odpowiedzialna za naukową część Kongresu – konferencję popularnonaukową przewidzianą na 26 maja. Obrady, pod hasłem „Miłosierdzie Boże w życiu Kościoła”, którymi zainaugurowano trzydniowe obchody III Archidiecezjalnego Kongresu Miłosierdzia Bożego połączone z dyskusją panelową odbyły się w sali kina „Ton”. Uczestnicy wysłuchali dwóch referatów. Pierwszy w kolejności chronologicznej wygłosił ks. J. Zabielski. W refleksji, której nadał tytuł „Miłosierdzie jako personalistyczna zasada życia społecznego” wychodząc od biblijnego rozumienia miłosierdzia wskazał na nierozzerwalny jego związek z pojęciem empatii, rozumianym jako zdolność patrzenia oczyma potrzebującego na jego sytuację życiową. Tylko wówczas możliwy będzie swoisty etos miłosierdzia, czyli stała dyspozycja i pragnienie czynienia dobra bliźniemu. W referacie „Boże miłosierdzie w dążeniu św. Faustyny Kowalskiej i w teologii bł. Michała Sopoćki” ks. dr hab. Jan Machniak, prof. Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, zestawiał ze sobą wewnętrzne pojmowanie przymiotu Boga przez św. Faustynę i głębokie studium teologiczne nad Bożym miłosierdziem bł. Michała Sopoćki. Zorganizowany po części referatowej panel dyskusyjny dał



uczestnikom możliwość wysłuchania opinii i świadectw osób, które, poprzez pracę w instytucjach świadczących dobro potrzebującym na co dzień zajmują się realizacją przesłania o miłosierdziu względem bliźniego.

W minionym roku akademickim zakończyła się kolejna edycja funkcjonujących przy MKTK pod kierunkiem ks. A. Proniewskiego Podyplomowych Studiów Doskonalenia Katechetycznego (PSDK). Uroczyste zakończenie Studiów i wręczenie dyplomów odbyło się 10 stycznia 2009 roku w gmachu Kurii Metropolitalnej Białostockiej. Dyplomy ukończenia studium odebrało 26 absolwentów. Ksiądz Arcybiskup pozytywnie ocenił wyniki tej formy permanentnego kształcenia duchowieństwa, a ponieważ ks. Proniewski w ocenie pracowników MKTK dobrze sprawdził się w roli koordynatora owego dzieła, Kierownik Katedry zlecił mu kierownictwo także nowej edycji PSDK w roku akademickim 2009/2010. Nowy semestr rozpoczęło 36 studentów.

Pałaca potrzeba kształcenia i doskonalenia zawodowego nauczycieli etyki dla szkół legła u podstaw wszczęcia wstępnych rozmów z władzami Wydziału Pedagogiki i Psychologii UwB w celu powołania odpowiedniego studium podyplomowego dla podniesienia poziomu nauczania tego przedmiotu. Delegowany przez kierownika Katedry do przeprowadzenia wstępnego sondażu w tej sprawie ks. A. Skreczko odbył rozmowę z dziekan Wydziału prof. Elwirą Kryńską i prodziekan ds. studiów dziennych dr Anną Kienig. Wynikiem rozmów wstępnych była wspólna decyzja MKTK i władz Wydziału o powołaniu Podyplomowych Studiów z Etyki, na których pracownicy Katedry podjęliby zajęcia z następujących dziedzin: zagadnienia moralne współczesności, etyka, historia etyki, etyka indywidualna i społeczna, historia filozofii, antropologia, etyka normatywna. Ksiądz Skreczko został upoważniony przez Kierownika MKTK do pilotowania etapu organizacyjnego rzeczonoego Studium.

W minionym roku akademickim Nagrodę Rektora UwB za 10 lat przykładowej pracy otrzymała s. Anna Tyra (OSU) pracownik administracyjny MKTK. Ponieważ zaś s. Anna osiągnęła właśnie stosowny wiek, podjęła decyzję o przejściu na emeryturę od 1 czerwca 2009 roku. Uroczyste jej pożegnanie miało miejsce na posiedzeniu pracowników Katedry 19 maja 2009 roku. Ksiądz Arcybiskup w imieniu własnym i pozostałych pracowników MKTK przekazał wyrazy uznania i wyraził s. Annie wdzięczność za jej dotychczasową pracę. Odśpiewano gromkie „Sto lat”, po czym w odpowiedzi s. Anna podziękowała obecnym za 10 lat owocnej współpracy i poinformowała, że wraz z przejściem na emeryturę przekazuje swoje obowiązki następczyni, mgr teologii Annie Dziegielewskiej oraz w obecności i przy udziale pracownika sekcji inwentaryzacji UwB dokona formalnego przekazania kompletnego inwentarza jednostki. Zgodziła się też chętnie wprowadzić nowego pracownika w zawilości pracy administracyjnej.

Wysiłkiem pracowników MKTK ukazał się kolejny, siódmy tom pisma Katedry „Rocznik Teologii Katolickiej” pod redakcją ks. A. Skreczki poświęcony

pamięci Sługi Bożego, obecnie błogosławionego ks. Michała Sopoćki ze słowem wstępnym abp. E. Ozorowskiego, Metropolity Białostockiego. W przygotowaniu jest tom ósmy czasopisma.

Pracownicy MKTK, jako jednostki naukowo-badawczej w strukturach UwB prowadzili w minionym roku akademickim przewidzianą w ramach ich pensum działalność dydaktyczną prowadząc wykłady kursowe i monograficzne, konwersatoria, ćwiczenia i seminaria naukowe na różnych wydziałach UwB. W ramach działalności statutowej kontynuowali prace badawcze w swoich dziedzinach, organizowali, współorganizowali i uczestniczyli w zjazdach, sympozjach i konferencjach naukowych, dzieląc się tym samym wynikami badań mieszczących się w obszarach ich zainteresowań, zarówno na forum krajowym, jak i za granicą. Wynikiem owej aktywności jest dorobek piśmienniczy w postaci druków samoistnych, publikacji przez nich redagowanych, artykułów naukowych i popularnonaukowych, recenzji i sprawozdań zamieszczanych w czasopismach naukowych i popularnonaukowych krajowych i zagranicznych. Pełny wykaz publikacji pracowników MKTK zamieszczany jest regularnie na stronie internetowej Katedry ([www.ktk.uwb.edu.pl](http://www.ktk.uwb.edu.pl)) oraz w wykazie publikacji wykładowców AWSD w Białymstoku zamieszczanym co roku w kwartalniku kurii metropolitalnej białostockiej („Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej”, 40: 2009, nr 4).

Podczas cyklicznych spotkań roboczych wszystkich pracowników MKTK są prowadzone dyskusje, których celem jest podsumowanie i ocena dotychczasowej działalności jednostki, opracowanie nowych projektów i inicjatyw badawczych oraz koordynacja przedsięwzięć już realizowanych.

**ks. Tadeusz Kasabuła**  
Uniwersytet w Białymstoku

## Sprawozdanie z konferencji „Współczesne zagrożenia wiary od zewnątrz”

Współczesność niesie ze sobą różnorodne ideologie. Wśród licznych przejawów dobra można zaobserwować niepokojące zjawiska, wobec których Kościół nie może przejść obojętnie. Z tą myślą Międzywydziałowa Katedra Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w dniach 11-12 lutego 2010 roku zorganizowała Konferencję naukową połączoną z warsztatami duszpasterskimi dla księży archidiecezji białostockiej pod hasłem „Współczesne zagrożenia wiary od zewnątrz”. Spotkanie odbyło się w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku. Zaproszonym prelegentem był ks. prof. dr hab. Bogdan Biela, pracownik Zakładu Teologii Pastoralnej i Historii Duszpasterstwa Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Ramowy program konferencji przedstawiał się następująco: 1) konferencja – prelekcja wygłoszona przez ks. prof. dr hab. Bogdana Bielę na temat „Współczesne zagrożenia wiary od zewnątrz”; 2) spotkania w grupach: gr. I: „Ideologia postmodernizmu” – prowadzący: ks. prof. dr hab. Józef Zabielski; gr. II: „Indywidualizm antykościelny” – prowadzący: ks. dr Andrzej Proniewski; gr. III: „Problemy wynikające z migracji” – prowadzący: ks. dr hab. Adam Skreczko prof. UwB i UKSW, on też odpowiadał za prowadzenie całej Konferencji; 3) postulaty duszpasterskie, które były owocem dyskusji każdej z grup, zaprezentowane przez poszczególnych ich reprezentantów; 4) podsumowanie dyskusji czynione przez ks. abp. prof. dr hab. Edwarda Ozorowskiego; 5) posiłek.

Ksiądz prof. dr hab. Bogdan Biela w swoim wystąpieniu, rozważając zagadnienie współczesnych zagrożeń godzących w wiarę, rozpoczął od postawienia fundamentalnego pytania: „Dlaczego ludzie odchodzą od religii?” Konkluzją stały się dwa słowa: „masowość cywilizacji” – „to ona sprawia, że niewiara nikogo nie dziwi”.

Nie sposób pochylić się nad tematem Konferencji bez analizy powszechnego zjawiska, jakim stał się ateizm. Przeto Ksiądz Profesor położył nacisk na dwa wymiary ateizmu, a mianowicie: jawność i skrytość. W pierwszym przypadku Bóg znika z życia człowieka; w drugim zaś – osoba deklaruje wiarę, ale żyje tak, jakby Boga nie było. W konsekwencji tego zjawiska rodzi się humanizm bez Boga. Prowadzi on do konkretnych zagrożeń wiary, wśród których Prelegent wymienił sekularyzację świata, niszczenie autorytetu Kościoła w dylematach moralnych, postmodernizm ze swym subiektywizmem prawdy, relatywizmem moralnym, liberalizmem etycznym, synkretyzmem religijnym, manipulacjami medialnymi propagującymi złe wartości i niewłaściwe wzorce moralne, mi-

gracjami zarobkowymi. Te ostatnie mają cztery znamiona: nasilenie, zróżnicowanie, globalizacja i feminizacja. Wpływ migracji na wiarę oddziałują na migrantów i ich rodziny pozostające w Polsce. Zwracając uwagę, że migracje rodzą się z braku nadziei, Ksiądz Profesor, wskazał konieczność podjęcia duszpasterstwa migracyjnego, które winno objąć migrantów (stwarzanie ośrodków polonijnych) i ich dzieci, które już teraz noszą miano eurosierot. Duszpasterstwo to ma ukierunkować się na budzenie nadziei.

Prelegent na koniec położył akcent na prowadzenie duszpasterstwa lokalnego, zwracając uwagę, że powinno ono opierać się na dynamizmie ewangeliczno-katechumenalnym. Parafie, aby stać się środkiem religijnego odniesienia wiernych, mają stać się domem i szkołą komunii.

Po wysłuchaniu Konferencji wszyscy jej uczestnicy dzielili się swoimi uwagami i postulatami w trzech grupach.

W grupie pierwszej, której przewodniczył ks. prof. dr hab. Józef Zabielski, rozważania ogniskowały się wokół zagadnienia ideologii postmodernizmu. Zwrócono uwagę na problem motywacji religijnej. Określono jej źródła: ideologia postmodernistyczna, która odcisnęła swoje piętno na przeciętnym katoliku, który niejednokrotnie wstydi się swojej wiary; nihilistyczny i hedonistyczny styl życia, upatrujący cel egzystencji w realizacji wszelkich pragnień i pożądań ludzkich; słabość, a wręcz szkodliwość nauczania religii w szkołach, które przybrało kształt lekcji, co w konsekwencji spowodowało katechezę do przepytywania z katechizmu, dlatego postulowano odbudowę katechezy parafialnej, która kształtowałaby osobowość ogólnoludzką i chrześcijańską dzieci i młodzieży; masowość duszpasterstwa, w którym parafianie są anonimowi; niski poziom szkolnictwa, który już nie wychowuje, a często deprawuje młodego człowieka.

W grupie drugiej, której przewodniczył ks. dr Andrzej Proniewski, dyskutowano na temat indywidualizmu antykościelnego. Określono jego powody. Wśród nich zaakcentowano demoralizujący styl prowadzenia katechezy, wzajemne podważanie autorytetu przez katechetów, krótkie i nacechowane materializmem wizyty duszpasterskie, brak kontaktu duszpasterzy z parafialnymi rodzinami, dużą anonimowość parafian, wynikający z formalizmu duszpasterzy.

W grupie trzeciej rozważania koncentrowały się wokół duszpasterstwa migrantów i ich rodzin pozostających w Polsce. Można wymienić następujące postulaty: należy w parafiach informować przyszłych migrantów o ośrodkach polonijnych (spis duszpasterstw polonijnych), z racji tego, że migracja jest motywowana przygodą, należy ich informować, co ich czeka za granicą. Problemem migracyjnym są związki nieformalne – należy zatem przy „kolędzie” uwrażliwiać na tę sprawę. Duszpasterstwem winno też objąć rodziny pozostające w Polsce – dla nich dobrze by było organizować wspólne Msze Święte. Okazją dla duszpasterstwa migracyjnego jest powrót świąteczny migrantów

do Polski – wówczas można zachęcać ich do praktykowania życia religijnego. Praktykowanie to musi unikać tworzenia swoistych gett polonijnych. Dobrym świadectwem wiary byłoby uczestnictwo Polaków we wspólnej Mszy Świętej z rodzimą społecznością. Problemem jest zjawisko wypisywania się migrantów z Kościoła, brak tożsamości religijnej, ujawniający się w wielu sytuacjach, np. kiedy przychodzi do ks. proboszcza w Polsce rodzina migranta, który ma być chrześcijaninem z prośbą o wystawienie świadectwa praktykowania życia religijnego, które powinno być wystawione w parafii zagranicznej migranta. Postulatem w tym względzie jest meldowanie się nowo przybyłego w parafii za granicą.

W podsumowaniu dyskusji ks. abp prof. dr hab. Edward Ozorowski zwrócił uwagę na inne problemy, niewymienione przez prelegenta: tzw. churchializm – ludzie przystępują do poszczególnych sakramentów w różnych parafiach oraz niszczenie autorytetu księży. Jego Ekscelencja określił drogę ratowania wiary: „Ratunkiem dla zachowania wiary jest 3 razy «communio»: między księżmi, między księżmi a wiernymi, między księżmi a arcybiskupem”.

Po obradach wszyscy uczestnicy udali się do rektarza AWSD na wspólny posiłek.

**Anna Dziegielewska**  
*Uniwersytet w Białymstoku*

**Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej  
„Nauczanie religii i katecheza w Europie ze szczególnym  
uwzględnieniem Polski, Anglii i Słowenii”  
(„Religious Education and Catechesis in Europe  
with the Special Focus on Poland, England and Slovenia”)  
Słowenia, Ljubljana, 25 III 2010 r.**

25 marca 2010 roku odbyła się Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Religious Education and Catechesis in Europe with the Special Focus on Poland, England and Slovenia” dotycząca nauczania religii i katechezy w Europie ze szczególnym zwróceniem uwagi na Polskę, Anglię i Słowenię. Konferencja odbyła się na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Ljubljanie, a językiem wykładowym był język angielski, jednak w szczególnych sytuacjach tłumaczono fragmenty wystąpień na język słoweński. Uczestniczyli w niej eksperci z tej dziedziny pochodzący z Polski i Słowenii, a także studenci.

Ksiądz prof. dr hab. Stanko Gerjolj (dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Ljubljanie) w wykładzie „Ujęcie integralne edukacji religijnej” („Religious Education as an Integrated Approach” – „Verski pouk kot celosten pristop”) podkreślił potrzeby psychologiczne młodych ludzi w XXI wieku, bowiem współczesna młodzież wymaga wprowadzenia do samoedukacji, samowychowania i odpowiedzialnego korzystania z wolności. Jest to szczególnie ważne w krajach postkomunistycznych, gdzie przez wiele lat formowano tożsamość osobową młodych głównie poprzez wskazywanie zewnętrznych wrogów. Obecnie istotne jest odniesienie do wartości jak również prezentacja rzeczywistości religijnej jako istotnej w kształtowaniu tożsamości człowieka.

Elżbieta Osewska dr hab. (UKSW Warszawa) w wykładzie „Edukacja religijna i katecheza w Anglii” („Religious Education and Catechesis in England” – „Verski pouk in kateheza v Angliji”) uświadomiła złożoność sytuacji katolików w Anglii i znaczenie szkół katolickich. O ile w szkołach wyznaniowych katolickich, anglikańskich i prowadzonych przez inne wyznania chrześcijańskie można mówić o wymiarze formacyjnym edukacji religijnej to w pozostałych szkołach występuje raczej nauczanie wieloreligijne lub nawet edukacja kulturowo religijna. Stąd szczególna troska katolików o nauczanie religii podejmowane w szkołach katolickich i jego ścisłe powiązanie z katechezą parafialną i rodzinną. Nowym wyzwaniem dla edukacji religijnej w szkołach katolickich jest wzrastająca liczba dzieci migrantów pochodzących z różnych rejonów świata, w tym z Polski, którzy przywożą odmienne tradycje religijne.

Nauczanie religii w Polsce zostało zaprezentowane przez ks. dr hab. Józefa Stałę, prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, który w wykładzie „Edukacja religijna i katecheza w Polsce” („Religious Education and Catechesis in Poland” – „Verski pouk in kateheza na Poljskem”) podkreślił silny związek pomiędzy nauczaniem religii i katechezą a przynależnością Polaków do Kościoła. Przypomnił, że wysoki współczynnik uczestnictwa Polaków we Mszy Świętej niedzielnej i świątecznej oraz przystępowanie do sakramentów jest również konsekwencją regularnie prowadzonej, nawet w okresie socjalizmu, katechezy parafialnej. Wskazał jednak także na potrzebę współpracy wszystkich środowisk wychowania religijnego: rodziny, parafii i szkoły, gdyż nawet najlepiej zorganizowana i realizowana edukacja religijna w szkole potrzebuje bazować na fundamencie katechezy rodzinnej oraz parafialnej.

Z kolei s. prof. dr hab. Erika Prijatelj (urszulanka, profesor Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Ljublanie) w wykładzie „Możliwości edukacji religijnej i katechezy w zsekularyzowanej Europie” („Possibilities for Religious Education and Catechesis in the Secularized Europe” – „Možnosti za verski pouk in katehezo v sekularizirani Evropi”) ukazała europejskie inicjatywy dotyczące edukacji religijnej, które przyczyniają się do większej otwartości i współpracy między różnymi religiami. Współczesny pluralizm religijny domaga się odpowiedzialnej postawy przedstawicieli poszczególnych religii uwzględniającej przygotowanie młodych do życia w wielokulturowym i wieloreligijnym społeczeństwie, co winno zostać uwzględnione w nauczaniu religii w szkole.

Natomiast ks. prof. dr hab. Janez Vodičar (salezjanin, profesor Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Ljublanie) w wykładzie „Sytuacja i rola edukacji religijnej w państwowej szkole słoweńskiej” („Situation and Role of Religious Education in Slovenian State Schools” – „Stanje in vloga verskega pouka v slovenskih javnih šolah”) zaprezentował rozwój i miejsce nauczania religii w słoweńskim systemie edukacyjnym, które jest zupełnie odmienne od nauczania religii w polskim systemie edukacyjnym. Zasadniczo bowiem nie istnieje nauczanie religii w państwowej szkole na Słowenii, a jedynie na ostatnim etapie edukacji w szkole średniej pojawia się przedmiot nieobowiązkowy – religia i etyka.

Ksiądz dr Andrej Šegula (franciszkanin, wykładowca Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Ljublanie) w wykładzie „Katecheza w Słowenii od II wojny światowej do dzisiaj i jej przyszłe perspektywy” („Catechesis in Slovenia from World War II to the Present Day and Its Future Prospects” – „Kateheza v Sloveniji od druge svetovne vojne do danes in njene perspektive za jutri”) przedstawił rozwój katechezy parafialnej na Słowenii po drugiej wojnie światowej. Ze względu na brak nauczania religii w szkole na Słowenii miała ona szczególne znaczenie zarówno w okresie komunizmu jak i współcześnie. Postępujący proces sekularyzacji społeczeństwa stawia przed katechezą parafialną nowe wyzwania.

Ostatni prelegent, dr Tadej Stegu (wykładowca Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Ljublanie), w wykładzie „Katecheza dorosłych na Słowenii: ożywienie katechumenatu na Słowenii” („Adult Catechesis in Slovenia: Revival of Catechumenate in Slovenia” – „Kateheza odraslih v Sloveniji: oživljanje katechumenata”) podkreślił znaczenie katechumenatu na Słowenii i jego rolę w katechezie dorosłych. Wskazał, że w postsocjalistycznym społeczeństwie Słowenii, katechumenat dorosłych przygotowujących ich do chrztu i udziału w życiu wspólnoty Kościoła, jest niewątpliwie ogromnym wyzwaniem, które wymaga przygotowania duszpasterzy do jego odpowiedzialnego podjęcia, a jednocześnie szansą na ożywienie życia religijnego Słowenców.

Zaprezentowana Konferencja była m.in. rezultatem zainicjowanych kontaktów pracowników naukowych UKSW, UP Jana Pawła II i Uniwersytetu w Ljublanie w ramach programu Erasmus. Pierwsza wymiana myśli i doświadczeń odbyła się w formie sesji międzynarodowej 16 stycznia 2010 roku na UKSW, drugim etapem była omawiana Konferencja, zaś kolejnymi są zaplanowane międzynarodowe konferencje w Tarnowie (25 maja 2010 roku) oraz na Słowenii w Maribor (wiosna 2011 roku).

*Elżbieta Osewska*  
UKSW Warszawa

**Andrzej Zwoliński, *Grzechy cudze*,  
wyd. WAM, Kraków 2009, 408 s.**

Historia ludzkiego zła rozpoczyna się wraz z początkiem życia człowieka na ziemi, w raju, gdzie pierwsi ludzie sprzeniewierzyli się Bogu i sobie. Zło popełnione przez człowieka nazywamy grzechem, a jego dramatyczne konsekwencje ponosi sam sprawca, inni ludzie oraz cały świat żywy. Tragizm grzechu wyraża się w jego destrukcyjnej formie i skutkach, co stanowi nieodłączny „ślad” ludzkiej egzystencji. „Grzech rzadko wchodzi w nas przemocą, przeważnie wkrada się podstępnie. Wcisną się jak powietrze. Nie ma ani kształtu, ani koloru, ani właściwego sobie smaku, lecz przybiera wszystkie. Obrabia nas od wewnątrz. Poza kilkoma nieszczęśliwcami, których pożera od razu, których krzyki wprawiają nas w zdumienie, iluż jest takich, którzy są już zimni, a nie są nawet trupami, jeno pustymi trumnami”<sup>1</sup>. Mimo tych dramatycznych skutków i doświadczeń, ludzie grzeszą, a wielu z nich coraz bardziej zagłębia się w złu i znajduje w nim szatańską wprost radość. Te doświadczenia motywują ludzi do kolejnych grzechów, uniemożliwiając wprost rozpoznawanie skutków zła w sobie i w innych. „Cóż pani znalazła w grzechu – pyta ks. Donissan, bohater cytowanej książki – że warto ci znosić tyle męki i zachodu. Jeśli nawet pościg za złem i opętanie daje jakąś radość straszliwą, to wierz mi, że ktoś inny wycisnął ją dla siebie, wyssał i zostawił tylko zgręży”<sup>2</sup>.

Fenomen grzechu, a równocześnie jego tragizm, wyraża się w charakterystycznej współpracy w złu. Stan taki powiększa grono grzeszników, mobilizuje ludzi do czynienia zła, a równocześnie niezwykle potęguje jego skutki. Szczególną postacią takiej współpracy w złu są tzw. grzechy cudze. Pozornie określenie to jakby wykluczało współodpowiedzialność za tego rodzaju grzechy, gdyż są one „cudze”, nie moje. Jest to jednak tylko pozór, i to tym bardziej groźny, gdyż zakłóca rozpoznanie samego zła i świadomość moralnej winy. Czasy współczesne charakteryzują się swoistym nasileniem zacierania odpowiedzialności za zło, a tym bardziej za grzechy tego rodzaju. Ratunkiem jednak jest tu wrażliwość znawców moralnych problemów ludzkiego życia i cenne opracowania w tym zakresie. Do nich należy ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński i jego niezwykle ciekawa i cenna książka pt. *Grzechy cudze*. Autor, będąc profesjonalistą w badaniu i ocenie moralności życia społecznego, podjął niezwykle ważny i bardzo aktualny problem zła w relacjach międzyludzkich i współodpowiedzialności za nie.

We wstępie, zatytułowanym *Zamiast wprowadzenia* Autor stawia pytanie: „Czy grzech innych może być moim?”. W odpowiedzi przywołuje jakże często spotykane sytuacje, stanowiące uwarunkowanie, a właściwie przyczynę grzechu. Do nich należą: zachęta, rada, a nawet polecenie czynienia zła, pochwała zamiaru złego czynu lub jego wykonania, pomoc w dokonywaniu grzechu lub milczenie o nim, brak należytej kary za dokonane zło, różne formy wspierania pomysłodawców i wykonawców mnożących się dzisiaj sposobów krzywdzenia kogoś lub siebie samego. Przywołanie tych faktów z życia codziennego prowadzi ks. prof. A. Zwolińskiego do jednoznacznego wniosku, że są „takie grzechy, których co prawda sami nie popełniamy, ale odpowiadamy za nie, gdyż bez udziału w nich osób drugich prawdopodobnie by one nie zaistniały, w każdym razie ich powstanie byłoby znacznie utrudnione”<sup>3</sup>. Pomagając zaś czytelnikowi zrozumieć podjęty problem, Autor w ramach wprowadzenia omawia fundamentalne zagadnienia związane z moralnością ludzkiego działania: czyn ludzki, normy oceny moralnej, prawo naturalne, sumienie, społeczny aspekt czynu, „grzechy cudze” i ich zło, współczesne pojmowanie grzechu i jego tożsamość. Wszystkie te zagadnienia ukazane zostały w postaci pogłębionego merytorycznie wykładu, z odniesieniem do współczesności i jej uwarunkowań społeczno-kulturowych.

Główną treść omawianej książki wyznaczają znane w tradycji chrześcijańskiej tzw. grzechy cudze oraz ich podział, co ukazane zostało w dziewięciu rozdziałach, w których omówione zostały poszczególne rodzaje tychże grzechów. Pierwszy rozdział – zatytułowany *Radzić do grzechu* – zawiera charakterystykę zła w postaci rady do jego wykonania. Autor omawia tu rozeznanie jako przygotowanie i warunek wyboru, różne formy zachęty („przynęty”) do podjęcia takiej decyzji, metody dezinformacji, agitację jako „złą radę” w zmasowanej postaci, propagandę jako formę rozpowszechniania „złej rady” oraz obraz jako jej szczególnie złą postać. W drugim rozdziale ukazany został drugi rodzaj „grzechu cudzego”, jakim jest polecenie czynienia zła: „Rozkazywać drugiemu do grzechu”. W ramach tego zagadnienia najpierw spotykamy charakterystykę autorytetu i posłuszeństwa, ze wskazaniem na tzw. ślepe posłuszeństwo. Następnie Autor omawia różne postacie rozkazów, odpowiedzialność zrzucaną na rozkazodawców oraz odpowiedzialność przełożonych, na końcu zaś przywołuje i omawia biblijną zasadą: „Bardziej słuchać Boga niż ludzi”.

Trzecim grzechem cudzym jest zezwalanie na grzech innego. W ramach charakterystyki tego rodzaju zła została omówiona istota zakazu oraz jego brak w kulturze, z podkreśleniem zła w samej współczesnej kulturze. Następnie ukazane zostało uzasadnienie znoszenia zakazów, czego szczególnym przejawem jest antypedagogika. W ostatniej części zamieszczone zostało wezwanie i uzasadnienie „czuwania nad wartościami”. Kolejnym rodzajem „grzechów cudzych” jest pobudzanie do grzechu. Rozwijając to zagadnienie, Autor najpierw

<sup>1</sup> G. Bernanos, *Pod słońcem szatana*, tłum. A. Wat, Warszawa 1949, s. 231.

<sup>2</sup> Tamże, s. 161.

<sup>3</sup> A. Zwoliński, *Grzechy cudze*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 6.

scharakteryzował współczesny kulturowy kontekst tego czynu, jakim jest tzw. inżynieria społeczna, stanowiąca podstawę tworzenia opinii społecznej. Opinia ta tworzona jest przede wszystkim przy pomocy reklamy, naśladownictwa, korupcji i przemocy. Te przejawy owej inżynierii stanowią współczesne formy pobudzania ludzi do czynienia zła.

Do grzechów cudzych należy też pochwalanie zła czynionego przez innych ludzi. Rozwijając ten problem, Autor omawianej książki, do form pochwalania zalicza pochlebstwo w różnych jego rodzajach, fałszywe autorytety, pochlebstwo twórców wobec władzy, jak też „pieśni na cześć” jako specyficzne formy pochlebiania. W drugiej części tego rozdziału ukazane zostało zło pochlebstwa oraz odpowiedzialność i upomnienie braterskie. W szóstym rozdziale swej książki, ks. prof. A. Zwoliński omawia milczenie jako reakcję na cudzy grzech. Spotykamy tu najpierw charakterystykę samego fenomenu milczenia i jego znacznie, następnie ukazana została tzw. spirala milczenia jako sposób współdziałaniu w złu. Kolejnym formą tego grzechu cudzego jest „pamięć manipulowana”, co charakterystycznym fenomenem współczesności. Szczególną postacią milczenia wobec grzechów cudzych w najnowszej historii i innych narodów jest zjawisko lustracji. Pomocą w ocenie tego rodzaju czynów jest nauka Kościoła o dysponowaniu prawdą.

Grzechem cudzym jest też brak kary za popełniane zło. Analizując to zagadnienie ks. prof. A. Zwoliński najpierw ukazuje istotę sprawiedliwości i kary oraz ich wzajemną zależność. Następnie omawia najbardziej istotne i aktualne dziś formy zaniechania kary: ograniczenie karania, np. w postaci tzw. utylitaryzmu, bezprawie, prezentowane np. w komunizmie, nierozliczone zbrodnie. Na zakończenie podejmuje problem kar i nagród w systemie wychowania, poszukując odpowiedzi na pytanie: „Co czynić?” w ramach procesu wychowawczego. Szczególną postacią grzechu cudzego jest „pomagać do grzechu”. Wyjaśniając istotę tego zagadnienia, Autor omawianej książki najpierw ukazuje pozytywną stronę pomocy. Wiąże się to z naturą człowieka, który oczekuje pomocy i ją świadczy innym. W tym kontekście ukazany został fenomen społecznej bierności, tak charakterystyczny dla czasów współczesnych. Poprawność w świadczeniu pomocy domaga się rozpoznania jej zasadności, co umożliwiłoby uświadomienie kiedy jest dozwolona, a kiedy należy jej zaniechać. Swoistą postacią pomocy w grzechu jest współpraca ze złą władzą, co również przyjmuje dzisiaj coraz nowe formy. Właściwe znaczenie tego rodzaju grzechu domaga się wypracowania poprawnej oceny tego rodzaju pomocy i ludzkiej współpracy. Ostatnim z omawianych w tej książce grzechów jest uniewinnianie cudzych grzechów. Autor ukazał tu różne formy zakłamania: słowo jako formę moralnej manipulacji, pseudoreligia jako kłamstwo, fałszywa moralność, nauka jako źródło niesprawiedliwości, bezbarwne prawo. Na koniec prezentuje teologiczną istotę uniewinnienia, co ukazane jest w odkupieniu dokonanym przez Jezusa

Chrystusa: „W chrześcijańskiej myśli teologicznej prawdziwe uwolnienie od grzechów, a w konsekwencji od fundamentalnego poczucia winy za nie, jest możliwe jedynie jako dzieło Boga”<sup>4</sup>.

Bardzo ciekawa w treści i formie jest ostatnia część omawianej książki, którą jej Autor zatytułował: *Zamiast zakończenia*, szukając odpowiedzi na pytanie: „Jak wychować Judasza?”. Mamy tu ukazaną historię i istotę dramatu biblijnego Judasza, w którego życiowej postawie w sposób niemal klasyczny odzwierciedlone są grzechy cudze. Na bazie takiego zachowania, ks. prof. A. Zwoliński na zakończenie swej książki stawia pytanie: „Jak więc obronić samych siebie przed pójściem drogą Judasza?”. W odpowiedzi, wskazuje trzy podstawowe zasady życia: 1) „Mów prawdę – czyli broń jej przez afirmację, aktywność, realizację nakazu głoszenia «tak – tak, nie – nie, bez światłocienia», ofensywnie [...] 2) Nie kłam – zawiera się to w pierwszej zasadzie, gdyż ktoś mówiący prawdę zarazem nie kłamie; [...] 3) Broń prawdy – nakaz obrony [...]”<sup>5</sup>. W tym wysiłku człowiek winien współpracować z łaską Bożą. „Bowiemy dopiero z wiarą, nadzieją i miłością – cnotami boskimi, człowiek jest w stanie oprzeć się wielkiej pokusie zdrady, ucieczki, milczenia, chowania się, uczestniczenia lub zachęcania do zła”<sup>6</sup>.

Zaprezentowana tu treść książki jest tylko zasygnalizowaniem jakże bogatej i niezwykle aktualnej problematyki zawartej w tejszej pozycji. Na jej merytoryczną wartość składa się ważność podjętego problemu i jego aktualność, sposób analizy podjętego tu zagadnienia i zastosowana argumentacja, jak też wnioski i wskazanie ich praktycznego zastosowania. Autor podjął tu problem praktycznie dziś zapomniany, a nawet dyskredytowany. W sytuacji szerzącego się religijno-moralnego zubożnienia, którego charakterystycznym przejawem jest zanikanie „poczucia grzechu”, podjęcie problemu tzw. grzechów cudzych jest czynem zarówno bardzo ważnym, jak odważnym. Sposób zaś przedstawienia tej problematyki charakteryzuje merytoryczna dojrzałość prowadzonych analiz, wyrażająca się w logicznym sposobie argumentacji, źródłowych uzasadnieniach, życiowej aktualizacji i jasności przedstawienia poszczególnych zagadnień. Czytelnik poprzez lekturę tej książki zdobywa lub poszerza swą wiedzę, utwierdza się w etycznych przekonaniach, uczy się sposobu interpretacji i wartościowania jakże wielu bardzo życiowych, a niekiedy kontrowersyjnych zagadnień. W konsekwencji, książka ta stanowi nie tylko źródło teoretycznej wiedzy z zakresu moralności, ale też – a może szczególnie – jej lektura uczy mądrości życia. Połączenie tych dwóch wymiarów – wiedzy i mądrości – stanowi szczególną wartość omawianej książki, co niestety coraz rzadziej można spotkać w wielu współczesnych publikacjach.

Z wdzięcznością i satysfakcją należy powitać tę książkę na rynku wydawniczym, a jej Autorowi wyrazić uznanie i podziękowanie za trud przygotowania.

<sup>4</sup> Tamże, s. 395.

<sup>5</sup> Tamże, s. 403.

<sup>6</sup> Tamże, s. 406.



Jest ona godna polecenia właściwie każdemu czytelnikowi, gdyż nikt z ludzi nie jest „bez grzechu”, wszyscy też potrzebujemy ochrony przed złem i uczenia się mądrości życia.

ks. Józef Zabielski  
Uniwersytet w Białymstoku

**Krzysztof Gryz (red.), Człowiek drogą Kościoła.  
Moralne aspekty nauczania Jana Pawła II,  
Wydawnictwo Świętego Stanisława BM, Kraków 2004, 528 s.**

Człowiek ujmowany w kategoriach bytu osobowego był zawsze jednym z głównych elementów naukowych oraz duszpasterskich wystąpień Ojca Świętego Jana Pawła II. W swoich rozważaniach naukowych uwzględniał poszukiwanie prawdy o człowieku obejmującej wymiar empiryczny, mistyczny i fenomenologiczny, gdyż Papież nie pomijał żadnych uwarunkowań człowieka i doceniał wszystkie jego potrzeby: fizyczne, moralne, intelektualne, czy religijne, a także podkreślał, że ze względu na swoje ciało człowiek stanowi część przyrody. Ojciec Święty uważał, iż właśnie błędne rozumienie człowieka stoi za wszystkimi działaniami, które traktując go instrumentalnie, zapominają o jego godności, gdyż właśnie człowiek jako osoba posiada tę wyjątkową wartość, iż powinien być afirmowany dla niego samego.

Uwzględniając 25-lecie pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II, który tak mocno i z takim oddaniem podkreślał, a nawet można powiedzieć, że walczył o godność każdego człowieka, a także dostrzegając zagrożenia oraz kryzys moralny współczesnego świata, a także różnego rodzaju inicjatywy próbujące zredukować wielkość człowieka jako dziecka Bożego, wydaje się jak najbardziej właściwe zauważenie książki *Człowiek drogą Kościoła. Moralne aspekty nauczania Jana Pawła II*, która powstała pod redakcją ks. Krzysztofa Gryza. Między innymi na wspomniane wyżej przyczyny powstania recenzowanej publikacji wskazał także w *Przedmowie* ks. dr hab. Jan Orzeszyna, prof. PAT: „Ojciec Święty w całym 25-letnim pontyfikacie mówi o godności człowieka, który jest drogą Kościoła, stworzonym przez Boga i odkupionym przez Chrystusa... Niniejsza publikacja stanowi owoc refleksji pracowników naukowych Katedry Teologii Moralnej Ogólnej i Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Stanowi ona zbiór artykułów, które powstawały w ciągu 25-lecia pontyfikatu Jana Pawła II, a które zostały poświęcone Jego nauczaniu. Większość zamieszczonych w książce artykułów była już wcześniej publikowana w różnych czasopismach teologicznych, tylko niektóre z nich są nowe. Publikacja jest darem dla Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji 25-lecia Jego pontyfikatu. Stanowi ona wyraz szacunku i miłości krakowskich teologów moralistów wobec Namiestnika Chrystusowego i jest skromnym wyrazem ich wdzięczności za wielki dar pontyfikatu”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Człowiek drogą Kościoła. Moralne aspekty nauczania Jana Pawła II*, K. Gryz (red.), Kraków 2004, s. 5-6.

Bardzo obszerna, bo licząca 528 stron, recenzowana książka, została wydana w Wydawnictwie Świętego Stanisława BM w Krakowie w ramach prac Instytutu Jana Pawła II w Krakowie. Brak recenzji naukowej zapewne należy tłumaczyć tym, iż przeważająca część artykułów była już publikowana w czasopismach naukowych. Omawiana praca składa się z *Przedmowy* opiekuna Specjalizacji Teologii Moralnej Wydziału Teologicznego PAT w Krakowie, ks. dr. hab. Jana Orzeszyny, prof. PAT, artykułu wprowadzającego w problematykę niniejszej publikacji, w którym zauważono, że nauczanie Papieża o moralności jest skupione na człowieku, na wezwaniu do poszanowaniu jego godności, jednak to nie człowiek stanowi centrum tego nauczania, lecz Chrystus (J. Orzeszyna, *Przesłanie moralne Jana Pawła II*) oraz trzydziestu dwóch tekstów pogrupowanych w siedmiu częściach.

W pierwszej części *Moralne wątki papieskich dokumentów* zamieszczono pięć tekstów (J. Kowalski, *Refleksje moralisty na marginesie „Redemptor hominis”*; B. Mielec, *Encyklika „Dives in misericordia” a teologia moralna fundamentalna*; J. Kowalski, *Zadania teologów moralistów w świetle encykliki „Veritatis splendor”*; J. Kowalski, *Kontekst powstania encykliki „Evangelium vitae” i jej istotne treści*; J. Kowalski, *Problematyka moralna w encyklice „Fides et ratio”*). Analizując konteksty powstania i treść dokumentów papieskich (*Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Veritatis splendor*, *Evangelium vitae* i *Fides et ratio*) m.in. podkreślono, że Jan Paweł II nie próbował dać jakiegoś syntetycznego *resumé* etyki chrześcijańskiej, czy też jakiegoś określenia w punktach tego, czym ona powinna być. Z drugiej jednak strony Papież zwracał uwagę niektórym moralistom na popełniane błędy, które rodziły relatywizm moralny powodujący zaprzepaszczenie dziedzictwa moralnego wypracowanego przez wieki. Apelowal o mądre poszukiwanie sensu ostatecznego i globalnej egzystencji, czyli odnoszenie się do metafizyki.

W części drugiej *Człowiek* znajdują się dwa teksty (K. Gryz, *Konferencje akademickie Karola Wojtyły o istocie człowieka*; J. Kowalski, *Antropologia filozoficzna i teologiczna Karola Wojtyły w jego nauczaniu papieskim*), z których dowiadujemy się, że Jan Paweł II był kontynuatorem myśli antropologiczno-personalistycznej oraz że fundamentem jego antropologii jest doświadczenie czynu ludzkiego. Natomiast teologia ciała stanowi ciekawy fragment teologicznej antropologii Jana Pawła II i stanowi jego nowatorski wkład do filozofii człowieka i etyki chrześcijańskiej.

W następnej, trzeciej, części *Małżeństwo i rodzina* umieszczono siedem artykułów (A. Świerczek, *Jana Pawła II nauka o oblubieńczym znaczeniu ciała ludzkiego*; W. Gubała, *Rodzina w służbie życia i miłości. Od „Humanae vitae” do „Evangelium vitae”*; W. Gubała, *Kobieta w nauczaniu Jana Pawła II*; A. Świerczek, *Małżeństwo i rodzina wobec zagrożenia życia*; A. Świerczek, *Wiara a moralność w życiu rodziny. Refleksja na kanwie encykliki „Veritatis splendor”*; K. Gryz, *Kształ-*

*towanie człowieczeństwa przez miłość. Idea wychowania w nauczaniu Jana Pawła II*; W. Gubała, *Ludzie starsi w nauczaniu Jana Pawła II*). Jan Paweł II wskazywał, iż pojęcie „komunia” odnosi się do relacji międzyosobowej między „ja” i „ty”, natomiast pojęcie „wspólnota” przekracza ten układ w stronę „społeczności”, w kierunku „my”. I właśnie „komunia osób” daje początek wspólnotcie, jaką jest rodzina będąca wspólnotą życia i miłości – pierwszą i najważniejszą drogą człowieka. Istotny jest związek rodzicielstwa z wychowaniem, gdyż rodzenie nie jest tylko faktem fizjologicznym, lecz posiada także wymiar duchowy. Każdego człowieka, również starego, należy widzieć jako kogoś, kto wnosi cenny wkład w życie rodzinne i społeczne. Między moralnością a religijnością istnieje organiczna jedność, bowiem wiarę człowieka rozpoznaje się nie tylko po praktykach religijnych, ale nade wszystko po jego życiu moralnym. Może trochę szkoda, iż nie zamieszczono w tej części tekstu odnoszącego się do młodzieży, a przecież młodym Papież poświęcił jakże wiele miejsca w swoim nauczaniu.

Z kolei w czwartej części *W obronie życia* znajdziemy siedem opracowań (J. Orzeszyna, *Aktualne zagrożenia życia ludzkiego w świetle encykliki Jana Pawła II „Evangelium vitae”*; W. Gubała, *Jan Paweł II o etyce lekarskiej*; J. Kowalski, *„Evangelium vitae” i etyka katolicka o zapłodnieniu pozaustrojowym*; T. Kraj, *Problemy współczesnej genetyki w nauczaniu Jana Pawła II*; K. Banko, *Postulat obrony życia u Jana Pawła II a moralna ocena zapłodnienia pozaustrojowego*; K. Gryz, *Teologiczno-moralne aspekty eutanazji*; J. Kalniuk, *Wizja cierpienia w nauczaniu Jana Pawła II*). Niestety mimo tzw. pozornej promocji życia mamy do czynienia z „kulturą śmierci”, swojego rodzaju „wojną silnych i bezsilnych”, to jednak sumienie nieustannie przypomina o świętości oraz nienaruszalności życia. Jan Paweł II odnosił się również do problemów etyki lekarskiej i humanizacji medycyny w stosunku do osoby. Z jednej strony postęp techniczny pomaga człowiekowi, jednak z drugiej naraża na niebezpieczeństwo przeżycie i integralność osoby ludzkiej. Ważne jest również, by człowiek potrafił odkryć sens cierpienia, a także iść z pomocą cierpiącym.

W piątej części *Zagadnienia społeczne* zostało przedstawionych osiem tekstów (J. Kowalski, *Kultura w integralnym rozwoju człowieka w świetle nauczania papieża Jana Pawła II*; K. Banko, *Wartości moralne kultury w świetle encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”*; J. Kowalski, *Personalistyczny wymiar pracy w świecie nauczania papieża Jana Pawła II*; K. Gryz, *Ojczyzna jest moją matką. Słowo o patriotyzmie Jana Pawła II*; J. Kowalski, *Węzłowe problemy życia społecznego w nauczaniu Jana Pawła II podczas IV wizyty w kraju*; J. Kowalski, *Papieskie inspiracje jasnogórskiej formacji postaw patriotyczno-religijnych w ostatnich latach panowania totalitaryzmu*; J. Kowalski, *Jan Paweł II o chrześcijaństwie jako nowej wiosnie Europy*; M. Leśniak, *Troska Jana Pawła II o nowy kształt Europy*). Dokonane przez Jezusa Chrystusa odkupienie potwierdza niezbywalną godność i wartość osoby ludzkiej. Jan Paweł II poszerzał i pogłębiał chrześcijańską dok-

trynę kultury poprzez dialektykę poszukującą prawdy o człowieku we wszystkich jego wymiarach, bowiem kultura jest wyrazem człowieka, potwierdzeniem człowieczeństwa. Ojciec Święty równocześnie podkreślał, że praca ma istotny związek z człowiekiem, gdyż jest ona powołaniem człowieka, jest współdziałaniem ze Stwórcą i uczestnictwem w krzyżu Chrystusa. Papież wskazywał także na zobowiązania wobec małżeństwa i rodziny, ale i wobec Ojczyzny i Europy.

Szósta część *Kapłan* zawiera jedynie dwa teksty (J. Orzeszyna, *Posłannictwo i obowiązki spowiednika w nauczaniu Jana Pawła II*; J. Kowalski, *Współczesne wyzwania do powrotu do wspólnotowego życia księży diecezjalnych*), w których ukazano sakralność posługi spowiednika, który winien być dyskretny oraz posiadać wiedzę z teologii moralnej i prawa kanonicznego. Jan Paweł II podając propozycje zachęcał również do przezwycięzania samotności w wymiarze osobistym, ale i duszpasterskim.

Natomiast w ostatniej, siódmej, części *Człowiek wobec papieskiego słowa* zamieszczono tylko jeden artykuł (K. Gryz, *Słuchany, kochany, krytykowany...? Uwagi na temat recepcji papieskiego nauczania*), w którym przypomniano, że nauczanie papieskie wielokrotnie było przyjmowane krytycznie i poddawane różnego rodzaju weryfikacji.

Należy zauważyć, iż dobrze się stało, iż powstała niniejsza publikacja, która w sposób kompetentny, rzetelny, jasny, ale i przekrojowy przybliży aspekty nauczania moralnego Jana Pawła II, który wskazywał na wielopłaszczyznowy kryzys, który współcześnie dotyka człowieka, a jego symptomami są różnego rodzaju zagrożenia odrzucające racje istnienia i godności człowieka jako osoby ludzkiej: kryzys wiary, relatywizm i subiektywizm moralny, fascynacja wartościami zmysłowymi i deprecjacja wartości duchowych, odczucie absurdalności życia i świata. Jak to zostało podkreślone w *Przedmowie* ks. dr. hab. Jana Orzeszyny, prof. PAT: „Ufam, że książka pt. *Człowiek drogą Kościoła. Moralne aspekty nauczania Jana Pawła II* pozwoli wszystkim, którzy po nią sięgną, zgłębić znajomość bogatego nauczania papieża Jana Pawła II. Gratuluję Redaktorowi cennego opracowania, a Czytelnikom życzę, by stanowiła dla nich inspirację do nieustannego poznawania papieskiego nauczania”<sup>2</sup>. Z całą pewnością recenzowana publikacja może stać się impulsem, zachętą, a nawet wprowadzeniem do dalszego poszukiwania i zgłębiania papieskiego nauczania, a także może przyczynić się do mobilizacji czytelników do realizacji duchowego testamentu Ojca Świętego Jana Pawła II.

**ks. Józef Stala**

*Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie*

**Andrzej Offmański (red.), *Małżeństwo i rodzina w panoramie współczesnych systemów*, wyd. Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2006, 262 s.**

Do najważniejszych właściwości małżeństwa należy zaliczyć jego trwałość, która stanowi podstawę funkcjonowania rodziny. Sakrament małżeństwa oraz wzajemna więź małżonków przenikają każdą sferę ich życia i stanowią podstawę budowania wspólnoty rodzinnej oraz warunkują uczestnictwo rodziny w rozwoju społeczeństwa i jej udział w misji Kościoła. W małżeństwie powstaje nowa jakość, gdyż dwie osoby, kobieta i mężczyzna, wchodzą w ścisłą relację i zachodzi pomiędzy nimi swoista jedność. Należy wskazać, że do jednego z pierwszych zadań rodziny należy wierne przeżywanie rzeczywistości komunii i to w nieustannym działaniu na rzecz rozwijania wspólnoty osób: kobiety i mężczyzny jako małżonków, a także ich dzieci, dziadków i innych bliskich. Trwająca w małżeństwie miłość między żoną i mężem oraz miłość między wszystkimi członkami rodziny, winna być podtrzymywana i ożywiana przez wewnętrzną, nieustający dynamizm, który prowadzi wspólnotę rodzinną do coraz głębszej komunii, będącej fundamentem i zasadą wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej.

Dlatego na tym gruncie, a także w świetle różnych współczesnych prób patrzenia i rozumienia małżeństwa i rodziny, należy zauważyć książkę *Małżeństwo i rodzina w panoramie współczesnych systemów*, która powstała pod redakcją ks. dr. hab. Andrzeja Offmańskiego, profesora nadzwyczajnego Uniwersytetu Szczecińskiego. O wspomnianych kontekstach napisał także redaktor we *Wprowadzeniu* do omawianej publikacji: „W tym przejściu od społeczeństwa tradycyjnego poprzez nowoczesne do ponowoczesnego radykalnie się zmienia sytuacja społeczna, moralna i religijna, bez całościowej wizji życia porządkującej hierarchię wartości. W tym kontekście rodzi się fundamentalne pytanie: jak w obecnej sytuacji społeczno-kulturowej odnajduje się małżeństwo i rodzina, zwłaszcza rodzina chrześcijańska? Indywidualizacja bowiem rozciąga się na wszystkie dziedziny myślenia i działania. Cywilizacje współczesne wykazują swoisty kryzys będący wynikiem braku zaufania do dotychczas istniejących autorytetów: Boga, ojczyzny, rodziny. Powoduje to żywiołowy proces fragmentaryzacji i dezintegracji”<sup>1</sup>.

Omawiana praca zbiorowa jest pokłosiem zorganizowanego w 2005 roku w Szczecinie sympozjum w 30. rocznicę działalności Instytutu Studiów nad

<sup>1</sup> *Małżeństwo i rodzina w panoramie współczesnych systemów*, A. Offmański (red.), Szczecin 2006 s. 8.

<sup>2</sup> Tamże, s. 6.

Rodziną w Łomiankach. Recenzję wydawniczą niniejszej publikacji przygotował dr hab. Krystian Wojacek, prof. UO. Prezentowana książka, wydana przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, licząca 262 strony, składa się z wprowadzenia Redaktora, czterech zasadniczych części zawierających trzynaście artykułów oraz noty o autorach.

W pierwszej części *Rodzina wobec współczesności* Autorzy dwóch tekstów (B. Mierziński, *Czy zmierzchn instytucji rodziny?*; K. Wolski, *Świadomość znaczenia chrześcijańskiego małżeństwa*) zaprezentowali małżeństwo i rodzinę w świetle czasów współczesnych. Ukazali niepowtarzalną wartość rodziny jako podstawowej komórki Kościoła i państwa oraz podkreślili, że jest ona kolebką życia i szkołą człowieczeństwa. Wskazano również, że małżeństwo jest sprawą międzyludzką, Bosko – ludzką i społeczną.

Natomiast w drugiej części *Systemy relacji rodzinnych* znajdują się trzy artykuły (Z. Kroplewski, *Jednostka czy rodzina?*; M. Ryś, *Znaczenie relacji w rodzinie. Wpływ oddziaływania prawidłowych i nieprawidłowych systemów rodzinnych*; I. Rawicka, *Samotna matka dzisiaj*). Przypominając o tym, że człowiek do pełnego rozwoju potrzebuje rodziny, zaprezentowano różne relacje zachodzące w rodzinie, różne systemy i koncepcje stosunków rodzinnych. Podkreślono, że życie każdego człowieka zależy od tego, jaki system funkcjonowania prezentuje rodzina, w której dorasta. Została uwypuklona także potrzeba otrzymywania przez dziecko ciepła zarówno ze strony matki jak i ojca.

W części trzeciej *Pastoralna posługa rodzinie* znajdziemy sześć tekstów (G. Dammacco, *Rodzina w systemie prawa kanonicznego*; U. Harder, *Zapobieganie separacji i rozwodom. Nowe perspektywy duszpasterstwa małżeństw*; J. Sz. Szymczak, *Troska Kościoła o współczesną rodzinę*; K. Półtorak, *Apostolskie zadania rodziny ewangelizowanej oraz ewangelizującej*; J. Stala, *Wychowanie do małżeństwa i rodziny na miarę XXI wieku*; A. Offmański, *Katechetyczna posługa Kościoła w Polsce wobec rodziny*). Omówiono aktualne pojmowanie prawne rodziny w systemie prawa kanonicznego, sprawę zapobiegania separacji i rozwodom oraz nowe perspektywy duszpasterstwa małżeństw i rodzin, aby rodzina mogła odnaleźć samą siebie wśród gwałtownych zmian zachodzących współcześnie. Zauważono również, że Kościół zawsze uznawał służbę rodzinie jako jedno z najważniejszych swych zadań oraz przypomniano katechetyczną posługę wobec rodziny. Biorąc pod uwagę współczesne zagrożenia małżeństwa i rodziny wskazano również na potrzebę integralnego i skutecznego wychowania do małżeństwa i rodziny.

W ostatniej, czwartej, części *Kulturowe aspekty wizji rodziny* zostały zamieszczone dwa teksty (K. Łuszczek, *Dziecko w krajobrazie medialnym*; G. Zaccaro, *Natalia Ginzburg opowiada o rodzinie*). Zostały omówione ogromne wpływy mediów na wychowanie dzisiejszego młodego pokolenia, co często skutkuje osłabieniem więzi międzypokoleniowych i utratą autorytetów rodziców. Za-

mieszczono również interpretację opowiadania o rodzinie Natalii Ginzburg, która zauważa swoje życie w kontekście dynamiki rodzinnej.

Przy każdym tekście została dołączona wybrana literatura, co może być pomocne w dalszych poszukiwaniach. Nadto artykuły zostały opatrzone streszczeniami w języku niemieckim i włoskim, co z pewnością ułatwi niemiecko- i włoskojęzycznym poszukiwaczom zapoznać się z omawianą publikacją. Natomiast z zamieszczonych not biograficznych dowiadujemy się o Autorach niniejszej publikacji.

Wydaje się, iż prezentowana książka, m.in. ze względu na swoją aktualność i poruszane w niej zagadnienia, jest interesująca i skierowana zarówno do młodzieży przygotowującej się do przyjęcia sakramentu małżeństwa, młodych małżonków i rodziców oraz już żyjących przez wiele lat w związku małżeńskim, jak i do nauczycieli, pedagogów, katechetów, nauczycieli religii, duszpasterzy oraz studentów i specjalistów podejmujących badania nad małżeństwem i rodziną, a więc do wszystkich, którzy są zainteresowani – od strony teoretycznej jak i praktycznej – dojrzałym i odpowiedzialnym spojrzeniem na sprawy małżeństwa i rodziny. Podkreślono to we *Wprowadzeniu*: „Opracowania zamieszczone w niniejszym zbiorze pochodzą od teologów, psychologów, prawników kanonistów, ale też pedagogów, znawców mediów, a nawet teoretyków literatury. Autorzy ci w przeważającej liczbie reprezentują katolicką wizję rodziny, ale też są wśród nich poszukujący perspektyw pomocy rodzinie na gruncie teologii, praktyki pastoralnej katolickiej i protestanckiej. Poznanie tych rozmaitych punktów widzenia pozwoli, jak sądzimy, stwierdzić, na ile problem małżeństwa i rodziny jest dziś uznawany za szczególnie ważny i wymagający jeszcze większego zgłębiania i rozwiązywania. Można mieć nadzieję, że zbiór opracowań oddawany do rąk czytelników stanowić będzie przyczynek do znalezienia wspólnej płaszczyzny aksjologicznej i teologicznej nauk o małżeństwie i rodzinie, nauk, które pragną posłużyć tym instytucjom w odnalezieniu ich miejsca w przekształcającym się społeczeństwie i w dynamicznym zaangażowaniu w jego rozwój”<sup>2</sup>. Bowiem małżeństwo i rodzina jest wyrazem planu Bożego, a małżeństwo i rodzina zbudowane na zaufaniu i silnym fundamencie sakramentu małżeństwa oraz miłości małżeńskiej, może się ustrzec od współczesnych zagrożeń. Rodzina jest podstawową komórką społeczną, dlatego podstawy w niej wykształcone współdecydują o późniejszym systemie funkcjonowania rodziny i społeczeństwa. Bowiem niezwykle jest trudny proces wychowania do małżeństwa i rodziny bez małżeństwa i zdrowej rodziny.

ks. Józef Stala

Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie

<sup>2</sup> Tamże, s. 9-10.

**Mikołaj Krasnodębski, *Człowiek i paideia. Realistyczne podstawy filozofii wychowania*,  
Wydawnictwo Wyższej Szkoły Przymierza Rodzin  
w Warszawie, Warszawa 2009, 484 s.**

### I. Uwagi ogólne

Książka *Człowiek i paideia. Realistyczne podstawy filozofii wychowania* Mikołaja Krasnodębskiego wypełnia ważną lukę rynku czytelniczego w całościowym opracowaniu tematu. Zainteresowani tą problematyką czytelnicy zwykle sięgają do aktualnie dostępnej pozycji księgarskiej lub do dowolnie wybranego opracowania jakiegoś szczegółowego wycinka problematyki wychowania. Nie zawsze mogą korzystać z porady i przewodnictwa osoby znającej całokształt zagadnienia z jej źródłami, uwarunkowaniami oraz konsekwencjami, gdy nie studiują pedagogiki i jej podstaw. Ponadto opracowania specjalistyczne dotyczą jakiegoś wybranego aspektu zagadnień pedagogicznych i dodatkową trudność stanowi dojście do „głębszych ujęć” wyjaśniających stanowisko autora tekstu. Te „głębsze ujęcia” M. Krasnodębski nazywa w swojej książce przedzałoženiami filozoficznymi. Nazwa nie jest najlepsza, ale taką się stosuje.

Autor książki wprowadza nas w problematykę pedagogiczną budowaną na filozoficznych jej podstawach i wskazuje na praktyczne konsekwencje różnych przedzałożeń myślenia i postępowania pedagogicznego. Problematyka ta – nazwijmy ją krótko pedagogiką – ma swoje korzenie w starożytności i jest aktualna dzisiaj. Pedagogika, nazywana też teorią wychowania i teorią kształcenia lub łącznie teorią edukacji człowieka, uprawiana jest w wielu środowiskach naukowych. Obserwuje się coraz większe zainteresowanie wyodrębnioną w pedagogice dyscypliną nazywaną filozoficznymi podstawami pedagogiki, które stanowią przedmiot omawianej książki. Mikołaj Krasnodębski szuka podstaw pedagogiki w filozofii bytu, antropologii filozoficznej i etyce. Odróżnia się to ujęcie od pedagogiki budowanej na filozofii przyrody, filozofii kultury lub na tzw. naukach szczegółowych. Klamrą spinającą omówienie różnych przedzałożeń filozoficznych pedagogiki jest historia badania rzeczywistości. Historycy filozofii – i to badacze różnych okresów, pochodzący z różnych szkół – odwołują się zazwyczaj do filozoficznej propozycji badania rzeczywistości, opracowanej przez Tomasza z Akwinu, jako najpełniejszej refleksji filozoficznej w dziejach klasycznej wersji filozofowania i wynikających z tej wersji konsekwencji pedagogicznych. Autor książki zwraca przy tym uwagę, na znajdującą się w propozycjach Tomasza kontynuację dorobku antyku i późniejszych myślicieli. Korzysta z wypracowanych przez profesora Mieczysława Gogacza – współczesnego tomisty – od-

różnień wyjaśniających myśl Akwinaty. Przede wszystkim omawia wskazane przez Gogacza właściwe punkty wyjścia dla pedagogiki budowanej w oparciu o tomizm konsekwentny wypracowany przez Profesora. Analizuje perspektywy badawcze pedagogiki wynikające z filozofii człowieka i inne, wynikające z badań o człowieku jako osobie. Każdy człowiek jest osobą, ale odróżnienie jest ważne, inne bowiem wynikają konkluzje pedagogiczne z omawiania człowieka jako byt, a inne zaś – z omawiania osoby ludzkiej. Punktem odniesienia pozostaje w tych wszystkich dziedzinach ujęcie człowieka jako osoby, tak konsekwentnie i przekonująco ukazane w niniejszej książce.

### II. Budowa książki i jej zawartość

Książka oprócz wstępu, zakończenia i bogatej bibliografii składa się z trzech części, każda po cztery rozdziały. Każda z części zakończona jest podsumowaniem. Części i zawarte w nich rozdziały nie są streszczeniem myśli różnych autorów, ale stanowią przemyślaną koncepcję przedstawienia realistycznych podstaw wychowania i wpisują się w aktualną dyskusję na temat kształtu filozofii wychowania i samego wychowania. Autor jest dla czytelnika prowadzącym i przewodnikiem tych dyskusji. Nie jest obojętnym narratorem omawianych problemów.

Zaletą książki jest szeroka baza źródłowa, skrupulatne dokumentowanie przytaczanych tez i opinii. Wydaje się, że Autor wykazuje dobre zorientowanie w filozofii, filozofii wychowania oraz konsekwencjach pedagogicznych. Książka zawiera wiele ciekawych i interesujących ujęć. Wskazuje na dużą erudycję i umiejętność analizy tekstów filozoficznych i jest napisana dobrym językiem polskim. Zawiera jednak tzw. pomyłki literowe, które należy poprawić i raczej stanowią niedbałość edytorską wydanego dzieła.

Na podkreślenie zasługuje to, że książka nie jest tylko werbalnym przypomnieniem tez głoszonych przez np. W. F. Bednarskiego, J. Woronieckiego i M. Gogacza, ale jest nowatorską próbą zastosowania realistycznej filozofii na płaszczyźnie edukacji, rozumianej jako wychowanie i kształcenie. Autor rozwija w rozprawie zagadnienia, które w tomizmie nie zostały zauważone, np. teoria resentymentu wprowadzona przez M. Schelera i K. Wojtyłę. Tak rozumiana filozofia wychowania jest „służbą, którą człowiek pełni wobec człowieka”. Wzbogaceniem dyskusji nad filozofią wychowania jest zauważenie wkładu ciekawych sformułowań dokonanych przez różnych autorów, nie zawsze korzystających z realistycznych podstaw. Mikołaj Krasnodębski nie ocenia ich i tym bardziej nie kompiluje, ale rzetelnie relacjonuje. Przykładem jest dostrzeżenie przez autora zapoczątkowania teorii resentymentu przez F. Nietzschego, choć Autor dystansuje się od poglądów i tez tego filozofa.

Przywołany przez Krasnodębskiego przykład resentymentu i jego twórcy F. Nietzschego dobrze ilustruje treść książki i stan współczesnej myśli pedago-

gicznej. Zamiast odczytywać człowieka i Boga oraz na porządnej wiedzy o tych Osobach budować właściwą etykę i pedagogikę, to postępuje się odwrotnie. Tworzy się jako hipotezę teorię pedagogiczną i na jej podstawie buduje się wizję człowieka. Gdy ta wizja nie jest zgodna z rzeczywistością, to albo lekceważy się wiedzę, albo tworzy się wizję cech człowieka, której ludzie mają się podporządkować. Twórca szkodliwej dla człowieka ideologii zauważył – słusznie – otaczający nas resentment, ale uczynił go punktem wyjścia dla swojej antypedagogiki. Opis choroby nie jest jeszcze leczeniem, ale tylko wskazaniem na przejawy. Nie jest szukaniem przyczyny, ani drogą wydobycia z niej. Fryderyk Nietzsche resentment uczynił elementem strukturalnym człowieka, a przyczynę „zdiagnozował” atakiem na chrześcijaństwo. Propozycją wyjścia z choroby uczynił obłądną koncepcją „nadczołowieka” i pogardzanych przez niego „podludzi”. Karol Wojtyła wyraźnie przeciwstawia się takiemu budowaniu pedagogiki. Jako papież wyraźnie mówi, że „człowiek jest drogą ...” (*Familiaris Consortio*). Jako autor tekstów naukowych buduje normę personalistyczną w oparciu o wiedzę o człowieku, nie zaś odwrotnie. Często natomiast obserwujemy próby budowania wiedzy o człowieku czyniąc punktem wyjścia normy. Bywa i tak, że – w konsekwencji – myśl naszego Rodaka jest interpretowana – niekiedy bez uświadomienia tego przez twórców tych interpretacji – według pomysłu i antypedagogiki Nietzschego.

W części pierwszej pt. *Panorama współczesnej filozofii wychowania w Polsce* swojej książki M. Krasnodębski bada, ze względu na co buduje się filozofię wychowania. Wyróżnia on następujące punkty: 1) naturę i prawo naturalne; 2) teorię cnót; 3) teorię wartości i kulturę; 4) spotkanie i osobowe relacje.

W części drugiej pt. *Antropologia filozoficzna i etyka podstawą filozofii wychowania* Autor wykazuje, że filozofia wychowania i pedagogika w swoich filozoficznych przed założeniach opiera się na pewnej koncepcji (wizji) człowieka i jego postępowania. Przy czym wskazuje, że przed założenia mogą być wymyślone lub mogą być wynikiem odczytania realnych punktów wyjścia. Zakłada zatem konieczność przejścia przez te nauki w punkcie wyjścia określonej antropologii i etyki. Z zależności od tego, jaka jest to filozofia człowieka i filozofia działania, taką w punkcie dojścia otrzymuje się teorię wychowania. Mikołaj Krasnodębski dla poparcia swojej tezy badawczej przedstawia najważniejsze koncepcje człowieka dominujące we współczesnej kulturze. Przedmiotem swoich badań czyni antropologię tomizmu konsekwentnego i etykę chronienia osób wypracowaną przez M. Gogacza i jego uczniów. W tak ujętej filozofii człowieka porusza problematykę ujęcia strukturalnego i genetycznego człowieka, władz poznawczych i pożądanowych, sprawności oraz podejmowania decyzji. To właśnie decyzje są podstawą nawiązywania przez człowieka relacji i wychowania. Zdaniem Krasnodębskiego wychowanie ma również swoje przed założenia w etyce, która jest przejściem ze spotkania do obecności osób. Rysuje się wówczas perspektywa

nawiązywania, trwania i ochrony osobowych relacji oraz ludzkiej wolności i odpowiedzialności. Autor rozprawy omawia zastosowanie teorii osobowych relacji na płaszczyźnie wspólnoty (rodzina, naród, społeczeństwo i państwo). Ukazuje więc filozofię wychowania nie tylko wymiaru osobowego i jednostkowego, ale również wymiar społeczny. Stąd analiza zagadnień zagrożenia relacji międzyludzkich i społecznych w oparciu o teksty K. Wojtyły.

W części trzeciej pt. *Filozofia wychowująca – wychowanie ujęte od strony skutku. Perspektywy i konsekwencje* Autor bada wychowanie ujęte od strony skutku. Píše o konsekwencjach przyjęcia realizmu i idealizmu w wychowaniu. Na szczególną uwagę zasługują rozdziały o *Nowym doprecyzowaniu filozofii wychowania wynikającym z teorii „verbum cordis”* i o *Czynnikach zniekształcających i zaburzających proces wychowania*. Autor uzasadnia w nich konieczność podjęcia badań i upowszechnienia realistycznej filozofii wychowania. Struktura książki jest dobrze pomyślana i wskazuje na przemyślenia Autora. Wydaje się, że dla lepszej przejrzystości testu w *Zakończeniu* powinno się wypisać – w formie punktów – konsekwencje wynikające z realistycznego ujęcia filozofii wychowania.

### III. Propozycja M. Gogacza jako kłamra spinająca zawartość książki

Była mowa o tym, że kłamrą spinającą zawartość książki jest propozycja M. Gogacza. Wydaje się jednak zbyt małe uwyrażnienie różnicy między perspektywą pedagogiczną budowaną na ujęciu człowieka jako bytu, a perspektywą z pozycji osoby.

Gogacz omawiając strukturę człowieka podkreśla w wychowaniu aspekt przechodzenia z możliwości do skutku. Jest to bardzo ważny akcent w propozycji pedagogicznej, o którym Krasnodębski pisze w swojej książce. Z opisu Autora książki nie dowiadujemy się jednak, o jaki skutek chodzi. Wydaje się, że wyjaśnieniem tego jest doprecyzowanie Akwinaty teorii aktu. Tomasz z Akwinu zauważa, że w pierwszym znaczeniu aktem jest istnienie i forma. Ale w drugim znaczeniu jest akt działania ludzkiego. Tymi aktami są akty poznawcze (w intelekcie) i akty decyzyjne (w woli). Jest to ważne i nowe odróżnienie w stosunku do wyjaśnień Stagiryty. Ponadto akty poznania i postępowania nie są źródłem naszych działań poznawczych i woliwnych. Intelkt i wola nie są podmiotem nadającym, ale odbierającym w relacjach poznania i postępowania. Natomiast stają się podmiotem nadającym w działaniach człowieka. Otwiera to problematykę pedagogiczną usprawnień władz umysłowych, omawianych w książce.

Z kolei człowiek jako osoba jest podmiotem najpierw – w porządku podporządkowań, nie zaś czasowym – odbierającym, a następnie nadającym relacje osobowe. Tu jest też ważne doprecyzowanie Gogacza, że człowiek przyjmuje oddziaływanie drugiej osoby przez relacje wiary, miłości i nadziei, nie zaś od-



działywanie tych relacji. W idealistycznych podstawach pedagogiki akcentuje się oddziaływanie samych relacji, co powoduje pominięcie osób.

Dlatego słusznie zauważa Krasnodębski, że podział filozoficznych podstaw na realistyczne i idealistyczne jest nie jedynym podziałem. Zdarza się, że w pedagogice budowanej na realizmie stosowane są ujęcia idealistyczne, zależnie od punktów wyjścia i dojścia. Szczególną uwagę zwraca na te zagadnienia Gogacz w swojej filozofii wychowania.

#### IV. Perspektywy badawcze zasygnalizowane w książce

Doprecyzowania omówione w poprzednim punkcie otwierają dalsze perspektywy badawcze. M. Krasnodębski wskazuje także na inne doprecyzowania, konieczne w filozofii wychowania. Jako przykład wymienić można problematykę wolności.

Autor książki omawia wolność w wielu miejscach, w tym także fałszywe rozumienie wolności. Ale ciekawy jest akapit na stronie 144. Podejmując próbę polemiki z Gogaczem przytacza następujące zdania.

„Poprzez utrwalanie wierności z tym, co dobre i prawdziwe, osiąga się wolność. I tu można postawić pytanie: czy wobec tego wolność poprzez swój związek z dobrem i prawdą nie jest sprawnością? Wydaje się, iż jest skutkiem sprawności.”

Jest to zasygnalizowanie ważnego i ciekawego problemu do rozwiązania. Tomasz z Akwinu podejmuje temat wolności w kilku miejscach i wiąże go z działaniami ludzkimi. Wtedy można mówić o wolności jako skutku wychowania omawianego przez Gogacza z pozycji człowieka jako bytu. Wiemy jednak, że działania nie są „wolne”, lecz wyznaczone aktami. Dynamikę działania nadają uczucia. W odniesieniu do uczuć nie mówimy o sprawnościach.

Ale Akwinata zagadnienie wolności poprzedza pytaniem, co to znaczy być wolnym? I odpowiada, że to znaczy być przyczyną. Z kontekstu wypowiedzi Doktora Powszechnego wynika, że być wolnym, to być przyczyną relacji osobowych. Wtedy wolność można określić jako wierność osobom w relacjach osobowych. Działania są wypełnianiem relacji osobowych. Tak sformułowałem zagadnienie wolności u Tomasza z Akwinu w jednej ze swoich wypowiedzi na sympozjum w Łomiankach dotyczącym problematyki wychowania. Wydaje się, że zagadnienie wolności powinno być dalej dyskutowane. Gdy Gogacz mówi o wolności jako wiązaniu z prawdą i dobrem, to wyraża tym zdaniem przejaw powiązań z osobami.

Wydaje się jednak ważne, że M. Krasnodębski podejmuje temat wolności w różnych aspektach. Przede wszystkim dystansuje się od neoplatońskiej koncepcji wolności wiążącej ten temat tylko z wyborem, a tym bardziej kwestionuje egzystencjalistyczną propozycję ujęcia wolności jako dowolności wyborów i niezależności od ograniczeń. Wskazuje na antypedagogiczne skutki tych koncepcji wolności.

#### V. Niedoprecyzowania do uwzględnienia w następnych wydaniach

Książka *Człowiek i paideia*, jak każdy wytwór, ma także niedoskonałości, które trzeba naprawić.

Przykładem niedoskonałości jest zagadnienie acedii. Autor podejmuje ten problem dwa razy. Najpierw na s. 311 utożsamia acedię z lenistwem, a następnie na stronie 351 już inaczej. Omawiając resentyment w ujęciu K. Wojtyły cytuje:

„Źródła resentymentu doszukuje się Wojtyła w słabości woli, a zatem w braku cnót. Za słabość woli odpowiada acedia – wada pokrewna lenistwu, która polega na nie podejmowaniu dobra i wysiłku by je osiągnąć, z powodu, że jest ono trudne.”

Tak więc acedia raz jest lenistwem, a drugi raz wadą pokrewną lenistwu. Drugie stanowisko dokumentuje przypisem 74: STh, I-II, 41, 1; II-II, 35, 1; A. Andrzejuk, *Słownik terminów*, dz. cyt., s. 145; J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, Poznań 2000.

Podobnie sytuuje w etyce zagadnienie acedii M. Czachorowski w haśle w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, przytaczając definicję podaną w *Słowniku A. Andrzejuka*.

Wypowiedzi Autorów wydają się być udokumentowane i nie ujmują ich autorytetowi. Jednak stan badań współczesnych nad acedią jest odmienny i bliski interpretacji Gogacza odnośnie wychowania.

Zagadnienie nie jest błahe, bowiem zainteresowanie acedią staje się powszechne i publikacje na ten temat są czytane w wielu językach. Także w Polsce sprzedawane są szybko książki poruszające ten temat. Szczególnie wśród literatury Ojców Pustyni – od nich pochodzi podejmowanie tego tematu – zainteresowaniem cieszą się teksty źródłowe i opracowania literatury Ewargiusza z Pontu (V w.). Profesor Gogacz zwierzył mi się w rozmowie, że także z tej literatury korzystał i zachęcał mnie do jej studiowania.

Według znawcy tego zagadnienia, ks. L. Misiarczyka, grzech lenistwa jest jednym z siedmiu przejawów acedii, a wadą wynikającą z acedii jest poddanie się smutkowi i gniewowi, co wywołuje w człowieku jego popędliwość. Acedia natomiast nie jest ani grzechem, ani wadą. Jest stanem człowieka, który przez Gogacza jest określony jako „zatrzymanie się” na poziomie możliwości. Stąd pojawia się konieczność edukacji, jako przejście z możliwości do skutku. Jest to więc ważny problem pedagogiczny, który należy rozwinąć w następnym wydaniu książki. Dopowiedzieć należy, że według Ewargiusza acedia jest odwrotnością miłości i wytrwałości. W pedagogice Gogacza miłość wspierana nadzieją (trwanie w miłości i wierze) należy do tematyki relacji osobowych, a wytrwałość jest problemem z etyki, którą uzyskujemy m.in. przez cnotę męstwa.

Innym zagadnieniem wymagającym doprecyzowania w książce jest problematyka pedagogiki na poziomie niewyraźnym. W omówieniu tego tematu

w książce jest trochę pomieszana (podobnie jak w publikacjach niektórych uczniów Gogacza) problematyka co „się dzieje” w człowieku przed zrodzeniem słowa serca, z tym co następuje po zrodzeniu słowa serca. Wydaje się, że jest to także ważny problem pedagogiczny, zwłaszcza dotyczący wychowania w okresie prenatalnym i w okresie niemowlęcym człowieka.

## VI. Podsumowanie

Należy sądzić, że książka M. Krasnodębskiego jest cennym wkładem w literaturze filozoficznych podstaw pedagogiki i samej pedagogiki. Skutki kompilowania różnych ujęć pedagogiki są dziś wyraźne. Dlatego szczególnie ważne jest omówienie w książce tych stanowisk pedagogicznych, w których trudno zauważyć niedokładności z nich wynikające. Dzisiaj pedagodzy poszukują najważniejszych podstaw budowania pedagogiki. Jest też ważne rozłożenie akcentów. Wydaje się, że położyliśmy większy nacisk na samą problematykę procesu edukacyjnego. Cenne jest więc wskazanie M. Gogacza – preferowane przez Autora książki – dające pierwszeństwo osobom wychowującym i wychowywanym, a proces dydaktyczny ustawiający na drugim miejscu. Powtórzmy, że wychowanie i kształcenie jest relacją i osoby są w tych relacjach niezastąpione.

Każdy z nas w jakimś stopniu jest zainteresowany problematyką pedagogiczną. Nawet wtedy, gdy nie wychowujemy kogoś, to zobowiązani jesteśmy do samowychowania. Sięgając do literatury pedagogicznej nie zawsze wiemy, co czytać i w jakiej kolejności. Przypadkowo sięgamy więc do opracowań banalnych albo wprowadzających nas w szczegóły rozwiązań, niekiedy nie związanych z naszymi problemami. Zawsze interesują nas źródła i podstawy podejmowanych przez autora propozycji wychowania. Mikołaj Krasnodębski swoją książką podejmuje próbę poprowadzenia nas przez drogi i bezdroża podstaw pedagogiki.

*Jakub Wójcik*  
UKSW w Warszawie

## Ryszard Dziura, *Dialog z religijno-społeczną tradycją ludów Zambii w świetle posoborowej nauki Kościoła*,

Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, 318 s.

Tematyka prezentowanej książki jest dość rzadko poruszana w polskim piśmiennictwie teologicznym. Dotyczy Kościoła katolickiego w Afryce, ze szczególnym omówieniem historii Kościoła w Zambii na tle rodzimych tradycji religijnych.

Autor skomponował dzieło z 8 rozdziałów ułożonych w porządku retrospektywnym – najpierw przedstawił obecny stan religijności Zambijczyków, by następnie odkrywać tradycyjne wierzenia i ich nieustanny wpływ na moralność i obyczajowość, a nawet liturgię katolicką.

Rozdział 1. dotyczy ewangelizacji Zambii i obecnej roli Kościoła katolickiego (s. 27-69). Obejmuje historię Kościoła w Zambii, począwszy od pierwszych kontaktów z chrześcijaństwem pod koniec XIX wieku do pierwszego dziesięciolecia XXI wieku. Uświadomił przy tym zbieżność dwóch procesów przeprowadzonych przez Brytyjczyków na części kontynentu afrykańskiego – kolonizacji i chrystianizacji. Zdumiewa podana przez Misjonarza ilość anglikańskich misjonarzy chrystianizujących pod koniec XIX wieku teren dzisiejszej Zambii, sięgająca ok. 12 000 osób. Do nich dołączyli misjonarze katolicki i przedstawiciele innych wyznań chrześcijańskich, rozpoczynając dialog międzyreligijny na terenie misyjnym. W sposób przejrzysty, z zachowaniem chronologii, stosując jednak cezury czasowe ważne dla Europejczyka, przedstawił rozwój misji do roku 1900 (s. 29-32), od 1900 do pierwszej wojny światowej (s. 32-34), od pierwszej wojny światowej do 1939 roku (s. 34-39), od drugiej wojny światowej do wyzwolenia kraju się spod zależności kolonialnej w 1964 roku (s. 39-44), przedstawił kondycję Kościoła katolickiego w niepodległej Zambii (s. 44-62), by przejść do jego wyzwań społecznych, jak troska o naród i państwo (s. 62-66) oraz pomoc dotkniętym chorobą AIDS (s. 66-68). Rozdział 1., dotyczący początku okresu misji katolickich, wbrew pozorom ukazuje nie tyle Kościół na terenie dzisiejszej Zambii, co charakteryzuje cały Kościół powszechny, zabiegający o szerzenie chrześcijaństwa w świecie, przedstawia jego kondycję i dynamizm rozwoju instytucji predestynowanych do pracy misyjnej, jak liczne zgromadzenia zakonne, także rodzime – afrykańskie, czy instytucje opiekuńcze, w tym lecznicze.

Współistnieniu misjonarzy chrześcijańskich, przynależących do różnych konfesji i dialogowi z wyznawcami rodzimych religii afrykańskich w duchu postanowień Soboru Watykańskiego II oraz chrześcijańskiej inkulturacji po-

święcił ks. Dziura rozdział 2. (s. 69-131). Przedstawił w nim nauczanie i sposób nawiązywania relacji z religijną ludnością Zambii posoborowych papieży – Pawła VI i Jana Pawła II. Szczególny nacisk położył na Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcony Afryce (s. 112-127) i posynodalną adhortację papieża Jana Pawła II *Ecclesia in Africa* (s. 127-130). Ponadto omówił wszystkie dokumenty Stolicy Apostolskiej dotyczące chrystianizacji, inkulturacji Kościoła i dialogu religijnego w Zambii.

Realia misji chrześcijańskich w Zambii omówił w rozdziale 3., przedstawiając podstawy światopoglądu Afrykanów wierzących w Istotę Najwyższą, Stwórcę i Ojca całego stworzenia oraz w istnienie i współistnienie świata niewidzialnego i widzialnego oraz hierarchię bytów (s. 131). Ukazał integrującą rolę rodzimego światopoglądu religijnego, zwracając uwagę na głęboki związek aktów religijnych z życiem, co określa sposób przeżywania przyjmowanej wiary chrześcijańskiej z równoczesnym przywiązaniem do wierzeń tradycyjnych (s. 136). Szczegółowy wykład Autora o Istocie Najwyższej – transcendentnej i immanentnej oraz o niekwestionowanym wierzeniu w Nią przez Afrykanów pozwala zapoznać się z „gruntem” religijnym, na który jest wszczepiane chrześcijaństwo (s. 137-153). Z podziwem należy podkreślić pieczołowitość przedstawiania różnic wierzeniowych poszczególnych ludów – Bemba i Lala (s. 147-149), Ambo, Lamba i Kaonde (s. 149-150), Tonga (s. 150-151), Lozi (s. 151-153).

W rozdziale 4. kontynuował Autor charakterystykę tradycyjnej religijności, wiele uwagi poświęcając kultowi przodków, z uwzględnieniem różnic charakterystycznych dla poszczególnych ludów Zambii (s. 155-174) i ich eschatologii (s. 174-184).

Rozdział 5. poświęcił omówieniu tradycyjnej moralności (s. 203-208), tradycyjnych wartości społecznych i moralnych Zambijczyków, z wyakcentowaniem ich postawy wobec życia (s. 185-192), małżeństwa i rodziny z uwzględnieniem wskazań Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Afryce (s. 192-203).

Rytuale w tradycji zambijskiej społeczności patrylinearnych i matrylinearnych omówił Autor w rozdziale 6., akcentując podobieństwa i różnice w rytuałach związanych z małżeństwem i rodziną (s. 209-231). Opisał też rytuały do roczne (s. 232-234) oraz kryzysowe i uzdrowicielskie (s. 234-238), tym ostatnim poświęcając również cały rozdział 7. (s. 239-254) i zamieszczając stanowisko Kościoła wobec magii i czarów (s. 248-250).

Rozdział 8. (s. 255-268), mówiący o inkulturacji w Kościele zambijskim, potraktował Autor jako podsumowanie działań misyjnych chrześcijańskich, które doprowadziły do ukształtowania tam Kościoła katolickiego ze specyficznymi cechami afrykańskimi, widocznymi zwłaszcza w liturgii ubogaconej tradycyjnymi melodiami i rytmemi.

Należy zaznaczyć, że ks. Dziura spełnił założenia wymienione we *Wstępie* (s. 15-25) – przybliżył polskiemu czytelnikowi obraz Kościoła katolickiego w Zambii, ubogacając go charakterystyką tradycyjnej kultury i religijności ludów afrykańskich. Spełnił też cel naukowy – przedstawił proces chrystianizacji 9 ludów afrykańskich mieszkających na terenie Zambii i udokumentował zaangażowanie weń Stolicy Apostolskiej. Podał bogaty warsztat naukowy w postaci źródeł – dokumentów papieskich, soborowych, dykasterii rzymskich, Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Afryce i Konferencji Episkopatu Zambii (s. -284). Zamieścił też literaturę przedmiotową w postaci opracowań i wywiadów (s. 285-291) oraz bogatą literaturę pomocniczą (s. 291-296).

Książka posiada spis treści w języku polskim i angielskim oraz *Summary* w języku angielskim (s. 297-304), co może sprzyjać zainteresowaniu się nią przez czytelnika nieznającego języka polskiego. Ponadto wyposażona jest w *Indeks osób* (s. 305-307) i *Indeks nazw* (s. 309-318), stając się swoistym słownikiem pojęć afrykologicznych. Ponadto po rozdziale 1. i 2. książki umieścił Autor mapki obrazujące topografię obszaru Zambii (s. 69) i jego etnografię (s. 131).

Książka *Dialog z religijno-społeczną tradycją ludów Zambii w świetle posoborowej nauki Kościoła* powstała w wyniku wieloletnich studiów Autora i osobistego dziesięcioletniego doświadczenia misyjnego w Zambii (w latach 1985-1994). Napisana jest pięknym zwartym stylem encyklopedycznym, co stało się odbiciem wieloletniej pracy ks. Ryszarda Dziury w Redakcji *Encyklopedii Katolickiej KUL* (od 1995 roku) i autorstwu haseł encyklopedycznych dotyczących Afryki w *Encyklopedii białych plam* (Radom 2000-2006, t. I-XX), *Wielkiej ilustrowanej encyklopedii powszechnej* (Warszawa 1997-2003, t. I-XXIV) oraz dotyczących misji katolickich i religii niechrześcijańskich w *Encyklopedii Katolickiej KUL* (Lublin 1997-2010, t. VII-XIV). Nie dziwi więc, że autonomiczne dzieło Autora, które mam honor i przyjemność charakteryzować, osiągnęło dojrzałość zarówno w zakresie merytorycznego opracowania, jak też przygotowania redaktorskiego. Warto po nią sięgnąć wszystkim zainteresowanym powszechnością Kościoła katolickiego, wciąż rozwijającego się w rejonach, gdzie musi zdobywać wiernych dotkniętych niezwykłym ubóstwem i przywiązanych do tradycyjnych wierzeń.

**Zofia Pałubska**

*Instytut Leksykografii KUL*

## Katarzyna Sokołowska, *Świeckich drogi do świętości w hagiografii sarmacko-barokowej*,

Wydział Teologiczny UAM, Poznań 2008, 292 s.

Znamienną cechą odradzającego się po Soborze Trydenckim (1545-63) piśmiennictwa hagiograficznego było promowanie – obok odziedziczonych po żywotopisarstwie średniowiecznym postaci otoczonych oficjalnym kultem – osób niekanonizowanych. W literaturze polskiej tendencje te zarysowały się szczególnie w stuleciach XVII i XVIII – okresie kształtowania się hagiografii odpowiadającej na zapotrzebowania odbiorcy zróżnicowanego stanowo. W omawianym czasie doszło też do niespotykanego dotąd na szerszą skalę zjawiska sakralizacji bohaterów świeckich, zwłaszcza panujących, a także innych przedstawicieli laikatu: dostojników państwa, przedstawicieli magnaterii i szlachty, dowódców wojskowych. Katalogu wzorców osobowych zalecanych do naśladowania dopełniały sylwetki „niewiast mężnych” – mężatek, matek, fundatorek czy ascetek. Poświęcone im teksty – żywoty funkcjonujące w kolekcjach hagiograficznych czy też niezależne opracowania, wątki z życia obecne w kaznodziejstwie, wspomnienia w opracowaniach typu kalendarzowego – posiadały niekwestionowany walor animacyjny i formacyjny, zachęcając współczesnych do refleksji nad sposobami osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej.

W dotychczasowej literaturze przedmiotu brakowało wyczerpującej monografii omawiającej kwestię obecności i znaczenia niekanonizowanych bohaterów świeckich w polskim piśmiennictwie hagiograficznym. Lukę tę wypełnia książka Katarzyny Sokołowskiej *Świeckich drogi do świętości w hagiografii sarmacko-barokowej*, wydana w serii rozpraw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jest to pionierskie i bardzo rzetelne opracowanie dyskusowanego zagadnienia. Autorka, umiejętnie łącząc kompetencje teologa i historyka literatury, dokonała wnikliwej analizy fenomenu świeckiej świętości, obecnego w XVII- i XVIII-wiecznych źródłach hagiograficznych. Zaplecze materiałowe recenzowanej książki uderza obfitością zgromadzonych zasobów tekstowych, począwszy od XVII-wiecznych zbiorów żywotów (m.in. Krzysztofa Warszewickiego, Piotra Skargi czy Hiacynta Pruszcza) poprzez pojedyncze biogramy, kazania czy zapisy kalendarzowe do monumentalnej XVIII-wiecznej kolekcji Floriana Jaroszewicza *Matka świętych Polska*. Niewątpliwą zasługą badaczki jest wydobywanie z obszaru zapomnienia wielu mało znanych, a cennych źródeł, jak również sylwetek funkcjonujących w roli modeli doskonałości w świadomości staropolskiego odbiorcy.

Celem opracowania jest, jak pisze Autorka, „próba rekonstrukcji modelu świeckiego wzorca świętości propagowanego przez siedemnasto- i osiemnastowiecznych żywotopisarzy”<sup>1</sup>. Poszczególne elementy owego wzorca zostają poddane wnikliwej analizie w poszczególnych rozdziałach.

Całość pracy odznacza się logiczną, przemyślaną kompozycją. W rozdziale I (*Laikat a świętość*), wychodząc od pojęcia i roli świeckich w rozumieniu Kościoła pierwotnego, w średniowieczu i renesansie, Autorka dochodzi do sposobu interpretowania laickiej świętości w interesującym ją okresie. Kolejną część książki (*Religijność XVII i XVIII wieku*) jest bezpośrednim punktem wyjścia do dalszych rozważań i dotyczy różnych aspektów życia duchowego dawnych Polaków, ze szczególnym uwzględnieniem zjawiska tzw. sarmatyzacji katolicyzmu. Polegał on m.in. na propagowaniu lokalnych bohaterów (również niekanonizowanych) bądź nadawania cech rodzimych oficjalnie czczonym świętym spoza obszaru naszego kraju.

W dalszych rozdziałach Katarzyna Sokołowska analizuje poszczególne, stanowo skoncentrowane wzorce świętości sarmackiej. Rozdział III poświęcony jest ideałowi świętego władcy, rozpatrywanemu na przykładach m.in. Bolesława Chrobrego, Bolesława Wstydliwego, Kazimierza Jagiellończyka czy Zygmunta I. Z kart żywotów wyłania się biblijno-antyczny topos zacnych przodków, a także starannego wychowania i rzetelnej edukacji. Ważnym komponentem dyskursu była też pochwała cech fizycznych czy przymiotów ducha, fakt wyznawania wiary katolickiej, pobożność cnotliwe życie, waleczność.

W rozdziale IV badaczka wskazuje na trzy zasadnicze odmiany wzorca stanowego kobiety: panna, mężatka i wdowa. Słusznie jednak zauważa, że bez względu na istniejące rozróżnienie, w hierarchii cnót zalecanych czytelnikom na pierwszym miejscu znajduje się pobożność, praktykowana w rozmaitych postaciach. Prezentacja i analiza tych form obecnych w analizowanych biogramach stanowi cenny przyczynek do poznania różnych aspektów życia wewnętrznego mieszkańców dawnej Polski.

Ostatnią kategorią omawianą w książce Katarzyny Sokołowskiej są „święci mężowie” (rozdział V). Do grupy tej zalicza Autorka przedstawicieli życia publicznego, dowódców wojskowych, a także pobożnych pielgrzymów. Istotnym składnikiem dyskusowanego ideału jest wykształcenie, a także zasługi na polu działalności publicznej, sprowadzającej się do dwóch podstawowych formuł: służba Bogu i ojczyźnie. Święty mąż to, podobnie jak jego koronowany odpowiednik, gorliwy wyznawca katolicyzmu i obrońca wiary, co z reguły utożsamiają dawni autorzy z obroną granic Rzeczypospolitej. Portretu modelowego można władcy dopełniają cnoty takie, jak religijność czy humanitaryzm w odniesieniu do przedstawicieli niższych warstw społecznych.

<sup>1</sup> K. Sokołowska, *Świeckich drogi do świętości w hagiografii sarmacko-barokowej*, Poznań 2008, s. 9

Ważnym uzupełnieniem poszczególnych części pracy (z wyjątkiem rozdziału ostatniego) są partie zatytułowane *Kontynuacje i nawiązania*, w których Autorka śledzi losy bohaterów swych rozważań w hagiografii epok późniejszych (np. w XIX wieku), zajmując wobec analizowanych tekstów własne, krytyczne stanowisko. Obserwuje m.in. zjawisko „odkrywania” nowych sylwetek czy pomijania postaci tracących na swej aktualności.

Zaletą recenzowanej pozycji jest też umieszczenie między stronami 249-264 wykazu osób świeckich obecnych w zbadanym materiale źródłowym. Oprócz krótkich biogramów postaci – a większość z nich to zapomniani bohaterowie dawnej Polski – badaczka odnotowuje częstotliwość występowania każdej z nich w analizowanych tekstach.

Książka Katarzyny Sokołowskiej stanowi istotny wkład do współcześnie toczonych dyskusji na temat roli i miejsca laikatu w Kościele. Przybliżając czytelnikowi wiele wzorców doskonałości sarmackiej, wskazuje na istniejące już w świadomości dawnych autorów i czytelników pojęcie świętości jako kategorii uniwersalnej, dotyczącej nie tylko osób tradycyjnie kojarzonych z piśmiennictwem hagiograficznym.

**Bernadetta M. Puchalska-Dąbrowska**  
Uniwersytet w Białymstoku

***Lietuvos istorijos šaltiniai, t. VII,  
Breslaujos dekanato vizitacija 1782-1783 m. atlikta vilniaus  
vyskupo Ignoto Jokūbo Masalskio parėdymu,  
oprac. Romualdas Firkovičius,  
Lietuvių Katalikų Mokslo Akademija, Vilnius 2008, ss. 452+XI  
(Ūrėdla do dziejów Litwy, t. VII, Wizytacja dekanatu brasławskiego  
1782-1783 r. przeprowadzona na polecenie biskupa wileńskiego  
Ignacego Jakuba Massalskiego, oprac. Romualdas Firkovičius,  
Litewska Katolicka Akademia Nauk, Wilno 2008, 452+XI s.)***

Akta wizytacji kanonicznych parafii są podstawowym, najbardziej nośnym w informację źródłem opisowym, niezbędnym dla rekonstrukcji dziejów i funkcji owych podstawowych jednostek administracji kościelnej. Jako takie stanowią zatem nieocenioną kopalnię wiedzy o dynamice rozwoju diecezji we wszystkich niemal aspektach jej funkcjonowania, od duszpasterstwa, poprzez życie religijne wiernych aż po jej funkcje społeczne, ekonomiczne i polityczne. Nie powinien zatem dziwić entuzjazm towarzyszący badaczowi dziejów Kościoła, jaki płynie z faktu publikacji tego rodzaju materiału źródłowego. Tej satysfakcji historykom diecezji wileńskiej od lat dostarczają, konsekwentnie ją dozując, pracownicy naukowcy Litewskiej Katolickiej Akademii Nauk w Wilnie. Za ich to sprawą i nakładem ich sił, wiedzy i środków historiografia wzbogaciła się o kolejną pozycję w serii wydawniczej *Fontes Historiae Lituaniae*, tom siódmy zawierający publikację akt wizytacji parafii dekanatu brasławskiego z lat 1782-1783, rzetelnie i kompetentnie opracowaną i ze znanstwem wydaną przez R. Firkovičiusa. Spełniła ona oczekiwania środowiska historycznego, rozbudzone po opublikowaniu w 2001 roku akt wizytacji dekanatu kowieńskiego z roku 1782.

Wizytacja dekanatu brasławskiego została przeprowadzona przez miejscowego dziekana z uprawnieniami wizytatora generalnego, ks. Andrzeja Lenartowicza, proboszcza parafii Tauroginie kumulującego beneficjum parafii Tauropie. Rozpoczęła się w końcu roku 1782, kiedy to zwizytował on trzy parafie (Smołwy, Twerecz i Połusze). Pozostałe placówki duszpasterskie odwiedził w roku następnym. Była to pierwsza wizytacja przeprowadzona według nowego porządku, na podstawie opracowanego przez kancelarię zadworną biskupa wileńskiego Ignacego Jakuba Massalskiego w 1782 roku formularza w formie zestawu pytań określanego mianem modelusza. Po raz pierwszy też wizytację generalną większości dekanatów przeprowadzili ich dziekani, jako wizytatorzy

generalni. Formularz wizytacji zawierał 27 pytań, a rzetelna odpowiedź na wszystkie zawarte w nich kwestie dawała całościowy obraz parafii. W praktyce stopień uszczegółowienia odpowiedzi był różny i zależał od wielkości parafii, jej uposażenia, rzetelności w zarządzaniu, a ca za tym idzie, gotowości i chęci współpracy plebana z wizytatorem.

Dekanat Brasław należał do najstarszych tego rodzaju jednostek administracji kościelnej diecezji wileńskiej okresu przedrozbiorowego. Jego istnienie wśród 10 funkcjonujących dekanatów odnotował już biskup Abraham Woyna w aktach relacji *ad limina Apostolorum* z roku 1635. W 70 lat później akta synodu biskupa Aleksandra Sapięhy z 1669 roku poświadczają ostateczny podział diecezji wileńskiej na 26 dekanatów, wśród których znalazł się też dekanat brasławski. Tak ukształtowana sieć dekanalna przetrwała bez zmian do końca Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Terytorium dekanatu brasławskiego rozciągało się na obszarze 8.530 km<sup>2</sup>, co przy średniej 8.692 km<sup>2</sup> na jeden dekanat dla całej diecezji sytuowało go w kategorii dekanatów średniej wielkości. Położony w północnej części diecezji przy granicy z Kurlandią i Inflantami Polskimi graniczył nadto na północy na niewielkim odcinku z diecezją smoleńską, na wschodzie i południowym wschodzie z dekanatem połockim i dalej na zachód z dekanatem świrskim. Południowo-zachodnia granica opierała się na krótkim odcinku o dekanat wileński oraz na zdecydowanie dłuższym – o pobojski. Od strony zachodniej aż po Kurlandię posiadał wspólną granicę z dekanatem Kupiszki. Dekanat należał do najgęściej zaludnionych w diecezji i posiadał największą liczbę mieszkańców, bo aż blisko 98.000 osób zamieszkałych w 920 miejscowościach, przy średniej dla całej diecezji wynoszącej 50.197 wiernych i 455 miejscowości na dekanat. Był to obszar, nie licząc ludności żydowskiej, niemal jednolity pod względem wyznaniowym, zamieszkały w ogromnej większości przez katolików z dużą przewagą katolików łacinników, którzy całkowicie dominowali w północno-zachodniej części dekanatu. Im bardziej na wschód, tym większy był odsetek ludności katolickiej obrządku wschodniego – unickiej, która dominowała głównie w parafii Druja po prawej stronie Dźwiny. Pod względem liczby parafii dekanat brasławski plasował się zdecydowanie w czołówce dekanatów diecezji wileńskiej tego okresu. W jego granicach pozostawało wówczas 26 placówek duszpasterskich w randze parafii, na których terenie znajdowało się ponadto 10 kościołów filialnych. Orientując się z zachodu na wschód były to parafie: 1. Kukuciszki, 2. Łabonary, 3. Tauroginie, 4. Tauropie, 5. Łyngmiany, 6. Kołtyniany, 7. Święciany z filią w Konciarzynie, 8. Poszemień, 9. Strunajcie, 10. Raczkowszczyzna, 11. Sołoki z filią w Duksztach, 12. Połusze, 13. Daugieliszki z kościołami filialnymi w Sieniskach, Rymszanach i Cejkiniach, 14. Melegiany, 15. Jeziorosy, 16. Smołwy, 17. Hoduciszki, 18. Twerecz, 19. Pelikany, 20. Widze, 21. Dryświaty, 22. Brasław z kościołami filialnymi w Opszy, Pohoszczy, Plusach

i Belmoncie, 23. Ikaźń, 24. Pohost, 25. Druja z kościołem filialnym w Przydrujsku, 26. Miory.

Oryginał księgi akt wizytacji kanonicznych parafii dekanatu Brasław w formie manuskryptu mieści się w zbiorach Centralnego Państwowego Archiwum Historycznego Litwy (Lietuvos Centrinis Valstybinis Istorijos Archyvas) i skatalogowany jest pod sygnaturą f. 694, opis 1, nr 2305. Rękopis jest częścią potężnego zespołu akt, zawierającego 28.964 jednostek archiwalnych (fond 694). Materiały tam pomieszczone są produktem kancelarii biskupów wileńskich z lat 1468-1940, stanowiących trzon Archiwum Kurii Metropolitalnej Wileńskiej, znacjonalizowanego i przejętego przez państwo po drugiej wojnie światowej. Księga oznaczona sygnaturą f. 694-I-2305 zawiera komplet akt wizytacji 26 parafii sporządzonych podczas wizytacji generalnej dekanatu Brasław w latach 1782-1783. Poszczególne akta zgromadzono i oprawiono bezpośrednio po ich przesłaniu do kancelarii zadwornej biskupa Massalskiego w roku 1784. Układ parafii w księdze wydaje się przypadkowy, jednak znając praktykę kancelaryjną ówczesnego rządu diecezji, ułożono je po prostu chronologicznie, według kolejności ich nadsyłania do Wilna. Manuskrypt zachował się w wyjątkowo dobrym stanie. Oprawiono go częściowo w okładki z twardego kartonu obłożonego cienkim papierem, częściowo w skórę. Na grzbiecie księgi o formacie 32x21,5 cm zachowały się dwa spinające całość skórzane paski. Na przedniej okładce w późniejszym czasie dodano załącznik na ozdobnym białym papierze zawierający tytuł księgi i ornament przedstawiający dwugłowego orła, nad którym widnieje serce przebite dwiema strzałami. Tytuł *Wizyty Dekanatu Brasławskiego* wypisano czarnym atramentem, podobnie napisy „Nr 4” i rok oprawy „1784”. Na okładce tylnej na dwóch doklejonych załącznikach umieszczono wcześniejszą, pochodzącą z Archiwum Kurii Metropolitalnej, sygnaturę akt („Nr 15”) i rok „1784”. Częścią dawnej sygnatury jest wygrawerowane na przedniej okładce oznaczenie akt pierwszej zamieszczonej w księdze wizytacji – „Nr 434”. Numer ten stanowi początek ciągłej numeracji pozostałych 25 protokołów wizytacyjnych.

263 karty księgi ponumerowano jednostronnie czarnym atramentem już w trakcie prac intrologatorskich. Z tej liczby 54 strony są czyste, jako że pisarz, zgodnie z zaleceniem kancelarii biskupiej, zostawił po każdym akcie wizytacji 1-3 pustych stron dla ewentualnych adnotacji wizytatora. Ostatnia karta, stanowiąca późniejszy, dodany 24 listopada 1790 roku suplement, posiada też późniejszy zapis numeru dokonany ołówkiem. Dokładne dane o numeracji księgi zostały podane w certyfikowanej nocie aktualnej jednostki archiwalnej.

Oryginalne akta wizytacji zostały spisane w języku polskim. Wyjątek stanowi kilka kopii dokumentów sporządzonych po łacinie i jedna kopia dokumentu z roku 1514 w języku ruskim, zamieszczona w transkrypcji łacińskiej. Wszystkie akta zostały spisane przez jednego skrybę pięknym, czytelnym charakterem



pisma, znamionującym jego dokładność i poczucie estetyki. Pod każdym z zamieszczonych protokołów wizytacyjnych widnieje podpis wizytatora: „Ks. Andrzej Lenartowicz dziekan brasławski, pleban taurogiński i tauropilski, wizytator generalny”. Dodatek z 1790 roku jest sygnowany przez nowego dziekana, ks. Zygmunta Łastowskiego.

Prezentowany tekst źródłowy został opracowany i wydany drukiem zgodnie z wytycznymi *Instrukcji wydawniczej dla źródeł historycznych od XVI do połowy XIX wieku* (red. K. Lepszy, Wrocław 1953) oraz z uwzględnieniem praktyki wydawniczej stosowaną obecnie w Polsce i na Litwie. Wydawca nadał poszczególnym aktom wizytacyjnym własną, ciągłą zapisaną w czołówce w nawiasach kwadratowych numerację (od 1 do 26). Pod każdym numerem umieścił oryginalną numerację sygnatur dawnego Archiwum Kurii Metropolitalnej Wileńskiej, czyli następujące po sobie numery od 434 do 459. W tekście wyraźnie zaznaczono też oryginalną numerację kart umieszczając poszczególne cyfry w nawiasach kwadratowych.

Graficzna forma tekstu poza wyszczególnionymi partiami pozostała niezmieniona. Pisownia zgodna z dyrektywami *Instrukcji* została uwspółcześiona i transkrybowana według obecnie obowiązujących zasad z zachowaniem jednak specyfiki języka staropolskiego. Interpunkcję oraz stosowanie wielkich i małych liter zmieniono, dostosowując ją do współcześnie obowiązujących norm. W partiach tekstu tego wymagających uwspółcześiono składnię, tak jednak, by nie wypaczyć sensu narracji. W większości tekstu w imię wierności oryginałowi pozostawiono dawną, staropolską składnię.

By ułatwić korzystanie z tekstu i nadać mu walor przejrzystości i lepszej czytelności wprowadzono nowe akapity. Wszystkie dane statystyczne ujęto w kolumny i tabele. Zabieg ten wprowadzono nawet w kilku miejscach, nieistotnych, w których oryginał ich nie zawiera. Wszelkie wyszczególnienia w tekście oryginalnym (wielkie litery, podkreślenia) pozostawiono w niezmienionej formie, także wszelkie użyte w aktach wtrącenia zostały zachowane zgodne z tekstem oryginału. Wprowadzono natomiast nawiasy kwadratowe, zawierające, pochodzące od wydawcy, uzupełnienia tekstu lub jego wyjaśnienia. Niejasne lub wieloznaczne partie opatrzone znakami [!] lub [?]. Niezbędne uwagi i wyjaśnienia umieszczono w formie przypisów w stopce strony. Powszechnie stosowane i czytelne skróty pozostawiono zgodnie z oryginałem, inne wyjaśniono poprzez uzupełnienia w nawiasach kwadratowych. Wykaz skrótów zamieszczono także na początku publikacji, bezpośrednio po słowie wstępnym wydawcy.

Niezwykle cenną pomocą dla korzystających z publikacji jest umieszczony na jej końcu indeks nazwisk z podaniem funkcji, urzędów i godności pełnionych przez odnotowane osoby (s. 379-392). Znalazł się tu także, tuż po wykazie osób, rozbudowany i uszczegółowiony indeks miejscowości z określeniem ich położenia i wyszczególnieniem związanych z nimi osób, urzędów i instytucji (s.

393-420) oraz obszerny, zawierający szczegółowe informacje dodatkowe indeks rzeczowy (s. 421-451). Pozytywną niespodzianką dla korzystającego stanowi zamieszczona na stronie 66 mapa dekanatu Brasław przedrukowana z *Atlasu Kościoła łacińskiego w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XVIII wieku* (Lublin 2006) autorstwa S. Litaka oraz ilustracje przedstawiające pierwszą, tytułową stronę oryginału akt każdej wizytacji na stronie bezpośrednio poprzedzającej drukowany jej tekst.

Na uwagę zasługuje fachowość i kompetencja wydawcy publikacji, co zważywszy na jego wysokie kwalifikacje edytorskie i niemałe doświadczenie w opracowywaniu źródeł historycznych, wydaje się być oczywiste. Uderza żelazna konsekwencja w stosowaniu raz przyjętych zasad krytycznego opracowania tekstów oraz rzetelność i uczciwość naukowca pragnącego ułatwić dostęp do cennego materiału źródłowego, dotąd osiągalnego tylko w zbiorach archiwalnych. Wydawca w porównaniu z publikacją wizytacji dekanatu kowieńskiego zrezygnował z dwukrotnej paralelnej rejestracji tekstu: raz w języku oryginalnym, raz w tłumaczeniu na język litewski. Zaniechanie tłumaczenia tekstu na język litewski być może ograniczy zakres osób korzystających ze źródła lub to utrudni, jednakże w tym przypadku zabieg ów z pewnością przyspieszył żmudny proces wydawniczy i redaktorski i zapewne obniżył jego koszty.

Wydanie drukiem niezwykle nośnych w informacje i bardzo szczegółowych akt wizytacji parafii kolejnego dekanatu diecezji wileńskiej z lat osiemdziesiątych drugiej połowy XVIII wieku cieszy bardzo i pozwala mieć na dzieję, że kolegium redakcyjne „Fontes” sięgnie po wizytacje parafii kolejnych dekanatów. Niecierpliwie oczekują na to narzędzie badacze przeszłości, domaga się tego kościelna i nie tylko kościelna historiografia Wielkiego Księstwa Litewskiego.

**ks. Tadeusz Kasabuła**  
Uniwersytet w Białymstoku

Józef Zabielski,

**Teologiczno-etyczne podstawy ładu społecznego,**

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2010, 268 s.

Książka ks. prof. Józefa Zabielskiego poświęcona została poszukiwaniu i ukazaniu teologiczno-etycznych podstaw społecznego ładu. „Zasadność samej tematyki wydaje się być oczywista, co potwierdza zwłaszcza powszechnie zauważalny brak porządku w wielu dziedzinach życia społecznego współczesnego świata“ – jak stwierdza Autor we *Wstępie*<sup>1</sup>.

Prezentowane zagadnienia oraz ich sposób wyjaśnienia stanowią próbę zwrócenia uwagi na jeden z najbardziej charakterystycznych problemów współczesności. Zauważa się współcześnie zanikanie jedności między ludźmi i prowadzenie do dezorganizacji życia społecznego w różnych jego wymiarach i znaczeniach. Jak wynika z przeprowadzonych przez Autora w omawianej książce analiz, odnalezienie i zachowanie podstaw społecznego ładu stanowi warunek życiowej stabilizacji oraz otwiera człowieka na innych ludzi i Boga. W konsekwencji, ład społeczny jawi się jako fundamentalne uwarunkowanie pomyślności ludzkiej egzystencji i możliwość szczęśliwego jej zakończenia.

Kościół katolicki nieustannie podejmuje refleksję nad podstawami społecznego ładu i jego zachowaniem. W katolickiej nauce społecznej postuluje się, by w zmieniającym się społeczeństwie urzeczywistniał się ład społeczny i moralny, który pozwoli poszczególnym obywatelom i mniejszym grupom społecznym mieć szeroki zakres własnej, odpowiedzialnej działalności. Wyraża to bardzo dokładnie encyklika *Mater et Magistra*, w której akcentowane jest pierwszeństwo inicjatyw osobistych, związane z uświadomieniem sobie odpowiedzialności we wszystkich przejawach życia ludzkiego. Z drugiej jednak strony należy podkreślić, że wszelkie działanie społeczne ma swe źródło w transcendentnym odniesieniu osób ludzkich do dobra wspólnego, a poprzez to dobro do wszystkich osób wchodzących w skład danej społeczności. Realizowanie dobra wspólnego wiąże się z nakazem o charakterze etycznym, który jest przyczyną konstytuującą i uzasadniającą życie społeczne. Obydwie te tendencje: indywidualna i społeczna mieszczą się w koncepcji personalistycznie rozumianego dobra wspólnego, a w konsekwencji – personalistycznego ładu społeczno-moralnego.

W nauczaniu społecznym Kościoła przyjmuje się, że właściwy ład moralny opiera się na określonych normach etycznych nadanych społeczeństwu przez

Boga<sup>2</sup>, mających charakter obiektywny<sup>3</sup> i przewyższających oraz we właściwy sposób ustawiających inne porządki. Porządek moralny obejmuje człowieka jako rozumne stworzenie Boga, powołane do najwznioślejszego celu w całej jego naturze. Jeśli porządek ten zostanie przez człowieka w pełni zachowany, doprowadzi to go do doskonałości i pełni szczęścia<sup>4</sup>. Kościół katolicki, który jest nauczycielem prawdy, ma obowiązek potwierdzać zasady porządku moralnego, wynikające z samej natury ludzkiej<sup>5</sup>.

Zakwestionowanie obiektywnych wymiarów ładu moralnego grozi skrajnym indywidualizmem i subiektywizmem, mniej lub bardziej spontanicznymi. Moralność obiektywna ustępuje miejsca etyce indywidualistycznej (sytuacyjnej), w której każdy zdaje się być dla siebie normą działania i godzi się na wymagania wierności wyłącznie wobec tej normy. Kryzys pogłębia się jeszcze bardziej, gdy efektywność i pragmatyzm zajmują miejsce wartości etycznych.

Opracowanie ks. J. Zabielskiego wpisuje się w dorobek teologicznej myśli Kościoła katolickiego na temat ładu społecznego. Tytułowy problem książki został ukazany w kilku wymiarach badawczych. Analizy rozdziału pierwszego skoncentrowane są na wyjaśnieniu istoty ładu społecznego, charakterystyce rozwoju historycznego poczynając od starożytności aż po czasy współczesne oraz zwróceniu uwagi czytelnika na niektóre zagrożenia: deformowanie ontycznych podstaw osoby ludzkiej i zafałszowanie wolności.

Rozdział drugi poświęcony jest biblijnym podstawom społecznego porządku. Teksty biblijne stanowią źródłowy fundament analizy teologicznej, ukazując Boży zamysł względem uporządkowanej egzystencji ludzkiej społeczności. Autor ukazał najpierw obraz społeczno-moralny porządku na kartach *Starego Testamentu*. Mieszczą się tu zagadnienia: Człowiek jako rządca świata i organizator społeczności, Struktura i prawodawstwo Izraela, Religijno-etyczny charakter społeczności Starego Przymierza. Następnie został przedstawiony ład społeczny według *Nowego Testamentu*: Chrystus – osobowym zjednoczeniem ludzkiej społeczności; Miłość jako fundament społeczno-moralnego zjednoczenia i ładu; Aksjologiczno-moralne wyznaczniki życia chrześcijańskiej społeczności (Wolność, Prawda, Pokój i radość). Kończy ten rozdział zagadnienie: chrześcijaństwo jako nowa wspólnota – „dom Boży wśród obcych”.

Źródłowym łącznikiem między Objawieniem a filozoficzną koncepcją społecznego porządku jest myśl dwóch największych myślicieli chrześcijaństwa – św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Na nich to głównie oparł swoją refleksję ks. J. Zabielski. Ideowymi założeniami augustyńsko-tomistycznej koncepcji życia społecznego jest wiara w osobowego Boga oraz Jego wola, stanowiąca moralną zasadę życia ludzkiej społeczności. W rozdziale trzecim zawarł Autor

<sup>2</sup> KDK, 73-78.

<sup>3</sup> KDK, 16.

<sup>4</sup> DSP, 6.

<sup>5</sup> DWR, 14.

<sup>1</sup> J. Zabielski, *Teologiczno-etyczne podstawy ładu społecznego*, Białystok 2010, s. 9

następujące kwestie: Kościół jako „nowy lud” Boży; „Civitas Dei” i „civitas terrena” według św. Augustyna; „Pax terrena” jako wyznacznik ładu społeczno-moralnego; „Respublica fidelium” według św. Tomasza z Akwinu

Kontynuacją teologicznych analiz podstaw społecznego ładu jest nauczanie Kościoła przełomu XX i XXI wieku. Analizy te koncentrują się wokół nauczania Soboru Watykańskiego II, łącznie z dokumentami papieży sprzed i po Soborze. W kolejnym rozdziale została ukazana koncepcja życia społecznego w nauczaniu papieży: Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła II oraz Benedykta XVI.

W ostatnim rozdziale podjęto próbę zaprezentowania trzech etycznych wyznaczników ładu społecznego, jakimi są: wartości, prawo i cnoty. Rozumiane jest to jako etyczno-egzystencjalne „umocowanie” porządku życia społecznego w kontekście rozwoju filozoficzno-kulturowego. Szczególnie ważne z punktu widzenia gzyzstencjalnego wydają się takie zagadnienia zawarte w tym rozdziale: Rozpoznawanie istoty życia cnotliwego i jego kształtowanie; Postępowanie cnotliwe jako porządkowanie życia społecznego; Cnoty społeczne jako postacie i formy ładu społecznego.

Prezentowana książka może stanowić doskonałą pomoc nie tylko na polu akademickim. Mogą z niej skorzystać z wielkim pożytkiem wszyscy, którzy odpowiadają za różne wycinki życia społecznego, jak też osoby zatroskane o własny rozwój, czy rozwój małych społeczności, w których przychodzi im się żyć i realizować. Jest ona godna polecenia także z tego powodu, że uwzględnia nie tylko teoretyczną, ale także praktyczną stronę podjętego zagadnienia. To egzystencjalne odniesienie sprawia, że grono czytelników chcących zapoznać się z podstawami ładu społecznego od strony teologiczno-etycznej może być liczne.

Zachętą do zapoznania się z treścią ks. J. Zabielskiego niech będą słowa samego Autora zawarte w *Zakończeniu*: „Refleksja nad istotą i sensem swego istnienia stanowi fundamentalny wymóg ludzkiej egzystencji. Poznawanie zaś siebie stanowi warunek poznania drugiego człowieka oraz poprawnego układania wzajemnych relacji. Konsekwencją tego jest odnajdywanie podstaw i kształtowanie społecznego porządku. Ten społeczny ład zaś stanowi warunek osobistego i wspólnotowego szczęścia. Mamy więc wzajemną zależność tych dwóch rzeczywistości, co przekonuje o zasadności i potrzebie owej refleksji i wysiłku kształtowania owego ładu”<sup>6</sup>.

**ks. Adam Skreczko**  
Uniwersytet w Białymstoku

**Edward Walewander,**  
***Pedagogia katolicka w diecezji lubelskiej 1918-1939,***  
TN KUL, Lublin 2007, 416 s.

W swojej książce ks. prof. Edward Walewander porusza ważny społecznie problem wychowania katolickiego realizowanego przez Kościół lubelski w II Rzeczypospolitej. Przedstawiona pedagogika katolicka uwzględnia nauczanie papieży, centralne zalecenia prymasa Polski, zarządzenia biskupa lubelskiego i jego prezbiterów.

Praca została oparta na oryginalnych źródłach archiwalnych, dokumentach papieskich i soborowych, prasie, pamiętnikach, opracowaniach, a nawet beletryście. Główną pozycję bibliograficzną stanowią wydawane od 1918 roku „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie”. Na podkreślenie zasługuje również ilość przypisów dających szczegółowy opis wykorzystanych źródeł. Autor, pomimo zależności ideologicznej, opisuje działalność Kościoła lubelskiego w sposób autentyczny, przedstawiając go zarówno z punktu widzenia kapłanów, jak też osób świeckich. Najważniejszą postacią opisywaną w pracy jest biskup lubelski ks. Marian Leon Fulman, sprawujący władzę pasterską przez cały okres międzywojenny.

Książka została podzielona na cztery spójne rozdziały – od struktur diecezji, poprzez duszpasterstwo ogólne i specjalne, skończywszy na ujęciu diecezji jako części Kościoła Powszechnego.

Rozdział pierwszy stanowi tło historyczne konieczne do zrozumienia poruszanych zagadnień. Ksiądz Walewander opisuje proces odradzania się wiary wśród ludności polskiej po odzyskaniu niepodległości. Początkowo należało odbudować struktury kościelne. Równoległe z erylowaniem nowych parafii i zwiększeniem liczebności personalnej księży diecezjalnych wzrastała także liczba zakonników, prowadzących działalność wychowawczą. Nad wychowaniem katolickim w szkołach czuwali prefekci, którzy sprawowali opiekę nad licznymi grupami osób. Zaczęto więc korzystać z instytucji świeckiego katechety. Autor przedstawia także historię Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego powołanego przez bpa Fulmana oraz innych szkół zależnych od władz duchownych.

W pracy ks. Walewander wykorzystał zarządzenia, dekryty, polecenia i odezwy bpa Fulmana dotyczące spraw wychowania ludności w diecezji. W rozumieniu biskupa lubelskiego osoby niekonsekrowane nie mogły bezpośrednio ingerować w kierowanie diecezją i sprawy religijne: „W rzeczach religijnych i kościelnych tylko kapłani rządzą, a wy słuchacie, ale w sprawach świeckich mają na

<sup>6</sup> J. Zabielski, *Teologiczno-etyczne podstawy ładu społecznego*, dz. cyt., s. 254.

równi z wami pracować”<sup>1</sup>. Zadaniem prezbiterów i zakonników było zatem wtajemniczanie świeckich w życie duchowe przy jednoczesnym zachowaniu pełni autorytetu w sprawach wiary i moralności. Niestety, brak wykształcenia ludu powodował rozwój sekt na terenie diecezji. Już wtedy pojawiły się postulaty duchowieństwa katolickiego na temat otwarcia hermetycznego środowiska struktur kościelnych zarezerwowanych wyłącznie osobom wyświęconym. Aby stało się to realne, wiernych należało kształcić i powoli przybliżać ich do Kościoła.

Godnym podkreślenia jest fakt, że Autor nie pominął krytycznych uwag kierowanych pod adresem duchowieństwa. Kapłani, którym nie zagrażał już zaborca, nie potrafili w krótkim czasie stać się osobami towarzyskimi, przebywającymi na co dzień wśród parafian. Zachęty bpa Fulmana dotyczyły zwiększania udziału duchowieństwa w stowarzyszeniach i organizacjach skupiających osoby świeckie. Aby zmienić wizerunek duchownego, w prasie pojawiały się pochwały za działalność wychowawczą zasłużonych księży, zachęcano także do osobistej formacji osób już wyświęconych. W tym celu organizowano specjalne rekolekcje oraz konferencje dla duchowieństwa. Biskup lubelski starał się podkreślać znaczenie liturgii, która poprzez śpiew i słowo miała przyciągać wiernych. Według niego wychowawcza rola liturgii może mieć miejsce tylko wtedy, gdy jej piękno przyciąga. Dzieje się to wówczas, gdy kapłan właściwie przygotowuje się do głoszenia kazania i mówienia ogłoszeń, a organista zachęci wiernych do wspólnego śpiewu. Dzięki estetycznej stronie liturgii można było nie tylko rozwijać religijność, ale także oferować wiernym przeżycie ubogacające ich kulturalnie.

Życie sakramentalne opisane w tym dziele miało znaczenie nie tylko religijne. Praktyki religijne wzmacniają bowiem wewnętrzną karność i kształtują moralność. Modelowanie pozytywnych zachowań było konieczne, aby zmienić negatywne wzorce zakorzenione w mentalności osób rozpoczynających życie w niepodległej Polsce.

Kolejnym problemem poruszonym w książce jest duszpasterstwo nadzwyczajne i specjalne. Diecezja lubelska borykająca się z trudnościami natury materialnej starała się jak najkorzystniej wychowywać ludność katolicką i docierać do niej przez różne formy działalności. Troska o duszpasterstwo zbiorowe stała się znaczącym elementem działalności biskupa lubelskiego. Do najważniejszych inicjatyw tego duszpasterstwa należały prowadzone: misje, rekolekcje, pielgrzymki, propagowanie wartości religijno-moralnych oraz treści społeczno-politycznych, inicjacja życia kulturalnego, a także próby zaspokajania potrzeb krajoznawczych. Władze kościelne dbały również o rodzinę, o pozytywną rolę ojca i zwalczanie nałogów, jednak główna pomoc rodzinom dotyczyła formacji religijnej. Istotnym elementem wychowania młodzieży było zaangażowanie

lubelskich kapłanów w zakładanie stowarzyszeń i wspólnot dla młodzieży. Dzięki tej działalności możliwe było kształtowanie moralności młodego pokolenia poprzez różne formy rozrywki i zabawy, przybierające z czasem elementy stałej formacji duchowej. Liczba rosnących organizacji religijnych dowodziła, iż hierarchia kościelna włączyła się w kształtowanie świadomości religijnej. Udział poszczególnych jednostek w małych grupach przyparafialnych niwelowwał anonimowość parafian i podnosił stopień zaangażowania wiernych w życie i działalność społeczności katolickiej. Także młodzież trafiająca do wojska, narażona na demoralizację, była otoczona opieką duchowieństwa. Kapelani wojskowi dopiero rozpoczynali ten rodzaj duszpasterstwa specjalnego. Owoce tego jest funkcjonujące dziś biskupstwo polowe. Troska o ludność wiejską przeważającą na Lubelszczyźnie objawiała się zmianą nastawienia kapłanów do chłopów, wskazywaniem sposobów wydajnego wykorzystania ziemi, namawianiem do prac rękodzielniczych podczas zimy, zakładaniem kółek rolniczych, propagowaniem pszczelarstwa, zakładaniem sadów, dbałością o higienę. Na terenach miejskich zachęcano robotników do działalności w chrześcijańskich związkach zawodowych.

Autor, oprócz wielu danych ściśle związanych z działalnością Kościoła, przybliży czytelnikowi historię terenów Lubelszczyzny. W pracy można znaleźć informacje o historii społeczności lubelskiej – ich pracy na roli, przemyśle, formach spędzania czasu wolnego oraz stopniu zaangażowania w życie społeczno-kulturalne. Obszerność i wielowątkowość pracy pozwala przynajmniej w części zrozumieć sposoby myślenia i zachowania Polaków po odzyskaniu niepodległości. Dzięki tym aspektom praca wybiega ponad tematykę wyznaniową, dając rozległą wiedzę historyczną dotyczącą danej epoki.

Dzięki powtarzającym się w kolejnych rozdziałach wątkom (np. o świeckich nauczycielach religii w rozdziale I i III; uczestnictwo duchownych i organizacja stowarzyszeń skupiających wiernych – rozdział II i III, troska o podręczniki i prasę katolicką – rozdział III i V) możliwe jest spojrzenie na dany problem z różnych perspektyw. Zabieg ten jest przydatny, gdy poszczególne rozdziały potraktujemy wybiórczo jako oddzielne źródła informacji.

Niewątpliwie publikacja ks. prof. E. Walewandra zasługuje na uważną lekturę. Jest to cenny wkład zarówno w rozwój pedagogiki chrześcijańskiej, jak też w badania socjologiczne i historyczne.

**Łukasz Kalisz**

*Uniwersytet w Białymstoku*

<sup>1</sup> E. Walewander, *Pedagogia katolicka w diecezji lubelskiej 1918-1939*, Lublin 2007 s. 57.