

ŁÓDZKIE STUDIA TEOLOGICZNE

16

2007
rocznik

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

ZESPÓŁ NAUKOWY

prof. dr hab. Artur Andrzejuk (UKSW)
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UKSW),
ks. dr hab. Jan Słomka (UŚ Katowice)
ks. prof. dr hab. Jan Szałański
ks. dr hab. Piotr Zwoliński (UKSW)

RECENZENCI TEKSTÓW PREZENTOWANYCH W NINIEJSZYM TOMIE STUDIÓW

dr hab. Artur Andrzejuk, ks. dr hab. Tomasz Gałkowski
ks. dr Włodzimierz Kujawin, ks. dr Waldemar Kulbat,
ks. prof. dr hab. A. Lewek, ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński
ks. dr hab. Andrzej Perzyński, prof. dr hab. J. Półciwiatek
ks. dr Marek Stępnia, prof. dr hab. Jan Szałański
ks. prof. dr hab. Józef Zabielski, ks. dr hab. Piotr Zwoliński

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

Adres Redakcji
90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14
tel. 042 686 52 55, 042 664 88 00
e-mail: roman_pk@op.pl

Za pozwoleniem władzy duchownej

Redaktor Wydawnictwa
Maria Barbara Libiszowska

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

KS. DR WOJCIECH BŁASZCZYK
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

MIEDZY INTEGRYZMEM A INTEGRACJĄ MIEJSCE RELIGII W KONSTRUKCJI WSPÓLNEJ EUROPY

WPROWADZENIE

Nie ulega wątpliwości, że Europa ukształtowała swoją tożsamość jako kontynent zjednoczony więzią chrześcijaństwa. Poczucie jedności wyznaczały zarówno wspólne wartości, jak i świadomość zagrożenia płynącego z zewnątrz. Tym zagrożeniem był nie tylko żywioł islamski, czyhający u południowych granic Europy. Dla ludzi renesansu zagrożenie tożsamości i jedności płynęło z ograniczenia wolności myśli, dla czasu oświecenia zagrożeniem było ograniczanie rozumu, dla pozytywizmu – ograniczanie zdolności praktycznego tworzenia, a dla ludzi doświadczonych wojnami światowymi zachowanie tożsamości i jedności oznaczało walkę o pokój. Europa wyrosła z tych wszystkich wartości, stanowi ona pamięć doświadczenia wielu epok. Europa dziś unika identyfikacji własnej tożsamości z chrześcijaństwem, bo istotnie tożsamości Europy nie da się sprowadzić do samego chrześcijaństwa. To zresztą byłoby bardzo szkodliwe i zubożające. Wszak historyczna samoidentyfikacja Europy opartej na chrześcijaństwie nigdy nie przekreślała wpływów muzułmańskich i judaistycznych, renesansowych i oświeceniowych. Nie należy więc Europy sprowadzać do chrześcijaństwa, które zresztą na przestrzeni dziejów często stawało się przedmiotem odrzucenia. Można jednak pokusić się o krótką próbę ukazania niektórych niezatartych śladów, pozostawionych przez chrześcijaństwo w cywilizacji europejskiej. Jednocześnie należy pamiętać, że każde wyznanie chrześcijańskie, prawosławie, katolicyzm, protestantyzm miało swoją własną specyfikę.

1. ROLA CHRZEŚCJAŃSTWA W BUDOWANIU TOŻSAMOŚCI EUROPEJSKIEJ

Przede wszystkim warto przypomnieć, że chrześcijaństwo zainicjowało rozdział między państwem i Kościołem, między tym, co święte i tym, co doczesne. Paradoksalnie można stwierdzić, że chrześcijaństwo umożliwiło samą ideę laickości, która dziś z grubsza porządkuje odniesienie życia publicznego do religii w Europie. Średniowieczne oddzielenie kapłaństwa od królestwa, papieżstwa od korony spowodowało radykalne oddzielenie kościelnej *auctoritas* (autorytet) i cesarskiej *potestas* (władza). Okazuje się, że chrześcijaństwo jest niejako prowadzącym tego konfliktu pomiędzy świeckim i świętym; konfliktu, który w ogóle nie dochodził do głosu w epoce przedchrześcijańskiej. W starożytności państwo utożsamiało się z religią. Władca był poczytywany jako wysłannik bogów lub co najmniej jako ich najwyższy kapłan. Religia utożsamiała się ze społecznością: jedno miasto, jedna wiara. Tymczasem chrześcijanie zaczęli wyznawać: *Deus maior est non Imperatorem* (*Bóg jest większy niż cesarz*)¹. Postawa chrześcijan została szybko uznana za niebezpieczną. Groziła ona państwu, była głęboko aspołeczna, w świetle kryteriów religii państwowych była prostym ateizmem. Chrześcijanie uznawali Chrystusa za swojego Pana (*Kyrios*). A ponieważ Ewangelia mówi: *nie możesz dwóm panom służyć*, odmawiali tytułu *Kyrios* cesarzowi, który się go domagał od wszystkich poddanych. Chrześcijanie pielęgnowali w sobie poczucie przynależności do innego króla, do innego królestwa (por. Flp 3, 20), do królestwa Chrystusa i ich postawa stanowiła prawdziwe zarzewie konfliktu.

Historia europejskiej laickości, powstałej z inspiracji chrześcijaństwa, jest tylko jednym z wielu przykładów ukazujących, że Europa bez chrześcijaństwa byłaby zupełnie innym kontynentem. Należy więc uznać, że chrześcijaństwo nie tylko stoi u podstaw Europy, ale nieustannie kierunkowało jej rozwój, nawet jeśli czasami bywało odrzucane i likwidowane.

Geniusz odmiennych wizji chrześcijaństwa

Kiedy na Zachodzie kształtowała się polityczna i religijna wizja Europy jako kontynuacji cesarstwa i jako religijnej *christianitas*, okazało się, że Wschód żyje inną tradycją polityczną, kulturową, a nawet religijną. Powolne oddalanie się Wschodu od Zachodu przypieczętowała schizma 1054 r. i zniszczenie Konstantynopola w 1204 r. przez IV wyprawę krzyżową. Różnice w mentalności Wschodu i Zachodu można skrótowo określić jako spór doksologii z aretologią. Doksologia jest troską o prawowitą naukę, o oddanie właściwej chwały Bogu. Aretologia natomiast w sensie ścisłym jest nauką o cnotach, czyli o pewnych trwałych predyspozycjach moralnych. Kulturowo bogatszy Wschód stał się bardziej mistyczny, ascetyczny, nastawiony na wartości eschatologiczne. Zachód hołdował raczej

¹ Męczennik Emeryk, cyt. za: Ch. Schönborn, *Przebóstwienie życie i śmierć*, Poznań 2001, s. 89.

wartościom utylitarnym; nawet jeśli były one pojęte na sposób religijny i owocowały w postaci konkretnych zdolności moralnych, czyli właśnie w postaci cnót. Zachód wykazywał postawę bardziej praktyczną, związaną z osiągnięciem celów przyrodzonych. Ta tendencja ujawniła się w zachodniej pasji do odkryć technicznych, jak i geograficznych, w racjonalizmie, jurydyzmie i praktycyzmie.

Warto w tym miejscu przytoczyć te cechy wschodniej teologii, które szczególnie przeniknęły polemikę z Zachodem. Najpierw należy dostrzec różnice w rozumieniu osoby, wspólnoty i relacji człowieka z Bogiem. Dla Zachodu miarą osobowości pozostawało jej poczucie indywidualności *vis-à-vis* wspólnoty, grupy społecznej, tymczasem Wschód zawsze pojmował osobę w ramach jedności ze wszystkimi, uczestnictwa w pewnej wspólnej naturze. Wynikało to być może już z filozoficznych korzeni, które Wschód czerpał generalnie w tradycji platońskiej, podczas gdy Zachód czerpał je u Arystotelesa. Spotyka się tu dwa odmienne rodzaje pojmowania rzeczywistości. W myśli platońskiej relacja pomiędzy Bogiem i człowiekiem rozumiana jest w terminach uczestnictwa, emanacji, wewnętrznej zależności, a w teologii oddają ją pojęcia *obrazu* i *podobieństwa*. Rzeczywistość bieżąca jest tu tylko epifanią świata duchowego. Natomiast arystotelizm posługuje się pojęciem *przyczyny sprawczej*, będącej źródłem niezależnego bytu, nowej substancji, pewnego indywiduum. Zachód odziedziczył więc pojęcie autonomii człowieka, dzięki któremu później stał się możliwy sukces humanizmu, emancypacja człowieka w stosunku do władzy państwa, w stosunku do samej wspólnoty Kościoła. Na tym gruncie zrodziła się reforma protestancka, podkreślająca wolność wobec instytucji władzy, jak i wolność w relacji do Boga. Natomiast Wschód przyznawał prymat wspólnocie nad jednostką, Kościołowi nad wiernym, państwu nad poddanym. Dojście do pełni człowieczeństwa było możliwe jedynie przez przekroczenie jednostkowości, zewnętrżności. Człowiek na wzór Trójcy Świętej miał być wspólnotą osób. W odniesieniu do wspólnoty Kościoła należało odrzucić samotną izolację i wyznawać filozofię komunii, jedności, *współistotności* wszystkich wiernych². Tym samym całe napięcie między życiem indywidualnym i społecznym praktycznie zostało na Wschodzie zniesione. Można nawet powiedzieć o pewnym kolektywizmie, który w wersji ateistycznego komunizmu i marksizmu przyjął, w prawosławnej Rosji, postać zbrodniczej ideologii.

Z kolei w odniesieniach Kościoła do państwa utrwaliła się na Wschodzie tzw. *teoria symfonii*, zakładająca współbrzmienie obu organizmów, a nawet ich nierozdzielność. Teoria ta umocniła się, poczynawszy od IX w., kiedy Kościół wyzwolił się z prób ingerencji cesarza w porządek dogmatyczny wiary. Cesarz zobowiązał się przyjąć wiarę, której ortodoksję określali biskupi, a Kościół zobowiązał się wspierać cesarstwo. Odtąd władza imperatora została podporządkowana doktrynie głoszonej przez Kościół. Cesarz przestał być jedynym ucieleśnieniem władzy

² Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, Kraków 1996, s. 91.

bożej na ziemi. Cesarstwo stało się niejako „sługą Chrystusa”. Od XII w. każdy władca wchodzący na tron otrzymywał namaszczenie krzyżem od patriarchy, który też nakładał mu koronę na głowę. Tego wzajemnego powiązania władzy duchowej i doczesnej nie można określić ani mianem cezaropapizmu, ani mianem papocezaryzmu, o który walczyli na Zachodzie papieże wczesnego średniowiecza. Na Wschodzie istniała delikatna równowaga sił, która łatwo mogła zostać zachwiana, prowadząc w stronę jednej lub drugiej skrajności. Stosunki państwo – Kościół nie były określone żadnym prawem, poza tym jednym przywilejem kontroli ortodoksji wiary przez Kościół. Stąd też bizantynizm stał się łatwym polem do nadużyć, głównie ze strony państwa. Kościół zazdrośnie strzegł swojej ortodoksji, obwarował ją klątwami, podporządkował jej cesarstwo, ale nie wyznaczył żadnych granic ingerencji państwa w jego sprawy. Kościół również nie wypracował sobie mechanizmów krytyki władzy. Musiał pobłażać wielu nadużyciom, również moralnym. Była to cena, jaką płacił za swój maksymalizm dogmatyczny, za swoje chorobliwe przywiązanie do cesarstwa. Kościół związał się psychologicznie z cesarstwem. Nie potrafił funkcjonować poza jego obrębem, poza sferą jego granic. Stąd być może prawosławie nigdy nie rozwinęło misji ewangelizacyjnych, nigdy nie potrafiło funkcjonować poza kadrem świętego cesarstwa. Świadczy to o ogromnym znaczeniu i sakralizacji relacji państwo – Kościół w prawosławiu. *Tragedia Kościoła bizantyjskiego tkwi nie w samowoli imperatorów, nie w grzechach i upadkach, a w tym, że „skarbem”, który wszystko sobie podporządkował stało się cesarstwo. To nie przemoc zwyciężyła Kościół, a zgubne marzenie, w którym ziemską miłość w stosunku do państwa oczarowała świadomość Kościoła*³.

Współczesna Europa, jej kultura polityczna, mentalność, a nawet prawodawstwo i moralność zostały w dużym stopniu ukształtowane przez ducha protestantyzmu. Reforma Lutra, działalność Kalwina wprowadziły ogromną, wręcz rewolucyjną zmianę w rozumieniu Kościoła, jego roli w świecie, w samookreśleniu się człowieka wobec świata i wobec Boga. Protestantyzm złamał pewną uporządkowaną, zhierarchizowaną wizję świata. Nagle rzeczywistość stała się wielobiegunowa, zrodził się indywidualizm, relacje władzy się zdemokratyzowały, relatywizm zaczął zastępować realizm, upadła wiara w niezmienność porządku ziemskiego i niebiańskiego. Protestantyzmowi przypisuje się zainspirowanie, wyzwolenie mechanizmów, które doprowadziły do powstania tych wszystkich kierunków myśli europejskiej, które sukcesywnie doprowadziły w XIX w. do deizmu, w XX w. do ateizmu, a w XXI w. do agnostycyzmu. Do dziś katolicyzm częściej zajmuje stanowisko krytyki wobec współczesności, protestantyzm natomiast czuje się w jakiś sposób za tę współczesność odpowiedzialny, akceptuje ją i pragnie przemieniać od wewnątrz.

³ Zob. A. Schmemmann, *Droga prawosławia w historii*, Białystok 2001, s. 232.

Stosunek protestantyzmu do państwa w tym się różnił od postawy katolickiej, że z pozycji przeciwnika przeszedł generalnie na pozycję współpracownika. Katolicyzm bowiem często tkwił w mentalności naznaczonej teokracją i metafizyką. Rozumiał on państwo przede wszystkim jako byt i wobec tego potrzebował nadać mu odpowiednie miejsce w hierarchii bytów, miejsce, które wskazywałoby również na zakres jego władzy. Teokratyczne podejście podpowiadało dodatkowo, że władza pochodzi od Boga. A więc spór o pierwszeństwo między państwem i Kościołem tym bardziej stawał się nieunikniony. *De facto* był to spór o prawdę, spór o kształt rzeczywistości, spór natury metafizycznej. Protestantyzm, można powiedzieć, okazał się bardziej praktyczny. Nie wychodził on z postulatem teokracji (bożej władzy), ale z postulatem teonomii (bożego prawa), czyli nie spierał się o władzę, lecz o zachowanie bożych praw. Nie spierał się o naturę państwa jako bytu. Uznał jego niezależność i w postawie Kalwina zyskał wzór wprawnego polityka szukającego drogi do realizacji niezbywalnych założeń religijnych pośród zmiennych warunków politycznych. Pod tym względem Kalwin przedstawia się jako pierwszy negocjator spraw religijnych wobec władzy politycznej. Na tym etapie papież pozostawali wierni logice dyktatu na wzór *Dictatus papae*⁴. Nie znaczy to jednak, że kalwinizm zdał się na „łaskę” polityki. Oprócz akceptacji państwa kalwinizm rezerwował sobie prawo krytyki. Ale ponownie nie chodziło o krytykę jako przeciwstawienie się prerogatywom władzy cywilnej. Raczej chodziło o to, by wyznaczyć słuszną miarę dominacji, tak by państwo nie nastawało na wolność jego mieszkańców. Tym samym krytyka państwa ze strony religii kształtowała samą postać państwa, które bez religii mogłoby stać się tyranją, totalitaryzmem albo czystym formalizmem, demokracją bez określonych wartości. Protestantyzm na tej drodze współpracy z państwem sprowokował demokrację, pluralizm i laicyzację jako najlepszy kadr do realizowania się człowieka i jego aspiracji religijnych. Jednak te same wartości w oderwaniu od inspiracji religijnej, w oderwaniu od krytyki, jaką religia zapewniała państwu przerodziły się właśnie w totalitaryzm. O ile totalitaryzm powoli znika już z politycznej perspektywy Europy, nowe zagrożenie zdaje się iść ze strony tzw. demokracji formalnych. Problem demokracji formalnych polega na tym, że słuszną laickość zamieniają na laicyzm, czyli zawładnięcie religii przez demokrację. Tymczasem państwo do dobrego funkcjonowania potrzebuje krytycznej funkcji religii⁵.

Protestantyzm niekiedy sam inspirował wszystkie kierunki, które współcześnie stały się najbardziej problematyczne w stosunkach religii do cywilizacji. Razem z wolnością wyznania, przekonań protestantyzm postulował pluralizm. Zrodził on laickość jako antydogmatyczny i antyklerykalny sposób odnoszenia się do prawdy, jako przestrzeń funkcjonowania społeczeństwa, w którym prawda reli-

⁴ Dokument wydany przez papieża Grzegorza VII (1073–1085) stwierdzający nadrzędność władzy papieskiej nad władzą świecką.

⁵ Por. D. Müller, *Jean Calvin. Puissance de la Loi et limite du Pouvoir*, Paris 2001, s. 112–116.

gijna ma znaczenie przede wszystkim osobiste. Protestantkie podejście do prawdy, szczególnie do prawdy biblijnej pragnęło uwalniać człowieka od materializmu prawdy jako narzuconego wyroku, jako niepodlegającego dyskusji dogmatu. Prawda miała poprzedzać człowieka, inspirować go, wyzwać, zasadzać się w jego sercu mocą Ducha Świętego, a nie mocą autorytetu. Niestety takie podejście do prawdy rodziło oprócz wolności nieunikniony sceptycyzm, relatywizm, dla których laickość stała się jedyną formą ratunku przed religijną wojną wielu przeciwnych prawd. Dietrich Bonhoeffer, w listach pisanych z więzienia hitlerowskiego, stwierdził, że świat stał się *pełnoletni*. To znaczy, że współcześnie Bóg nie jest już ani oczywisty, ani niezbędny w pojmowaniu rzeczywistości. Świat już nie potrzebuje Boga ani jako zasady tłumaczącej jego własne istnienie, ani jako zasady regulującej moralność. Trudno zaprzeczyć tym słowom, trudno też nie dostrzegać, że protestantyzm pozwolił światu dojrzeć i stać się *pełnoletnim*. O ile jednak katolik będzie w związku z tą sytuacją odczuwał lekki sentyment do tego, co dawne i święte, protestant przeciwnie – nawet się ucieszy. Protestant ucieszy się, że Bóg został wyzwolony z metafizyki tłumaczącej sposób, w jaki istnieje sam Bóg, z moralności, tłumaczącej, jaki porządek polityczny służy doprowadzeniu rzesz do nieba. W pewnym sensie można powiedzieć, że protestantyzm doprowadził do wywrócenia tradycyjnej roli religii i państwa w społeczeństwie. Wcześniej religia i państwo miały znaczenie symboliczne jako elementy scalające wszystkich mieszkańców, nadające sens ich istnieniu, nadające moralność i system wartości. Obecnie pluralizm religii, różnorodność przekonań może prowadzić do wewnętrznych sporów albo do powstawania zamkniętych gett wyznaniowych. Także państwo często przeradza się w techniczno-prawny kadr do współlistnienia odrębności, a coraz rzadziej bywa odbierane jako symboliczny zwornik nadający wewnętrzną tożsamość jedności wszystkim swoim obywatelom. Jest to przejście od ojczyzny do państwa w sensie prawnym. Jest to również ostateczne odejście od sakralizacji władzy w chrześcijaństwie, od teokratycznej i historiozoficznej pokusy budowania królestwa bożego na ziemi.

Geniusz katolicyzmu, w konfrontacji z protestantyzmem, polega na zdolności do obrony pewnej obiektywnej wizji człowieka i prawdy, pewnego bezkompromisowego realizmu, który niekiedy złośliwie bywa nazywany dogmatyzmem. Katolicyzm cechuje też pewien maksymalizm, chęć zinterpretowania całej rzeczywistości w świetle Bożych idei. Choć oczywiście katolicyzm przyznaje słuszną autonomię tzw. *rzeczywistościom ziemskim* i nie chce wszystkiego sakralizować, jednak pragnie, aby we wszystkim zatriumfowała prawda. Nie jest to tylko prawda wyznaniowa, a więc częściowa, prawda, która zobowiązuje wyłącznie katolików. W realistycznym i racjonalnym odczytywaniu prawdy Kościół katolicki rozpoznaje odwieczne i niezmiennie prawa, które są powszechne i możliwe do poznania przez wszystkich ludzi, nie tylko przez wierzących. Stąd katolicy tak mocno podkreślają potrzebę afirmacji wartości, które nie podlegają negocjacji, które znajdują swoje umocowanie w nadprzyrodzonej godności człowieka,

a których nie da się wydedukować jedynie z postulatu wolności. Chodzi o wartości bezwzględne, umocowane w Bogu, obiektywne. To jest właśnie uniwersalizm katolicki, dla którego nadprzyrodzoność, Bóg, prawda stanowią paradygmaty wyznaczające jedność świata, myśli, wartości.

2. RELIGIA NARZĘDZIEM JEDNOŚCI I PODZIAŁU ZNACZENIE DIALOGU

Pierwsza wspólnota narodów w Europie zaistniała w średniowieczu pod jednoczącym sztandarem religii katolickiej i władzy cesarskiej. Ale w zadziwiający sposób ten sam żywioł religijny, począwszy od XVI w., przyczyniał się do ukształtowania niezależnych i często walczących ze sobą państw narodowych. Historia dostarcza nam wielu przykładów narodów, które religia inspirowała do walki o niepodległość: katolicka Belgia przeciw protestanckiej Holandii, katolicka Irlandia wobec anglikańskiej Anglii, czy wreszcie katolicka Polska wobec protestanckich Prus i prawosławnej Rosji. W tych przypadkach religia służyła jako podstawa identyfikacji, jedności narodu i walki z opresją. Religia stawiała się z jednej strony szkołą wolności, zwornikiem tożsamości, a z drugiej strony wyznacznikiem granic i nośnikiem podziałów. Szczególnie w XIX w. religia została wykorzystana do budowania nastrojów nacjonalistycznych. Rolę religii jako czynnika podziałów do dziś można obserwować, kiedy wraz z przekraczaniem granic zauważamy również zmianę przynależności religijnej ludności zamieszkującej poszczególne kraje.

Historia Europy pozostaje boleśnie naznaczona pamięcią wojen religijnych. Spory dogmatyczne, wyprawy krzyżowe, inkwizycja, wojny katolików z protestantami przypominają, że religie mogą stanowić niewyczerpane źródło konfliktów. Współczesne doświadczenia fundamentalizmów religijnych tylko podtrzymują ten obraz, który przekonuje, że życie publiczne powinno pozostać wolne od jakichkolwiek pobudek religijnych. Już w XVIII w. rewolucyjna Europa zaczęła rugować jakiekolwiek odniesienie do transcendencji z życia politycznego. Ostatnim bodaj momentem historii Europy, w którym próbowano jeszcze obronić nadprzyrodzony charakter instytucji państwa i życia publicznego było Święte Przyznanie kongresu wiedeńskiego w 1815 r. Jednak ostatecznie górę wzięła oświeceniowa koncepcja państwa, szukająca podstaw praw wyłącznie w rzeczywistości przyrodzonej, w samym człowieku i społeczeństwie, a nie w Bogu.

Nie można jednak zaprzeczyć, że religia cywilizowała Europę. Każdy kraj na swój sposób nosi piętno swojej religijnej historii. Choć instytucje religijne nie mają dzisiaj bezpośredniego wpływu na przestrzeń życia publicznego, niemniej to właśnie one ukształtowały symboliczną strukturę każdego kraju. Dlatego też np. o Francji mówi się, że jest ona *krajem laickim o kulturze katolickiej*, albo wręcz

definiuje się francuski laicyzm jako *katolicyzm bez chrześcijaństwa*⁶. Ta tendencja do uniwersalizmu katolickiego miałaby być widoczna właśnie w idei, albo wręcz w ideologii laickości, która z trudem dopuszcza istnienie różnic, istnienie zbytnej przestrzeni wolności wyrażania postaw religijnych. Wystarczy tu wspomnieć prawo o zakazie noszenia *ostentacyjnych oznak religijnych*, skierowane głównie przeciwko chustom na twarzach muzułmańskich kobiet. Polityka wyznaniowa we Francji stara się pogodzić wolność wyrażania postaw religijnych z normami państwa laickiego. Istnieją jednak badania stwierdzające, że taki zaborczy laicyzm staje się wręcz przeszkodą w pełnej integracji imigrantów muzułmańskich⁷. Nie tak dawne zamieszki na wschodnich przedmieściach Paryża wydają się tylko potwierdzać to przekonanie.

Pytanie o miejsce religii w życiu publicznym powraca wraz ze wzrostem znaczenia wspólnot muzułmańskich w niektórych krajach Europy. Ponownie rodzi się lęk o to, że religia stanie się źródłem konfliktów. Najważniejsze pytanie brzmi: Czy da się w pełni zintegrować wyznawców islamu ze współczesną kulturą europejską? Tożsamość i kultura wspólnot muzułmańskich pozostają ściśle związane z religią i dlatego żądają dla religii miejsca w życiu publicznym. Etos laickości pozostaje im zupełnie obcy, wręcz wrogi religii. Obecność islamu w Europie zmusza do przededefiniowania znaczenia sfery życia prywatnego i publicznego. W świetle kategorii państwa laickiego religia należy do przestrzeni prywatnej. W myśl islamu miejscem religii jest *par excellence*, życie publiczne. A więc Europa na nowo musi zmierzyć się z fenomenem religii, która może dostarczyć zarówno pobudek do postaw sekciarskich, jak i wartości uniwersalnych.

Coraz częściej słyszy się o konflikcie cywilizacji, w którym religie miałyby odegrać zasadniczą rolę. Samuel Huntington opisał zasady takiego konfliktu. Ale jego teoria nie tłumaczy całej złożoności problemu. Europa powinna szukać rozwiązań dążących do rozładowania napięć społecznych przenoszonych drogą identyfikacji religijnej. Aby uniemożliwić integrystyczne wykorzystanie religii, należałoby rozwijać tożsamość kulturową, której brak często przyczynia się właśnie do użycia, a właściwie nadużycia, religii w celu identyfikacji społecznej. To zagrożenie dotyczy szczególnie wspólnot muzułmańskich w Europie, które nie wypracowały jeszcze własnej tożsamości kulturowej niezależnej od religii. Przy braku takiej tożsamości, religia zostaje najczęściej obciążona zadaniem budowania samoidentyfikacji społecznej. Tym samym religia staje się elementem wyróżniającym od reszty społeczeństwa, a nie łączącym z nim. W takiej sytuacji tylko promocja własnej kultury i dialog z innymi mogą zapobiec narastaniu fundamen-

⁶ Zob. D. Hervieu-Léger, *Les tendances du religieux en Europe*, w: *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*; dokumenty konferencji zorganizowanej przez: Commissariat Général du Plan Institut universitaire de Florence Chaire Jean Monnet d'études européennes, Florence 2002, s. 14.

⁷ Por. J. Fredman, *Secularism as a Barrier to Integration? The French Dilemma*, „International Migration”, vol. 42 (3) 2004.

talizmu religijnego. Wobec problemów z adaptacją wspólnot muzułmańskich w laickich i demokratycznych społeczeństwach Europy dialog pozostaje najbardziej obiecującą drogą. W czasie konferencji *Religia i demokracja*, zorganizowanej przez Stowarzyszenie Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego w Paryżu, dr Abdulaziz Otoman Altwajiri, dyrektor generalny Islamskiej Organizacji na rzecz Edukacji, Nauki i Kultury, podkreślił znaczenie odmienności kulturowych i dialogu między cywilizacjami i kulturami. Powiedział: *Dialog pomiędzy cywilizacjami i kulturami przyczynia się do przybliżenia narodów, religii i kultur, eliminując jednocześnie przeszkody wywołane przez wzajemne niezrozumienie i krzywdzące uproszczenia, z których większość bazuje na fałszywych przesłankach*. Podkreślił on także, że muzułmańska koncepcja demokracji jest możliwa i opiera się na wielu wersetach *Koranu*, z których wystarczy zacytować: *wasze sprawy powinny stanowić przedmiot porozumienia pomiędzy wami*⁸.

Kwestie związane z istnieniem wspólnot muzułmańskich w Europie pojawiły się na forum instytucji europejskich pod koniec lat dziewięćdziesiątych XX w. Parlament wezwał Komisję, by przeanalizowała ten temat. Zorganizowano wiele konferencji. Dyskusje skupiały się wokół następujących tematów: pluralizmu religijnego, pokojowego współistnienia wspólnot religijnych w pluralistycznej kulturze Europy, tożsamości i obywatelskości, udziale w procesie politycznym, przestrzeganiu prawa, „kontroli” państwa nad sprawami związanymi z islamem⁹.

Dla laickich systemów demokratycznych, do jakich chce zaliczać się UE, religia jawi się jako element możliwego podziału, jako czynnik polaryzujący. W Europie niestety ze względu na historię wojen religijnych, religia często kojarzy się z zagrożeniem, budzi nieufność. Schematycznie można określić, że współczesna polityczna mentalność europejska przeszła od tradycji teokracji, do tradycji negocjacji. W średniowieczu, a i w późniejszych czasach religia wyznaczała przestrzeń jedności. Tak zresztą jest do dziś w wielu krajach członkowskich UE, gdzie tożsamość religijna, nawet przy marginalizacji praktyk religijnych, wyznacza pewien wymiar narodowej świadomości, obyczajowości, jedności. Tymczasem na poziomie UE, która musi godzić wiele odmiennych tradycji, religia jawi się jako partykularyzm, jako element różnicujący, a nie scalający. Dlatego UE, coraz rozpaczliwiej poszukująca swojej duszy, do religii potrafi odnieść się wyłącznie na zasadzie członka negocjacji albo podmiotu lobbingu. Jest to podejście relatywizujące religię. Może ono rodzić zastrzeżenia wielu fundamentalistów, nie musi jednak być skazane na porażkę. Przeciwnie, zakłada ono nobilitację jednego bardzo ważnego narzędzia, które ostatecznie może doprowadzić do afirmacji religii jako

⁸ Zob. Komisja Europejska, *Rapport de la Conférence: Religions et démocratie*, Paris 2004, w: www.europa.eu.int/comm/education/programmes/ajm/organisation/people_culture/contributions/adi_cr_fr.pdf

⁹ Por. Komisja Europejska, *Présence des communautés musulmanes au sein de l'Union européenne*, „Lettre d'information et de la prospective de la Commission”, (11) 1999, www.europa.eu.int/comm/cdp/newsletter/newsletter_fr/newsletter11.pdf

niezbywalnego elementu życia ludzkiego: społecznego, moralnego, a nawet politycznego. Tym narzędziem jest dialog, dialog międzyreligijny, międzywyznaniowy, a także dialog religii z instytucjami UE, dialog jako postawa obywatelska, jako realizacja konsultacji społecznej, do której UE się zobowiązuje. W pewnym sensie UE jako nowy organizm polityczny w Europie ma również znaczenie dla samych religii i Kościołów. Współcześnie obserwujemy ożywioną dyskusję o modelu stosunków Kościołów do UE. Jest to przedłużenie dawnej dyskusji o stosunku Kościoła do państwa, która to dyskusja ostygła po ukształtowaniu się *status quo* wzajemnych odniesień w poszczególnych krajach członkowskich. UE także wpływa na odnowienie inspiracji ekumenicznych. Coraz częściej inicjatywy chrześcijańskie należy podejmować wspólnie. Ponadto łatwiej jest zostać usłyszczanym i zaproszonym do dyskusji, jeśli reprezentuje się więcej niż jedną tradycję wyznaniową czy religijną. Wynika z tego, że dialog instytucji UE z poszczególnymi religiami, wyznaniami, ideami religijnymi i humanizmami istniejącymi w Europie stanowi nową niezbywalną formę kształtowania się odniesień państwo – religia. UE nie może się obejść bez tego dialogu. W pewnym sensie zinstytucjonalizowany i zagwarantowany dialog mógłby stanowić swoisty fundament prawny gwarantujący właściwe miejsce religii w życiu publicznym Europy. Czy zinstytucjonalizowany dialog UE z religiami mógłby rzeczywiście zastąpić konstytucyjny zapis o chrześcijańskich korzeniach albo judeochrześcijańskiej tradycji albo muzułmańskich wpływach albo o braku religijnej dyskryminacji w Europie? Czy taki dialog mógłby okazać się przeciwwagą idei laicyzmu stroniącego od wszelkich kontaktów z religią?

3. PIERWSZE PRÓBY NAWIĄZANIA DIALOGU Z RELIGIĄ

Historyczna nieufność wobec roli religii z pewnością nie sprzyja pogłębionej refleksji nad jej rolą w życiu społecznym. Jednak współcześnie stosunek do religii zdaje się ulegać zmianie. Coraz częściej na poziomie instytucji ogólnoeuropejskich słyszy się o potrzebie dialogu z religiami. Na początku lat dziewięćdziesiątych XX w. przewodniczący Komisji Europejskiej Jacques Delors rzucił wezwanie do poszukiwania *duszy Europy*.

Kwestią religii zajęła się również Rada Europy w 1998 r. Wychodząc z założenia, że zjawiska rasizmu, terroryzmu, nietolerancji, ksenofobii, ruchów fundamentalistycznych i konfliktów etnicznych mogą mieć konotacje religijne, Rada wydała raport zatytułowany: *Religia i demokracja*. Raport ten zaleca otwartość na religię w życiu publicznym, zaleca promocję edukacji w dziedzinie religii, przyznanie religii miejsce w życiu społecznym i kulturowym, a także promocję jak najlepszych relacji między państwem i religiami oraz między samymi religiami. Rada Europy ze swojej strony zaproponowała:

– utrzymywanie bardziej systematycznego dialogu z przywódcami religijnymi na temat ważnych problemów społecznych, co pozwoliłoby wziąć pod uwagę postawy religijne i kulturowe społeczeństwa,

– przyczyniać się do dialogu z teologami, filozofami, historykami,

– rozszerzyć i umocnić współpracę z organizacjami i wspólnotami religijnymi, a szczególnie z tymi, które mają tradycję działalności społecznej, charytatywnej, misyjnej, kulturalnej i wychowawczej¹⁰.

Propozycje Rady Europy mogą wydać się odważne, jeśli nie wręcz rewolucyjne, z punktu widzenia zadeklarowanego laicyzmu. Miejsce religii w życiu publicznym nie tylko zostało uznane, ale wręcz religia została zachęcona do czynnego udziału w dialogu. Wydaje się, że ta droga jest najlepszym sposobem na uwolnienie religii od manipulacji ze strony polityki, jak i ze strony rozmaitych tendencji konserwatyistycznych i integrystycznych. Przyznanie religii miejsca w życiu publicznym, niejako uspołecznienie jej, może tylko pomóc przed „ześlizgnięciem” się religii w kierunku postaw sekciarskich. Takie działanie wydaje się najbardziej obiecujące do zachowania pluralizmu i spójności społecznej coraz bardziej zagrożonej w niektórych miejscach naszego kontynentu. Religia może stać zarówno po stronie zagrożeń, jak i po stronie możliwych rozwiązań napięć społecznych¹¹. W tej perspektywie tym cenniejsza wydaje się propozycja Komisji Europejskiej, by poszukiwanie *duszy Europy* poprzeć w sposób instytucjonalny.

Pierwszym krokiem w kierunku nadania instytucjonalnego charakteru debacie o roli religii w UE była tzw. *grupa Michalskiego*, powołana do istnienia przez Komisję Europejską w okresie przewodnictwa Romano Prodiego¹². W 2003 r. *grupa* wydała swoje refleksje, które zgadzają się z kierunkiem wyznaczonym już wcześniej przez Radę Europy. Uznano niezbywalną rolę religii w życiu społecznym i w relacjach z państwem, choć te relacje kształtują się odmiennie w każdym z państw członkowskich UE. Profesor Daniele Hervieu-Léger, członek *grupy*, skoncentrowała się na przyszłości religii. Zaproponowała, by nadać religii rolę budowania wspólnej pamięci i wspólnych wartości dla Europy. Przewodniczący Romano Prodi podkreślił, z kolei, znaczenie zinstytucjonalizowanego dialogu z władzami religijnymi. Taki dialog powinien łączyć dwie trudne do pogodzenia postawy: szacunek należny religii z tolerancją dla innych religii. Dialog, uznający rolę religii w kształtowaniu kultury europejskiej wydaje się konieczny, by różnice religijne nie kreowały podziałów. Dzisiejsza Europa powinna zapewnić jedność

¹⁰ Rada Europy, *Religia i demokracja*, Raport Komisji Kultury i Wychowania, dok. nr 8270 z 27 listopada 1998.

¹¹ Por. W. Kalinowski, *Les institutions communautaires et «l'âme de l'Europe»*. *La mémoire religieuse en jeu dans la construction européenne*, w: *Croyances religieuses...*, s. 20.

¹² Grupie, której debaty miały miejsce we Wiedniu, Warszawie, Brukseli, Berlinie przewodniczył prof. Krzysztof Michalski z Institut für die Wissenschaften Von Menschen w Wiedniu.

kultury, mimo rosnącej różnorodności religijnej. Profesor Qninto Curzio wskazywał, że przemilczenie religijnego dziedzictwa, szczególnie judeochrześcijańskiego Europy zuboży rozumienie własnych korzeni. Uznanie roli religii w historii kontynentu nie sprzeciwia się szacunkowi dla zasad laickości instytucji politycznych. Profesor Bronisław Geremek wskazywał na potrzebę dialektyki między ideami chrześcijaństwa i oświecenia. Wskazywał, że nasza cywilizacja powstała na skutek tego konfliktu, który ostatecznie okazał się owocny. Geniusz spotkania chrześcijaństwa z oświeceniem umieścił w centrum uwagi osobę człowieka. Ten antropocentryzm może dziś pomóc Europie stawić czoło wyzwaniu wielokulturowości. *Grupa Michalskiego* starała się zdefiniować rolę religii w wielokulturowym pejzażu Europy. Chciano znaleźć regułę, która rządziłaby sferą religii, tak by zapewnić wolność i tolerancję. Z prac grupy wysuwa się wniosek, że nie wystarczy znaleźć najmniejszy wspólny mianownik dla wszystkich religii, lecz należy zapewnić religiom twórczą rolę i społeczną odpowiedzialność¹³.

Obok rezultatów tej debaty zainicjowanej przez Komisję Europejską warto także przytoczyć głos politologa i filozofa myśli postmetafizycznej Jürgena Habermasa. W dialogu z kard. Josephem Ratzingerem, obecnym papieżem Benedyktem XVI, mówił o niebezpieczeństwie *wykołajenia się* współczesnej modernizacji. W *globalizacji pozbawionej rządu, ukierunkowania, w samobójczym egoizmie samozaspokojenia się jednostki* dostrzegał największe ryzyko dla cywilizacji. Wobec globalizacji, wobec możliwości manipulacji genetycznych, terroryzmu, świat powinien wzmocnić swoją liberalną konstrukcję myślą laicką, ale wypełnioną sensem i znaczeniem religijnym. Habermas stawia wyzwanie, aby poszukiwać sensu religijnego współczesności, takiego sensu, który byłby zdolny wyznaczyć kierunek. Przypominał jednocześnie, że judeochrześcijańskie korzenie ludzkiej godności nie powinny zostać zapomniane¹⁴.

4. ZNACZENIE WARTOŚCI W KONSTRUKCJI EUROPEJSKIEJ

Dziś Kościoły chrześcijańskie, a pośród nich Kościół katolicki, są doskonale świadome nieufności, z jaką Europa odnosi się do religii. Dlatego Jan Paweł II podkreślał potrzebę konstruktywnego działania Kościoła na rzecz wartości w życiu publicznym, szczególnie na rzecz zbudowania klimatu pokoju i jedności. W adhortacji o Europie pisał: *Czyż możemy dopuścić, aby Kościół Chrystusa był czynnikiem rozłamu i niezgody? Czyż nie byłby to jednym z największych skandali naszych cza-*

¹³ Por. Komisja Europejska, *Summary of the third meeting of Michalski group: The role of religion in European integration*, Brussels 2003, w: www.europa.eu

¹⁴ Zob. J. Habermas, J. Ratzinger, *Les fondements prépolitiques de l'état démocratique*, „Esprit”, (7) 2004.

sów? A w odpowiedzi na nieufność wobec misji Kościoła dorzucał: [Europo] *nie bój się! Ewangelia nie działa przeciwko tobie, ale na twoją korzyść*¹⁵.

Dyskusja toczona w Europie wokół wartości szczególnie interesuje Kościoły chrześcijańskie. Najważniejsze wartości zostały wymienione w Karcie Praw Podstawowych przyjętej w Nicei w 2000 r. Należą do nich: godność, wolność, równość, solidarność, obywatelskość, sprawiedliwość. Z historycznego punktu widzenia wszystkie te wartości zostały, przynajmniej częściowo, ukształtowane za pośrednictwem chrześcijaństwa. Dlatego też Kościoły czują się kompetentne, aby podać ich dogłębną i wnikliwą interpretację. Nie chodzi tu o okazywanie pewnej historycznej dumy chrześcijaństwa z powodu swojego dziedzictwa. Zadanie Kościołów w kwestii wartości jawi się raczej jako odpowiedzialność, jako ciężka praca, głównie w dziedzinie antropologii. Chodzi o ukazanie znaczenia człowieka, gdyż wszystkie te wartości skupiają się wokół pewnego rozumienia człowieka. Kardynał Godfried Danneels, arcybiskup Brukseli, zauważył, że te wartości pozostają dzisiaj bardzo często pozostawione jako *samousprawiedliwiające się hasła*. Tymczasem wartości, które nie byłyby zakorzenione w pewnej wizji człowieka, mogą produkować *toksyny*, mogą stać się wręcz trucizną, która niszczy sens samych wartości. Na przykład umiłowanie ojczyzny może prowadzić do nacjonalizmu, a umiłowanie pokoju do skrajnego pacyfizmu. Największym zagrożeniem dla cywilizującej i humanizującej roli wartości było by zamknięcie ich w pewnym *narcystycznym indywidualizmie*, który w imię wolności zrywałby wszelkie więzi z prawdą. A przecież prawda kształtuje wszystkie wartości. Chrześcijaństwo jest w stanie tchnąć sens prawdy w rozumienie wartości bez rodzenia konieczności wyznaniowego przyłgnięcia do tej prawdy. W momencie, kiedy Europa poszukuje swojej duszy, chrześcijaństwo odkrywa znaczenie tej duszy jako wspólny sens, wspólną pamięć przywiązaną do prawdy ubogaconej chrześcijańską antropologią¹⁶. W tym samym sensie wypowiadał się Jan Paweł II. Wskazywał, że chrześcijanie przyczyniają się do zbudowania wspólnej Europy, ale przede wszystkim są wezwani do stania się duszą Europy poprzez *ukazanie prawdziwego sensu funkcjonowania państwa ziemskiego*¹⁷. W czasach, gdy Europa potrzebuje *bardziej rygorystycznej myśli filozoficznej*, często słyszy się powiedzenie: *każdy ma swoją prawdę*, co przypomina epokę przedsokratejską. Taka sytuacja skłania Kościół katolicki do działań w umocnieniu więzi między kulturą i Ewangelią, aby wypracować współczesny humanizm chrześcijański. W wizji takiego humanizmu Kościół mogłyby rzeczywiście stać się jakby duszą, świadomością, czy sumieniem politycznym. Ta śmiała wizja Kościoła zasadza się na przekonaniu, że wartości wynikają z natury ludzkiej jednej i powszechnej. Misja

¹⁵ Zob. Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 119–121, Watykan 2003.

¹⁶ Zob. G. Danneels, *Valeurs chrétiennes et construction de l'Europe*. „Objectif Europe”, 28 (1993), s. 27–30.

¹⁷ Zob. Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 116.

Kościoła w odniesieniu do wartości przekracza wszelkie bariery wyznaniowe¹⁸. Dzisiaj w życiu Europy nie chodzi o ponowne zdefiniowanie granic wyznaniowych, ale o to, aby przekazać nowe inspiracje kulturze pogrążonej w duchowej apatii, a przecież poszukującej swojego odniesienia do religii. Chodzi o to, by otworzyć świadomość współczesnego człowieka na transcendencję, bez czego człowiek mógłby zatonać w egoistycznym indywidualizmie albo w bezosobowym kolektywizmie postrzeganym jako forma niemalże religijnego zbawienia¹⁹. Dzisiaj naukowy ateizm i ateizm humanistyczny (Bóg i człowiek są konkurentami) ustępują miejsca ateizmowi praktycznemu i w tym właśnie tkwi największe ryzyko wartości i religii, twierdził kard. G. Danneels. Antyreligijne zasady wielkich rewolucji 1789 i 1917 r. dziś już nie są w stanie odpowiedzieć na pytania o sens, o tajemnicę ludzkiej egzystencji. XXI w. będzie prawdopodobnie wiekiem religii, co niekoniecznie oznacza, że będzie on wiekiem chrześcijańskim, a tym mniej katolickim²⁰. Tak więc praca Kościołów na rzecz Europy jawi się bardziej jako zadanie humanistyczne niż wyznaniowe.

Konferencja Kościołów Europejskich (protestanci, anglikanie, prawosławni) w dokumencie zatytułowanym: *Kościół w procesie integracji europejskiej* także podkreśliła chrześcijańskie pochodzenie wartości, z których Europa jest dumna. Jednocześnie członkowie Konferencji wskazali, że chrześcijaństwo nie jest jedyną wartością w Europie, co jednak nie zmienia faktu, że wartości wyznawane przez Kościoły pozostają niepodważalne. Kościoły chrześcijańskie w Europie, mimo braku jedności między nimi, wchodzą w skład żywej struktury społeczeństwa i chociażby z tej racji Europa powinna wziąć ich głos pod uwagę. Kościoły, mimo wewnętrznego podziału, dają przykład ekumenicznej jedności ponad granicami podziałów wyznaniowych i politycznych. W tym sensie uprzedziły one i zainicjowały zjednoczenie Europy. Ponadto Kościoły i UE dzielą wspólne pragnienie niesienia pokoju. Ta zbieżność Ewangelii i inspiracji polityki europejskiej nie powinna pozostawać w cieniu²¹.

Także dla Kościoła prawosławnego korzenie chrześcijańskie pozostają fundamentalnym i niezaprzeczalnym elementem tożsamości europejskiej. Szczególnie Kościół w Grecji podkreśla, że kształtowanie się Europy rozpoczęło się w dniu, kiedy św. Paweł, nie bez prowadzenia Opatrzności Bożej, przybył z Azji do miast greckich, do Europy, by głosić dobrą nowinę Ewangelii. *Dzięki przyjęciu orędzia o zmartwychwstaniu ludu Europy zaprzestały wzajemnych grabieży, zrezygnowały ze swojego nieuporządkowanego życia, aby stworzyć Kościół i rozwi-*

¹⁸ Por. G. Danneels, dz.cyt., s. 38.

¹⁹ Por. L. Lies, *Les théologies européennes et un nouveau concept de catholicité*, „Objectif Europe”, 28 (1993), p. 44.

²⁰ Por. G. Danneels, dz.cyt., s. 33.

²¹ Zob. Conference des Eglises Européennes, Working group on European Integration Process, *Churches in the Process of European Integration*, w: www.cec-kek.org/English/IntegrationprocE-print.htm

nać spójną cywilizację²². W ten sposób zaczęła istnieć cywilizacja europejska, która według słów Paula Valéry'ego łączy trzy elementy nadające jej tożsamość: rzymską regułę sprawiedliwości, wykształcenie kultury greckiej i chrześcijańskie nauczanie. Innymi słowy duchowa inspiracja Europy pochodzi z trzech miast: Rzymu, Aten i Jerozolimy²³.

Wspólna świadomość Kościołów wskazuje, że chrześcijaństwo pozostaje niezbywalnym, elementem cywilizacji europejskiej. Chrześcijaństwa nie można ograniczyć tylko do eksponatu muzealnego albo do pewnej atrakcji etnograficznej. Istnienie Kościołów i dialog instytucji politycznych UE z chrześcijaństwem powinien wyzwalać z myślenia o Europie w kategoriach wyłącznie polityczno-ekonomicznych. Kościoły ponad ambicjami zdobywania sobie wyznawców pragną inspirować kulturę kontynentu prawdą, która płynie z Ewangelii i która nadaje głęboki sens tym wartościom, które są wspólnie uznawane jako kryteria dla ludzkości. Jak zauważa prof. Gerard Robbers z Uniwersytetu w Trewirze: *Unia Europejska nie może się obejść bez religii, jeśli chce wzmocnić swoje kulturowe zakorzenienie, jeśli chce stać się prawdziwie europejska. Nie może pozwolić sobie na zredukowanie religii do zwykłego pojemnika na wartości. Religia nie jest aksjologiczną podporą państw. We własnym interesie Unia powinna pomóc religii odnaleźć jej słuszne miejsce. Dać Europie duszę nie oznacza zaczerpnąć z dóbr religii, ze stoiska wartości. Dać duszę Europie oznacza wskazać jej własny cel*²⁴. Istotnie życie demokratyczne zakłada wolność przekonań religijnych, których rola nie może być ograniczona wyłącznie do historii, do prywatnego, czy nawet społecznego życia człowieka. Dynamika religii może i powinna iść aż do krytyki pod adresem polityki. Dlatego dialog pomiędzy instancjami politycznymi i religijnymi narzuca się jako zupełnie naturalny i wynika ze społecznej, cywilizacyjnej roli religii.

Ten dialog nie zawsze jest łatwy, nie zawsze potrafi zachować obustronną specyfikę języka polityczno-ekonomicznego i języka religijnego. Prawodawstwu UE nieraz brakowało respektu dla zjawisk religijnych. Pewne trudności w rozumieniu specyfiki religii najczęściej ujawniają się w języku prawniczym. Jak na przykład należałoby zrehabilitować przepisy natury ekonomicznej, aby zakonnik nie figurował w nich jako *osoba zatrudniona* przez swoje zgromadzenie zakonne, a

²² Zob. Święty Synod Kościoła Grecji, *The future of Europe*, w: www.ecclesia.gr/English/EnHolySynod/messages/europe_declaration.html

²³ Por. Ch. Paraskevaides – Arcybiskup Aten i całej Grecji, *The Word and Role of Orthodoxy in the European Union*, w: www.ecclesia.gr/English/Archbishop/speeches/role_of_orthodoxy.html

²⁴ Zob. G. Robbers, *Les relations juridiques entre l'État et les communautés religieuses en Europe*, w: Biuro Politycznych Doradców Europejskich, *Aspects juridiques de la relation entre l'Union Européenne future et les communautés de foi et de conviction. Leur rôle et coopération pour un avenir commun*, Dokumenty z kolokwium zorganizowanego w Brukseli w 2001, www.europa.eu.int/comm/dgs/policy_advisers/activities/dialogue_religions_humanisms/working_papers/weninger/actes_du_colloque_fr.pdf

misjonarz, by nie był nazywany *niezależnym przedsiębiorcą*? Te przypadki niezręczności językowej jeszcze bardziej ujawniają potrzebę dialogu, który dąży do nazwania rzeczywistości po imieniu tak, by tej rzeczywistości nie zafałszować. Bez dialogu zarówno Kościół, jak i instytucje polityczne mogą zamknąć się w swoim przekłamanym obrazie partnera.

5. WZAJEMNE RELACJE ORGANIZMÓW RELIGIJNYCH Z INSTYTUCJAMI UE

Zarówno w prawodawstwie, jak i w refleksji na temat wewnętrznej polityki UE zyskała świadomość specyfiki i znaczenia religii. Traktaty i praktyka funkcjonowania instytucji europejskich wypracowały już pewną formę współistnienia i współpracy Kościołów, organizacji religijnych, humanizmów, organizacji filozoficznych i niewyznaniowych. Ze swojej strony organizacje te i Kościoły otworzyły swoje reprezentacje i stworzyły grupy nacisku przy UE. Obserwujemy głęboką demokratyzację wzajemnych relacji. Ze strony organizacji religijnych kontakty te są postrzegane jako możliwość apostołatu i służby, a ze strony instytucji jako forma konsultacji społecznych.

Wraz z zaproszeniem Jacques'a Delorsa skierowanym do Kościołów na początku lat dziewięćdziesiątych do wzięcia udziału w dyskusji nad modelem społeczeństwa, relacje Kościoły – Unia stały się oficjalne i regularne. Tym samym dokonało się przejście od reprezentacji do partnerstwa²⁵. Reprezentacje Kościołów chrześcijańskich: katolickiego, protestanckich i prawosławnych były już od dawna obecne w Brukseli. Niektóre organizmy, jak np. Konferencja Kościołów Europejskich (CEC-KEK) stworzona w 1959 r. (protestanci, anglikanie, prawosławni) albo Rada Konferencji Episkopatów Europy (CCEE) stworzona w 1971 r. (Kościół katolicki) poprzedziły narodziny samej UE. Te dwa organizmy, odpowiadają geograficznemu i tematycznemu zasięgowi Rady Europy. Natomiast istnienie Wspólnot Europejskich domagało się stworzenia również organizmów skupiających się wyłącznie na sprawach właściwych dla późniejszej UE. Począwszy od 1970 r. zostały nawiązane relacje dyplomatyczne między Stolicą Apostolską i Wspólnotami Europejskimi. Początkowo za te relacje był odpowiedzialny nuncjusz apostolski w Belgii i Luksemburgu. W 1980 r. powstała Komisja Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE), która zajęła się bezpośrednią reprezentacją Kościołów katolickich poszczególnych krajów członkowskich. Jeśli chodzi o Kościół prawosławny, oprócz udziału w CEC-KEK, ma on trzy niezależne reprezentacje: reprezentację patriarchatu Konstantynopola, patriarchatu Grecji i patriarchatu moskiewskiego. Narodowe rozczłonkowanie reprezentacji, tak charakterystyczne dla prawosławia, zawsze było pewnym problemem. Potrzeba mówienia jednym głosem, nie tylko w łonie danego Kościoła, ale w łonie całej

²⁵ Por. N. Treanor, *Od obecności do partnerstwa?*, „Europe infos”, 69 (marzec 2005), s. 1.

go chrześcijaństwa skłoniło Kościoły do stworzenia możliwości współpracy ponadnarodowej i ponadwyznaniowej. Jest to zupełnie nowa jakość w relacjach między chrześcijanami, jakość, która powstała w odpowiedzi na potrzeby UE.

Przewodniczący Jacques Delors w przemówieniu do Kościołów w Brukseli w 1992 r. powiedział: *Jeśli w ciągu dziesięciu najbliższych lat nie uda nam się dać duszy Europie, dać jej duchowości i sensu, cóż stanie się z ideą zjednoczenia?* Na podstawie tych słów zrodziła się inicjatywa *duszy dla Europy*. Inicjatywa ta pozwoliła zaistnieć partnerstwu między organizmami religijnymi i humanistycznymi a UE. W skład tego partnerstwa wchodzi dwie inicjatywy: pierwsza realizowana za pośrednictwem komórki badawczej przy Sekretariacie Generalnym Komisji Europejskiej i druga, która jest programem finansowania wielostronnych spotkań ekumenicznych i międzyreligijnych. Należy zauważyć, że jest to pierwszy i jedyny sposób finansowania organizmów religijnych przez UE, który zresztą odnosi się wyłącznie do organizmów będących już *federacjami i stowarzyszeniami interesu europejskiego*. Program ten funkcjonuje według logiki pomocy religijnym poszukiwaniom tożsamości europejskiej, a nie według logiki pomocy dla Kościołów²⁶.

Komórka badawcza przy Sekretariacie Generalnym Komisji stworzona w 1989 r. działa pod bezpośrednim kierownictwem przewodniczącego Komisji. Posiada ona rozmaite zadania zmierzające do wypracowania perspektywistycznej wizji Unii szczególnie w odniesieniu do nowych członków i do dialogu z partnerami społecznymi. Od 1991 r. komórka rozpoczęła ciągły, choć nieformalny jeszcze, dialog z Kościołami, wspólnotami religijnymi i humanizmami europejskimi. Umieszczenie dialogu z organizmami religijnymi między zadaniami komórki badawczej pokazuje jak duże znaczenie Komisja przywiązuje do spraw związanych z religią. Refleksja nt. religii rozpoczęła się wraz z kolejnymi rozszerzeniami i wraz z postępem wewnętrznej unifikacji UE. Wobec tych zmian poszukiwanie zasady tożsamości i jedności w Europie stawało się coraz bardziej pilne. Wyzwania, z którymi Komisja musi się zmierzyć, są następujące: znalezienie ponadnarodowych partnerów, co odpowiadałoby ponadnarodowemu sposobowi podejmowania decyzji, promocja integracji wobec wzrastających różnic narodowych, kulturowych, religijnych, społecznych w rozszerzającej się UE. W polityce Komisji europejskiej można rozpoznać dwa główne kierunki działania w celu dania odpowiedzi na te wyzwania. Po pierwsze, promocja tzw. postawy obywatelskiej (*citoyenneté*), a ponadto dialog ze społecznościami, których Kościoły tworzą nieodłączną część.

Projekt *duszy dla Europy*, zdążający do ukazania wymiaru duchowego i etycznego UE, zainicjował powstanie w 1994 r. stowarzyszenia rozmaitych orga-

²⁶ Por. B. Massignon, *Les relations des organismes européens religieux et humanistes avec les institutions de l'Union européenne: logiques nationales et confessionnelles et dynamiques d'eupéanisation*, w: *Croyances religieuses...*, s. 36.

nizmów religijnych, które stały się podmiotem dialogu z Komisją europejską. W skład tego stowarzyszenia wchodzi wspólnota wiary i przekonań zachowujące ducha tolerancji, unikające zarówno postaw synkretyzmu religijnego, jak i ewangelizacji. Członkowie muszą reprezentować daną tradycję lub Kościół z terenu całej Europy i muszą być upoważnieni do dialogu przez swoich członków. Obecnie następujące organizmy należą do stowarzyszenia:

- Komisja Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE),
- Komisja Kościół i Społeczeństwo Konferencji Kościołów Europejskich (CEC-KEK),
- Biuro Kościoła Prawosławnego,
- Federacja Humanizmów Europy,
- Muzułmańska Rada Współpracy w Europie.

W przyszłości członkowie zostaną prawdopodobnie podzieleni na tytularnych i stowarzyszonych²⁷.

Znaczenie religii dla UE zostało wyraźnie zaakcentowane poprzez włączenie do dialogu Biura Doradców Polityki Europejskiej, które to Biuro dostarcza rekomendacji przewodniczącemu Komisji europejskiej. Biuro zajmuje się tematami strategicznymi dla UE: polityką zagraniczną, polityką ekonomiczną i finansową, reformą instytucji i na czwartym miejscu dialogiem z Kościołami i wspólnotami wiary²⁸. Misja dialogu z Kościołami w ramach pracy Biura wskazuje na zupełnie priorytetowe podejście Komisji europejskiej do spraw religii.

Obok tych oficjalnych reprezentacji, z którymi UE podjęła dialog, istnieje wiele wyznaniowych organizacji pozarządowych, których zadaniem jest uprawianie lobbingu i budzenie świadomości związanej z kwestiami religijnymi na forum europejskim. Katolickie Biuro Informacji i Inicjatyw dla Europy stworzyło specjalne Forum, na którym wszystkie organizmy społeczne mogą przedstawić swoje stanowiska i cele.

Kościół może odegrać rolę we wspólnotowym procesie decyzyjnym na dwóch poziomach. Po pierwsze mogą przedstawiać swoje propozycje w Komisji Europejskiej. W tej fazie można wpływać na treść propozycji, które następnie zostaną poddane dyskusji w Radzie Europejskiej i w Parlamencie. Wspomniany wyżej Sekretariat Generalny, zależny bezpośrednio od przewodniczącego Komisji, zajmuje się horyzontalnymi kwestiami politycznymi, do których należy również kontakt ze społeczeństwem obywatelskim, którego Kościoły stanowią integralną część. Według definicji białej księgi o sposobie sprawowania władzy w UE na społeczeństwo obywatelskie składają się: związki zawodowe, organizacje

²⁷ Por. L'Association une âme pour Europe – éthique et spiritualité, w: www.europa.eu.int/comm/dgs/policy_advisers?activities/dialogue_religions_humanisms/issues/soul_for_europe/index_fr.htm

²⁸ Por. Biuro Doradców Polityki Europejskiej, w: www.europa.eu.int/comm/dgs/policy_advisers/index_fr.htm

pozarządowe, organizacje zawodowe, organizmy użyteczności publicznej, organizacje angażujące obywateli w życie lokalne i miejskie, a wreszcie także Kościoły i wspólnoty religijne²⁹. Komisja pragnie pozwolić wypowiedzieć się każdej grupie interesów. Aby uporządkować konsultacje stworzono bank danych, w którym figurują rozmówcy Komisji, a pośród nich grupa przedstawiająca punkt widzenia religii. Zważywszy na liczbę rozmówców i wachlarz interesów, które przedstawiają, sekretariat generalny zawsze wybiera do dialogu partnerów reprezentujących jak największą liczbę obywateli. Ta sama kategoria dotyczy Kościołów, które na forum UE, chyba jak w żadnej innej dziedzinie, starają się wypowiadać jednogłośnie. Połączone reprezentacje Kościołów każdego roku spotykają się z przedstawicielami Komisji. Warto także podkreślić, że propozycja Traktatu Konstytucyjnego w art. I-52 przewidywała ustanowienie otwartego, przejrzystego, regularnego dialogu z Kościołami. Konstytucja posługiwała się słowem Kościoły, które pochodzi z tradycji chrześcijańskiej i odróżniała je od reszty społeczeństwa obywatelskiego, o którym była mowa w art. I-47. Ten zapis traktatu stanowił niewątpliwą zdobycz w dotychczasowych relacjach Kościołów z UE.

Drugi poziom nacisku na proces decyzyjny następuje w Radzie Europejskiej i w Parlamencie. Tutaj wpływ Kościołów może się zaznaczyć poprzez osobiste kontakty z deputowanymi i z europejskimi partiami politycznymi. Parlament zawsze pozostaje otwarty na dialog ze społeczeństwem obywatelskim. Natomiast wpływ na decyzje Rady można wywierać jedynie za pośrednictwem rządów narodowych. Pozycja rządu może zostać poparta i umocniona stanowiskiem parlamentu narodowego. Na tym poziomie wpływ Kościołów ogranicza się do organizowania lobbingu na rzecz konkretnych rozwiązań. Coraz częściej Kościoły przemawiają na forum Europy głosem obywatelskim, a nie głosem autorytetu. Wymaga to zaangażowania na wszystkich szczeblach podejmowania decyzji; poczynając od szczebla narodowego, poprzez kreowanie propozycji rozwiązań w dyskusjach z Komisją, a skończywszy na lobbingu w Parlamencie.

Przejście od reprezentacji do partnerstwa w relacjach UE z Kościołami wymagało wewnętrznych zmian u każdej ze stron dialogu. Unia musiała otworzyć się na tematy związane ze społeczeństwem obywatelskim i dziedzictwem duchowym. Natomiast Kościoły musiały przywyknąć do pracy w logice ponadnarodowej (trudność dla prawosławia) i ponadwyznaniowej. W tym, co dotyczy Kościoła katolickiego już Sobór Watykański II zalecał, by Kościół zachował właściwe relacje ze *wspólnotą polityczną*³⁰. Była to duża zmiana w stosunku do wcześniejszej postawy, która ograniczała się do zdystansowanego krytycyzmu wobec przejawów polityki. Od tego czasu relacje zawiązane ze Wspólnotą Europejską pozwoliły Janowi Pawłowi II wyrazić, w Adhortacji *Ecclesia in Europa*, w rozdziale

²⁹ Komisja Europejska, *Gouvernance européenne. Un livre blanc*, Bruksela 25 VII 2001, COM (2001) 428 final, s. 17, w: www.europa.eu.int/eur-lex/fr/com/cnc/2001/com2001_0428fr01.pdf

³⁰ Zob. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 76.

poświęconym konstrukcji europejskiej, nadzieję na zdrową i konstruktywną współpracę. Papież pisał: *W relacjach z władzami publicznymi Kościół nie domaga się powrotu do form państwa wyznaniowego. Ale jednocześnie ubolewa z powodu wszelkich przejawów ideologicznego laicyzmu albo wrogiej separacji pomiędzy instytucjami cywilnymi i wyznaniem religijnymi*³¹.

6. KONIECZNOŚĆ DIALOGU

Pięćdziesiąta rocznica podpisania traktatu rzymskiego stała się ostatnio okazją do wielu spotkań, dyskusji na temat przyszłości Unii Europejskiej. W tych dyskusjach bardzo czynnie brały również udział Kościoły. Już w grudniu 2006 r. w Brukseli reprezentanci 50 Kościołów z 28 krajów Europy odpowiedzieli na zaproszenie Konferencji Kościołów Europejskich (protestanci, anglikanie, prawosławni). W swojej deklaracji podkreślali oni konieczność kontynuowania procesu integracji europejskiej. Kościoły nie chcą być tylko biernymi obserwatorami, ale dzielą razem z przywódcami politycznymi troskę i nadzieję dotyczącą przyszłości Europy. Jednocześnie Kościoły przypominają o istnieniu Europy poza ścisłymi granicami UE, o Europie, której granice lepiej są odzwierciedlone w Radzie Europy. W tak szeroko rozumianej Europie należy realizować politykę opartą na fundamentalnych wartościach poszanowania osoby ludzkiej, wolności religijnej, demokracji, państwa prawa. Pojednanie i solidarność – kamienie węgielne UE – powinny pozostać kryteriami polityki zarówno w Europie, jak i w odniesieniu do krajów rozwijających się.

Europa pozostaje kontynentem, gdzie współistnieje wiele różnic kulturowych i religijnych. Dlatego Kościoły nawołują do dialogu, podkreślają rolę dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego. Kościoły zrzeszone w KEK zapraszają inne religie do dialogu o wspólnych sprawach. Wspólnej refleksji wymagają sytuacje związane z: migracją, uchodźstwem, prośbami o azyl, ekologią, globalizacją i rosnącym rozdziałem pomiędzy biednymi i bogatymi. Rok 2008 ma być Europejskim Rokiem Dialogu Międzykulturowego. Kościoły pragną wziąć w nim czynny udział. Jednocześnie apelują do przywódców politycznych, aby nie poprzestawali na organizowaniu jednorazowych wydarzeń, ale zapewnili Europie instytucjonalne ramy do zainicjowania długoterminowego i stałego dialogu³².

Na uwagę zasługuje mocne podkreślenie potrzeby kierowniczej roli wartości w Unii Europejskiej. Wartości są pewnego rodzaju sumieniem Europy, jej historycznym dziedzictwem. Wartości same w sobie nie są prawdami wyznaniowymi, choć z pewnością religia przyczyniła się do ich powstania. Jednak istnieje mocne

³¹ Zob. Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 117.

³² Por. *Pour une Europe fondée sur des valeurs partagées et une espérance commune*, List otwarty odpowiedzialnych Kościołów do przywódców politycznych Europy, www.cec-kek.org

poczucie, że autentyzm politycznego zaangażowania na rzecz integracji wiąże się z wiernością tym wartościom, które niekiedy z trudem konkurują z tzw. *real politics* szczególnie w odniesieniach UE do innych krajów. Kościoły także deklarują swoją gotowość do dialogu i poczucie współodpowiedzialności za kształt Europy.

Także Kościół prawosławny bierze czynny udział w dyskusji nt. kształtu wspólnej Europy. Ten głos wydaje się tym cenniejszy, że pochodzi z tradycji religijnej pozostającej niejako na obrzeżach UE (Grecja, Rumunia, Bułgaria, Rosja) i może dzięki temu prawosławie jest zdolne do bardziej krytycznego osądu pewnych rzeczywistości. Najbardziej krytyczny wydaje się głos przychodzący z Rosji. Prawosławie coraz częściej z niepokojem spogląda na moralne i religijne postawy charakteryzujące Europę, a głównie niektóre kierunki protestantyzmu. W deklaracji patriarchatu moskiewskiego o stosunku prawosławia do heterodoksji, czyli do nieprawosławnych, znajdujemy krytykę tych protestantów, którzy sprzyjają humanistycznemu liberalizmowi, tracą więzi z Tradycją świętego Kościoła, przekreślają normy moralności pochodzące z boskiego ustanowienia, sprzyjają konsumeryzmowi i podporządkowują swoje działanie celom czysto politycznym. Takie wspólnoty, zdaniem duchownych prawosławnych, straciły swoją zdolność do sprzeciwienia się ludzkim pasjom, słabościom, popędom. Jeśli zaś chodzi o postawę religijną, prawosławie broni swojej pozycji jedyne, świętego, apostołskiego Kościoła i odrzuca wszelkie pokusy synkretyzmu ekumenicznego. Kościół prawosławny (Międzyprawosławna Konferencja w Tesalonikach, 1998) zagroził nawet wyjściem ze struktur Światowej Rady Kościołów zrzeszającej wszystkie niemal Kościoły chrześcijańskie poza katolickim. Religijny synkretyzm, wrogi tożsamości prawosławia, ma się przejawiać w tzw. *teorii gałęzi*, uznającej poszczególne wyznania chrześcijańskie jako gałęzie jednego drzewa, a więc fundamentalnie zjednoczone, choć odmienne³³. Prawosławie natomiast broni swojego samorozumienia jako jedyne autentycznego Kościoła chrześcijańskiego. Choć dialog ekumeniczny niekiedy bywa trudny, prawosławie w żadnym razie nie dąży do ekskluzywizmu, nie zamyka się na kontakty i na dialog, który poza dyskusją dogmatyczną pomaga w realizowaniu wspólnych celów. Dialog sam w sobie jest już możliwością niesienia pomocy. Kościół prawosławny po latach zniewolenia kraju przez komunizm stara się ułożyć wzajemne relacje z państwem według nowych przesłanek. Przede wszystkim potępia wszelką absolutyzację władzy doczesnej. Uznaje tę władzę jako imperatywną tylko w takim stopniu, w jakim władza wspiera dobro i eliminuje zło z życia publicznego. Kościół zostawia sobie margines słusznej krytyki i wolność obywatelskiego nieposłuszeństwa. Jednocześnie zupełny rozdział państwa od Kościoła nie jest możliwy, ponieważ nie można również rozdzielić w człowieku duszy od ciała. Kościół nie powinien brać na siebie funkcji cywilnych,

³³ Por. „Europaica”, 70 (2005), *On the Attitude of the Orthodox Church towards the Heterodox and Towards Inter-Confessional Organizations*.

państwu nie wolno ingerować w wewnętrzną strukturę Kościoła. Jednak Kościół współpracuje z państwem dla dobra obywateli. Kościół ma mieć wpływ duchowy na państwo i obywateli, by bronić moralnych podstaw życia społecznego. Kościół ma opierać się niemoralności, szkodliwym społecznym zachowaniom i ma wyznawać Prawdę nawet za cenę prześladowań³⁴.

W tej deklaracji godne podkreślenia jest heroiczne nastawienie Kościoła jako świadka Prawdy, obrońcy moralności. W czasie, kiedy na Zachodzie coraz więcej osób pyta, co to jest moralność i czy można w tej sprawie bronić jakiś niezmiennych zasad, patriarchat moskiewski wyraźnie czyni się nie tylko głosem w dyskusji o moralności i prawdzie, ale obrońcą moralności i wyznawcą Prawdy. Ten punkt w deklaracji o stosunku Kościoła do państwa stanie się prawdopodobnie powodem największych tarć i sporów w nadchodzących czasach.

7. KWESTIE SPORNE: DZIEDZICTWO CHRZEŚCJAŃSKIE, ROZUMIENIE PRAW CZŁOWIEKA

Propozycja umieszczenia słów o dziedzictwie chrześcijańskim w fundamentalnym dokumencie Europy budzi nieprzerwanie wiele kontrowersji. Same Kościoły chrześcijańskie, wydaje się, nie są jednomyślne co do celowości takiego zapisu. Wprawdzie Kościoły wspólnie przyznały w *Karcie ekumenicznej* z 2001 r., że dziedzictwo duchowe chrześcijaństwa przedstawia sobą siłę inspirującą i wzbogacającą Europę³⁵. Zdania są jednak podzielone, jeśli chodzi o samą konieczność walki o potwierdzenie dziedzictwa chrześcijańskiego w oficjalnym dokumencie Unii.

Głosy protestanckie stwierdzają niekiedy, że dziedzictwo chrześcijańskie i tak pozostaje niepodważalnym faktem historycznym, a walka o potwierdzenie tego faktu w dokumentach UE jest stratą czasu. Perspektywa protestancka zwykle podkreśla potrzebę działań praktycznych na rzecz sprawiedliwości i wolności, na rzecz umacniania wartości w życiu. Pastor Jean-Arnold de Clermont, przewodniczący Konferencji Kościołów Europejskich (KEK), przyznał w czasie kongresu w Rzymie z okazji obchodów 50-lecia podpisania *Traktatu rzymskiego*, że chrześcijanie nie mają za zadanie sprowadzenia Królestwa Bożego na ziemię, ale powinni być znakami Królestwa³⁶. Widać w tym stwierdzeniu typowo protestanckie funkcjonalne podejście do roli Kościoła i chrześcijanina w świecie. Zapis sam w sobie nie jest istotny, istotna jest jego realizacja.

Natomiast stanowisko katolickie cechuje pewien fundamentalizm w znaczeniu potrzeby określenia celów, oznaczenia rzeczywistości, ustalenia pewnej hie-

³⁴ Por. tamże, *On the Relationship between the Church and the State*.

³⁵ Por. *Karta ekumeniczna*, nr 7.

³⁶ Por. J.-A. de Clermont, *Les valeurs et principes unissant les peuples et nations européennes*, www.comece.org.

rarchii wartości. Podobnie jak prawosławni, katolicy domagają się wzmianki o dziedzictwie chrześcijańskim Europy. Pisał o tym już papież Jan Paweł II w Adhortacji *Ecclesia in Europa*, mówił o tym Benedykt XVI, a ostatnio w dobitnych słowach przypomniał o tym arcybiskup Dominique Mamberti, szef dyplomacji watykańskiej. Zwrócił się on do przywódców państw zgromadzonych w Rzymie z racji rocznicy podpisania traktatu rzymskiego z prośbą, aby *nie opuszczali chrześcijaństwa, jak nie opuszcza się towarzysza podróży*. Wyraził też przekonanie, że tylko ochrona wartości chrześcijańskich może zapobiec devaluowaniu się tożsamości Europy. Dodał też, że Stolica Apostolska jest przeciwna rozszerzaniu UE w sposób, który mógłby zagrażać *zasadom i wartościom ukształtowanym przez chrześcijaństwo, które uczyniły z Europy latarnię cywilizacji dla świata*³⁷.

Ciekawą propozycję, daleko posuniętego irenizmu, proponuje Olivier Abel, protestancki teolog i filozof. Zauważa on, że konstrukcja UE opiera się na niepiśnianym dogmacie braku naczelnej idei, braku niepodważalnej świętości, braku monarchii, braku ośrodka inspiracji, władzy, czy nawet braku jednolitego mitu, który stałby u podstaw tożsamości. W centrum flagi europejskiej pozostaje puste miejsce. Taki stan rezygnacji z afirmacji konstytutywnej idei, zdaniem protestanta, jest konieczny dla funkcjonowania wielokulturowego i wielonarodowego projektu europejskiego. Ale ten stan u swoich ontologicznych podstaw pozostaje niezgodny z katolickim i judaistycznym modelem samoidentyfikacji wokół jasno określonego centrum, wokół niepodważalnej świętości i prawdy. Protestantyzm wydaje się bardziej przystosowany do tego typu myślenia, które pozostawia wewnętrzną pustkę w konstrukcji wspólnego świata. O. Abel przedstawia tu być może skrajny, lecz z pewnością nieodosobniony we współczesnym protestantyzmie głos poparcia religijnego egalitaryzmu w Europie. Chodzi o to, by w samym środku zamiast konkretnego i realnego bytu świętości, czy prawdy ustanowić autorytet demokracji, która każdego dopuszcza do głosu, każdemu pozwala zaistnieć. Według takiego schematu działa właśnie aparat instytucjonalny Unii Europejskiej: rotacyjne przywództwo, jak i aparat decyzyjny: bardziej system negocjacji niż system argumentacji. Konstrukcja Europy pozbawiona centrum, wyraźnego punktu zbieżności dla wszystkich przypomina architektoniczne założenie panteonu rzymskiego. Pluralizm idei utożsamia się poniekąd z wielością bogów, laicki pluralizm z politeizmem. Porównanie wydaje się tym bardziej słuszne, że tak jak starożytny Rzym był pozbawiony konfliktu na linii państwo – religia tak też rozwiązanie „pustego środka” eliminuje konflikt religijny, a właściwie skazuje go na reguły demokratycznego głosowania. Dla mentalności protestanckiej w tym założeniu kryje się coś pociągającego, zgodnego z duchem ikonoklazmu, który zawsze był podstawowym orędziem reformy religijnej Lutra. Ikonoklazm ten polega na odejściu od wszelkiej reprezentacji Boga, już nie tylko obrazu czy reli-

³⁷ Zob. www.wiadomosci.wp.pl/kat,1356,wid,8786045,wiadomosc.html

kwii, czy autorytetu papieża. Chodzi o to, że narzucenie jakiejkolwiek centralnej idei religijnej, jakiejkolwiek wizji świętości czy niepodważalnej wartości mogłoby samo w sobie stać się Bogiem. Tymczasem obecność Boga powinna się wyłonić z żywiołu dyskusji, negocjacji, ze sporu żywych subiektywności, a mówiąc językiem Hegla, z dialektyki dziejów.

Przede wszystkim należy uznać, że różnorodność tożsamości jest fundamentem Europy, jest konstrukcją kopuły, gdzie każdy kamień musi mieć swoją wagę, by całość się zachowała. O. Abel proponuje, by Europę pomyśleć nie jako *jedność fundamentu*, lecz jako *fundamentalną niezgodę*. Można założyć, że tym, co łączy jest niezgoda. Autorytet Boga, czy prawdy powinien ustąpić miejsca teatrowi niekończącego się spierania tradycji religijnych, filozoficznych i kulturowych reprezentowanych w Europie. Chodzi o to, by wyzwolić konstytutywny pluralizm. Wszak etyczno-mityczne dziedzictwo Europy to zarówno *Platon, jak i Mojżesz, Diogenes, Epikur, heroiczny sens obywatelstwa greckiego, prawo rzymskie, stwierdzenie nie ma już ani Greka ani Żyda z listów św. Pawła, niemiecki indywidualizm, wielka rekonstrukcja średniowieczna, magiczny zapal renesansu, desakralizacja i zerwanie jedności w reformacji, karczyńska wątpliwość, kruczata baroku, pluralistyczny racjonalizm oświecenia, rewolucyjny entuzjazm romantyzmu, to także pozytywizm nauk, finansjera i handel miast, a wreszcie koszmar totalitaryzmów*. Wszystkie te tradycje i nurty ze swoimi dobrymi i złymi cechami tworzą dziś tożsamość Europy. Nie można pozwolić jednej tradycji wygrywać nad inną. A tym bardziej nie można dopuścić do powrotu religijności, która chciałaby uratować Europę przed utratą tożsamości, przed wyjałowieniem z wartości. O. Abel nie podziela pesymizmu i dekadentyzmu postaw głoszących schyłek cywilizacji europejskiej. Oskarżanie Europy o materializm, o rozpustę, czy o szerzenie kultury śmierci wskazuje na niezdolność dostrzeżenia głębokich pokładów moralności. Nowy mesjanizm religijny islamski, katolicki, czy po prostu antymaterialistyczny jest godny pożałowania. Założenie tożsamości europejskiej powinno być pluralistyczne. Nie można z niej czynić klubu chrześcijańskiego, ale nie można też zamykać jej na nowe wpływy religii. Nowi dysydenci religijni muszą się pojawić. Zasada protestowania nie powinna być porzucana. Religie muszą potrafić uznać, że są śmiertelne³⁸. Poglądy O. Abel oddają szeroko rozumianego ducha protestantyzmu w znaczeniu bardziej filozoficznym niż teologicznym, bardziej jako stosunek do współczesności niż jako postawa religijna. Ujawnia się tu potrzeba ciągłej reformy, desakralizacja i detronizacja fundamentalnej prawdy, na korzyść fundamentalnej rozbieżności, afirmacja pluralizmu jako warunku istnienia społeczeństwa. W tej perspektywie założenie katolickiego realizmu świętości i wartości moralnych ma w sobie coś z pozytywizmem, zakłada podejście mistyczne do rzeczy-

³⁸ Por. O. Abel, *Le conflit religieux fondateur de l'Europe*, w: *L'Europe et le fait religieux. Sources, patrimoines, valeurs*, red. V. Aucante, Paris 2004, s. 154–158.

wistości. Wszak wobec świętości można jedynie zachować mistyczną postawę podziwu, naśladownictwa. Natomiast wizja protestancka, wizja w zgodzie myślą późnego Wittgensteina wypełnia się pluralizmem, wieloraką grą języka, otwartością na wszelki przewrót myślowy, współistnieniem wielu porządków wartości, a nawet wielu porządków logiki. Także religia w tym kalejdoskopie nie może sobie rościć życzeń do jedyności, do uniwersalności. Religii, tak jak i języków, jest wiele, a ten brak unifikacji jawi się bardziej jako bogactwo niż jako ułomność. Katolicyzm ze swoją afirmacją *extra Ecclesia salus nulla* wydaje się być daleki od opisanego entuzjazmu protestanckiego O. Abela.

Ponieważ katolicka wizja świata domaga się ośrodka, celu, Boga w centrum życia, dlatego też katolicki wzór flagi europejskiej musiałby umieścić jakiś znak w środku, na polu między gwiazdami. I tak rzeczywiście stało się z godłem Ruchu Paneuropejskiego, najstarszej organizacji działającej na rzecz zjednoczenia Europy. Ruch powstał w 1922 r. z inspiracji hrabiego Richarda Coudenhove-Kalergi, Austriaka i gorliwego katolika. Godło Ruchu od flagi europejskiej różni czerwony, równoramienny krzyż w złotym kole wpisany w pole pomiędzy dwunastoma gwiazdami. Jest to tzw. *słoneczny krzyż*, symbol ludzkości i rozumu. Ruch Paneuropejski organizuje dziś m.in. chrześcijańskie „Dni Europejskie”. Jego założyciel, wizjoner zjednoczonej Europy opartej na greckiej filozofii, rzymskim prawie i wartościach chrześcijańskich, inspirował działanie chrześcijan i autorów wspólnoty europejskiej: Roberta Schumana, Alcida de Gasperi, Konrada Adenauera³⁹.

Innym punktem, który przykuwa uwagę wierzących jest interpretacja praw człowieka. Uznane za niepodważalne, wypływające z prawa naturalnego, prawa człowieka paradoksalnie stają się niekiedy przedmiotem troski i źródłem poczucia zagrożenia dla wielu chrześcijan. Chodzi o sposób interpretacji tych praw, które w pewnych okolicznościach zamiast bronić człowieka mogą wręcz zacząć działać przeciwko człowiekowi. Taka bynajmniej jest opinia wielu chrześcijan, którzy nie zgadzają się z interpretacją praw człowieka proponowaną przez niektóre rezolucje Parlamentu Europejskiego czy przez wyroki Trybunału Praw Człowieka. Parlament w ramach dyskusji o prawach człowieka odwołuje się np. do tzw. *praw rozrodczych* kobiety (*droits connexes à la santé génésique et sexuelle*). Prawa te przewidują dostęp do środków antykoncepcyjnych i do aborcji dokonywanej w warunkach nie zagrażających zdrowiu i życiu kobiety. W *Rezolucji o zdrowiu i prawach seksualnych i rozrodczych kobiety* z 3 lipca 2003 r. Parlament zachęcał kraje członkowskie i kandydackie do prowadzenia polityki społecznej, która dałaby dostęp do aborcji. Jednocześnie Parlament polecał, by aborcja stała się w Europie zabiegiem *legalnym, pewnym i dostępnym dla wszystkich*⁴⁰. W innej rezo-

³⁹ Zob. J. Jot-Drużycki, *Wizjoner i jego dzieci*, „Tygodnik Powszechny”, 15 (2007), s. 6.

⁴⁰ Por. Parlament Europejski, *Rezolucja nt. zdrowia i praw seksualnych i rozrodczych*, „Biuletyn UE”, 3 (2003), w: www.europa.eu.int/abc/doc/off/bull.

lucji o zaludnieniu i rozwoju w 10 lat po Konferencji w Kairze można przeczytać zachętę dla państw członkowskich, by *zaprzystały ścigania kobiet winnych nielegalnej aborcji*. Parlament sprzeciwił się też ówczesnej polityce Stanów Zjednoczonych, które odmawiały pomocy wszystkim organizacjom zagranicznym praktykującym aborcję⁴¹.

Rezolucje Parlamentu nie mają wiążącej mocy prawnej. UE nie ma w ogóle kompetencji w dziedzinie ochrony zdrowia, więc nie może narzucać swoim członkom żadnych rozporządzeń w kwestii aborcji. Rezolucje Parlamentu pozostają niemniej niepokojącymi sygnałami właśnie dlatego, że o prawo do aborcji Parlament upomina się w imię, o ironio, praw człowieka. Być może stąd rodzi się nieufność wobec hegemonii instytucji europejskich, które wydają się zawłaszczać coraz więcej kompetencji, nawet w kwestiach związanych z moralnością. Stąd mały kraj – Malta – zamieszkały w zdecydowanej większości przez katolików – w traktacie akcesyjnym zastrzegł sobie, że na jego terytorium zawsze będzie obowiązywało miejscowe prawo dotyczące aborcji⁴². Choć teoretycznie UE nie posiada kompetencji w sprawach ochrony zdrowia, jednak mieszkańcy Malty najwyraźniej czuli się zagrożeni w tym, co dotyczy nie tylko polityki zdrowotnej, ale przede wszystkim sumienia i stosunku do wartości życia. Także przypadek p. Alicji Tysiąc, której w marcu 2007 r. Trybunał Praw Człowieka przyznał rację, że miała prawo do aborcji ze względu na ochronę własnego zdrowia, wskazuje na to, że interpretacja praw człowieka pozostaje z moralnego punktu widzenia co najmniej dwuznaczna.

O sposobie interpretowania praw człowieka na Zachodzie negatywnie wypowiadał się również rosyjski Kościół prawosławny. Światowe Rosyjskie Zgromadzenie Ludowe – forum gromadzące hierarchów rosyjskiego Kościoła prawosławnego, przedstawicieli państwa, członków parlamentu i aktywistów działających na rzecz praw człowieka – skrytykowało zachodni wzór wartości liberalnych. Zgromadzenie wypracowało nową interpretację praw człowieka, szanującą w pełni prawa i godność człowieka. Metropolita Smoleńska i Kaliningradu, biskup Kiril Klimowicz dostrzegł, że zachodni liberalizm rozmywa granicę pomiędzy dobrem i złem. Człowiekowi na Zachodzie nie wolno czynić tylko tego, co naruszałoby wolność drugiego. *Innymi słowy człowiek ma tylko respektować prawo, a nie moralne nakazy*. Biskup wskazał, że takie wydarzenia jak bombardowanie chrześcijańskich kościołów w Kosowie przyjęte bez jakiegokolwiek zakłopotania na Zachodzie, skandal wokół karykatur proroka Mahometa zamieszczonych w prasie, czy przypadek szwedzkiego pastora uwięzionego za krytykowanie homoseksualizmu wskazują na brak moralności, przedstawiający się jako rzekoma obrona praw człowieka. Biskup Kiril szczególnie sprzeciwił się obronie z punktu

⁴¹ Por. Rezolucja na temat zaludnienia i rozwoju: 10 lat po konferencji międzynarodowej nt. zaludnienia i rozwoju w Kairze, „Biuletyn UE”, 3 (2004), w: www.europa.eu.int/abc/doc/off/bull

⁴² Por. Traktat ustanawiający konstytucję dla Europy, art. IV–9, 62.

widzenia praw człowieka takich zjawisk, jak: aborcja, eutanazja, homoseksualizm, hazard⁴³.

Głos rosyjskiego Kościoła prawosławnego staje się tym bardziej ważny, że choć sama Rosja nie zamierza aspirować do członkostwa w UE, jednak wierni patriarchatu moskiewskiego z Łotwy, Estonii już dziś mogą zabierać głos na forum Unii. Ta krytyka Zachodu ze strony prawosławia został niestety wykorzystana do celów politycznych. Rosyjski minister spraw zagranicznych Siergiej Ławrow stwierdził nawet, że Rosja jest popychana w kierunku wyboru strony zachodniej cywilizacji w zbliżającym się konflikcie z cywilizacją islamską. Ławrow wyznał: *Uważam tę sytuację za niebezpieczeństwo dla międzynarodowej pozycji Rosji, jak i dla jej wewnętrznego rozwoju jako państwa wielonarodowego i wielo-*

*wyznaniowego*⁴⁴. Polityczne wykorzystanie dyskusji o prawach człowieka z pewnością dobrze nie wróży. Europa nie chce się wycofać z rozumienia tych praw jako dziedzictwa uniwersalnego, ponadideologicznego i ponadreligijnego. Być może właśnie łatwość, z jaką interpretacja tych praw może ulegać wpływom politycznym czy wyznaniowym pozostaje dowodem na konieczność zakotwiczenia ich w pewnym systemie prawnym, a nie w systemie moralnym. Z drugiej jednak strony wyizolowanie pojęcia praw człowieka z przestrzeni konkretnej wizji człowieka i moralności skazuje też te prawa na minimalizm, na tyranię demokracji, na wątpliwość o wiarygodność interpretacji. Wątpliwość o wiarygodność interpretacji praw człowieka ukazują jak bardzo Europa potrzebuje jednoczących wartości. Chodzi o takie zobowiązanie wobec wartości, by mogły one pokierować właściwą interpretacją praw. Samo bowiem istnienie praw nie gwarantuje praworządności. Wartości wydają się czymś nadrzędnym wobec prawa, pewną instancją sensu, celu, które ratują demokrację przed wyjałowieniem, przed utratą smaku.

PODSUMOWANIE

UE z pewnością stoi wobec ważnego pytania o własną tożsamość. Nie jest to tylko pytanie do filozofów, ludzi wierzących, historyków. Troska, a właściwie coraz bardziej wyraźne zakłopotanie o własną tożsamość stają się wręcz pytaniami do polityków. Inicjatywa poszukiwania *duszy dla Europy*, zapoczątkowana przez J. Delorsa wyraźnie ukazuje, że inicjatywa integracji nie może zatrzymać się na aspektach ekonomiczno-instytucjonalnych. W tej perspektywie Kościoły chrześcijańskie pragną włączyć swój głos do dyskusji i stawiają kilka fundamentalnych pytań: co jednoczy Europę, czy Europa potrzebuje zobowiązać się wobec wartości,

⁴³ Por. www.rferl.org/featuresarticle/2006/04/51756546-a805-4991-8aaa-739220fa4ba8.html

⁴⁴ Zob. V. Simonow, *Russian Orthodox Church Discusses Western Human Rights*, „RIA Novosti”, w: www.fr.rian.ru/

co jest celem UE, jak zachować i respektować religijne i kulturowe odmienności, a wreszcie jaką rolę mogą spełniać Kościoły w tej wspólnotowej konstrukcji?

Kościół pragnął być postrzegane jako integralna i żywa część społeczeństwa obywatelskiego, z którym instytucje unijne prowadzą systematyczny dialog. Kościoły uznają się za współodpowiedzialne za budowanie wspólnej Europy. Na ostatnim kongresie zorganizowanym w marcu 2007 r. przez COMECE w Rzymie Kościoły z optymizmem odniosły się do wspólnotowej konstrukcji europejskiej. Stwierdzono, że budowanie katedr w średniowieczu zajmowało niekiedy ponad sto lat. Zjednoczona Europa ma tylko 50 lat, a już stała się miejscem życia i pracy w pokoju dla milionów ludzi. Kościoły pragną brać udział w budowaniu tego domu z zapalem średniowiecznych konstruktorów. Różnice, jakie mogą się pojawić między chrześcijańską wizją Europy a jej politycznym programem nie mogą zniechęcić Kościołów do czynnej obecności w dialogu i do udziału w procesie decyzyjnym instytucji wspólnotowych.

Należy przede wszystkim docenić wartość dialogu UE z Kościołami i organizmami religijnymi. Konwencja dialogu, który przybiera coraz bardziej systematyczną i zinstytucjonalizowaną postać, zapewnia stałą obecność religii w procesie decyzyjnym UE. Dialog staje się nową formą relacji państwo-Kościół. Taki zinstytucjonalizowany dialog stanowi faktyczną akceptację roli dziedzictwa chrześcijańskiego w Europie. Nie można tu mówić o akceptacji chrześcijaństwa na zasadzie religii priorytetowej, gdyż UE chce dać głos każdej tradycji. Dzieje się tak ku niezadowoleniu wielu chrześcijan, ale z drugiej strony można pytać, czy UE ma kompetencje do tego, by nadawać priorytetowe znaczenie jednej tradycji religijnej nawet dominującej? Niektóre kraje tych kompetencji UE po prostu nie chcą przyznać i bronią swojej niezależności w dziedzinie religii, jak i bronią jej w innych strategicznych dziedzinach. Można ubolewać nad duchową próżnią w konstytucyjnym porządku Unii, ale należy podjąć każde zaproszenie do dialogu, by zapewnić obecność ducha chrześcijańskiego i religijnego w ogóle. W kwestiach religii Europa na poziomie życia publicznego i instytucjonalnego przeszła od logiki teokracji do logiki negocjacji, od autorytaryzmu do lobbingu, od nauczania do dialogu. Czy wróży nam to koniec Europy, degenerację cywilizacji, wyjałowienie moralności? Pytania pozostają bez odpowiedzi. Może o niej przesądzić sama postawa chrześcijan i ich zaangażowanie albo ignorowanie wspólnej sprawy.

THE PLACE OF RELIGION IN THE CONSTRUCTION OF THE UNITED EUROPE

Summary

Christianity has left an undeniable mark on the "soul of Europe". Nevertheless, it was not the only inspiration that brought up Europe. The common memory of Europe also consists of movements that denied any religion. Besides, Christianity was divided into its own different confessions.

Each one of them introduced its own specific way of understanding of the place of religion in the public life. These differences have endured to our days and it is why not all of Christians insist with an equal strength on the need to include the “Christian heritage” reference in the principal document of the EU. A new quality is being introduced to the question of religion in Europe by the growing presence of Muslim environment. At the same time the EU is searching its own “soul”, an identity, a fundamental idea. After years of indifference the political institutions of the EU invite more willingly the Churches to have an open dialog with them. The Churches from their side possess more and more institutionalized representations in the EU. It seems that the state-church relations have changed the logic from a convention of theocracy into a convention of negotiation. The dialogue as a method became even a new form of non-institutional presence of religion in the political life. In this new situation the memory of the “Christian heritage” should rather result from dialogue than from any constitutional declaration.

The only fear that concerns all of Christians is about the condition of European democracy which chronically suffers from lack of interference with the Christian values.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, dialog międzywyznaniowy, fundamentalizm, pluralizm, religia, Unia Europejska

BP ANDRZEJ FRANCISZEK DZIUBA
*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie*

PARADYGMATY WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKICH

WPROWADZENIE

Pytania o wartości zawsze – w sensie osobowym – znaczone są odniesieniem do człowieka, do konkretnej osoby pojętej indywidualnie lub zbiorowo. Ta antropologiczna dociekliwość na rzecz prawdy, zwłaszcza wobec dramatycznej konfrontacji wielorakich grzechów, może jawić się jako szczególnie trudna. Bariery wokół wartości pojawiają się nie tylko w samym człowieku, ale także i w otaczającym go świecie. To niesione zobowiązanie ku życiu wymaga odrodzenia, a więc otwartości ku nowym perspektywom. Jawią się one w prawdzie nowego człowieka oraz dynamizmem wartości. Oczywiście jawi się tutaj pytanie o chrześcijański walor proponowanych wartości.

W praktycznych realiach u podstaw wartości stoją pewne podstawowe paradygmaty, dzięki którym przybierają one wielorakie specyficzne wymiary oraz cechy. Zwłaszcza w tym kontekście trzeba pamiętać, że „Kościół nie może nigdy pozwolić na nadużywanie go do antyeuropejskiej demagogii oraz podsycania antyeuropejskich nastrojów. Dla zjednoczonej Europy nie ma bowiem alternatywy. Politycy chrześcijańscy mogą wnieść własny wkład w ten proces. Polega on na ukazywaniu nienaruszalnej godności każdej osoby ludzkiej. Na tej podstawie można zbudować chrześcijańską kulturę ducha”¹.

1. STWÓRCZO-ZBAWCZY PARADYGMAT WARTOŚCI

W chrześcijaństwie występuje jednocześnie jakby podwójna dynamika. Z jednej strony staje Bóg ze swym stwórczo-zbawczym darem, a z drugiej człowiek, który w wolnej reakcji odpowiada na ów darmowy dar Bożej miłości. Oto staje tu

¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do grupy parlamentarzystów austriackich*, 23 III 1997, w: J. Życkiński; *Europejska wspólnota ducha*, Warszawa 1998, s. 223.

człowiek w swym specyficznym i niepowtarzalnym wyposażeniu bytowym, tj. jak istota rozumna, wolna i społeczna. Nie można tutaj pominąć także faktu jego upadku oraz zbawczego daru w Jezusie Chrystusie, odniesionego do zobowiązania miłości, która czyni z człowieka nową jakość bytową (por. Ef 2, 3–5; Ga 6, 15). Jest to uczestnictwo w Bożej naturze (por. 2 P 1, 4), które stawia nowość wymagań moralnych oraz ukierunkowuje ku rozwojowi osobowemu².

Poprzez dzieło zbawcze Chrystusa życie chrześcijańskie spełnia się w bogactwie łaski Bożej (por. Ef 1, 7) i od człowieka wymaga ono wiary oraz kroczenia drogami wolności (por. Rz 8, 2) i podążania za prawem według ducha (por. J 4, 24)³. Bóg obdarowuje swoją łaską ku rozwojowi moralnemu człowieka, każdemu daje szansę wydoskonalenia i oczekuje osobowego zaangażowania. Jednak jako słaby winien on jednak mieć ciągle świadomość, że „z Boga była owa przeogromna moc, a nie z nas” (2 Kor 4, 7)⁴.

W drodze ziemskiego życia jawi się pytanie o jego sens, a biblijnie „do kogoż pójdziemy?” (J 6, 68). To pytania o rozeznanie drogi wiodącej ku życiu. Dla człowieka wartości, to pytanie, które ma w sobie elementy aksjologiczne i związane jest ściśle z nauką moralną. Tylko wówczas można mówić o sensie życia, o wartościach, o moralności, jeżeli człowiek odnajdzie i potrafi określić swoje stwórcze i zbawcze usytuowanie, gdy potrafi w tych kategoriach budować antropologiczną wizję siebie oraz innych, a także wszelkie relacje międzyludzkie jak różnorodne struktury życia społecznego.

Stworzony człowiek jest obrazem Boga, a w Jezusie Chrystusie zostaje usynowiony. Jako taki jest niepowtarzalny, a jednocześnie nosi w sobie twórcze wezwanie do kształtowania oraz rozwoju siebie, a także otaczającej go rzeczywistości. Niesione człowieczeństwo jest zadaniem do twórczej aksjologicznej i moralnej formacji. Wszystko to może spełniać się twórczo tylko w nadziei wzrostu w wartościach, która zawsze związana jest z miłością i wiarą. Doskonalenie się nie narusza osobowej tożsamości, choć niesie świadomość własnych słabości i grzechów. Tylko w wierze, nadziei i miłości istnieje szansa wyjścia ku Miłości osobowej w Jezusie Chrystusie, która jest darem wspierającym tylko czysto ludzkie siły⁵.

Miłość Boga, zwłaszcza wyrażona w Jezusie Chrystusie, najdobitniej określa ludzką kondycję i wyjaśnia sens ludzkiego życia. To Jezus z Nazaretu wskazuje, iż człowiek jest powołany do bycia obrazem Boga i Jego dzieckiem, zwracając się do Niego „Ojciec nasz” (Mt 6, 9), otrzymując niezbędne łaski. Na drogach ziem-

² Por. I. Mroczkowski, *Chrześcijańska koncepcja człowieka i jego działania*, w: *Być chrześcijaninem dziś*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s. 284–286.

³ Por. S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, Lublin 1992, s. 52.

⁴ Por. L. Stachowiak, *Biblijna koncepcja człowieka*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 2, Warszawa 1968, s. 209–225.

⁵ Por. S. Rosik, dz. cyt., s. 58–59; I. Mroczkowski, *Wolność na miarę wiary, nadziei i miłości*, „Chrześcijańskie światło” 20, 1988, nr 175–176, s. 102–117.

skiego pielgrzymowania właśnie miłujący „Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie” (Mt 6, 32; por. 6, 32–33).

Bóg jest początkiem i ostatecznym przeznaczeniem człowieka, ku któremu on dąży, a który jest miłością (por. 1 J 4, 8.16). Jest to miłość stwórcza, kochająca jakby na kredyt, stwarzająca wartość człowieka⁶. Świadomość tej prawdy pozwala człowiekowi wyjść ponad doczesność i przemijalność otaczającego go świata, a z drugiej strony pozwala na zbliżenie się do nieprzemijalnych wartości, zapewnionych przez Chrystusa, że przyszedł na świat, aby ludzie mieli życie i mieli je w obfitości (por. J 10, 10)⁷.

Zawierzenie Bożemu Słowu (por. J 8, 12) wprowadza egzystencje człowieka w kategorie wiary, a więc w prawdy objawione przez Boga w Chrystusie i nauczane w Kościele. To wyjątkowe spotkanie osób wzajemnie otwartych na siebie. To spotkanie zapoczątkowane zostało już w stworzeniu, a następnie zdynamizowane w Jezusie Chrystusie. Na tej drodze istnieje możliwość poznania wielu wartości, które nie mogą być poznane na drodze czysto naturalnej⁸. Ostatecznie to znak bezinteresownej miłości Boga, który przez łaskę wiary rozjaśnia i otwiera serce człowieka, uzdalniając go do przyjęcia prawdy o Bogu i o własnym ostatecznym przeznaczeniu⁹.

Objawienie Boga na przestrzeni dziejów zbawienia przybierało różne rozwojowe formy, ale swój szczyt miało w Chrystusie (por. Hbr 1, 1). Było to dostosowywanie do dynamiki zdolności percepcyjnych ludzkości oraz potrzeb tych, do których było kierowane. Tak systematycznie dowiadywano się o naturze Boga i Jego oczekiwaniach, o znaczeniu własnego życia i swej odpowiedzialności. Boski wymiar objawienia, a jednocześnie i zbawienia wraz z implikowanymi w nim wartościami szczególnie potwierdził Jezus Chrystus. On ujawnił nowość czasów, wpisując się poprzez wcielenie w historię, stając się jeszcze bardziej dostępnym dla ludzi danego miejsca i czasu.

Tu należy także zaakcentować procesy integracyjne, które mają swe teologiczne podstawy w trynitarnym charakterze samego Boga, w prawdzie o jedności osób w Trójcy Świętej. W Chrystusie jako absolutnej wartości jest pełnia prawdy, dobra, piękna, miłości i świętości. Te wartości się z Nim utożsamiają. On jest także ich źródłem oraz ich miernikiem¹⁰. Wszystkie realne wartości Bogu zawdzięczają swój byt¹¹.

⁶ Por. M. Czajkowski, *I ty zrozumiesz Pismo Święte*, Warszawa 1996, s. 164.

⁷ Por. P. Jaskółka, *O Bogu jedynym w Trójcy Osób*, w: *Być chrześcijaninem...*, s. 100–101; M. Czajkowski, dz. cyt., s. 163–166.

⁸ Por. C. van der Poel, *W poszukiwaniu wartości ludzkich*, Warszawa 1987, s. 93.

⁹ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Città del Vaticano 1998, nr 15.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Città del Vaticano 1979, nr 7, 10; Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, Città del Vaticano 1980, nr 2–3; Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, Città del Vaticano 1986, nr 2, 8; Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, Città del Vaticano 1990, nr 4–6; Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Città del Vati-

Chrystus całym życiem, a zwłaszcza misterium paschalnym wysłużył realne wartości wpisane w dzieło zbawcze¹². Dziś zaś ich osiągnięcie spełnia się przez Kościół, Słowo Boże i sakramenty¹³. Dlatego dla wszystkich chrześcijan Jezus Chrystus jest zawsze centralnym punktem ludzkości; jako Osoba Boska oraz w głoszonej nauce jest sensem całych dziejów¹⁴. To On objawił, kim jest człowiek, jego wielkość i godność. To on jest najwyższą wartością w ziemskim pielgrzymowaniu, ale nie absolutną, i wszystkie winny mu być podporządkowane, jako współpracownikowi Boga. Autentyczne wartości ludzkie mogą być uwiecznione w Bogu. To On objawił cel i sens egzystencji ludzi i świata, wskazując na niezawodną hierarchię wartości¹⁵. Zatem „skoro Bóg jest naszym Ojcem, to my wszyscy jesteśmy i musimy być braćmi. Ponad wszelkimi różnicami, przynależnościami i podziałami narodowymi istnieje głęboka jedność, która łączy wszystkich ludzi. My, chrześcijanie, jesteśmy powołani, by świadczyć o tym ze szczególną mocą i odpowiedzialnością”¹⁶.

Wartości Chrystusowe zawsze są obecne w Kościele, a ich zakwestionowanie byłoby jednocześnie narażeniem chrześcijaństwa na wypaczenie. W środowisku niewiary można chrześcijaństwo jednak widzieć tylko jako społeczność naturalną, a nie środowisko Boże i nośnik nadprzyrodzonych wartości¹⁷.

Udoskonalając się przez prace i służbę dla dobra wspólnego, człowiek powinien jednocześnie uczestniczyć w zbawianiu świata w Chrystusie i wraz z Kościołem. Świat współczesny często zawęży się tylko do techniki, a tymczasem ważne jest wychylenie człowieka ponad doczesny wymiary ludzkiego bytowania. To zaś służy posłusze na rzecz wartości chrześcijańskich, które winny być realizowane w doczesności. Dzięki temu człowiek uświadamia sobie, iż jest istotą społeczną, moralną i religijną.

2. PERSONALISTYCZNY PARADYGMAT WARTOŚCI

Współcześnie zauważa się liczne działania mające na celu przeciwstawienie się urzeczowianiu człowieka zarówno w płaszczyźnie teoretycznej (monizm filo-

cano 1993, nr 19, 87; Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Città del Vaticano 1995, nr 33, 37; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*, Città del Vaticano 1979, nr 9.

¹¹ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 8, Warszawa 1989, s. 226–232, 256, 301–303.

¹² Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 11.

¹³ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Città del Vaticano 81, nr 56–58, 84; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, Città del Vaticano 1984, nr 27; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, Città del Vaticano 1988, nr 14; Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 33.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 7.

¹⁵ Por. tamże, nr 12.

¹⁶ Jan Paweł II, *Przebaczyć i prosić o przebaczenie. Msza św. na hipodromie*, Zagrzeb 11 IX 1994, „L'Osservatore Romano” 15, 1994, nr 11, s. 22.

¹⁷ Por. M. Rusecki, *Co to są wartości chrześcijańskie? w: Być chrześcijaninem...*, s. 518–519.

zoficzny), jak i społeczno-politycznej (totalitaryzmy). Osoba winna być widziana jako szczyt bytów, zwłaszcza poprzez swą duchowość, autonomię, wolne samo-określenie siebie oraz wyrażanie siebie w czynach. Człowiek nigdy nie może być tylko środkiem do celu, a jego rozwojowi winny być podporządkowane wszystkie wartości jednostkowe oraz społeczne. Najlepszą przestrzenią spełniania się człowieka jest znak relacji z innymi osobami, a zwłaszcza z osobowym Bogiem.

U podstaw antropologii filozoficznej staje relacja między osobą a wartościami moralnymi¹⁸. Doświadczenie etyczne wskazuje na potrzebę twórczego powiązania obu tych aspektów. Jawi się ono jako przeżycie dobra i zła moralnego, ale jednocześnie należy dostrzec tutaj także związek dobra i zła z czynem i osobą: „człowiek, osoba ludzka jest sprawcą samego dobra lub zła moralnego”¹⁹. Jest to zatem przekroczenie perspektywy tylko czysto aksjologiczno-etycznej.

W etyce chrześcijańskiej wartości etyczno-moralne mają zawsze charakter osobowy. Osoba ludzka jest bowiem źródłem, przyczyną i twórcą dobra lub zła moralnego. Urzeczywistnianie dobra lub zła dokonuje się w aktach wewnętrznych lub zewnętrznych, które jednocześnie oceniają osobę. Dobra służy rozwojowi osoby, doskonali ją, a zło ją degeneruje, zwłaszcza pod względem moralnym. Na tym polega w etyce chrześcijańskiej praktyczny charakter wartości moralnych i moralnego ideału osobowego.

Człowiek może stawiać wprost doskonałość moralną swej osoby jako cel²⁰. Osoba może bowiem chcieć swego dobra prawdziwego, swej doskonałości. W prawdziwym chceniu własnej doskonałości moralnej nie chodzi o to, by odczuwać własną dobroć moralną i rozkoszować się tym przeżyciem, lecz o troskę o rzeczywisty stan własnej osoby, o jej prawdziwe dobro²¹.

Warunkiem poznania wartości jest miłość. Elementem współtworzącym dążenie czy chcenie jest „przedstawienie” sobie tej wartości, którą stawia sobie człowiek jako cel. Jednak „w sferze emocjonalno-poznawczej osoba daje się porwać wartościom, bywa nimi pochłonięta, oddaje się im. Wszystkie te przeżycia niejako udzielają się woli, ona zaś biernie im się poddaje, »odbiera« je, idzie za nimi, przedstawiając je sobie przy tym w odpowiednim »obrazie«”²². Zatem nie może tu być mowy o sprawczości osoby, albowiem sprawczość nie polega na przeżywaniu wartości jako celu zamierzonego przez tę samą osobę.

¹⁸ Por. J. Galarowicz, *Człowieczeństwo a moralność w filozofii Karola Wojtyły*, „Logos i Ethos” 1991, nr 1, s. 55–73.

¹⁹ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksxa Schellera*, Lublin 1959, s. 62.

²⁰ Por. D. von Hildebrand, *Rola „obiektywnego dobra dla osoby” w dziedzinie moralności*, „Znak” 27, 1975, nr 256, s. 1286–1308; K. Wojtyła, dz. cyt., s. 64.

²¹ Por. K. Wojtyła, dz. cyt., s. 67–70.

²² Tamże, s. 71.

Obrona powinności ukierunkowana jest ku prawdzie etycznej, a ono samo w sobie nie ma negatywnego charakteru²³. Jednak sama wartość nie wystarcza do wywołania jej urzeczywistnienia, skoro jest ona obojętna na realne istnienie. „A zatem żeby wartość realnie zaistniała, nieodzowną jest powinność: powinność sprawia urzeczywistnianie wartości. W etyce bez powinności nie ma mowy o urzeczywistnianiu wartości”²⁴. Powinność jest w istocie zobowiązaniem osoby, jej woli, do urzeczywistniania wartości.

Analiza relacji między osobą a wartościami moralnymi wskazuje na miłość jako powiązanie przeżycia wartości z przeżyciem powinności²⁵. Przeżycie miłości ma charakter pozytywny i ma odniesienie do wartości. Miłość zatem nie jest tylko bierną reakcją, odpowiedzią na wartości, lecz jest wobec nich twórcza, albowiem odsłania w człowieku kolejne wartości. Tak pojęta miłość zwrócona do osoby zarówno własnej, jak i drugiego człowieka staje się przeżyciem moralnym. Jednak miłość do osoby dlatego ma znaczenie etyczne, gdyż w ukierunkowaniu jej do osoby, człowiek odkrywa w sobie oraz innych wartości moralne. Zadanie to staje jako wyzwanie okresu przełomu tysiącleci dla „wszystkich ludzi dobrej woli, gotowych do służby życiu i do dokonania przełomu kulturowego”²⁶.

Miłość jest postawą otwartości i uwrażliwienia na wartości oraz emocjonalno-poznawczym odniesieniem człowieka do nich. Ważne jest tutaj przeżywanie samej powinności, która w chrześcijaństwie jest przedmiotem przykazania²⁷. Nie jest ono przeciwstawne samodzielnym aktom moralnym odniesionym do wartości. Miłość jest wręcz przeżyciem powinności urzeczywistniania tych wartości, które zawierają się w tym przykazaniu; więc jest ona wcieleniem tych wartości w życie. Stąd „spełnianie przykazań możemy pojąć jako urzeczywistnianie wartości w nich zawartych”²⁸.

W miłości uczestniczy także wola, gdyż miłość jest jej aktem. Dzięki niej osoba zamienia powinność idealną i ogólną, artykułowaną w przykazaniu, na realną i indywidualną. Zatem to bardziej poprawne rozeznanie wartości. „O ile [...] miłość jest pewnym przejawem sprawczości osoby, zatem może stanowić przedmiot przykazania”²⁹. Zatem wartości i powinności wzajemnie się uzupełniają, tworząc miłość bardziej dojrzałą. „Zespolenie to musi się dokonywać w ten sposób, że przeżycie powinności miłość nasyci niejako coraz pełniejszym »odczuciem« wartości urzeczywistnianej, równocześnie zaś owo urzeczywistnianie wartości nabiera coraz większej realnej siły od przeżycia powinności”³⁰. Człowiek w

²³ Por. J. Seifert, *Istota i motywacja moralnego działania*, Opole 1984, s. 45–58; K. Wojtyła, dz. cyt., s. 79–91; K. Tarnowski, *Metafizyka osoby i wartości*, „Znak” 38, 1986, nr 374, s. 123–124.

²⁴ K. Wojtyła, dz. cyt., s. 84.

²⁵ Por. tamże, s. 11.

²⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do grupy parlamentarzystów austriackich*, s. 222.

²⁷ Por. K. Wojtyła, dz. cyt., s. 92–93.

²⁸ Tamże, s. 95.

²⁹ Tamże, s. 95.

³⁰ Tamże, s. 97.

relacji „osoba – wartości”, jest mocą zdolną do czynienia dobra i zła, ale jednocześnie ze swej istoty jest ukierunkowany ku dobru. Budowanie dobra, to także budowanie siebie. Zatem, w kategoriach aksjologicznych, człowiek jako dobro, spełnia się, czyniąc osobowo dobro³¹.

3. SPOŁECZNY PARADYGMAT WARTOŚCI

Dynamika dostrzegania zagadnień społecznych jest wręcz „częścią integralną chrześcijańskiej koncepcji życia”³², a „nauczanie i upowszechnianie nauki społecznej Kościoła wchodzi w zakres jego ewangelizacyjnej misji”³³. Nauczanie społeczne Kościoła jest ważnym elementem nowej ewangelizacji³⁴. „Kościół zaprasza wszystkich chrześcijan do dwojakiego zadania: ożywiania i odnawiania struktur po to, aby je rozwijać i dostosowywać do prawdziwych potrzeb współczesnych”³⁵. Podstawową wartością społeczną porządkującą współżycie między ludźmi jest obraz człowieka, a więc jego koncepcja antropologiczna³⁶. W zależności od tego, za kogo uważa się człowieka, coraz wyraźniejsze i odpowiedniejsze rysy przybiera też wizja ładu życia zbiorowego, służącego spełnianiu człowieczeństwa przez wszystkich członków danej społeczności.

Rozeznanie, że „człowiek to osoba we wspólnocie”³⁷ zdaje się podstawą społecznej wizji wartości człowieka. Na drodze pielgrzymowania rozwija się on i wydoskonala poprzez wychowanie, uspołecznienie i znaki religijne w wielu wspólnotach pierwotnych (np. rodzina, sąsiedztwo, naród, Kościół) oraz wtór-

³¹ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 14, 17; Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Città del Vaticano 1987, nr 47; Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Città del Vaticano 1991, nr 49; Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 31; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Redemptionis donum*, Città del Vaticano 1984, nr 6; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, nr 37. „Raz powstały, bez względu na to, z jakich sił i na jakim podłożu, jestem siłą, która sama siebie mnoży, sama siebie buduje i sama siebie przerasta, o ile zdoła się skupić [...] Jestem siłą, co chce być wolna. I nawet trwanie swoje wolności poświęci. [...] Trwać i być wolna może tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje” (R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1973, s. 73–74).

³² Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1987, nr 225; Por. Pius XI, Encyklika *Quadragesimo Anno*, w: *Dokumenty Nauki...*, cz. 1, nr 20.

³³ Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 41.

³⁴ „Nauka społeczna obejmuje te dyscypliny, które rozwinęły się i nadal rozwijają przede wszystkim jako odpowiedź na najbardziej aktualne problemy [...] Należy ona do dziedziny teologii, zwłaszcza teologii moralnej, którą trzeba zaliczyć do istotnych elementów nowej ewangelizacji, stanowi jej narzędzie” (Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, Città del Vaticano 1992, nr 54). Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 54; Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 41.

³⁵ Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, w: *Dokumenty nauki...*, cz. 1, nr 50.

³⁶ Por. KDK 53–76; J. Krucina, *Wartości podstawowe wobec Ewangelii*, Wrocław 1995, s. 17–18; tenże, *Wokół wartości najwyższych*, Wrocław 1996, s. 55–56.

³⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 17.

nych (np. szkoła, praca). Z tym wiąże się wzrastająca samoświadomość i samoodpowiedzialność, ale nie oznacza to ustanowienia jakichś nowych ideałów. Poprzez transcendencję człowiek w sumieniu odkrywa wartości społeczne, osiągalne tylko w relacji z innymi, a wyprowadzone z rozumnej natury ludzkiej. Wartości takie urastają do rangi powinności, zobowiązań czy konieczności moralnych. Są zatem wiążące w porządku moralnym, a w konkretnych okolicznościach wynikają z nich normy zachowania się i postępowania w życiu społecznym³⁸.

Postulat ten wynika zwłaszcza z transcendencji osoby ludzkiej, co tworzy podstawę powinności moralnej. Taki porządek społeczny budowany jest na zasadach i wartościach społecznych (imperatywy moralne) oraz na cnotach, czyli sprawnościach. Nie można tu obok własnego czy innych wysiłku (np. wychowanie, ćwiczenia) nie dostrzec znaczenia łaski Bożej, która ułatwia realizację określonego ładu społecznego.

Społeczna przestrzeń daje człowiekowi liczne możliwości do rozwoju i doskonalenia się. Człowiek jako istota moralna weryfikuje się, opowiadając się za różnymi formami kontaktów międzyludzkich i związanymi z tym wartościami. Tu jawią się m.in. pytania, czy władza ma być w jednych rękach, czy rządzić ma kilku, a może wszyscy. A dalej inne konkretne pytanie, czy współpraca ma być wspólna, czy indywidualna i prywatna albo czy do lepszego jej wykorzystania mogą występować formy mieszane, dzisiaj jednak przed wszystkim „sprywatyzowane”.

Życie społeczne, wyrażające się m.in. w zbiorowym działaniu, wymaga pomysłowości i przedsiębiorczości, ale przedsięwzięcia te winny być w zgodzie z podstawowym odczuciami człowieczeństwa. Z tej racji podlegają moralnej ocenie i etycznemu ukierunkowaniu. Mogą one być wrodzone, związane z naturą ludzką, oraz nabyte, rozwijane wraz z kulturą i cywilizacją. Tu występuje bogactwo sposobów działania, a którymi są zwłaszcza różnorodne instytucje społeczne. Mają one służyć człowiekowi we właściwych mu celach, dobrach i wartościach, co w konsekwencji wymaga określonej predyspozycji, w sensie prawego postępowania, słuszych postaw i stosowania wzorów zachowań, a więc o wartości tworzone przez kulturę życia społecznego³⁹.

Tylko ludzie, według różnych wartości, powołują do istnienia różne formy współżycia i współdziałania. Działania te zależą zwłaszcza od wyznawanych przez nich cnót społecznych. Korzystając z zasady: „co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie” (Mt 7, 12) oraz w nawiązaniu do zdrowego rozsądku, Kościół sformułował zasady miłości i dobra wspólnego, sprawiedliwości, solidarności, pomocniczości, wolności uprawnień i swobód obywatelskich. One nie są apriorycznymi imperatywami, ale wymagają odniesienia do rozpoznawa-

³⁸ Por. J. Krucina, *Po Bogu – pierwsze i ostatnie prawo w społeczności*, „Colloquium Salutis”, 9, 1977, s. 31.

³⁹ Por. J. Krucina, *Wyzwolenie społeczne*, Wrocław 1995, s. 18–19.

nych uwarunkowań i ostatecznie zmierzają do spełnienia wartości zakotwiczonych w sumieniu.

W tej sferze społecznej należy zauważyć potrójny paradygmat: zasady refleksji, kryteria ocen i wytyczne działania⁴⁰. Oznacza to sięganie najpierw do „chrześcijańskiego zrębu prawdy, który można nazwać odwiecznym”⁴¹. Oczywiście, centrum nauki społecznej są wartości chrześcijańskie, uwzględniające osobową wolność każdego człowieka. Podlega ona prawu moralnemu, naturalnemu i nadprzyrodzonemu, a społeczeństwo jest przede wszystkim wspólnotą osób wolnych, podlegających prawu moralnemu. Na tym tle wyróżnia się dobro jako podstawowa wartość moralna, którego treścią jest rozwój i doskonalenie społeczeństwa.

Wartości, które Bóg dał człowiekowi, wyrażają się w naturze człowieka tylko o tyle, o ile jest to ludzka natura. Zatem, „tym bardziej chrześcijanie nie sądzą, jakoby dzieła zrodzone przez pomysłowość i sprawność ludzi przeciwstawiały się potędze Boga, a stworzenie rozumne stało się jak gdyby współzawodnikiem Stwórcy; przeciwnie, są oni przekonani, że zwycięstwa rodzaju ludzkiego są oznaką wielkości Boga i owocem niewypowiedzianego Jego planu”⁴². Oby ludzie działania i rozwój społeczny te plany jak najlepiej ukazywały.

Jednym z zadań człowieka jest stopniowe odkrywanie wartości, które powinno mieć społeczeństwo i które powinny harmonizować z jego osobową godnością. Formułując je i stosując, winien także wyrażać w stanowionych prawach. Rzeczywistość ta jest także miejscem odkrywania prawa Bożego oraz praw jednostkowych i społecznych, a także ich wzajemnych związków. „Stąd normą aktywności ludzkiej jest to, żeby zgodnie z planem Bożym i wolą Bożą odpowiadać prawdziwemu dobru rodzaju ludzkiego i pozwolić człowiekowi na realizowanie i wypełnianie pełnego swojego powołania indywidualnie bądź społeczne”⁴³.

Człowiek rozwija się przez całe życie zarówno w zakresie zdobywanej wiedzy, jak i pogłębianej intuicji czy swych możliwości życia i ekspresji. Ten dynamizm, ta ciągła przemiana społeczna i kulturalna „wywiera swój wpływ również na życie religijne”⁴⁴. Stąd istnieją współcześnie pewne postawy czy zachowania, które nie były akceptowane w przeszłości i *vice versa*.

Współcześnie nastąpiło pewne zagubienie na płaszczyźnie etycznej, które obejmuje także podstawowe społeczne wartości chrześcijańskie, wskazywane m.in. przez naukę społeczną Kościoła⁴⁵. Idzie o duchowe przekształcenie ludzi, o odnowienie, odrodzenie, pokutę i nawrócenie, jak i pojednanie⁴⁶. Podobnie i w życiu społecznym oczekiwane jest to takie ciągle nawrócenie się, w trosce o do-

⁴⁰ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 8.

⁴¹ Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, Città del Vaticano 1980, nr 3.

⁴² KDK 34.

⁴³ KDK 35.

⁴⁴ KDK 4.

⁴⁵ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, Città del Vaticano 1994, nr 36.

⁴⁶ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, nr 27, 32, 33.

bro i doskonałość, o wzrost i uwewnętrznienie, o siłę i przewagę ducha nad materią⁴⁷. W takim środowisku może tworzyć się społeczeństwo prawdziwie odpowiedzialne, świadome tego, czym są wartości podstawowe – wartości chrześcijańskie, zwłaszcza w kontekście liberalizmu, kolektywizmu i permisywizmu. Dziś rodzi się nadzieja, że odradza się „Europa ducha», zakorzeniona w tych wartościach i symbolach, które ją ukształtowały, »w tej tradycji chrześcijańskiej, która jednoczy wszystkie narody«⁴⁸.

4. RELIGIJNY PARADYGMAT WARTOŚCI

Realizacja w życiu społecznym takich wartości, jak: prawda, postęp, sprawiedliwość, wolność, pokój jest możliwa tylko dzięki głębokiemu zaangażowaniu religijnemu⁴⁹. Tożsamość człowieka Europy naznaczona jest przez chrześcijaństwo i ono jest wpisane w Stary Kontynent zwłaszcza poprzez wartości i modele realizowane przez ludzi, którzy wierzą w Chrystusa i żyją według wskazań Ewangelii. Tradycja europejska zaczęła się tworzyć jako swoista kontynuacja tradycji judaistycznej, greckiej i rzymskiej. Te cywilizacje czy dzieje są w niej żywo obecne, nie tylko w pamięci, ale i w teraźniejszości.

Należy ciągle pamiętać, że „Europa nie jest jedynie ani przede wszystkim doświadczeniem ducha i kultury niezmiernie bogatym i intensywnym. Stąd też integracji europejskiej nie można rozpatrywać w oderwaniu [...] od dziedzictwa religijnego ludzi, którzy prawie wszyscy, w tej czy innej epoce, zostali ochrzczeni w wierze chrześcijańskiej. Europa posiada fundamenty historyczne oraz zasoby duchowe i kulturalne konieczne do tego, aby zbudować model życia oparty na humanizmie, zdolnym naprawić nadużycia materialistyczne i technologiczne obecne w innych, modelach rozwoju. [...] Prymat tego, co duchowe – w najszerszym sensie tego terminu – stanowi zasadę, której ludy Europy nie mogą ignorować bez zadania gwałtu własnej genezie historycznej decydującej dla ich rozwoju”⁵⁰.

Europa od początku swych kontynentalnych dziejów jest domem ludzi wierzących w Chrystusa, mimo dochodzący zwłaszcza od oświecenia głosów zrywających z tradycją chrześcijańską. Mimo tego oraz innych zdarzeń (np. marksizm) tradycja jest przekazywana, trwa i żyje oraz jest ubogacana. Znaki negatywne nie niszczą tej tradycji, a wręcz stanowi ona nadal punkt odniesienia nowych prądów, które się wręcz przez nią tłumaczą i dzięki niej są zrozumiałe w ich twórczym

⁴⁷ Por. J. Krucina, *Wokół wartości...*, s. 62–63.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie do komitetu organizacyjnego Kongresu z okazji 500. rocznicy urodzin Marcina Lutra*, 24 III 1984, w: J. Życiński, *Chrześcijańska wspólnota...*, s. 190.

⁴⁹ Por. KDK 4, 7, 11; Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 11.

⁵⁰ Jan Paweł II, cyt. za J. Życiński, *Kryzys tożsamości chrześcijańskiej a jednoczenie się Europy*, w: *Polska i Kościół w procesie integracji europejskiej. Konferencja „Polska w procesie integracji europejskiej”*, Warszawa 18–20 VI 1998, Warszawa 1998, s. 76.

przesłaniu dla współczesności. W praktyce każdy Europejczyk nosi w sobie chrześcijańską przeszłość, którą w jakimś stopniu kontynuuje i która nie przestaje go formować, nawet gdy nie jest wyznawcą Chrystusa.

Człowiek stworzony na Boży obraz powołany jest do nieśmiertelności (por. Mdr 3, 4). Mimo doświadczenia upadku, w Jezusie Chrystusie (zwłaszcza poprzez paschalne misterium) otwarta jest nadzieja zjednoczenia z Bogiem. Prawdy te strzeże Kościół jako wspólnota wierzących, wskazując na wiarę, która obejmuje zarówno wewnętrzne życie osób, jak i dynamiczną rzeczywistość przemieniającą całą osobę i otaczający ją świat⁵¹. Faktycznie „odkupienie, które przyszło przez Krzyż, nadało człowiekowi ostateczną godność i sens istnienia w świecie, sens w znacznej mierze zagubiony przez grzech”⁵². Można go pokonać tylko przez łaskę, w łączności z Kościołem, który – wobec osób stworzonych na obraz Boży – wypełnia w świecie misję „uczłowieczenia” istoty ludzkiej⁵³.

Dzieje zbawienia zdecydowanie wpłynęły na życie i myślenie, a zwłaszcza na europejską wizję człowieka i historii. Człowiek staje jako osoba wolna, suwerenna i stworzona z miłości oraz do miłości, niesie jakby w sobie boskość zadaną mu już w samym akcie stworzenia. Podstawą bowiem godności osobowej jest podobieństwo do Stwórcy, co wyraźnie potwierdza właśnie historia Europy, zwłaszcza w momentach gwałcenia boskich praw i deptania godności człowieka. Prawda pochodzenia człowieka jest źródłem i gwarancją jego podmiotowości jako osoby ludzkiej. To ona daje moce ku dążeniu do nieskończoności, przekraczaniu czasu i rzeczy materialnych, choć sama w sobie jest w tych rzeczywistościach obecna i w nich wręcz się spełnia.

W przekraczaniu świata materialnego, wręcz samego siebie jako osoby modelem jest sam Jezus z Nazaretu, który jest ideałem ludzkiego bycia. To właśnie „Odkupiciel człowieka Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii”⁵⁴. Człowiek z „pamięcią szczęścia” jest nieustannie zwrócony ku przyszłości, jej pragnie i do niej dąży. Europejczyk nie zadowala się dobrami teraźniejszości; także w dobrach duchowych nie poprzestaje na „sum”, lecz ciągle dąży do *sursum*. Owo upragnione *sursum* zaś widzi w Chrystusie.

Chrześcijańska wizja historii jest ukształtowana przez pamięć człowieka, znajdującego w Chrystusie Mesjaszu swój fundament oraz ostateczny kres, także eschatologiczny. To właśnie „Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii”⁵⁵. Historia jest otwarta na przyszłość, czyli ostatecznie wychylona ku wieczności, która weszła w czas historyczny w momencie wcielenia Jezusa. Zatem

⁵¹ Por. Jan Paweł II, *Braterstwo narodów opiera się na wartościach duchowych. Homilia podczas liturgii słowa. Monte Cassino, 17 V 1979*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. II, cz. 1 (1979), Poznań 1990, s. 504.

⁵² Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 10.

⁵³ Por. tamże, nr 13.

⁵⁴ Tamże, nr 1.

⁵⁵ Tamże, nr 1.

można w pewnym sensie powiedzieć, że chrześcijańska koncepcja historii jest historią „wiecznego trwania”. Cechuje ją antropologiczna wrażliwość na wartości, które ubogacają „człowieczeństwo” osoby ludzkiej i faktycznie nie przemijają po jej śmierci.

Dla chrześcijanina istotne są nie tylko fenomeny materialne, ekonomiczne, polityczne czy kulturalne, ale przede wszystkim samo bycie, a nie posiadanie. W europejskiej kulturze życia chodzi „nie tylko o to, by w Europie żyło się dobrze pod względem ekonomicznym i finansowym, lecz także o to, by była ona zbudowana na fundamencie wartości, które przyczyniły się do jej wielkości”⁵⁶. Takie dążenie ukierunkowane jest ku „przypominaniu” sobą Chrystusa. Zatem wydarzenia historyczne, dzieła i postacie ludzkie z jednej strony są świadectwem obecności Chrystusa w historii, a z drugiej – świadczą o ludzkim dążeniu do tego, aby stać się współczesnym Jezusowi z Nazaretu. W tak pojętej historii, znaczonej sferami tajemnicy, jest też miejsce na cud, który jest akceptowany i uznany za realne wydarzenie historyczne⁵⁷.

W europejskiej tradycji chrześcijańskiej ważny jest szacunek dla osoby ludzkiej, a zwłaszcza jej pragnienia przekraczania swego wymiaru czasowego oraz materialnego. To troska o szczęście i ubogacanie człowieka, a jednocześnie i troska wobec zagrożeń, które niesie współczesna cywilizacja często wyemancypowana od religii. Dlatego wojny, bieda, terroryzm, głód stanowią szczególnie wyzwania do zdynamizowania aktywności religijnej, do szerszego współdziałania wszystkich ludzi dobrej woli⁵⁸.

Od samego początku chrześcijaństwo nie jest religią idei, lecz religią osobowego wyboru. Oczywiście przede wszystkim wyboru Boga, i to we wcielonym Synu, Jezusie Chrystusie. Ów wybór Boga dokonywany jest nie przez to, że myśli się o Nim abstrakcyjnie jako o idei, ale przez to, że przyjmuje się Go w samym centrum swojej wolności, a jednocześnie wyznaje się Go określonym stylem osobowego bycia. Nie można Boga wybrać tylko teoretycznie, nie wyznając Go jednocześnie praktycznie poprzez określone postawy życiowe i zachowania etyczno-moralne. Chrześcijaństwo jest nie tylko wyborem Boga, ale także koniecznym wyborem siebie, swego indywidualnego „ja”. Wybrać zaś siebie, to wybrać konkretną formę egzystencji, określone postawy, wartości i styl życia, po prostu niesione powołanie indywidualne oraz społeczne⁵⁹.

Wartości chrześcijańskie, które bezpośrednio wynikają z wiary, nadziei i miłości same w sobie są dynamiczne i domagają się dzielenia nimi. Chrześcijanin

⁵⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do grupy parlamentarzystów austriackich*, s. 223.

⁵⁷ Por. L. Grygiel, *Refleksje na temat chrześcijańskiej tradycji Europy*, w: *Chrześcijaństwo i kultura w Europie. Pamięć, świadomość, program. Teksty sympozjum presynodalnego*, Rzym 28–31 X 1991, red. P. Poupard, Kielce 1992, s. 179–185.

⁵⁸ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 16.

⁵⁹ Por. H. Skorowski, *Być chrześcijaninem i obywatelem dziś. Refleksje o postawach moralno-społecznych*, Warszawa 1994, s. 21.

nie może zatem być religijnym egoistą zamykającym i kryjącym w sobie dar wartości, który darmo otrzymał, a więc z łaski. Pogląd, że życie religijne człowieka jest sprawą prywatną i indywidualną jest tylko częściową prawdą, jest jego spłaszczeniem i zubożeniem. Należy pamiętać, że są jednak granice tej prywatności. Stanowi je zwłaszcza obowiązek dzielenia się wartościami, to znaczy obowiązek apostołstwa, a więc zwiastowania wiary innym. „Wszyscy bowiem wyznawcy Chrystusa, gdziekolwiek się znajdują, są zobowiązani tak ukazywać świadectwem słowa i przykładem życia nowego człowieka, przyobleczonego przez chrzest i działanie Ducha Świętego, który umacnia ich w sakramencie bierzmowania, aby inni widząc ich dobre czyny, chwalili Ojca i pełniej pojęli prawdziwy sens życia ludzkiego”⁶⁰.

5. ESCHATOLOGICZNY PARADYGMAT WARTOŚCI

We współczesnym świecie istnieją nadal nadzieje, które tkwią w zmartwychwstaniu Chrystusa, a więc Zwycięzcy śmierci, grzechu i zła. W tym kontekście niezbędna jest jednak odwaga mówienia i radość życia ku pełni zbawienia całego człowieka. W czasie eschatologicznym, przy swoim zmartwychwstaniu człowiek będzie nie tylko zbawiony, ale całkowicie zintegrowany w komunii z Bogiem, w Jezusie Chrystusie (por. J 14, 3; Flp 1, 23; 1 Tes 4, 17), w mocach Ducha Świętego, zadanego na ostatnie dni (por. Dz 2, 17)⁶¹.

Życie człowieka czasów eschatologicznych, zapoczątkowanych w Chrystusie, oparte jest na darach i wartościach zaofiarowanych przez Ducha Świętego. Mimo doświadczenia grzechu „chrześcijanin jest wychylony ku przyszłości, ale jednocześnie realnie osadzony w teraźniejszości”⁶². Nie można jednak ograniczać dzieła Chrystusa tylko do wypełnienia się zbawienia przy końcu czasów. Moce Ducha są darem i zadaniem na czasy eschatologicznego pielgrzymowania. Zostały one wylane na człowieka wiary, który odpowiada świadectwem życia i działania w nowości stworzenia, spełniając siebie w Chrystusie⁶³.

Ów dar Ducha Świętego jest początkiem czasów ostatecznych (por. 1 P 1, 5.20), gdyż w „słowo Boże objawione w Chrystusie i głoszone przez Apostołów, wymiar eschatologiczny zaczęła się wypełniać, a można wręcz powiedzieć, że już się spełnił w swoim zasadniczym aspekcie: w obecności Ducha Świętego w ludzkich dziejach, która od dnia Pięćdziesiątnicy nabrała znaczenia i żywotnej mocy, prowadząc ku Boskiemu celowi każdego człowieka i całą ludzkość. Podczas gdy w Starym Testamencie nadzieja znajduje oparcie w obietnicy stałej Bożej obecności i opatrności, która miała się ujawnić w Mesjaszu, w Nowym Testamencie, z ła-

⁶⁰ DM 11.

⁶¹ Por. R. Szmydki, *Eschatologia*, w: *Być chrześcijaninem...*, s. 250–266.

⁶² A. F. Dziuba, *Orędzie moralne Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1996, s. 252.

⁶³ Por. tamże, s. 247.

ski Ducha Świętego, z (od) którego (ta nadzieja) pochodzi, przynosi już zadatek przyszłej chwały⁶⁴. Ten dar pozwala na doskonalenie siebie na miarę spotkania Boga z człowiekiem i ze światem⁶⁵.

Paschalne misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa zapoczątkowało czasy eschatologiczne (por. 1 Kor 10, 11; Hbr 1, 2; 9, 26; Dz 2, 17; 3, 21; 2 P 3, 3; Ga 4, 4; 2 Tm 3, 1; Ef 1, 10; 1 J 2, 18), nowy porządek zbawczy (por. Łk 22, 14–17; Iz 53, 12). Ponowne przyjście Pana jest oczekiwane ku zjednoczeniu z Nim (por. Ef 1, 10; 2 P 3, 13; Ap 21, 1; Iz 65), a radykalna przemiana będzie darem dla wszystkich narodów. Paruzja spełni się na końcu dziejów (por. Ps 96, 97; 1 Tes 4, 16–17; 1 Kor 15, 22–28) jako oczekiwany dzień Jezusa z Nazaretu (por. Mt 24, 30–31; Łk 17, 24; 1 Kor 1, 8)⁶⁶.

Sytuacja przeżywania eschatologicznego „już teraz” i „jeszcze nie” wytworzyła radykalizm życiowych postaw już u pierwszych chrześcijan, prowadząc do ich duchowej przemiany (por. Rz 12, 2; Flp 3, 21). Nowe życie, zapoczątkowane na ziemi, dojdzie do pełni po pokonaniu śmierci (por. Ga 5, 25; Kol 3, 3–4). Tylko ostateczne spotkanie z Chrystusem ma wartość absolutną, z jednoczesnym oddziaływaniem eschatologicznym na teraźniejszość⁶⁷.

W kontekście eschatologicznym relacji obu etapów życia ludzkiego znaczenia nabiera uwaga Chrystusa, że najprzód należy się starać o królestwo Boże (por. Mt 6, 25–34; Łk 12, 22–31). Wystarczy, gdy ta wartość zostanie spełniona, wówczas wszystkie inne będą dodane (por. Mt 6, 32–33). W powołaniu stają zobowiązania moralne (por. Mt 13, 44–46), stąd chrześcijanin winien być czujny (por. Mt 24, 37–42; 25, 1–13; Łk 12, 35–48), z jednoczesną wytrwałością (por. Mt 10, 22; Mk 13, 134; Łk 21, 17)⁶⁸.

Pielgrzymujący na drogach powołania do Boga człowiek winien z wytrwałością i siłą przezwyciężać trudności, których dostarcza codzienność. Właśnie życie ziemskie daje szansę sprawdzenia swych postaw zbawczych, przede wszystkim w próbach wiary, nadziei i miłości, a więc faktycznie w konkretnym życiu etyczno-moralnym. Zatem chrześcijanin czasów eschatologicznych, powinien żyć z umiarkowaniem i we wstrzemięźliwości (por. Łk 16, 1–13), oczekując ostatecznego spotkania z Bogiem, w pełni życia zbawionych⁶⁹.

⁶⁴ Jan Paweł II, *Duch Święty zadatek eschatologicznej nadziei*, Rzym 3 VII 1991, „L'Osservatore Romano” 12, 1991, nr 7, s. 40–41.

⁶⁵ Por. A. F. Dziuba, dz. cyt., s. 247.

⁶⁶ Por. S. Wypych, *Nowe niebiosa i nowe ziemia*, „Analecta Cracoviensia” 3, 1971, nr 3, s. 221–243; A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 25–29, 50–56.

⁶⁷ Por. J. Guillet, *Uwierzyć Ewangelii*, Kraków 1982, s. 82–88; S. Stepień, *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, s. 124–131.

⁶⁸ Por. M. Didiert, *Czuwać*, STB, s. 192–194; H. Muszyński, *Etos biblijny*, w: *Z problematyki etosu biblijnego*, red. J. Łach, Warszawa 1980, s. 43–44.

⁶⁹ Por. H. Langkammer, *Eschatologia św. Pawła*, w: *Biblia o przyszłości*, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1987, s. 88–91.

Podejmowanie dzieł sprawiedliwości (por. Mt 5, 17–20) jest jeszcze bardziej realnym i twórczym wymogiem drogi wejścia człowieka do królestwa Bożego. Bóg w swej sprawiedliwości jest zawsze wierny Przymierzu, a jednocześnie swym obietnicom. Dopiero jednak Jezus z Nazaretu w pełni wypełnił sprawiedliwość Ojca wobec grzeszników, a dzieło to było tak doskonałe, gdyż było to spełnienie odwiecznej sprawiedliwości w miłości⁷⁰. Jezus Chrystus sam jest pełną sprawiedliwością (por. 1 Kor 1, 30; 2 Kor 5, 21) i tylko dzięki mocy Jego łaski człowiek jest z Nim doskonale zjednoczony przez życie wiarą, ku nadziei i miłości (por. Mt 9, 13; Łk 5, 32; Rz 1, 17).

Człowiek nie ma w życiu doczesnym stałego miejsca, ale szuka go w przyszłości (por. Hbr 11, 10)⁷¹. To ukierunkowanie eschatologiczne opiera się na Chrystusie spełniającym w historii zbawienia wolę Ojca (por. Hbr 1, 1–2). Wszyscy ludzie zostali w Chrystusie i przez Niego obdarowani zbawieniem, ale wymaga to łaski wiary (por. Rz 10, 9)⁷². Życie każdego człowieka jest przemijające, ale jednocześnie cenne w oczach Boga (por. Iz 40, 7–8; Mt 6, 25–34; J 6, 57; Hbr 10, 31; Dz 17, 25). Chrześcijanin żyjący wartościami i dla wartości ma już na ziemi wyzucie tego, co jest niewidzialne i za Chrystusem zdąża do wiecznej radości⁷³.

Dynamiczne dążenie do komunii z Ojcem dokonuje się w mocach Ducha Świętego, który obdarowuje nadzieją. „Jednym z największych darów, które św. Paweł wskazuje Koryntianom jako doskonałe, jest nadzieja (por. 1 Kor 12, 31). Odgrywa ona podstawową rolę w życiu chrześcijanina, podobnie jak wiara i miłość, choć ze wszystkich »największa jest miłość« (por. 1 Kor 13,13). Oczywiście, nadziei nie należy rozumieć w ograniczonym sensie jako szczególnego lub nadzwyczajnego daru udzielanego wybranym dla dobra wspólnoty, ale jako dar Ducha Świętego dla każdego człowieka, który otwiera się w wierze na Chrystusa. Ten dar wymaga szczególnej uwagi, zwłaszcza w naszych czasach, kiedy wielu ludzi, a wśród nich niemało chrześcijan, doznaje rozterki między ułudą i mitem nieograniczonych możliwości samoodkupienia i samorealizacji z jednej strony, a pokusą zwątpienia wśród częstych rozczarowań i porażek z drugiej strony»⁷⁴.

W nadziei chrześcijanin jest w stanie „przejsć poza zasłonę” (Hbr 6, 19). „Duch Święty jest bowiem dany Kościołowi, aby w Jego mocy cała szeroko rozgałęziona i zróżnicowana wspólnota Ludu Bożego trwała w nadziei: w tej nadziei, w której »już jesteśmy zbawieni« (Rz 8, 24). Jest to nadzieja eschatologiczna, nadzieja ostatecznego spełnienia w Bogu, nadzieja wiecznego królestwa, która się urzeczywistnia przez uczestnictwo w życiu trynitarnym. Duch Święty został dany

⁷⁰ Por. J. Łach, *Legion Jezusa o przestrzeganiu starotestamentalnego Prawa (Mt 5, 17)*, „Studia Theologica Varsaviensia” 16, 1978, nr 1, s. 3–17.

⁷¹ Por. J. Szlaga, *Eschatologia Listu do Hebrajczyków*, w: *Biblia...*, s. 100–104.

⁷² Por. J. Alfaro, *Teologia postępu ludzkiego*, Warszawa 1971, s. 29–40; T. Rakoczy, *Rzeczywistość eschatologiczna w Liście do Hebrajczyków*, „Analecta Cracoviensia” 1, 1969, s. 150–176.

⁷³ Por. A. F. Dziuba, dz. cyt., s. 261–264.

⁷⁴ Jan Paweł II, *Duch Święty zadatek eschatologicznej nadziei*, s. 40–41.

Apostołom jako Pocieszyciel – i dlatego jest Stróżem i Ożywicielem tej nadziei w sercu Kościoła⁷⁵. To On inspiruje życie chrześcijan „działając ożywczo we wnętrzu człowieka i sprawiając, że w codziennym ludzkim doświadczeniu kielkują już ziarna ostatecznego zbawienia, które nastąpi na końcu czasów”⁷⁶.

Zatem tylko nadzieja (por. Kol 1, 5) nie pozwala człowiekowi „stracić się z oczu ostatecznego celu, który nadaje sens i wartość całej jego egzystencji, dostarcza mu trwałych i głębokich uzasadnień dla codziennego wysiłku przekształcania rzeczywistości zgodnie z Bożym zamysłem”⁷⁷. Konieczne jest rozeznanie „znaków nadziei” zarówno w Kościele (np. charyzmaty, ekumenizm), jak i w świecie (np. ekologia, bioetyka, solidarność)⁷⁸.

„Słyszemy wprawdzie, że na nic człowiekowi się nie przyda, jeśli cały świat zyska, a siebie samego zatraci. Oczekiwanie jednak nowej ziemi nie powinno osłabiać, lecz ma raczej pobudzać zapobiegliwość, aby uprawiać tę ziemię, na której wzrasta owo ciało nowej rodziny ludzkiej, mogące dać pewne wyobrażenie nowego świata [...]. Na tej ziemi Królestwo obecne już jest w tajemnicy; dokonanie zaś jego nastąpi z przyjściem Pana”⁷⁹. Ta nadzieja twórczo ożywia ziemskie pielgrzymowanie człowieka wiary, w którym spełnia się równocześnie „już teraz” i „jeszcze nie” eschatologicznego odniesienia do teraźniejszości i przyszłości, nadając mu wartość zbawczą dla siebie, innych ludzi i świata.

Chrystus w swym nauczaniu, życiu oraz czynach zbawczych ukazał wiele wartości i jednocześnie wskazał je jako podstawowe swych wyznawców. To one mają kształtować życie w świetle Ewangelii. Nie jest to jednak przekreślenie norm Starego Przymierza, a zwłaszcza Dekalogu, ale nadanie mu nowej jakości twórczej. Broniąc ludzkiego prawa do życia i wolności, dobrego imienia i prawdy, stwarzały one podstawę do wypracowania doktryny o nienaruszalnych prawach ludzkich, przyjętych zasadniczo i w innych systemach etyczno-moralnych.

Taka ewangeliczna wizja zakłada jednak istnienie pewnych obiektywnych ogólnoludzkich wartości, które powinny być respektowane w każdym systemie politycznym i społecznym oraz gospodarczym. Te wartości, które zdają się być, podstawowe dla chrześcijańskiej wizji Europy i świata, bywają również nazywane wartościami ogólnoludzkimi lub uniwersalnymi. Zdaje się to w znacznym stopniu potwierdzać całość współczesnych stosunków międzynarodowych.

Uniwersalizm chrześcijański, podkreślający jedność całej rodziny ludzkiej, uzyskuje ważną podstawę w dziele odkupienia. To, iż Chrystus przyjął cierpienie za całą ludzkość, aby każdy człowiek mógł być zbawiony, mówi o wyjątkowej wartości każdej osoby ludzkiej bez względu na różnice rasy, płci, wyznania czy kultury. W swej ziemskiej misji Jezus Chrystus nie ograniczył się jedynie do

⁷⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 66.

⁷⁶ Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, nr 45.

⁷⁷ Tamże, nr 46.

⁷⁸ Por. tamże, nr 46.

⁷⁹ KDK 39.

afirmacji przyjmowanych wcześniej wartości ogólnoludzkich. W Jego nauczaniu nowy, ewangeliczny sens uzyskują uznawane wcześniej wartości jak prawda i sprawiedliwość, dobroć i odpowiedzialność, przebaczenie, bezinteresowność i miłość bliźniego.

W środowisku tych wartości „do Europy nie musimy wchodzić, bo my w niej jesteśmy. [...] W jakiś sposób zawsze byliśmy i jesteśmy w Europie. Nie musimy do niej wchodzić, ponieważ ją tworzyliśmy, i tworzyliśmy ją z większym trudem, aniżeli ci, którym się przypisuje albo którzy sobie przypisują patent na europejskość”⁸⁰. „Raz to jeszcze powtarzam, bo zbyt się szafuje z wewnątrz i z zewnątrz tym argumentem upokarzającym, że mamy dopiero wchodzić do Europy”⁸¹.

THE PARADIGM OF CHRISTIAN VALUES

Summary

The look on matters of the value always a reference to man, and is in his individual dimension and social. First it is necessary to ask after of Creator-the beneficial paradigm of the value which is a foundation of principle anthropological, so of all questions for the person. If consequently at once stands up personalistic the paradigm of the value. Extending the sphere must be evidenced the social paradigm of the value, embracing abundance of forms and indications. A further stage of deepening is the religious paradigm of the value. An end stays the eschatological paradigm of the value built on the resuscitation of New Adam. All that has a reference to the truth of the new man liberated in Christ. These elements of the message of the value to be guilty creatively inscribed into Europe.

Słowa kluczowe: wartość, antropologia, osoba, religia

⁸⁰ Jan Paweł II, *Jaka wolność? Jaka Europa? Msza św. na lotnisku Włocławskiego Aeroklubu*. Włocławek 7 VI 1991, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 1997, s. 691.

⁸¹ Jan Paweł II, *Protest błogosławionego o. Rafała. Msza św. w parku Agrykola. Beatyfikacja o. Rafała Chylińskiego*, Warszawa 9 VI 1991, „L'Osservatore Romano” 12, 1991, nr 6, s. 39.

TOMASZ GAŁKOWSKI CP
Łódź

MOC WIAŻĄCA DECYZJI WSTĄPIENIA DO KOŚCIOŁA PODSTAWĄ PRAW I OBOWIĄZKÓW WE WSPÓLNOCIE WIERZĄCYCH

WPROWADZENIE

Zbliżająca się 25. rocznica promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II z pewnością będzie okazją do organizacji sympozjów naukowych, kolejnych podsumowań, dokonywania różnych analiz z odpowiednich punktów widzenia. Jest też okazją do „wzbudzenia” podejmowanych dotychczas wątków, które nie znalazły konkluzyjnego rozwiązania. Do takich sytuacji dochodzi wtedy, gdy autorzy podejmują te same zagadnienia i, poprzez swoje analizy, dochodzą do innych konkluzji. Można więc postawić pytanie dotyczące takiego stanu rzeczy, a mianowicie, czy konkluzja jest możliwa, czy kolejne próby podejmowania tej samej problematyki wniosą coś nowego do dyskusji, czy może będą poszukiwały przekonujących argumentów na rzecz jednego z zaproponowanych dotychczas rozwiązań? Nie będę poszukiwał argumentów za jedną z poniżej przedstawionych konkluzji, lecz będę starał się ukazać problematykę w innym świetle. Dlatego przedstawię w skrócie przeciwstawne sobie zaprezentowane rozwiązania, będące treścią opracowania, następnie przedstawię nowy punkt odniesienia do własnych wniosków, które sformułuję na zakończenie.

PRAWO I OBOWIĄZEK WE WSPÓLNOCIE WIERZĄCYCH

W tym opracowaniu chciałbym powrócić do wątku pierwotności praw i obowiązków w Kościele, który w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia podejmowany był przez dwóch autorów. Ich wnioski były sprzeczne. Celowo piszę o podejmowanym wątku tematycznym, a nie o dyskusji. Dlaczego? Czytając opra-

cowania tematyczne E. Corecco¹ i R. Sobańskiego², można łatwo w nich dostrzec, że autorzy przytaczają opinię przeciwną, ale nie ustosunkowują się do niej, nie wchodzi w polemikę z jej autorem, lecz prezentują własny pogląd i własne wnioski. Rodzi się nieuchronnie następujące pytanie: czy może dwa rozwiązania nie stojać w sprzeczności ze sobą?; czy nie są jednak wzajemnie się wykluczające?

Obaj znamienici kanoniści przedstawiają odpowiedź na następujące pytanie: czy w Kościele mamy do czynienia z sytuacją pierwotności praw wierzących w stosunku do ich obowiązków, czy raczej mamy do czynienia z sytuacją odwrotną, pierwotności obowiązków w stosunku do praw? Zwolennikiem pozytywnej odpowiedzi na pierwszą część postawionego powyżej pytania jest R. Sobański, natomiast na pozycji przeciwnej znajdują się poglądy E. Corecco.

Analizowany problem pojawił się wraz z promulgacją nowego kodeksu prawa kanonicznego, który po raz pierwszy dokonał systematyzacji praw i obowiązków wiernych w Kościele. Pierwszy kodeks prawa kanonicznego w inny sposób podjął tematykę praw wiernych. Nie dokonał ich systematyzacji na zasadzie techniki publicznego prawa konstytucyjnego, lecz na podobieństwo kodyfikacji prawa prywatnego i w obrębie prawa procesowego, mówiąc o prawach i przywilejach jedynie osób duchownych (kan. 118–144), o obowiązkach i przywilejach, a nie o prawach, osób konsekrowanych (kan. 592–631). Kodeks nie zawierał systematycznego układu praw wszystkich wiernych, ani praw wiernych świeckich. W odniesieniu do praw wiernych świeckich, kodeks mówił jedynie o stowarzyszeniach wiernych. Pierwszy kodeks prawa kanonicznego nie był stały w stosowaniu jednakowej kolejności wtedy, gdy mówił o prawach i obowiązkach poszczególnych stanów osób w Kościele. W przypadku osób duchownych stosuje kolejność prawo (przywilej), a następnie obowiązek. W odniesieniu do osób konsekrowanych stosuje kolejność odwrotną, mówiąc o ich obowiązkach i prawach. W kanonach, w których używane są w jednym sformułowaniu prawo i obowiązek, daje pierwszeństwo prawu (np. *ius et obligatio* w kan. 335 §1; 513 §1; 1381 §2; 1395 §1). Biorąc za przykład dekretalistów, można by stwierdzić, że w tradycji kanonicznej mamy do czynienia z uprzywilejowaniem praw w stosunku do obowiązków³. Odwołując się jednak do sformułowań pierwszego kodeksu, trudno raczej się zgodzić, by ta tradycja była w pełni podtrzymana i by kodeks podobnie jak dekre-

¹ E. Corecco, *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*, w: *Ius et Communio, Scritti di Diritto Canonico*, Casale Monferrato, t. 1, s. 245–278; *Il catalogo dei doveri-diritti del fedele nel CIC*, w: tamże, s. 486–521.

² R. Sobański, «*Iura propter officia*»? *Remarques liées aux en-têtes de I^{er} et I^e titres du Livre II du nouveau CIC*, w: *Vitam impendere vero. Studi in onore di Pio Ciprotti (Utrumque ius 14)*, Roma 1986, s. 221–233; *Eclesiologia del nuovo codice di diritto canonico*, w: *Realtà teologica e giuridica del diritto ecclesiale*, Torino 1933, s. 167–206; *Obraz człowieka w prawie*, w: *Ksiądz rektor Remigiusz Sobański. Uczony, nauczyciel, sędzia*, red. W. Góralski, Warszawa 2005, s. 150–164; *Znaczenie pojęcia osoby w kanonicznym porządku prawnym*, „Prawo Kanoniczne” 40 (1977), s. 3–13.

³ I. Antonelli, *Tractatus posthumus de Iuribus et Oneribus Clericorum*, Romae 1699.

taliści, zachowywał porządek, w którym uprzywilejowane miejsce przyznawane jest prawom przed obowiązkami.

Z zupełnie nową sytuacją spotykamy się w obecnie obowiązującym kodeksie prawa kanonicznego. Nowość ta dotyczy przede wszystkim konsekwencji sformułowań. W tytułach poświęconych systematyzacji praw i obowiązków znajduje się konsekwentnie stosowane sformułowanie *obligationes et iura* (ks. II, cz. II, tytuł I i II; ks. II, cz. II., tytuł III, rozdział III; ks. II, cz. III, tytuł II, rozdział IV). Trudno jednak o zupełnej nowości mówić poprzez odwołanie się do systematyki poprzedniego kodeksu, który też (jak w przypadku osób zakonnych) mówił o obowiązkach i prawach. U podstaw konsekwentnie stosowanej kolejności „obowiązki i prawa” znajduje się założenie kodeksowych redaktorów, że *iura sunt propter officia*⁴. W odniesieniu do jednostek redakcyjnych kodeks zachowuje tę samą kolejność i te same określenia. Mówi zawsze o *obligatio*, a nie o *officium* (*obligationes et iura*)⁵. Czy zatem kodeks uprzywilejowuje obowiązki wobec praw wiernych i na pierwszym miejscu stawia obowiązki przed prawami w Kościele?

Przeciwstawne odpowiedzi pochodzą od przytoczonych powyżej autorów. E. Corecco przyjmuje takie właśnie zdanie. Można zapytać, czy jest ono słuszne i aktualne, zwłaszcza w kontekście promulgacji kodeksu kanonów Kościołów wschodnich w 1990 r. Ten kodeks konsekwentnie zachowuje kolejność inną niż kodeks łaciński. Spotykamy w nim: prawa i obowiązki Patriarchów (*iura et obligationes* w kan. 78–101), prawa i obowiązki biskupów eparchialnych (*iura et obligationes* w kan. 190–211), prawa i obowiązki duchownych (*iura et obligationes* w kan. 367–393). Ta sama kolejność zachowana jest w odniesieniu do wiernych świeckich, którzy mają prawa i obowiązki (*iura et obligationes* w kan. 400, 403 §1, 404 §1). Nieuchronnie pojawia się pytanie o źródła i przyczyny takiego ujęcia, które inaczej niż kodeks łaciński przedstawia problematykę ewentualnej pierwotności praw w stosunku do obowiązków. Inne niż w kodeksie łacińskim sformułowania kodeksu kanonów Kościołów wschodnich pozwalają na ponowne podjęcie, poruszanego przez cytowanych autorów, wątku o pierwotności praw w stosunku do obowiązków.

Rozważania E. Corecco i R. Sobańskiego w punkcie wyjścia odwołują się do sakramentu chrztu, poprzez który człowiek staje się członkiem Kościoła. Kanon 96 kpk stwierdza, że „przez chrzest człowiek zostaje wcielony do Kościoła Chry-

⁴ „Communicationes” 12 (1980), s. 78; „Communicationes” 17 (1985), s. 165.

⁵ Nie jest natomiast konsekwentny, jeśli chodzi o kolejność i sformułowania poszczególnych kanonów. I tak spotykamy: *officium et ius* w kan. 305 §1, 555 §1, 747 §1, 793 §1, 794 §1, 810 §2, 823, 911 §1, 957, 1003 §2, 1135, 1151. Czasami, zachowując ten sam porządek, kodeks w miejsce *officium* używa określenia *obligatio*. Taka sytuacja *obligationes et iura* występuje w kan. 224, 225 §1, 226 §2, 229 §1, 310, 405, 548 §1, 737, 1135. Zmieniona kolejność, tzn. *iura et officia* znajduje się w kan. 271 §1, 339 §1, 628 §2; 1095, 2, 1468 §2) oraz *iura et obligationes* w kan. 199, 1, 310 (w tym kanonie występują *obligationes et iura* obok *iura et obligationes*), 685 §1, 701, 728, 743, 744 §1, 745.

stusowego i staje się w nim osobą, z obowiązkami i prawami [...]”. Sformułowanie kanonu podkreśla dwie rzeczywistości. Po pierwsze, stwierdza, że przyjęcie chrztu powoduje wcielenie do Kościoła, człowiek staje się członkiem nowej społeczności, do której nie może zostać przyjęty inaczej niż poprzez przyjęcie sakramentu chrztu świętego. Po drugie, skutkiem włączenia do Kościoła jest to, że człowiek staje się w nim „osobą”, co oznacza, że otrzymuje nową zdolność prawną, staje się podmiotem praw i obowiązków istniejących w tej właśnie wspólnotcie. Przyjęcie sakramentu chrztu ma wymiar teologalny i prawny, które są ze sobą nierozłączne. Konsekwencje jednak każdego z wymiarów sięgają różnych sfer. Konsekwencją w wymiarze nadprzyrodzonym (teologalnym) życia wiernego jest to, że człowiek staje się członkiem Kościoła⁶, odradza się wewnętrznie przez otrzymanie synostwa Bożego, łaski uświęcającej, cnót teologalnych, darów Ducha Świętego⁷ i poprzez „opieczutowanie chrześcijanina niezatartym duchowym znamieniem”⁸ uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa oraz w kulcie składanym przez Kościół⁹. Konsekwencje chrztu powodują skutki w porządku prawnym Kościoła. Przez chrzest człowiek staje się „osobą” (*persona*) w Kościele, to znaczy staje się podmiotem zdolnym do działania w zakresie praw i obowiązków w nim istniejących. „Z chrztu wynikają odpowiedzialność i obowiązki. Ochrzczony posiada równocześnie prawa w Kościele; ma prawo do przyjmowania sakramentów, do karmienia się Słowem Bożym i korzystania z innych pomocy duchowych Kościoła”¹⁰. Chrzest tworzy zatem nową rzeczywistość prawną ochrzczonego, której dotychczas nie miał¹¹.

⁶ H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone–Friburgi–Romae–NeoEboraci 1967, 1671 (cytuję dalej D.-Sch. wraz z numerem na marginesie wydania); *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 1267 (cytuję dalej KKK wraz z numerem na marginesie wydania).

⁷ D.-Sch., 1528–1530; KKK, 1265–1266.

⁸ KKK, 1272; D.-Sch., 1609.

⁹ KKK, 1268.

¹⁰ KKK, 1269.

¹¹ Takie ujęcie nie wyklucza zdolności do czynności prawnej osób nieochrzczonych lub ochrzczonych, ale nie należących do Kościoła katolickiego. Tych ostatnich nie wiąże prawo stanowione przez Kościół katolicki zgodnie z kan. 11. Nie mają więc obowiązków nałożonych przez prawo Kościoła, ale mogą korzystać z uprawnień ilekroć prawo na to pozwala (np. kan. 844 §§3–4; 1025). Podobnie i nieochrzczeni nie są podmiotami praw i obowiązków w Kościele, gdyż nie są w nim osobami. Istnieją jednak sytuacje, w których kodeks, zakładając ich naturalną zdolność prawną, dopuszcza możliwość dokonywania przez nich czynności regulowanych prawem Kościoła katolickiego. Należą do nich np. te, które zostały wymienione w kan. 861 §2; 1086; 1142; 1476; 1674 nr 1. Inną grupę stanowią katechumeni, którzy nie są osobami w Kościele, ale ze względu na ich specyficzną pozycję, wynikającą z decyzji włączenia się do Kościoła, cieszą się pewnymi prerogatywami przysługującymi właściwymi członkom Kościoła (kan. 788; 1170; 1183 §1). Formalna sytuacja katechumenów, którzy w sposób wyraźny podjęli decyzję o włączeniu się do wspólnoty Ludu Bożego oraz podjęli kroki zmierzające do realizacji własnej decyzji, a także tych, którzy decyzję taką podjęli, ale jej formalnie nie wyrazili, jest podstawą naszych rozważań, które mają na celu zanalizowanie tego specyficznego momentu decyzyjnego, w kontekście wyrażanej obietnicy mającej wpływ na kształtowanie się ich podmiotowości prawnej w Kościele.

W tym momencie pojawiają się różne sposoby analizy i tłumaczenia zależności między prawem i obowiązkiem pod względem pierwszeństwa jednych w stosunku do drugich. Przypomnijmy zatem w dużym skrócie poglądy i argumentacje tych przeciwnych sobie stanowisk¹².

Zwolennikiem kolejności prawo-obowiązek jest R. Sobański. Jeśli uwzględnimy, że kodeks nie do końca pozostaje wierny zasadzie *iura sunt propter officia*, trafne jest stwierdzenie autora, że owa kolejność nie ma obecnie znaczenia praktycznego, lecz jest świadectwem obrazu człowieka, który zarysowuje się poprzez prawo. Kolejność ta nie wpływa na treść dyspozycji prawnych, czego przykładem jest kan. 208, pierwszy, który dotyczy obowiązków i praw wszystkich wiernych, stwierdzając ich podstawową równość co do godności i działania ze względu na odrodzenie w Chrystusie. Cytowany kanon wraz z kan. 204 ukazują, że mówiąc o obowiązkach, nie sposób najpierw nie powiedzieć o podstawowych prawach, które człowiek otrzymuje poprzez chrzest. Jeśli następny kan. 209 mówi o obowiązku zachowania wspólnoty, to należy w takim razie zapytać się o źródło tego obowiązku. Jest nim fakt wcześniejszego aktu, przez który człowiek stał się członkiem Kościoła, wobec którego ma obowiązek zachowania wspólnoty ze względu na konieczność dawania świadectwa łasce zbawienia. Człowiek otrzymuje dar, który przyjmuje. Kościół jest wspólnotą, która jest jednocześnie zadaniem dla wiary jej członków. Stąd też obowiązek wiernego jest pochodny od wcześniejszego zaistnienia wspólnoty, wobec której podejmuje on obowiązki. Chrzest, który włącza do wspólnoty, czyniąc człowieka podmiotem różnorodnych darów, wyciska niezbywalne znamię, które daje mu prawo przynależności do wspólnoty, a następnie poprzez świadectwo wiary nakłada obowiązki względem niej. Wspólnota jest zatem darem łaski i prawo do wspólnoty w tej perspektywie należy rozumieć jako prawo do życia we wspólnocie¹³.

Inną pozycję zajmuje E. Corecco, który uzasadnia pierwszeństwo obowiązków wobec praw. Pierwszeństwo obowiązków względem praw w Kościele ma swoje źródło w odniesieniu wszystkich wiernych do Chrystusa, który wzywa do życia we wspólnocie z Bogiem Ojcem. Wspólnota z Bogiem (*communio cum*

¹² Szerzej na ten temat pisałem w: T. Gałkowski, *Prawo-Obowiązek. Pierwszeństwo i współzależność w porządkach prawnych: kanonicznym i społeczności świeckiej*, Warszawa 2007, s. 424–428.

¹³ Autor uważa, że zasada *iura sunt propter officia* nie odpowiada misji Kościoła i pozycji, jaką zajmują w niej wierzący, gdyż prawa pochodziłyby od obowiązków, a te usprawiedliwiałyby prawa. Stąd już niedaleko do zredukowania prawa do jego jedynie pozytywnego wymiaru, pozbawienia go dynamiki z powodu podporządkowania obowiązkowi i w konsekwencji pozbawienia wiernych dynamizmu i inicjatyw we wspólnocie Kościoła. Ich uczestnictwo w życiu Kościoła przyjmuje bierną postawę. Zadaniem bowiem wspólnoty jest przede wszystkim aktywizacja wspólnotowych więzów pomiędzy jej członkami i kreowanie różnorodnych możliwości działania, podejmowanych dla dawania świadectwa wierze i ukazywania różnych form życia wspólnoty. Zdaniem R. Sobańskiego u podstaw koncepcji *iura sunt propter officia* znajduje się rzeczywistość antagonistycznej relacji jednostki względem wspólnoty, która, w celu uniknięcia konfliktów, dokładnie określa kompetencje i zakres działań wiernych poprzez wyznaczone obowiązki.

Deo) determinuje istnienie i naturę wspólnoty z ludźmi (*communio cum hominibus*). Wierni tworzą wspólnotę w oparciu o więzy istniejące między nimi, gdyż najpierw, poprzez chrzest, zostali ontycznie włączeni w strukturę wspólnotową Boga Trójjedynego. Włączenie w życie Trójcy stanowi o pozycji etyczno-prawnej wiernych we wspólnocie Kościoła. Z tej zatem zobowiązującej formy życia wynikają wszystkie inne prawa-obowiązki, które wierni zyskują we wspólnocie.

Obaj autorzy zwracają uwagę na zależności istniejące pomiędzy wspólnotą a jednostką. Dla R. Sobańskiego wspólnota na pierwszym miejscu jest prawem, a następnie obowiązkiem ze względu na darmowe dary w niej przekazywane, natomiast dla E. Corecco jest najpierw obowiązkiem, a potem prawem, gdyż włączenie człowieka w życie Trójcy Świętej jest zobowiązaniem do jego urzeczywistnienia.

W odniesieniu do przedstawionych propozycji należy podkreślić inne rozłożenie akcentów i przyjmowanie w argumentacji różnych punktów odniesienia. R. Sobański podkreśla bardziej łaskawe obdarowanie poprzez chrzest włączający do wspólnoty Kościoła. Ukazuje łączność pomiędzy wiernymi we wspólnocie poprzez więź, którą jest Chrystus. E. Corecco natomiast podkreśla aspekt włączenia w życie Trójcy, która ukazuje człowiekowi zobowiązujący model postępowania. Podobnie jak w argumentacji pierwszego autora, który podkreśla uprzedniość wspólnoty Kościoła w stosunku do osoby, drugi autor uwypukla uprzedniość Trójcy Świętej w stosunku do osoby przyjmującej chrzest. Czy zatem życie w Trójcy nie jest obdarowaniem? Czy człowiek bez łaski i darów mógłby realizować, ufając jedynie sobie samemu życie Trójcy? Widać wyraźnie, że inne (jednostronne?) rozłożenie akcentów prowadzi do różnych wniosków. Są to jedynie rozważania teoretyczne. Wnioski praktyczne są podobne, gdyż, jak uważa pierwszy autor, najważniejsza jest forma praktycznej aktywizacji wiernych w Kościele przez wykonywanie przysługujących im praw. Drugi autor podkreśla podobnie, twierdząc, że najważniejsza pozostaje realizacja wspólnoty kościelnej w poszanowaniu i ochronie praw przysługujących innym wiernym.

MOC WIĄŻĄCA ZOBOWIĄZAŃ OBIETNICY

Problematykę zależności i pierwotności praw i obowiązków proponuję ująć w szerszym kontekście, którym jest teren antropologii teologicznej, wezwania, jakim Bóg obdarza człowieka do życia w Kościele i przede wszystkim zobowiązującej decyzji człowieka. Podobną tezę przedstawia P. Erdő. Autor twierdzi, że nawet jeśli przyjmemy, że obowiązki wynikają z praw, to sytuacja ta nie ma miejsca w przypadku praw podstawowych. Prawa podstawowe pochodzą od podstawowych obowiązków, które nie należą tylko do pozytywnego porządku prawnego, lecz znajdują się na pograniczu porządku łaski i natury. Zobowiązujące wezwanie Bożej miłości staje się normą porządku prawnego Kościoła, otwartego

„ku górze”. We wspólnocie ludzi zaproszonych przez Boga wszystkim przysługują podstawowe prawa ze względu na powołanie i cel pójścia za Nim. Ten sam aspekt Chrystusowego wezwania, skierowanego do wszystkich ludzi i odpowiedzi na nie człowieka, widoczny jest także u E. Corecco. Według niego wspólnota z Bogiem determinuje istnienie i naturę wspólnoty wiernych.

W dialogu pomiędzy Bogiem a człowiekiem oraz w wewnętrznej decyzji samego człowieka należy poszukiwać podstaw praw, obowiązków, które człowiek poznaje w kontekście przyszłej przynależności do Kościoła, którego historia wykracza poza widzialny aspekt jego istnienia. W świetle tej historii należy odczytywać wszystko to, co w niej istnieje, w tym także wymiar prawny Kościoła. Racje istnienia i natura porządku prawnego Kościoła nie znajdują się jedynie w jego konkretnym ukonstytuowaniu i objawieniu, lecz w świetle powszechnego prymatu Chrystusa¹⁴. Nie należy zaniedbywać doświadczenia prawnego przedkościelnego w perspektywie stworzenia i dopełnienia wszystkiego w Chrystusie, gdyż w przeciwnym razie poznanie zmuszone jest do poszukiwań tylko w obrębie danych części całej doktryny eklezjologicznej, bazując na kategoriach przez nią wypracowanych i istniejących tu i teraz, jak np. kategorie Ludu Bożego, Mistycznego Ciała Chrystusa, słowa i sakramentu¹⁵.

W celu przedstawienia problematyki pierwotności praw i obowiązków w Kościele odwołam się do analiz dokonanych przez J. Finnisa¹⁶. Dotyczą one zobowiązań wynikających z przyrzeczeń. Następnie odniosę je do faktu odpowiedzi człowieka na Boże wezwanie, powołujące do życia we wspólnocie Kościoła. Wybór koncepcji J. Finnisa podyktowany jest tym, że proponuje on rozważania i wnioski, które inaczej niż dotychczas przedstawiają zobowiązania wynikające z przyrzeczeń. Te zobowiązania, czy nawet szerzej sam obowiązek, tłumaczono przez „więzy” stworzone przez ludzkie „akty woli” jako wystarczające do uzasadnienia samego obowiązku. Akty intencjonalne i wolitywne, z pewnością konieczne do powstania samej obietnicy, nie są w stanie dać ostatecznej odpowiedzi dotyczącej uzasadnienia jej spełnienia, a więc samego obowiązku postępowania zgodnie z obietnicą.

Zastosujemy w rozważaniach najszerszą z możliwych sytuacji, jaką jest obietnica, przyrzeczenie, pozostawiając na boku przysięgę, poprzez którą ktoś się do czegoś zobowiązuje. Obietnica naśladowania Chrystusa i włączenia się do Kościoła, jaką człowiek składa Bogu, ma znamiona ślubu, który określany jest

¹⁴ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* w nr 2 mówi o Kościele, że „już od początku świata ukazany przez typy, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, ustanowiony w czasach ostatecznych, objawiony został przez wylanie Ducha, a w końcu wieków osiągnie swe chwalebne dopełnienie”. Konstytucja wyróżnia pięć okresów historii Kościoła: prefiguracywny (początki), przygotowania, ustanowienia, objawienia (manifestacji) i dopełnienia.

¹⁵ M. Brlek, *Ratio et fundamentum iuris eiusque historiae secundum documenta Concilii Oecumenici Vaticani II*, w: *La Chiesa dopo il Concilio. Atti del Congresso Internazionale di Diritto Canonico*, Roma 14–19 gennaio 1970, Milano 1972, t. 2.1, s. 254.

¹⁶ J. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, Warszawa 2001, s. 337–347.

jako „świadoma i dobrowolna obietnica uczyniona Bogu, mająca za przedmiot dobro możliwe i lepsze” (kan. 1191 §1). Przysięga składana jest natomiast ludziom. Obietnica jest także czymś innym niż sam zamiar podjęcia jakiegoś działania. Podjęcie działania na skutek obietnicy wynika z obowiązku. Inny charakter posiada natomiast działanie jako rezultat podjętego zamiaru.

J. Finnis rozpoczyna analizę, dotyczącą zobowiązania wynikającego z przyrzeczenia, od ukazania strukturalnych elementów obietnicy. Należą do niej koniecznościowo przynajmniej dwie osoby (dwie strony), z których jedna powiadamia drugą, że przyjmuje na siebie pewne zobowiązanie, że wykona jakąś czynność lub ewentualnie dopilnuje, że zostanie ona dokonana. Zobowiązanie następuje przez sam fakt przyjęcia jego zewnętrznego wyartykułowania. Ponadto druga osoba musi uznać to zobowiązanie ze względu na własny interes lub interes osoby zobowiązującej się, czy też ze względu na interes jakiejś trzeciej osoby. Obietnica (przyrzeczenie) rodzi się wtedy, gdy na skutek wypowiedzenia woli uczynienia czegoś i jej zakomunikowania komuś powstaje zobowiązanie, które zostaje przyjęte przez drugą stronę ze względu na jakiś interes¹⁷. J. Finnis stawia pytanie o moc wynikającą z takiej obietnicy, a więc o obowiązek i odpowiadając na nie ukazuje odpowiedź na trzech różnych poziomach.

Pierwszy poziom wyjaśnień dotyczy kontekstu społeczno-obyczajowego, w którego ramach obietnice są składane. Zgodnie z kontekstem i wykształconymi w nim zwyczajami samo wypowiedzenie zobowiązania nie będzie rodziło jeszcze obowiązku dopóki jako takie nie zostanie zakomunikowane i przyjęte. Konsekwencją komunikacji i przyjęcia zobowiązania jest pojawiający się wymóg spełnienia przez drugą stronę tego, co było przedmiotem zobowiązania. Żądaniom spełnienia zobowiązania mogą w tym miejscu towarzyszyć różnego rodzaju formy przymusu, czy też domagania się rekompensat, zwrotów za ewentualnie poniesione lub spodziewane straty. Gdyby w tej sytuacji nie pojawiło się żądanie spełnienia zobowiązania lub zaistniała pewność zobowiązującego się podmiotu, że nie doświadczy on negatywnych skutków braku spełnienia zobowiązania, samo zobowiązanie raczej by nie powstało. Sytuacja ta przypominałaby jedynie zamiar dokonania jakiegoś działania.

Tłumaczenie zaistnienia zobowiązania w wyniku złożonej obietnicy w odniesieniu do warunków środowiskowych nie jest w stanie dać wyjaśnienia mocy wiążącej zobowiązania. Aczkolwiek ważne jest ono dla form życia w danym środowisku, to jednak nie uwzględnia roli pojęcia samego obowiązku, ważnego z punktu widzenia praktycznego rozumowania, dla osoby, na której obowiązek spoczywa, jak i dla innych, którzy dostrzegają istniejące racje domagania się

¹⁷ Zobowiązanie jest deklaracją woli, przez które ktoś podejmuje obowiązek. Nie można jednak powiedzieć, że każdy obowiązek implikuje zobowiązanie. Zobowiązanie implikuje zawsze prawo i obowiązek, dłużnika i wierzyciela. Zobowiązanie niesie w sobie obowiązek wykonania treści objętej zobowiązaniem w celu zaspokojenia interesu wierzyciela. Por. T. Gałkowski, dz.cyt., s. 37–40.

spełnienia obowiązku. Ponadto kontekst środowiskowy można zmienić lub dążyć do zmian przyjętych i istniejących w nim praktyk.

Drugi poziom tłumaczenia mocy wiążącej zobowiązań wynikających z obietnicy, niezależny od pierwszego, ale zachowujący z nim pewną spójność, dotyczy, jak można by to określić, indywidualnych korzyści jednostki, która chce spełnić obietnicę. Korzyści te wykraczają jednak poza interes jednostki żyjącej samotnie. Dotyczą przede wszystkim jej sposobu życia we wspólnocie. Z tego względu wykazuje on pewną spójność z pierwszym poziomem wyjaśnień. Motywem spełnienia obietnicy jest tu zaufanie, którym może cieszyć się osoba składająca przysięgę, ze strony tych, dla których obietnica stanowi niewzruszoną rzeczywistość, której się nie zmienia. Zaufanie ze strony wspólnoty wiąże się ściśle z własną korzyścią, gdyż we własnym interesie osoby składającej obietnicę leży to, by ją wypełnić. Konieczność spełnienia obietnicy jest więc warunkiem pozyskania zaufania ze strony innych osób. Brak spełnienia obietnicy równoznaczny jest z możliwością utraty zaufania, a w konsekwencji, dalszego stanu jedynie formalnej przynależności do wspólnoty. Faktycznie jednak, człowiek, będąc we wspólnocie, pozostawałby poza wspólnotą, bez wewnętrznych z nią więzów. Człowiek straciłby zaufanie ze strony wspólnoty, a ta nie mogłaby na nim już polegać. Interes własny, niekoniecznie tożsamy z przedmiotem interesu wynikającym z zobowiązania, stanowi podstawę mocy wiążącej samego zobowiązania oraz pewności, że inni będą dotrzymywać zobowiązań względem osoby aktualnie się zobowiązującej¹⁸. Silnym wzmocnieniem takiego tłumaczenia, które wyrasta poza jedynie korzyść własną, jest przekonanie o faktycznym istnieniu zobowiązania jako elementu praktycznego rozumowania, niezależnie od tego, czy niespełnienie obietnicy zostanie zauważone, czy też nie. Samo zobowiązanie jest niezależne od czynników zewnętrznych i własnego interesu wynikającego z przedmiotu obietnicy. Można podsumować te rozważania Finnisa stwierdzeniem o wyższości wypełnienia zobowiązania nad jego brakiem, gdyż lepiej jest je wypełnić niż porzucić ze względu na wartość zobowiązania większą niż własny interes oraz ze względu na pragnienie uczestnictwa w życiu wspólnoty poprzez zaufanie, jaką ta obdarzy jednostkę.

Trzeci poziom tłumaczeń jest niejako konsekwencją drugiego. Nie odwołuje się jedynie do toku rozumowania praktycznego, lecz wkracza w rozważania oparte na kategorii dobra wspólnego. Wychodzi z założenia, że istnieją powody docenienia pomyślności własnej oraz innych osób, niezależnie od motywów postępowania znajdujących się we własnych czy innych korzyściach. Spełnienie obietnicy jest w tej sytuacji metodą osiągnięcia celów jednostkowych i wspólnotowych, podtrzymania istniejącej współpracy. Zwyczaj składania obietnic jest warunkiem sprzyjającym dobru wspólnemu, gdyż zabezpiecza skuteczne środki przyczynia-

¹⁸ W omawianej sytuacji, odwołując się do sformułowań językowych, można by raczej mówić o powinności podyktowanej przezornością niż o zobowiązaniu.

jące się do wspólnych decyzji, odwołujących się do pewności postępowania. Konieczność zachowania zwyczaju składania obietnicy wynika z faktu zrelacjonowania osób i istniejących między nimi więzi wspólnotowych. Finnis pisze: „Praktyka składania przyrzeczeń, będąca pewnym wkładem w dobro wspólne, w dużej części czerpie swą wartość właśnie z tego faktu, że wynikające z niej zobowiązania zachowują ważność nawet wtedy, gdy złamanie obietnicy najprawdopodobniej nie zostanie przez nikogo dostrzeżone. Jeżeli ktoś wycofuje się z danej przez siebie obietnicy tylko dlatego, że według swego mniemania nikt tego nie odkryje, to w tym konkretnym aspekcie jego działanie jest całkowicie wymierzone przeciwko dobru wspólnemu”¹⁹.

Z koniecznością praktycznej rozumności, wynikającej z dobra wspólnego, związana jest konieczność bezstronności. Dotyczy ona wymagań, pochodzących od innych osób, spełnienia ciężącej na kimś powinności oraz konieczności troski i dbałości o nich samych. W rezultacie prowadzi do uznania pierwszeństwa ich wymagań, w stosunku do wymagań indywidualnych. Ta troska wynika ze złożonych obietnic dokonywanych w kontekście dobra wspólnego. Złożenie obietnicy w tej sytuacji jest równoznaczne z kreowaniem obietnicy opartej na bezstronności i realizowanej w stosunku do konkretnych osób. Obietnica i obowiązek jej spełnienia, która kreuje stały punkt odniesienia i jako narzędzie ułatwia współpracę w ramach wspólnego dobra, daje i gwarantuje każdej stronie pewne miejsce we wspólnocie. Kreuje ponadto prawo do wymagania dotrzymania przyrzeczenia. Spełnienie obietnicy jest spełnieniem długu, spełnieniem tego, co winniśmy drugiej osobie, jest spełnieniem jej prawa. Spełnienie konkretnych zobowiązań skorelowanych z czyimiś prawami jest konkretnym sposobem przyczyniania się do dobra wspólnego, dlatego że „dobra wspólne *jest* dobrem jednostek żyjących razem i polegających na sobie wzajemnie w taki sposób, który sprzyja szczęśliwości każdej z nich”²⁰. Stąd dobro wspólne urzeczywistnia się jedynie wtedy, gdy spełniane są obietnice. Konieczność spełnienia obietnicy jest obowiązkiem wynikającym z przyrzeczenia.

TAJEMNICA POWOŁANIA I OBIETNICA CZŁOWIEKA

Obietnice, jakie człowiek składa Bogu w momencie podjęcia decyzji o przyjęciu Bożego wezwania i wstąpienia do wspólnoty Kościoła, są następstwem wcześniejszej inicjatywy samego Boga i Jego wezwania oraz obdarowania, z którym Bóg wychodzi do człowieka. Od Niego, który jest Źródłem wszelkiego dobra, wszystko, oprócz grzechu, pochodzi. „Cóż masz, czego byś nie otrzymał? A jeśliś otrzymał, to czemu się chełpisz, tak jak byś nie otrzymał” (1 Kor 4, 7).

¹⁹ J. Finnis, dz.cyt., s. 343.

²⁰ Tamże, s. 344.

Wyjście Boga naprzeciw człowiekowi wzbudza w nim odzew oraz pobudza do odpowiedzi na bezinteresowne wezwanie. Dary, z którymi Bóg zwraca się do człowieka rodzą powołanie do życia z Bogiem i wymagają od człowieka odpowiedzi. Tajemnica obdarowania człowieka realizuje się w kilku etapach. Pierwszym z nich jest dar stworzenia, istnienia i ziemskiej egzystencji człowieka. Dopełnienie stworzenia następuje przez następny dar Boży, mianowicie przez dzieło Odkupienia dokonane w Chrystusie i dopełniające się przez zapowiedzianą i nieustanną obecność Ducha Świętego. Zbawcze dzieło Chrystusa dokonuje się przez Kościół, który jest Mistycznym Ciałem Chrystusa. Działanie zbawcze Chrystusa, które trwa nadal w tajemnicy Kościoła, zachowuje wymiar teraźniejszości i, w czasowym i historycznym wymiarze, umożliwia wszystkim ludziom przyjęcie zbawczego dzieła Chrystusa²¹.

Obdarowanie wiąże się z afirmacją, odpowiedzią i przyjęciem ze strony człowieka. Bóg nie traktuje człowieka przedmiotowo, lecz, szanując w nim dar wolności, pozostawia jemu samemu decyzję o przyjęciu Bożego wezwania. Powołanie, z którym zwraca się Chrystus, skierowane jest do wszystkich ludzi, chociaż nie jest przez wszystkich przyjmowane. „Bo wielu jest powołanych, ale mało wybranych” (Mt 22, 14). Możliwość odrzucenia Bożego powołania świadczy o całkowitej wolności człowieka w stosunku do Bożego wezwania. W tym powołaniu znajdują się szczegółowe wezwania połączone z zobowiązującym zaproszeniem. Na uwagę zasługuje jednak fakt różnicy zależności między powołaniem indywidualnym i zbiorowym, które obecne są w Starym i Nowym Testamencie. W Starym Testamencie fakt indywidualnego powołania wychodzi z faktu i rzeczywistości powołania całego Ludu Bożego i wpisuje się w zawarte wcześniej i nadal istniejące przymierze Boga ze swoim ludem. Inaczej natomiast fakt indywidualnego i zbiorowego powołania przedstawia się w Nowym Testamencie. Tu powołanie indywidualne kierowane jest ku zbiorowości przyszłej, w stronę tworzącego się ludu Nowego Przymierza²². Powołanie do życia w jedności z Chrystusem dotyczy na pierwszym miejscu przyjęcia chrztu i prowadzenia życia zgodnego z Bożą propozycją wzywającą, mocą zawartą w przyjętym sakramencie. Konsekwencją przyjęcia chrztu jest nowy wymiar eklezjalny życia człowieka. Przez chrzest człowiek łączy się z Kościołem i staje się w nim osobą, podmiotem praw i obowiązków.

Zanim jednak człowiek przyjmie chrzest, już w samej decyzji dotyczącej naśladowania Chrystusa i wstąpienia do Kościoła pojawia się podstawa jego praw i obowiązków. Decyzyjny moment, w którym człowiek podejmuje swoje „tak”, odzwierciedla strukturę ślubu, czyli świadomej i dobrowolnej obietnicy złożonej samemu Bogu, a przez Niego także i wspólnocie Kościoła. Decyzja o naśladowa-

²¹ S. Olejnik, *Dar. Wezwanie. Odpowiedź. Teologia moralna*, t. 1, *Wprowadzenie i idea wiodąca*, Warszawa 1988, s. 183–216.

²² Tamże, s. 222.

niu Chrystusa jest decyzją o życiu „w Chrystusie”, a więc w Jego Kościele, która konkretyzuje się w momencie przyjęcia chrztu świętego. Prześledźmy zatem ten moment decyzyjny, odwołując się jednocześnie do uwag J. Finnisa dotyczących mocy wiążącej zobowiązania wynikającego z obietnicy.

Człowiek może poznać prawdę o sobie i o całym stworzeniu za pomocą prawa, które wypisane jest w sercach. Pisze św. Paweł: „Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające” (Rz 2, 14–15)²³. Człowiek nie jest jednak pozostawiony samemu sobie w możliwości dotarcia do prawdy. Niewidzialny Bóg przez swoje Objawienie „w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jako do przyjaciół i obcuje z nimi, by ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej”²⁴.

Historia objawiania się Boga człowiekowi jest historią nawiązywania więzów pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Bóg przemawiał do człowieka „wielokrotnie i na różne sposoby” (Hbr 1, 1), przekazując mu prawdę o stworzeniu świata i obecności w nim Jego samego, który kroczy wraz z narodem wybranym. Bóg, tworząc więzy z człowiekiem, tworzy jednocześnie więzy pomiędzy ludźmi oparte na nowych, wykraczających poza dotychczasowe formy układania relacji międzyludzkich, warunkach pochodzących od Boga. W przeciwieństwie do indywidualnego powołania w Starym Testamencie, które ma swoją podstawę w rzeczywistości powołania całego Ludu Bożego, w Nowym Testamencie indywidualne powołanie człowieka ukierunkowane jest na przyszłą wspólnotę Kościoła. Dzięki Bożemu powołaniu, które jest łaską ofiarowaną każdemu człowiekowi, człowiek może poznać prawdę o Bożym zamyśle względem siebie, przyjąć ją i uczynić swoją. „Okazanie zaufania Bogu i przyłgnięcie do prawd objawionych przez Niego nie jest przeciwne ani wolności, ani rozumowi ludzkiemu”, stąd też „aby wiara miała charakter ludzki «człowiek powinien dobrowolnie odpowiedzieć Bogu wiarą; nikogo więc wbrew jego woli nie wolno do przyjęcia wiary przymuszać»”²⁵.

Człowiek ma zatem możliwość poznania prawdy na dwóch drogach. Jedną z nich jest działalność jego rozumu, a drugą Boże Objawienie. To drugie wykracza poza treściową możliwość poznawczą ludzkiego umysłu, ukazując człowiekowi

²³ J.H. Newman twierdził, że sumienie jest dla człowieka źródłem obowiązków. Według niego sumienie jest zdolnością rozróżnienia norm postępowania pochodzenia Bożego otwartych na ludzką inteligencję. Godność ludzkiego sumienia przejawia się w tym, że jest ono zdolnością człowieka, wezwanego do życia z Bogiem, do poznania i wolnego wyboru prawdy, która poprzez naturę lub Objawienie ukazuje się jako praktyczny przewodnik jego życia. P. Erdő, *The theological foundations of canon law according to the works of John Henry Newman*, w: „Folia Theologica” 1 (1990), s. 115–130.

²⁴ KKK, 142.

²⁵ KKK, 154; 160.

to, co jedynie można poznać przez wiarę. Dotyczy to tajemnicy Boga Trójjedynego, życia z Nim człowieka, a także wspólnoty Chrystusowego Kościoła połączonej więzami wiary, nadziei i miłości. Człowiek odpowiada Bogu swoją wiarą, poddaje Bogu swój rozum i swoją wolę. Pierwszym obowiązkiem pojawiającym się w spotkaniu z prawdą jest obowiązek postępowania za nią. Uczy Sobór: „Wszyscy ludzie zaś obowiązani są szukać prawdy, zwłaszcza w sprawach dotyczących Boga i Jego Kościoła, a poznawszy ją przyjąć i zachować. Zarazem też Sobór święty oświadcza, iż obowiązki te dotyczą i wiążą sumienie człowieka i że prawda nie inaczej się narzuca jak tylko siłą samej prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie”²⁶. Źródłem mocy wiążącej ludzkiego postępowania jest zatem dążenie do prawdy oraz jej przyjęcie i zachowanie. Przyjęcie i zachowanie nie jest jedynie elementem statycznym ludzkiej egzystencji, lecz nadaje jej dynamizm, będąc motywem ludzkiego działania. Dążenie do prawdy oraz postępowanie zgodnie z poznaną prawdą ukazują się jako dwa obowiązki człowieka. Dzięki poznanej prawdzie i uczynieniu jej swoją, działanie człowieka jest działaniem moralnie dobrym, gdyż zgodne jest z wewnętrznymi przekonaniem opartymi na poznanej prawdzie. Takie działanie przyczynia się do wzrostu godności osobowościowej człowieka, która dotyczy jego doskonałości moralnej. Pomiedzy tymi dwoma obowiązkami pojawia się miejsce na prawo, gdyż znaleziona przez człowieka prawda staje się jego prawem, czymś, co należy do człowieka, staje się częścią jego osobowości i jego istnienia. Posiadana prawda jest zatem tym, co człowiekowi jest należne, gdyż wchodzi w zakres jego posiadania, wzbudzając jednocześnie relacje sprawiedliwości. Ta prawda normuje ludzkie zachowania, wykraczając poza jedynie pozytywne sformułowania prawne, których człowiek powinien przestrzegać w swoim postępowaniu. Pojawia się tu charakterystyczny element prawa Kościoła, które ma koniecznościowe odniesienie do Bożego postanowienia i które nadaje sens wszelkim zależnościom międzyosobowym we wspólnocie kościelnej. Boże prawo objawione nie znajduje swojego ludzkiego odniesienie w rozumie, który je poznaje na drodze procesów logicznych, lecz w wierze. Poprzez wiarę człowiek poznaje prawo Boże. Historyczna interpretacja i czasowe „ucieleśnienie” tego prawa dokonuje się nie siłą ludzkiej argumentacji, lecz na mocy autorytetu Bożego słowa oraz łaski, dzięki której w akcie wiary jest ono przez człowieka przyjmowane. Prawda, którą człowiek posiada, jest jego prawem i obowiązkiem. To posiadana prawda jako prawo wzbudza obowiązek postępowania za nią, ale jej posiadanie jest wynikiem wcześniejszego obowiązku dążenia do poznania prawdy. Można zatem powiedzieć, że obowiązek dążenia do prawdy i pójścia za nią to dwa podstawowe obowiązki, między którymi jest miejsce na prawo. W prawdzie kryje się prawo i obowiązek, ale jej poznanie, nawet gdy jest dziełem przypadku, jest obowiązkiem człowieka.

²⁶ *Deklaracja o wolności religijnej*, nr 1.

Posiadanie prawdy przez człowieka nie jest jednak równoznaczne z podjęciem decyzji dotyczącej postępowania zgodnie z nią. Poznając i akceptując prawdę, człowiek składa obietnicę zgodnego z nią postępowania. Jednak między powinnościowym sądem deontologicznym, wskazującym należyty sposób postępowania, a faktyczną formą zachowania znajduje się miejsce na indywidualną decyzję dotyczącą wyboru konkretnych sposobów działania. Od niej uzależnione jest to, czy postępowanie będzie odpowiadało normatywnym wskazaniom wynikającym z poznanej prawdy, czy też raczej będzie się od niej różniło. W tym miejscu odwołajmy się do wcześniej przedstawionych analiz J. Finnis'a dotyczących mocy wiążącej zobowiązań wynikających z obietnicy.

Złożenie obietnicy w kontekście prawdy ma podwójny wymiar. Po pierwsze, człowiek składa obietnicę czuwania, by jej nie stracić, ochrony prawdy. Po drugie, składa także obietnicę postępowania za nią, uczynienia jej dynamicznym elementem ludzkiego życia, aczkolwiek faktyczny sposób postępowania człowieka nie zawsze może jej odpowiadać. Podwójny wymiar przysięgi dotyczy przede wszystkim tego etapu decyzyjnego człowieka, na którym pojawia się sąd deontologiczny. Złożenie obietnicy polega na tym, że 1) jedna osoba powiadamia drugą, iż przyjmuje jakieś zobowiązanie (wykona coś, dopilnuje, że będzie wykonane), a druga osoba akceptuje zobowiązanie; 2) druga osoba uznaje to przyrzeczenie (obietnicę) ze względu na interes własny lub interes pierwszej osoby lub jakiejś trzeciej²⁷. Podjęcie przez człowieka konkretnego zachowania jest zatem momentem spełnienia obietnicy. Pojawia się w tym momencie problem osobistej decyzji, która nie jest jedynie decyzją jednostkową dotyczącą indywidualnego życia, lecz jest decyzją, która ma koniecznościowe odniesienie do drugiej osoby, ze względu na podjęte zobowiązanie. Akt, przez który człowiek przyjmuje zaproszenie do wspólnoty z Bogiem, jest posłuszeństwem wiary²⁸, który wzmacnia w człowieku motyw jego postępowania wynikające z obietnicy złożonej wzywającemu Bogu. W przypadku posłuszeństwa wiary, trzecią stroną, na rzecz której składana jest obietnica, jest wspólnota Chrystusowego Kościoła, do której człowiek włącza się poprzez sakrament chrztu świętego. Odpowiedź dana Bogu i Jemu złożona obietnica są jednocześnie obietnicą złożoną Kościołowi Chrystusowemu²⁹. W odniesieniu do wspólnoty Kościoła, mając na uwadze wcześniej przytoczone poziomy wyjaśnień zobowiązań wynikających z obietnicy zaprezentowane przez J. Finnis'a, możemy powiedzieć, że moc uzasadniającą może mieć jedynie wyjaśnienie zobowiązań wynikających z obietnicy, które odnosi się do kategorii dobra wspólnego. Wspólnota Kościoła nie jest wspólnotą połączoną jedynie naturalnymi wię-

²⁷ J. Finnis, dz.cyt., s. 337.

²⁸ KKK, 142

²⁹ „«Odwieczny Ojciec, najzupełniej wolnym i tajemniczym zamysłem swej mądrości i dobroci, stworzył cały świat, postanowił podnieść ludzi do uczestnictwa w życiu Bożym», do którego powołuje wszystkich ludzi w swoim Synu: «Wierzących w Chrystusa postanowił zwołać w Kościół święty»», KKK, 759.

zami ludzkimi, ale więzią łączącą jej członków jest sam Chrystus. Włączenie w Chrystusa jest zatem włączeniem w Jego Kościół, który, jako Mistyczne Ciało Chrystusa istnieje, w świecie w sposób widzialny poprzez swoich członków. Moc wiążąca zobowiązań, wynikających z obietnicy składanych wobec poznanej prawdy, oprócz faktu wynikającego z autorytetu Bożego powołania, czerpie swoją moc poprzez odniesienie do wspólnego dobra wspólnoty Kościoła. Wobec niej człowiek nie spełnia złożonej obietnicy ze względu na to, że jej wypełnienie jest czymś niezbędnym w celu osiągnięcia indywidualnych korzyści kosztem wspólnoty lub ze względu na troskę o to, by nie ucierpiała na tym sama wspólnota, lecz dlatego, że wspólne dobro jest dobrem wszystkich jednostek razem żyjących, które polegają na sobie w taki sposób, który sprzyja dobru każdej z nich. Jeśli człowiek ma się przyczyniać do wzrostu dobra wspólnego, to ma obowiązek zachowania przyrzeczeń wynikających z obietnic. Obietnica pójścia za prawdą wyraża się w decyzji postępowania z Chrystusem w Jego Kościele. Możemy zatem mówić o podwójnym dobru, wypływającym z przyrzeczenia. Znajduje się ono zarówno po stronie osoby przyrzekającej, jak również po stronie wspólnoty, do której dobra powołany ma obowiązek się przyczyniać. Dobro powołanego oraz dobro wspólnoty są ich wspólnym dobrem.

W odpowiedzi na Boże powołanie w człowieku pojawia się zobowiązanie, które podejmuje on wobec powołującego Boga oraz wspólnoty Kościoła. To zobowiązanie wzbudza obowiązek wynikający z obietnicy postępowania zgodnie z poznaną prawdą. Poznanie prawdy dotyczącej życia w Kościele i następnie podjęcie decyzji o wstąpieniu do niego jest zobowiązujące wobec powołującego Chrystusa i wobec Kościoła oraz rodzi obowiązek. „Odczuwamy głęboko zobowiązujący charakter Prawdy, która została nam objawiona przez Boga. Odczuwamy szczególnie wielką za tę prawdę odpowiedzialność”³⁰. W momencie spełnienia zobowiązania poprzez chrzest, następuje ontyczne złączenie się człowieka z Chrystusem, wszczępienie w Chrystusa (*incorporatio Christo*, kan. 204 §1), co można wyrazić słowami św. Pawła: „teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga, 2, 20). Chrzest jawi się jako moment spełnienia obietnicy.

Akt przyjęcia chrztu jest momentem, w którym pojawia się podatny grunt spełnienia obietnicy. Wszczępienie w Chrystusa jest jednocześnie wszczępieniem w Jego Ciało, którym jest Kościół. On jest Jego Głową. Przyjęcie Chrystusa jest równocześnie przyjęciem Kościoła. Chrystus powołuje człowieka do życia z sobą we wspólnocie. Wspólnota Kościoła istnieje wcześniej od człowieka przyjmującego chrzest, ale też istnieje dla niego, po jego decyzji włączenia się do niej. „Człowiek jest drogą Kościoła”³¹. Wspólnota ma dary, w których uczestniczy nowo ochrzczeni. Ta sama wspólnota podejmuje jednocześnie zobowiązanie wobec swojego no-

³⁰ Jan Paweł II, *Redemptor hominis* (4 III 1979), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2006, nr 12.

³¹ Tamże, nr 14.

wego członka uczynienia wszystkiego, by mógł zrealizować swoje powołanie³². Wspólnota zatem istnieje dla człowieka, który zamierza do niej wstąpić. Wobec niej zobowiązanie i obowiązek człowieka są wcześniejsze od praw, których jeszcze nie ma. Po włączeniu do Kościoła wspólnota istnieje już w człowieku. Jednostka jest podmiotem praw i obowiązków wspólnoty oraz praw i obowiązków wobec wspólnoty. Uaktywnienie i zdynamizowanie działań znajduje się po stronie jednostki i wspólnoty. Moment spełnienia zobowiązania tworzy nową relację opartą na wzajemnych prawach i obowiązkach pomiędzy jednostką i wspólnotą. Przyjęcie darów oferowanych przez wspólnotę oznacza tym samym uczestnictwo w nich, uczynienie ich swoimi w celu realizacji własnego powołania i przyczyniania się, za ich pomocą, do wzrostu wspólnoty kościelnej.

Przed przyjęciem chrztu mamy do czynienia z sytuacją zobowiązania pochodzącego od człowieka, który wyraził je chęcią wstąpienia do Kościoła, które spełnia w momencie przyjęcia chrztu. Możemy także mówić o zobowiązaniu ze strony wspólnoty. Będzie ono dotyczyło, na pierwszym miejscu, podtrzymania samego powołania oraz umożliwienia powołanemu poznania wspólnoty. Przykładem takiej sytuacji jest katechumenat. To, że człowiek po podjęciu decyzji o włączeniu się w życie wspólnoty i chęci spełnienia tej obietnicy nie jest już przez wspólnotę traktowany jako osoba, która takiej decyzji jeszcze nie podjęła, świadczy fakt, że przysługują mu niektóre uprawnienia na równi z członkami wspólnoty. Przykładem może tu być zrównanie katechumenów z wiernymi co do katolickiego pogrzebu (kan. 1183 §1). W tym momencie możemy także mówić o wspólnotocie, która przyjmuje na siebie obowiązek, wynikający ze wcześniejszego zobowiązania, uczynienia wszystkiego, aby jej nowy członek po przyjęciu chrztu mógł w niej rozwijać to, do czego został powołany. Podwójne zobowiązanie jako forma przysięgi istnieje zatem dla dobra obu stron, aczkolwiek zobowiązanie wstąpienia do Kościoła jest wcześniejsze od zobowiązania wspólnoty względem człowieka powołanego. W przypadku zobowiązania ze strony Kościoła, jego pojawienie się i uzewnętrznienie następuje w momencie złożenia przez powołaną osobę prośby o wstąpienie do Kościoła oraz prośby o przyjęcie chrztu podczas liturgii sakramentu. Ze strony jednostki mamy do czynienia z zobowiązaniem i obowiązkiem, natomiast ze strony wspólnoty jedynie z zobowiązaniem. Jej obowiązek rodzi się w momencie przyjęcia jednostki do Kościoła. Zobowiązania powołanego uprzedzają prawa, gdyż te nabywane są po przyjęciu chrztu, kiedy człowiek staje się osobą w Kościele, nabywając prawa i obowiązki. Jednostka staje się podmiotem praw poprzez obdarowanie, ale i obowiązki względem wspólnoty są także obdarowaniem, gdyż umożliwiają człowiekowi realizację siebie we wspólnotocie. Osoba obdarzona

³² Znamiennym momentem podjęcia zobowiązania się wspólnoty wobec człowieka przyjmującego chrzest są pytania skierowane do rodziców i chrzestnych jeszcze przed udzieleniem chrztu, którzy w imieniu wspólnoty podejmują obowiązek „wychowania ich w wierze, aby zachowując Boże przykazania, miłowały Boga i bliźniego, jak nas nauczył Jezus Chrystus”, *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2004, s. 31.

jest wspólnotą, która nie przyjmuje roli służebnej wobec jednostki. Stąd obdarowanie człowieka jest obdarowaniem prawami i obowiązkami względem wspólnoty.

Decyzja naśladowania Chrystusa jest uprzednia w stosunku do wszelkich praw i obowiązków istniejących w Kościele. Jest to decyzja obligująca, mająca charakter moralny. Prawa i obowiązki wspólnoty istnieją, by umożliwić człowiekowi realizację zobowiązującej człowieka decyzji o życiu z Chrystusem w Kościele. Prawa i obowiązki służą ochronie dóbr, które człowiek posiada, w tym Najwyższego Dobra, wobec którego człowiek składa obietnice wynikające z posłuszeństwa wiary. Pójście za Chrystusem jest kroczeniem drogą Kościoła, który nie może zamknąć przed jednostką tego, co jej się należy, a mianowicie, środków umożliwiających realizację powołania, którymi dysponuje Kościół, w tym praw i obowiązków lub obowiązków i praw jednostki we wspólnocie i wspólnoty w jednostce.

BINDING FORCE OF THE DECISION REGARDING JOINING TO THE CHURCH AS A BASIS OF LAW AND DUTIES IN THE CHURCH

Summary

Author in his paper comes back to a subject matter regarding primary of law and duties in the Church. He presents different solutions of two authors R. Sobański and E. Corecco and proposes to look for an answer of this issue in a context of theological anthropology. Referring to consideration of J. Finnis about binding force of obligations arising from a promise, he analysis a matter of primary of law and duties in the Church with reference to the commitment to live with Christ in the Church.

Słowa kluczowe: prawo, obowiązek, powołanie

KS. STANISŁAW GRAD
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

BISKUP MICHAŁ KLEPACZ (1893–1967) – ZARYS BIOGRAFII

Rok obecny związany jest z dwiema ważnymi rocznicami dotyczącymi życia biskupa Michała Klepacza, trzeciego ordynariusza diecezji łódzkiej. Przed sześćdziesięciu laty – w 1947 r. odbył on ingres do łódzkiej katedry, rozpoczynając rządy w tej diecezji, a dwadzieścia lat później – w 1967 r. zakończył swoje życie. Te wydarzenia skłoniły obecnego Arcybiskupa Łódzkiego do ogłoszenia roku 2007 Rokiem biskupa Michała Klepacza. Te myśli przyświecają intencji autora, aby przybliżyć postać tego biskupa i pokazać, jakie były jego osiągnięcia w zarządzaniu diecezją i w jego działaniach wykraczających poza granice diecezji.

Michał Klepacz urodził się 23 lipca 1893 r. w podwarszawskiej Woli, liczącej wówczas kilkanaście tysięcy ludzi, która dopiero w okresie I wojny światowej, 8 grudnia 1916 r., została włączona do Warszawy i stała się jedną z jej dzielnic¹. Rodzicami jego byli Stanisław i Antonina Maria z domu Prokop. Ojciec był robotnikiem, a matka zajmowała się domem. Michał miał dwoje rodzeństwa, o pięć lat młodszą siostrę Anielę i o dziewięć lat młodszego brata Józefa, który zmarł w wieku trzech lat².

Michał uczęszczał do szkoły elementarnej w rodzinnej miejscowości, a po jej ukończeniu do IV Gimnazjum Klasycznego w Warszawie, mieszczącego się na rogu pl. Trzech Krzyży i Alei Ujazdowskich³. Po ukończeniu Gimnazjum w 1910 r. wstąpił do Seminarium Duchownego w Kielcach. Po czwartym roku nauki wybuch I wojny światowej przerwał studia w kieleckim seminarium. Znalazł się wówczas w trudnej sytuacji. Podczas wakacji, które spędzał u rodziców w Warszawie, znalazł się po drugiej stronie frontu. Nie mógł skontaktować się z biskupem, aby otrzymać pozwolenia na kontynuowanie studiów w innym semina-

¹ A. Kowalewski, *Warszawa problemy rozwoju*, Warszawa 1981, s. 29.

² K. Gruczyński, *Biskup Michał Klepacz 1893–1967*, Łódź 1993, s. 17.

³ Tamże, s. 18.

rium duchownym lub Akademii Duchownej w Petersburgu⁴. Jak sam wspomina, po prawie rocznej przerwie, dzięki pomocy ks. Piotra Kremiera, profesora Akademii Duchownej w Petersburgu, i życzliwości rektora tejże uczelni ks. Idziego Radziszewskiego, po złożeniu odpowiednich egzaminów został przyjęty na Wydział Teologiczno-Biblijny⁵, na którym odbył trzyletnie studia uwieńczone stopniem kandydata św. Teologii.

W rok po przybyciu do Petersburga 2 czerwca 1916 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk biskupa Jana Cieplaka, sufragana mohylowskiego. Po święceniach kontynuował studia i pełnił posługę kapłańską wśród Polaków przebywających w Rosji⁶. Studia sfinalizował wiosną w 1918 r. rozprawę naukową *Ofiary ludzkie w Starym Testamencie i u ludów starożytnych* obronił 16 kwietnia 1918 r. Otrzymał stopień kandydata nauk teologicznych z wynikiem celującym⁷.

Po zakończeniu studiów wrócił do kraju. Z początkiem sierpnia 1918 r. rozpoczął bardzo dynamiczną pracę w diecezji kieleckiej. Łączył pracę duszpasterską z katechetyczną, społeczną i naukową. 9 sierpnia 1918 r. biskup kielecki Augustyn Łosiński mianował go sekretarzem generalnym nowo utworzonych Związków Katolickiej Młodzieży Diecezji Kieleckiej, a miesiąc później nauczycielem języka łacińskiego w prywatnym gimnazjum pani Krzyżanowskiej⁸. Ksiądz Michał, podejmując powierzone mu zadania, pragnął jednocześnie kontynuować pracę naukową. Zgłosił się do swojego biskupa ordynariusza o pozwolenie na studia na nowo utworzonym Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Biskup Łosiński, widząc zapal do nauki, przychylił się do prośby młodego kapłana i udzielił zgody. 10 lipca 1919 r. ks. Michał Klepacz obronił pracę magisterską na tej uczelni⁹.

Wkrótce ks. Klepacz otrzymał nominację na profesora Seminarium Duchownego w Kielcach, w którym pracował przez 18 lat¹⁰. Od samego początku pracy dydaktycznej podejmował cały szereg innych zajęć. Był prefektem w średnich szkołach prywatnych, gdzie uczył religii i języka łacińskiego, wygłaszał referaty, odczyty i prowadził wykłady otwarte dla inteligencji. Oprócz tego wiele pisał na temat nauczania i wychowania w szkole. Na łamach „Kieleckiego Przeglądu Diecezjalnego” ukazało się szereg jego artykułów podejmujących problematykę szkolnictwa polskiego¹¹. Kilkanaście z nich zaopatrzył wspólnym tytułem

⁴ M. Klepacz, *Ks. Idzi Radziszewski, garść wspomnień*, „Ateneum Kapłańskie” t. 58 (1959), z. 1–3, s. 15.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 17.

⁷ K. Gruczyński, dz.cyt., s. 23.

⁸ Tamże, s. 24.

⁹ Tamże, s. 25.

¹⁰ T. Wróbel, *Nauczanie filozofii i teologii w kieleckim Seminarium Duchownym (1727–1962)*, „Nasza Przyszłość”, t. 59 (1983), s. 120.

¹¹ M. Klepacz, *Potrzeba zainteresowania się szkołą*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” (dalej KPD) 10 (1929), nr 10, s. 243–247; tenże, *Statystyka szkolnictwa w Polsce*, KPD 10 (1929), nr 11, s. 274–291; tenże, *Szkoła jednolita a reformy szkolne*, KPD 11 (1930), nr 1, s. 20–36; tenże, *Mono-*

Duchowieństwo wobec nowoczesnych poglądów w polskiej szkole. Pod tym samym tytułem wydał w 1930 r. książkę, która spotkała się z życzliwą krytyką naukową z uwagi na swoje naukowe i wychowawcze walory¹². O podobnej problematyce wydał w 1937 r. kolejną książkę *Kierunki organizacyjne oraz ideały wychowawcze we współczesnym szkolnictwie polskim*¹³. Również po ukazaniu się tej książki pojawiły się liczne pozytywne recenzje, w których uznano kompetencje autora w dziedzinie szkolnictwa.

Kielecki okres działalności ks. Klepacza oznaczał się olbrzymim dynamizmem. Pomimo wytężonej pracy dydaktycznej, katechetycznej, a także publicystycznej nie zapomniał o pracy naukowej. Już w pierwszej połowie lat dwudziestych XX w. zamierzał kontynuować studia, by uwieńczyć je doktoratem. Ponieważ w pierwszym okresie funkcjonowania Katolicki Uniwersytet Lubelski nie miał uprawnień do nadawania tytułu doktora, ks. Klepacz postanowił szukać innej uczelni, na której mógłby uzyskać ten tytuł. Jego wybór padł na Uniwersytet Jagielloński. Niestety ten wybór nie okazał się właściwy. Pomimo dużego dorobku naukowego i starannego przygotowania do egzaminu nie udało się mu uzyskać w 1926 r. doktoratu na Uniwersytecie Jagiellońskim. Wydaje się, że powodem nie były przyczyny merytoryczne, lecz negatywny stosunek profesorów UJ i naukowego środowiska krakowskiego do nowej lubelskiej uczelni i jej absolwentów. To niepowodzenie nie zmniejszyło aktywności ks. Klepacza na polu naukowym i katechetyczno-publicystycznym. A rzecz możemy, że jeszcze bardziej ją zwiększyło. W tym czasie napisał wiele artykułów i recenzji książek. Jako członek Komitetu organizacyjnego aktywnie zaangażował się w przygotowanie Zjazdu Związku Zakładów Teologicznych, który odbywał się w Kielcach w 1927 r.

W drugiej połowie lat dwudziestych XX w. pole działalności ks. Klepacza rozszerzyło się na duszpasterstwo wojskowe. W 1926 r. spełniał obowiązki kapelana pomocniczego w garnizonie kieleckim. I na tym odcinku pracy wykazywał duże zaangażowanie. Biskup połowy Stanisław Gall 19 marca 1926 r. w liście do biskupa kieleckiego dziękował za pozwolenie ks. Michałowi Klepaczowi na pracę pomocniczą w duszpasterstwie wojskowym¹⁴.

pol szkolny, KPD 11 (1930), nr 2, s. 44–46; tenże, *Szkola a religia*, KPD 11(1930), nr 3, s. 84–104; tenże, *Szkola mieszana (symulatywna – międzywyznaniowa)*, KPD 11 (1930), nr 4, s. 124–144; tenże, *Szkola areligijna*, KPD 11(1930), nr 5, s. 159–175; tenże, *Wnioski wysnute z dyskusji nad koedukacją*, KPD 11 (1930), nr 6, s. 200–210; tenże, *Wychowanie czy samowychowanie oraz czynniki wychowawcze*, KPD 11 (1930), nr 8–9, s. 232–238; tenże, *Wychowanie jako ideał wychowania indywidualnego i społecznego*, KPD 11 (1930), nr 11, s. 294–306; tenże, *Wychowanie społeczne (narodowo-państwowe)*, KPD 11 (1930), nr 12, s. 325–335; tenże, *Ideał wychowania w duchu miedzynarodowym*, KPD 12 (1931), nr 1, s. 19–24.

¹² M. Klepacz, *Duchowieństwo wobec nowoczesnych poglądów w szkole polskiej*, Kielce 1930.

¹³ M. Klepacz, *Kierunki organizacyjne oraz ideały wychowawcze we współczesnym szkolnictwie polskim*, Katowice 1937.

¹⁴ K. Gruczyński, dz.cyt., s. 29.

Na początku lat trzydziestych pełnił obowiązki kapelana okrętowego na statku „Kościszko”, udającym się w podróż do Stanów Zjednoczonych. Było to zadanie jednorazowe od 20 maja do 17 czerwca 1931 r.¹⁵.

Po powrocie do kraju zwyczajowo kapelan sporządzał sprawozdanie z pracy duszpasterskiej. Ksiądz Klepacz w swoim sprawozdaniu przesłanym do Kancelarii Prymasa dał wnikliwą analizę społeczności podróżujących. Przedstawił także spostrzeżenia i dezyderaty odnośnie do roli duszpasterza – kapelana okrętowego¹⁶.

Innym rodzajem pracy ks. Michała było głoszenie konferencji radiowych. Konferencje te głoszone były w Kielcach. Ukazały się w 1936 r. w tomiku *Wartości życiowe religii*. Działalność tę kontynuował w Wilnie w latach 1937–1939. Zebrane razem 22 konferencje oddał do druku tuż przed wybuchem II wojny światowej, niestety tomik ten nie ukazał się, a maszynopis zaginął¹⁷.

Mimo tak szerokiej działalności ks. Klepacz na początku lat trzydziestych powrócił do sprawy doktoratu, tym razem na KUL-u. Skontaktował się z dawnym swoim profesorem, dziekanem Wydziału Teologicznego, ks. P. Kramerem. Doktorat uzyskał w październiku 1932 r. na podstawie rozprawy *Idea Boga w historii Augusta Cieszkowskiego*¹⁸. Rozprawa doktorska ks. Michała spotkała się z przychylnymi recenzjami środowisk naukowych i zaowocowała propozycjami objęcia wykładów. Najważniejszą z nich było zaproszenie do objęcia Katedry Filozofii Chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie¹⁹. Do objęcia tej katedry pretendowało 7 kandydatów. Dwaj przyszli biskupi: Kazimierz Kowalski – biskup chełmiński i Michał Klepacz – biskup łódzki oraz pięciu przyszłych słynnych profesorów: o. Jacek Bocheński – w przyszłości prof. Uniwersytetu we Fryburgu Szwajcarskim, ks. Andrzej Krzesiński – prof. Uniwersytetu Warszawskiego a następnie Uniwersytetu Jagiellońskiego, ks. Jan Salamucha – profesor Uniwersytetu Warszawskiego, ks. Józef Pastuszka – profesor KUL i Stefan Skibniewski – profesor Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Najwięcej, bo 5, głosów członków Rady Wydziału otrzymał ks. Michał Klepacz, 2 głosy ks. S. Skibniewski, a pozostali kandydaci po jednym głosie²⁰. Katedrę otrzymał ks. Michał Klepacz. 15 grudnia 1936 r. Prezydent Rzeczypospolitej mianował go profesorem nadzwyczajnym filozofii chrześcijańskiej na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie²¹. Wykłady rozpoczął od początku 1937 r. Początkowo, do końca roku akademickiego 1936/37 dojeżdżał na wykłady z Kielc, a od wakacji 1937 r. przeniósł się na stałe do Wilna²².

¹⁵ Tamże, s. 31.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 33.

¹⁹ Tamże, s. 34.

²⁰ Tamże, s. 36.

²¹ T. Czyżewski, *Wileńskie środowisko filozoficzne*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, nr 1–3, s. 37–41.

²² K. Gruczyński, dz.cyt., s. 38.

Okres wileński w życiu ks. Klepacza był w dalszym ciągu czasem wielkiej aktywności naukowej i duszpasterskiej. W 1937 r. został moderatorem Sodalicii Marianańskiej Akademickiej. Prowadził otwarte wykłady dla studentów i inteligencji, w których poruszał szeroki zakres zagadnień z dziedziny społecznej, religijnej, światopoglądowej i z literatury pięknej. Odczyty wygłaszał na terenie całej Polski, m.in. w Warszawie, Poznaniu, Kielcach i Katowicach. Prowadził także pogadanki z tych samych zagadnień na antenie Polskiego Radia²³.

Po wybuchu II wojny światowej rozpoczął się bardzo trudny okres w dziejach uczelni. W październiku 1939 r. ks. Klepacz wybrany został dziekanem Wydziału Teologicznego²⁴. Wybór młodego profesora z niewielkim stażem pracy na tej uczelni świadczy o uznaniu dla niego w wileńskim środowisku naukowym. Niestety jego praca na tym stanowisku nie trwała długo, bo już 15 grudnia 1939 r. władze litewskie doprowadziły do zamknięcia uczelni²⁵. Późniejszy czas był bardzo okrutny dla ks. Klepacza i środowiska uniwersyteckiego. 3 marca 1942 r. gestapo aresztowało profesorów wileńskich. Osadzono ich najpierw w więzieniu, a później w różnych obozach pracy. Warunki w obozach były ciężkie, więźniowie pracowali przy wyrębie lasu i pracach polowych. Głód, częste apele, bicie, nadmierna praca, to stałe elementy obozowego życia²⁶. Jeden z epizodów gehenny tego życia przedstawił biskup Antoni Pawłowski, podczas mszy św. pogrzebowej biskupa Michała: „Widzę jego gehennę, gdy gestapowiec przykładą mu rewolwer do głowy, on miał wtedy 40 stopni gorączki. Nie zdradzał się nigdy w życiu, że cierpi. I tak było do dni ostatnich”²⁷.

Po przeszło dwóch latach niewolniczej pracy 16 lipca 1944 r. ks. Klepacz wraz z kilkoma innymi profesorami uciekł z obozu i po kilkunastu dniach tułaczki i ukrywania się w pobliżu frontu 4 sierpnia dotarł do Wilna, które w tym czasie zostało zdobyte przez Rosjan²⁸. Tutaj rozpoczął się kolejny etap wojennej tułaczki Księdza Profesora. W wyniku porozumień jałtańskich Wilno pozostało poza granicami Polski. Władze sowieckie rozwiązały 20 lutego 1945 r. Seminarium Duchowne w Wilnie, a Polakom nakazały repatriację do Polski²⁹. Ksiądz Klepacz wyjechał z Wilna 30 kwietnia 1945 r. wraz z innymi profesorami tzw. transportem akademickim. Przybył do Białegostoku, gdzie zaczął tworzyć na nowo Wydział Teologiczny i pracował dydaktycznie w utworzonym w tym mieście Seminarium. 8 maja 1945 r. zainaugurowano rok akademicki. Ksiądz prof. Klepacz

²³ Tamże, s. 39.

²⁴ K. Gruczyński, *Czego nauczyła nas wojna (wspomnienie o ks. bpie M. Klepaczu)*, „Hejnał Mariacki” R. 33 (1989), nr 5, s. 6–7.

²⁵ K. Gruczyński, *Biskup Michał...*, s. 40.

²⁶ Tamże, s. 41.

²⁷ A. Pawłowski, *Mowa żałobna z 29 I 1967*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” (1967) nr 2, s. 34.

²⁸ K. Gruczyński, *Biskup Michał...*, s. 43.

²⁹ J. Pankiewicz, *Dzieje*, w: *Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku 1945–1980*, s. 11.

wyłosił wykład inauguracyjny na temat „Paradoksy współczesnej kultury”. Ten rok akademicki trwał krótko, bo od 8 maja do 22 grudnia 1945 r. z przerwą wakacyjną we wrześniu³⁰. W Białymstoku Ksiądz Profesor wykładał kilka przedmiotów: teologię fundamentalną, metafizykę, teodyceę, pedagogikę, a po odejściu ks. profesora Antoniego Pawłowskiego do Warszawy także teologię dogmatyczną. Obowiązki te pełnił do chwili otrzymania nominacji na stolicę biskupią w Łodzi³¹.

15 stycznia 1947 r. Prymas August Hlond powiadomił ks. Michała Klepaczę, że 20 grudnia 1946 r. Ojciec Święty Pius XII zamianował go biskupem łódzkim³². Nowy biskup objął władzę w diecezji 2 marca 1947 r. przez swojego delegata ks. profesora Aleksandra Mościckiego podczas posiedzenia Kapituły Katedralnej Łódzkiej. Wówczas też ustalono termin konsekracji biskupiej i ingresu nowego ordynariusza do łódzkiej katedry i zastępcze sprawowanie władzy w diecezji przez biskupa Kazimierza Tomczaka³³.

Konsekracja nowego biskupa łódzkiego odbyła się 13 kwietnia 1947 r. w kościele farnym w Białymstoku. Głównym konsekratorem był Prymas Polski August Hlond, a współkonsekratorami arcybiskup Romuald Jałbrzykowski, ordynariusz wileński, oraz biskupi: Czesław Kaczmarek, biskup kielecki; Ignacy Świrski, biskup siedlecki (podlaski); Franciszek Sonik, biskup pomocniczy kielecki; i Kazimierz Tomczak, biskup pomocniczy łódzki. Uroczysty ingres do katedry łódzkiej odbył się 20 kwietnia tegoż samego roku³⁴.

Biskup Klepacz był świadom problemów, z jakimi miał się spotkać w nowej diecezji, dał temu wyraz w liście pasterskim skierowanym do wiernych³⁵ oraz w liście skierowanym do duchowieństwa. Pisał w nim m.in. „Diecezja łódzka jeszcze bardzo młoda, bo zaledwie licząca 27 lat. To właśnie sprawia, że wiele form jej życia jest w stanie organizacyjnym. Ostaniam zaś wojna nie tylko nie pozwoliła na intensyfikację życia diecezjalnego, ale przeciwnie wpłynęła na nie hamująco i niszcząco. Trzy są sprawy, które w wysokim stopniu zaciążyły nad rozwojem diecezji naszej: zmniejszona ilość duchowieństwa, zamknięcie Seminarium Duchownego i ogólne obniżenie życia moralnego w Polsce”³⁶.

Szczególnie dotkliwie dawał się odczuć brak kapłanów. Ponad jedna trzecia kapłanów poniosła śmierć w obozach i wskutek działań wojennych. Większość z nich zginęła w ramach represji duchowieństwa w Kraju Warty. Obozy koncentracyjne przeżyło 53 kapłanów, ale nie wszyscy po zakończeniu wojny wrócili do pracy w diecezji. Wielu wskutek wycieńczenia i chorób musiało poddać się dłu-

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

³² A. Hlond, *List do ks. M. Klepaczę z 15 I 1947*, WDŁ 21 (1947), nr 3–7, s. 20.

³³ AAL, Akta Kapituły (dalej AK) 4, s. 21–25; Protokół nr 9 posiedzenia Kapituły Katedralnej Łódzkiej, WDŁ (1947), nr 3–7, s. 19–20; S. Grad, M. Różański, *Kapituła Katedralna Łódzka*, Łódź 2007, s. 75, 119–120.

³⁴ Kronika, WDŁ 21 (1947), nr 3–7, s. 15.

³⁵ M. Klepacz, *List pasterski*, WDŁ 21 (1947), nr 3–7, s. 25–40.

³⁶ M. Klepacz, *Do wielbego duchowieństwa łódzkiego*, WDŁ 21 (1947), nr 3–7, s. 42.

gotrwałemu leczeniu. Wielu powróciło ze zrujnowanym zdrowiem i w niedługim czasie zmarło. Inni ze względu na niepewną sytuację w kraju pozostali na emigracji, zasilając duszpasterstwo nowej, licznej Poloni. Tego braku nie mógł wyrównać nieliczny napływ kapłanów z terenów wschodnich, które znalazły się poza granicami Polski. Ci najczęściej wraz z własnymi parafianami osiedlali się na terenach Ziemi Odzyskanych.

Kolejnym problemem była odbudowa ze zniszczeń wojennych kościołów i budynków kościelnych³⁷. Następnym jakże koniecznym zadaniem, było odzyskanie gmachu Seminarium Duchownego do kształcenia przyszłych kapłanów³⁸.

Seminarium Duchowne w Łodzi od 1940 r. było nieczynne. Wprawdzie we wrześniu 1945 r. wznowiło swoją działalność, ale na pierwszych kapłanów, wychowanków tejże uczelni trzeba było czekać do 1950 r. Oprócz tego Seminarium nie mogło rozwinąć właściwej sobie działalności, ponieważ było pozbawione gmachu, który ciągle zajmowany był przez Milicję Obywatelską i mimo wielu przyrzeczeń zwrotu, budynek ten do czasu przybycia do Łodzi biskupa Michała Klepacza nie został diecezji zwrócony. Klerycy uczyli się przy ul. ks. Skorupki 1a i 5 w niewielkich pomieszczeniach zastępczych nie spełniających wymagań. Starania o odzyskanie budynku zakończyły się sukcesem dopiero w końcu 1947 r. Ostatecznie oddano go 23 grudnia 1947 r.³⁹ w stanie zdewastowanym i potrzebującym generalnego remontu. Po przeprowadzeniu niezbędnych prac remontowych już 2 lutego 1948 r. odbyła się w tym gmachu uroczysta akademii z udziałem władz wojewódzkich, miejskich i uczelnianych. Natomiast budynek zaczął spełniać swoje zadania jako gmach Seminarium dopiero na wiosnę 1948 r., kiedy po dokończeniu najbardziej koniecznych prac przeprowadzili się do niego klerycy⁴⁰.

Z powodu małej liczby alumnów Biskup Ordynariusz zdecydował się na przyspieszony rok dla tych absolwentów liceów, którzy zdawali maturę w lutym 1948 r.⁴¹. Odzyskany gmach stał się siedzibą nie tylko Wyższego Seminarium Duchownego, ale także powołanego do życia przez biskupa Michała we wrześniu 1947 r. Niższego Seminarium Duchownego, które realizowało program szkoły średniej⁴².

Ogólny stan diecezji, jaki zastał nowy ordynariusz, nie był dobry. Przyczyniły się do tego zniszczenia dokonane w czasie II wojny światowej. Teren diecezji podzielony został przez okupantów na Kraj Warty i Generalną Gubernię. Na 105 parafii, które leżały w Kraju Warty, przez cały czas wojny czynnych było zaledwie 6 kościołów, z czego 3 w Łodzi – Przemienienia Pańskiego, św. Kazimierza i

³⁷ J. Żdzarski, *Owoc trudów piętnastolecia*, WDL 36 (1962), nr 4, s. 98–113.

³⁸ Tamże, s. 103.

³⁹ A. Woroniecki, *Komunikaty Seminarium Duchownego*, WDL 22 (1948), nr 1, s. 23. P. Zwoiliński, *Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi. 1921–2001*, Łódź 2001, s. 32.

⁴⁰ K. Gruczyński, *Biskup Michał...*, s. 214.

⁴¹ A. Woroniecki, *Komunikaty...*, s. 23.

⁴² T. Graliński, *Kronika historyczna*, WDL 28 (1954), nr 6–9, s. 186.

św. Antoniego i 3 poza tym miastem – św. Mateusza w Pabianicach, w Tumie koło Łęczycy i Gałkowie⁴³. Natomiast w części diecezji leżącej w Generalnej Guberni znajdowało się zaledwie 26 parafii. Wszystkie one funkcjonowały, ale z dużymi ograniczeniami. W całej diecezji na 131 parafii w czasie wojny pracowało tylko 38 parafii, pozostałe 93 parafie przez ponad trzy i pół roku były nieczynne, kapłani wywiezieni do obozów koncentracyjnych, a świątynie zamienione na składry, magazyny wojskowe, a niektóre całkowicie zniszczone w czasie działań wojennych. Bez przeprowadzania napraw i należytego zabezpieczenia niszczały. Ale jeszcze bardziej od zniszczeń wojennych były odczuwalne zaniedbania religijne i moralne wśród ludności pozbawionej opieki duszpasterskiej⁴⁴.

Dwuletnie duszpasterzowanie biskupa Włodzimierza Jasińskiego złagodziło nieco kryzys powstały w czasie wojny, ale z uwagi na krótki czas i drastyczny brak kapłanów nie uzdrowiło w pełni sytuacji. W chwili przybycia biskupa Michała Klepacza trudną sytuację religijno-moralną potęgował masowy napływ ludności z różnych regionów kraju, ludności zagubionej w wielkim obcym środowisku. Tej ludności potrzebna była pomoc, aby zintegrowała się z resztą społeczeństwa i odnalazła w nowym miejscu zamieszkania. Skala tego zjawiska była dość duża. W roku nominacji biskupiej M. Klepacza – w 1946 r. ludność napływowa w Łodzi wynosiła 43 315 osób⁴⁵.

Aby podnieść poziom życia religijno-moralnego Biskup, musiał mieć wystarczającą liczbę dobrze przygotowanych i gorliwych duszpasterzy. Tych mogło dostarczyć funkcjonujące na odpowiednim poziomie Seminarium Duchowne.

Ogółem w czasie kierowania diecezją przez biskupa Klepacza przyjęło święcenia kapłańskie 251 absolwentów Seminarium. Dbłość biskupa o Seminarium oznaczała nie tylko zabezpieczenie jego podstaw materialnych, ale sam jako wieloletni profesor Seminarium Duchownego w Kielcach żywo interesował się tym, co się w tej uczelni dzieje. Dbął o dobór kadry profesorskiej, którą w pierwszym okresie swojego pontyfikatu pozyskiwał z różnych zakątków Polski. W tym czasie wykładali min. ks. Witold Pietkun⁴⁶, Seweryn Kowalski⁴⁷, Czesław Jakubiec⁴⁸,

⁴³ M. Budziarek, *Katedra przy Adolf Hitlerstrasse*, Warszawa 1984, s. 70.

⁴⁴ M. Budziarek, *Diecezja Łódzka*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1944*, Warszawa 1982, s. 380–405.

⁴⁵ *Rocznik Statystyczny miasta Łodzi 1945–1947*, Łódź 1947, s. 132–133, 136; według danych przyrost naturalny w Łodzi w 1946 r. wyniósł 5811, a ludność napływowa osiedlająca się w tym mieście 43 315 osób.

⁴⁶ **Witold Pietkun** (1911–1918) – studiował w Seminarium Duchownym w Wilnie i na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie. W 1937 r. uzyskał magisterium i w tym samym roku otrzymał święcenia kapłańskie (20 VI). 1 XII 1939 r. doktoryzował się na Uniwersytecie w Wilnie. W 1945 r. pracował w Seminarium Duchownym w Białymstoku. W latach 1946–1952 wykładał w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi i Wyższym Studium Wiedzy Religijnej. W 1951 r. habilitował się na Uniwersytecie Warszawskim. Następnie pracował w Seminarium Duchownym w Siedlcach, a od 1970 r. w Białymstoku; E. Ozorowski, Pietkun Witold, w: *Słownik teologów polskich* (dalej STP), t. 6, Warszawa 1983, s. 667–669.

Emil Weber⁴⁹, Bolesław Radomski⁵⁰, żeby wymienić tylko kilku z bardziej znaczących. Zapraszał także do Seminarium z odczytami wiele wybitnych osób ze świata nauki, polityki, czy kultury⁵¹.

Biskup Klepacz kładł wielki nacisk na formację intelektualno-moralną duchowieństwa diecezjalnego. Już w pierwszym roku swojego pasterzowania wprowadził obowiązkowe regularne rekolekcje kapłańskie. Urządził wówczas dwie tury rekolekcji w listopadzie 1947 r. Rekolekcje te odbyły się w klasztorze Ojców Franciszkanów w Łagiewnikach. Pierwszej przewodniczył sam Ordynariusz, a drugiej biskup Kazimierz Tomczak⁵². Dążył także do pogłębienia wiedzy teologiczno-duszpasterskiej kapłanów. Zachęcał zdolnych kapłanów do dalszych

⁴⁷ **Seweryn Józef Kowalski** (1890–1956) – studiował w Seminarium Duchownym w Poznaniu. 1 III 1914 przyjął święcenia kapłańskie. 3 X 1925 r. uzyskał doktorat z teologii na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Od 1925 r. był profesorem egzegezy w Seminarium Duchownym w Poznaniu. Habilitował się we Lwowie w 1939 r. W czasie II wojny światowej uwięziony, po uwolnieniu w 1943 r. prowadził wykłady na tajnym Uniwersytecie Ziemi Zachodnich, w latach 1943–1944 piastował urząd dziekana Wydziału Teologii Katolickiej. Po wyzwoleniu pracował w Seminarium Duchownym w Gnieźnie. W 1945 r. otrzymał Katedrę Nowego Testamentu na Uniwersytecie Warszawskim. 30 VI 1954 r. został profesorem zwyczajnym. Z chwilą utworzenia Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie objął w niej Katedrę Pisma Świętego Nowego Testamentu. Równocześnie dojeżdżał z wykładami do Łodzi i Gniezna; M. Wolniewicz, *Kowalski Seweryn Józef*, w: STP, t. 6, Warszawa 1983, s. 178–181.

⁴⁸ **Czesław Jakubiec** (1909–1993) – studiował w Seminarium Duchownym w Warszawie. W 1932 r. otrzymał święcenia kapłańskie. Po święceniach studiował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego. W latach 1935–1937 studiował w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, uzyskując licencjat z nauk biblijnych. W 1938 r. doktoryzował się na Uniwersytecie Warszawskim. Podczas wojny był profesorem Pisma Świętego w Seminarium Duchownym w Warszawie, uczył na tajnych kompletach języka hebrajskiego i greckiego. Od 1945 r. prowadził wykłady z biblistyki na Uniwersytecie Warszawskim. Habilitował się w 1946 r., w połowie lat pięćdziesiątych dojeżdżał z wykładami do Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi. Po powstaniu Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie był kierownikiem Katedry Biblistyki Starego Testamentu. W 1952 r. został profesorem nadzwyczajnym, a w 1969 r. profesorem zwyczajnym; J. Mandziuk, *Jakubiec Czesław*, w: STP, t. 8, Warszawa 1995, s. 228–229.

⁴⁹ **Emil Weber** (1904–1950) – święcenia kapłańskie otrzymał w 1931 r. Studiował na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, był profesorem w Seminarium Duchownym w Pińsku. Po wojnie w latach 1945–1950 był profesorem w Seminarium Duchownym w Łodzi. Zmarł w Łodzi 12 X 1950 r.; L. Grzebień, *Weber Emil*, w: STP, t. 7, Warszawa 1983, s. 383.

⁵⁰ **Bolesław Józef Radomski** (1904–1956) – w latach 1923–1925 studiował filozofię na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, a latach 1925–1926 studiował teologię na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, tam uzyskał doktorat z filozofii i teologii. W 1927 r. otrzymał święcenia kapłańskie. W latach 1927–1933 pracował w duszpasterstwie. Od 1933 r. był asystentem w Bibliotece Zakładu Teologii Uniwersytetu Lwowskiego. Habilitował się na Uniwersytecie Warszawskim w 1945 r. Od tego roku był profesorem filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Od 1946 r. objął jako zastępca profesora Katedrę Teologii Fundamentalnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W latach 1949–1956 był dziekanem Wydziału Teologii KUL. Zginął w wypadku samochodowym 27 IX 1956 r.; L. Grzebień, **Radomski Bolesław Józef**, w: STP, t. 7, Warszawa 1983, s. 13–14.

⁵¹ A. Woroniecki, *Wyższe Seminarium w latach 1945–1947*, „Łódzkie Studia Teologiczne” (dalej ŁTS), t. 1 (1992), s. 32; P. Zwoliński, dz.cyt., s. 45.

⁵² R.W., *Rekolekcje kapłańskie*, WDŁ 21 (1947), nr 8–12, s. 10.

studiów filozoficznych i teologicznych. Wielu z nich zrozumiało potrzebę czasów i intencje Ordynariusza i już w latach czterdziestych XX w., mimo wyczerpującej pracy na stanowisku katechety, wikariusza czy proboszcza, podejmowało studia uniwersyteckie. W latach pięćdziesiątych kiedy wyświęcono więcej nowych kapłanów zaczęła wzrastać liczba kapłanów, których Ordynariusz wysyłał na dalsze studia, zwalniając ich z pracy duszpasterskiej. W ciągu pontyfikatu biskupa Klepacza wydatnie wzrosła liczba kapłanów ze stopniem naukowym. W roku nominacji biskupiej było 13 kapłanów z tytułem naukowym magistra i 18 doktorów, a w 1966 r. – 46 magistrów i 39 doktorów⁵³.

Po II wojnie światowej Łódź prawie całkowicie zmieniła swój charakter. Upřednio była miastem typowo robotniczym, a po wojnie stała się także miastem uniwersyteckim. Zostało w niej powołanych do życia 7 wyższych uczelni⁵⁴. Ściągnęli do niej profesorowie z różnych miast Polski, a za nimi młodzież żądna wiedzy. Wzrosła liczba inteligencji, a miasto wypełniło się młodzieżą akademicką. Biskup Michał rozumiał środowisko akademickie i chętnie spotykał się z inteligencją i młodzieżą akademicką. Organizował konferencje, odczyty i brał w nich aktywny udział.

Otaczał wielką troską duszpasterstwo akademickie przy kościele Ojców Jezuitów przy ul. Sienkiewicza 60. Pierwszym duszpasterzem akademickim w Łodzi był ojciec jezuita Tomasz Rostworowski do czasu aresztowania w 1950 r. przez UB⁵⁵. W latach sześćdziesiątych Biskup powołał do życia jeszcze dwa ośrodki duszpasterstwa akademickiego przy kościele św. Teresy „Węzeł” i przy kościele katedralnym „Piątkę”.

Biskup Michał wiele uwagi poświęcał katechizacji dzieci i młodzieży. Po usunięciu lekcji religii ze szkół z jego polecenia zostały zorganizowane we wszystkich parafiach punkty katechetyczne. Powstawały one nie tylko w pomieszczeniach parafialnych przy kościołach, ale też w budynkach prywatnych w każdej miejscowości, gdzie była szkoła. Sieć punktów, podobnie jak sieć szkół, była gęsta. Wiele szkół czteroklasowych było w małych miejscowościach – i tam także powstawały punkty katechetyczne. To wymagało wielkiej pracy duszpasterskiej, zwłaszcza że dokonywało się przy ostrym sprzeciwie władz państwowych⁵⁶.

Aby usprawniać duszpasterstwo, przeprowadził reformę administracyjną. Podał rewizji podział dekanalny diecezji⁵⁷. Najpierw w Łodzi w miejsce jednego dekanatu w 1948 r. utworzył dwa: Łódź – Południe, Łódź – Północ. Od 1948 r.

⁵³ K. Gruczyński, *Biskup Michał...*, s. 227.

⁵⁴ W 1945 r. rozpoczął działalność Uniwersytet Łódzki, Politechnika Łódzka i Akademia Medyczna, a później również Wojskowa Akademia Medyczna. Oprócz tego w Łodzi powstały Wyższa Szkoła Muzyczna, Wyższa Szkoła Ekonomiczna i Wyższa Szkoła Filmowa i Teatralna.

⁵⁵ Zmiany w diecezji, WDL 22 (1948), nr 5, s. 109.

⁵⁶ Z. Czosnykowski, *Duszpasterstwo w Diecezji Łódzkiej w okresie minionego pięćdziesięciolecia*, WDL 45 (1971), nr 1–2, s. 81.

⁵⁷ Dekret z 5 IV 1948 r., WDL 22 (1948), nr 5, s. 100–102.

diecezja miała 16 dekanatów. W latach sześćdziesiątych okazało się, że ten podział potrzebuje dalszej korekty. Dekretem z 21 października 1961 r. miasto Łódź zostało podzielone na cztery dekanaty: Łódź Śródmieście, Łódź Południe, Łódź Północ, Łódź Wschód. Tym samym dekretem Biskup Łódzki erygował jeszcze dwa dekanaty na prowincji – w Szczercowie i Czarnocinie. Później siedziba tego ostatniego została przeniesiona do Kurowic. Dekret wszedł w życie 1 stycznia 1962 r.⁵⁸. Widocznie zmiany te nie były wystarczające skoro już 16 stycznia 1962 r. powołał do istnienia piąty dekanat w Łodzi – Łódź Zachód, który zaczął funkcjonować w dniu następnym⁵⁹. Powstanie nowych dekanatów spowodowało zmiany przynależności administracyjnej poszczególnych parafii. Biskup Klepacz, obejmując diecezję, zastał 15 dekanatów, a w czasie swojego urzędowania utworzył 6 nowych.

Następnym zagadnieniem było erygowanie nowych parafii. Głównym motywem ich tworzenia była duża liczebność parafii miejskich lub znaczne odległości od kościoła parafialnego w ośrodkach wiejskich. Już w pierwszym roku swoje pasterzowania erygował 4 parafie: św. Jana Chrzciciela w Świnach⁶⁰, św. Andrzeja Boboli w Nowosolnej⁶¹, Najświętszego Serca Jezusowego w Karsznicach⁶² i Świętego Ducha przy kościele garnizonowym w Łodzi⁶³. W następnym roku powstały parafie: Matki Bożej Dobrej Rady w Zgierzu, i Nieustającej Pomocy w Łodzi-Rejmontowie⁶⁴. W 1949 r. erygował parafię Najświętszej Maryi Panny w Kolumnie⁶⁵. W 1950 r. powstały dwie parafie: Matki Bożej Częstochowskiej w Dąbrowie Pawlikowicach⁶⁶ i Najświętszego Imienia Jezus przy kościele Ojców Jezuitów w Łodzi⁶⁷. W 1951 r. powstały 3 parafie: przy kościele Dobrego Pasterza w Łodzi⁶⁸, Matki Bożej Niepokalanie Poczętej w Grotnikach⁶⁹ i Najświętszego Serca Jezusowego w Kaletniku⁷⁰. Ostatnią parafią, która powstała w pierwszym okresie pasterzowania biskupa Michała była parafia św. Barbary w Osinach,

⁵⁸ Nowe dekanaty w diecezji łódzkiej. Dekret nr 3849/61 z 21 X 1961, WDL 26 (1962), nr 3, s. 77–78.

⁵⁹ Dekret nr 135/62 z 16 I 1962, WDL 26 (1962), nr 3, s. 78–79.

⁶⁰ J. Żdżarski, *Nowe parafie w diecezji łódzkiej*, WDL 21 (1947), nr 6, 138; T. Graliński, *Erekcje parafii w diecezji łódzkiej*, WDL 25 (1951), nr 7, s. 205.

⁶¹ AAL, Akta Kurii Biskupiej (dalej AKB), Akta parafii św. Andrzeja, b. sygn., k. 15. T. Graliński, *Erekcje parafii...*, s. 203.

⁶² *Najnowsza parafia w diecezji łódzkiej*, WDL 21 (1947), nr 8–12, s. 12.

⁶³ AAL, AKB, Akta par. św. Ducha, b. sygn., k. 5; J. Żdżarski, *Nowe parafie*, art.cyt., s. 139.

⁶⁴ AAL, AKB, Akta par. NMP Nieustającej Pomocy, b. sygn., k. 13, S. Grad, *Rozwój sieci parafialnej w Łodzi w latach 1945–1989*, w: *W mocy Ducha*, red. J. Pater, Łódź 2005, s. 236; T. Graliński, *Erekcje parafii...*, s. 202.

⁶⁵ *Dekret z 8 II 1949*, WDL 23 (1949), nr 2, s. 67.

⁶⁶ *Erekcja parafii Dąbrowa-Pawlikowice*, WDL 24 (1950), nr 10–11, s. 266.

⁶⁷ AAL, AKB, Akta par. Najświętszego Imienia Jezus, b. sygn., k. 32; S. Grad, dz.cyt., s. 237.

⁶⁸ AAL, AKB, Akta par. Dobrego Pasterza, b. sygn., k. 29; S. Grad, dz.cyt., s. 238. T. Graliński, *Spis parafii*, WDL 26 (1952), nr 1–11, s. 309.

⁶⁹ AAL, AKB, Akta par. Grotniki, b. sygn., b. pag.

⁷⁰ AAL, AKB, Akta par. Kaletnik, b. sygn., b. pag.

erygowana w 1952 r.⁷¹. W drugiej połowie swojego pontyfikatu biskup powołała do życia tylko dwie parafie: w 1958 r. parafię św. Kazimierza i Barbary w Pożdżenicach⁷² i w 1960 r. św. Wacława w Tomaszowie Mazowieckim⁷³. Łącznie erygował 15 parafii, ich liczba wzrosła do 146. Liczba ta nie satysfakcjonowała biskupa Klepacza. Niestety jego plany były ograniczone różnymi przeszkodami. W pierwszym okresie posługi biskupiej brak było kapłanów, a w drugim na przeszkodzie w tworzeniu nowych parafii stały władze komunistyczne, które sprzeciwiały się powstawaniu nowych ośrodków duszpasterskich.

W Polsce w czasie zaborów wytworzyły się różnorodne prawa zwyczajowe w poszczególnych diecezjach⁷⁴. Wynikały one z podziału kraju wśród zaborców. W odrodzonej Polsce jedną z inicjatyw biskupów była tendencja do ujednolicenia prawodawstwa na terenie kraju. Planowi temu sprzyjał ogłoszony w 1917 r. Kodeks Prawa Kanonicznego, który zawierał przepisy Kościoła powszechnego. Pierwszy Synod Plenarny Kościoła Polskiego odbył się na Jasnej Górze w Częstochowie 26 i 27 sierpnia 1936 r. Stał się on impulsem do odbywania synodów diecezjalnych.

Pierwszy ordynariusz łódzki biskup Wincenty Tymieniecki myślał już w latach dwudziestych XX w. o zwołaniu synodu diecezjalnego. Tej problematyce poświęcono posiedzenie Kapituły Katedralnej Łódzkiej 22 listopada 1926 r.⁷⁵, a w celu zapoznania się z pracami synodalnymi wysłał Ordynariusz w 1927 r. dwóch kapłanów ks. prałata Jana Bączka i ks. Stefana Wojnarowskiego na synod diecezjalny w Kielcach⁷⁶. Jednakże do zwołania synodu nie doszło. Prawdopodobnie z powodu ogłoszenia przygotowań do odbycia Synodu Plenarnego. Także synodu nie zwołał drugi ordynariusz łódzki biskup Włodzimierz Jasiński. Tutaj na przeszkodzie prawdopodobnie stały wypadki wojenne. Dopiero biskup Michał Klepacz już miesiąc po ingresie, 16 maja 1947 r., zapowiedział zamiar zwołania synodu diecezjalnego⁷⁷. W tym samym dniu mianował promotorem synodu ks. Czesława Ochnickiego⁷⁸, proboszcza w Łasku. Powodów zawołania synodu było wiele. Diecezja była powołana do życia w 1920 r. W pierwszych latach istnienia można ją określić jako będącą w fazie organizacji. Powstała z części dwóch diecezji – archidiecezji warszawskiej i diecezji wrocławskiej. Każda z tych diecezji miała różne tradycje duszpasterskie, które należało ujednolicić⁷⁹. Oprócz tego w

⁷¹ AAL, AKB, Akta par.

⁷² AAL, AKB, Akta par.

⁷³ AAL, AKB, Akta par.

⁷⁴ W. Padacz, *Powojenne synody diecezjalne*, „Nasza Przeszłość” t. 8 (1958), s. 329.

⁷⁵ S. Grad, M. Różański, dz.cyt., s. 55.

⁷⁶ K. Gruczyński, *Biskup Michał...*, s. 239.

⁷⁷ M. Klepacz, *W sprawie synodu diecezjalnego w Łodzi*, WDL 21 (1947), nr 3–7, s. 76.

⁷⁸ AAL, AKB, Akta Personalne, Czesław Ochnicki, sygn. 293; T. Graliński, *Pierwszy synod diecezjalny w Łodzi*, WDL 22 (1948), nr 9, s. 199; S. Grad, M. Różański, dz.cyt., s. 315–316.

⁷⁹ M. Klepacz, *List pasterski do duchownych zwołujący synod z 8 III 1948 r.*, WDL 22 (1948), nr 4, s. 76–77.

wyniku II wojny światowej obniżył się poziom życia religijnego i moralnego. Promotor synodu już 29 maja 1947 r. zaprosił do Łasku księży z biskupem Kazimierzem Tomczakiem w celu ustanowienia Komisji Synodalnych i ich składu personalnego⁸⁰, a 13 czerwca tegoż roku odbyło się pierwsze spotkanie przewodniczących Komisji z Biskupem Ordynariuszem, który wówczas zatwierdził regulamin i skład komisji synodalnych⁸¹. Komisje te przygotowywały projekty ustaw.

Po ponad rocznej pracy przygotowawczej I Synod Diecezji Łódzkiej odbył się 22 i 23 czerwca 1948 r. Uroczysta sesja odbyła się 22 czerwca w katedrze. Została odprawiona msza św. według formularza do Ducha Świętego, w której uczestniczyła Kapituła Katedralna Łódzka, 90 ojców synodalnych i rzesza wiernych. Podczas niej Ordynariusz mówił o zadaniach synodu „Wobec różnorodnej dotąd różnaitości w praktykach i zwyczajach, synod dał podstawę do stanowienia jednego planu w dążeniu do jednego celu, jaki nas ożywia, a którym jest służba Bogu i duszy ludzkiej”⁸². Po tej uroczystej sesji odbyły się trzy sesje zwyczajne w gmachu Seminarium Duchownego, podczas których dyskutowano i głosowano nad propozycjami statutów diecezjalnych⁸³. Następnego dnia odbyła się w katedrze druga uroczysta sesja, podczas mszy św. celebrowanej przez biskupa K. Tomczaka po homilii odczytano i przyjęto uchwały synodalne oraz podziękowano Ordynariuszowi za zwołanie i przeprowadzenie I Synodu Diecezji Łódzkiej. Tak zakończył się proces formowania diecezji łódzkiej. Na uwagę zasługuje fakt, że synod ten wprowadził przepisy, których brakowało w kanonach Synodu Plenarnego. Wprowadził normy przygotowania do sakramentu bierzmowania, sakramentu chorych. Omawiał także szeroko zagadnienia muzyki kościelnej, dni i miejsc świętych⁸⁴.

Dziesięć lat później, 27 czerwca 1958 r., odbył się II Synod zwołany dekretem biskupa z 21 stycznia 1958 r. Powodem jego zwołania były wydarzenia, jakie miały miejsce w naszej Ojczyźnie. W ciągu minionych dziesięciu lat okazało się, że wiele przepisów I Synodu straciło swoją aktualność, a nowe problemy wymagały innych rozwiązań. Następnym powodem zwołania II Synodu były przepisy prawa kanonicznego, który w kan. 356 nakazywały zwoływać synod co 10 lat⁸⁵. Promotorem II Synodu został ks. Antoni Woroniecki, rektor Seminarium Duchownego w Łodzi⁸⁶. Ordynariusz powołał 9 komisji, rozprawdzono wśród proboszczów ankietę, aby wypowiedzieli się na temat palących problemów duszpa-

⁸⁰ *Synod diecezjalny*, WdŁ 21 (1947), nr 3–7, s. 89.

⁸¹ Tamże, s. 89–93.

⁸² M. Klepacz, *Przemówienie na rozpoczęcie I Synodu Diecezji Łódzkiej*, WdŁ 21 (1948), nr 9, s. 201–203.

⁸³ T. Galiński, *Pierwszy synod diecezji...*, s. 294.

⁸⁴ Tamże, s. 243–244.

⁸⁵ *Dekret zwołania II Synodu Diecezjalnego*, WdŁ 34 (1960), nr 2–4, s. 39.

⁸⁶ M. Klepacz, *Pismo do ks. A. Woronieckiego*, WdŁ 34 (1960), nr 2–4, s. 40; S. Grad, M. Róžański, dz.cyt., s. 312.

sterskich. Projekty poszczególnych komisji i ankiety proboszczów posłużyły do zredagowania projektu uchwał synodalnych.

Synod rozpoczął się 27 czerwca 1958 r. uroczystą sesją i nabożeństwem w kaplicy seminaryjnej. Następnie rozpoczęła się sesja zwyczajna, na której dyskutowano nad projektami ustaw⁸⁷. Po południu tego samego dnia odbyła się ostatnia sesja zatwierdzająca i zamykająca synod. Obydwa te synody miały w zamierzeniu biskupa Michała Klepacza wzmoczyć intensyfikację życia religijnego, kościelnego i duszpasterskiego w diecezji.

Po krótkim omówieniu działalności biskupa Klepacza na polu diecezjalnym należy zwrócić uwagę na jego udział w pracach II Soboru Watykańskiego. Był jednym z dziewięciu biskupów polskich, którzy brali udział we wszystkich sesjach Soboru. Jego czynne i owocne zaangażowanie stanowi twórczy wkład w dzieło odnowy Kościoła i jest jedną z najpiękniejszych kart biografii. Jego bogate doświadczenie prawie 50-letniej pracy kapłańskiej i 20-letniej posługi biskupiej potrafił wykorzystać przez bardzo czynną pracę dla dobra Kościoła powszechnego⁸⁸. Biskup Michał uczestniczył we wszystkich kongregacjach generalnych, których odbyło się łącznie 168, i we wszystkich sesjach publicznych, których było 10. Obrady soborowe nie tylko pilnie śledził, ale także wydajnie wpłynął na rozwój myśli soborowej dojrzewającej powoli na wypracowanych schematach aż do jej ostatecznej formy, wyrażonej w uchwalonych i zaaprobowanych przez Ojca Świętego dokumentach. Już na początku pierwszej sesji, gdy powołano do życia poszczególne komisje soborowe biskup Klepacz został wybrany do Komisji Seminariów, Studiów i Wychowania Chrześcijańskiego⁸⁹. Podstawą tego wyboru było doświadczenie i znajomość tej problematyki. Do prac tej komisji wniósł swój bogaty dorobek pracy prefekta szkół, profesora Seminarium Duchownego w Kielcach, profesora Wydziału Teologicznego oraz ordynariusza łódzkiego i przewodniczącego Komisji do Spraw Studiów i Seminariów przy Konferencji Episkopatu Polski⁹⁰. Owocem pracy tej Komisji są dwa dokumenty: *Dekret o formacji kapłańskiej* i *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*.

Poza moźolną pracą w komisji Ordynariusz Łódzki dał poznać się w szerszym zakresie dzięki swym przemówieniom wygłaszanym w auli soborowej podczas wszystkich sesji. Przemawiał 12 razy. Oprócz tego złożył wiele wniosków na piśmie w Sekretariacie Soboru. Wygłaszane przemówienia obejmowały szeroki zakres zagadnień. Dotyczyły m.in. relacji Kościoła do Państwa, wolności religijnej, tolerancji, obecności Kościoła w świecie współczesnym, teologii doczesności, kultury chrześcijańskiej, konferencji narodowych biskupów, kolegialności episkopatu, mariologii. Już samo zestawienie tematów świadczy o szerokim wa-

⁸⁷ II Synod Diecezjalny, s. 235.

⁸⁸ W. Ziółek, *Działalność ks. biskupa Michała Klepacza na Soborze Watykańskim II*, s. 35 (mps przechowywany w Archiwum Archidiecezjalnym w Łodzi).

⁸⁹ B. Bejze, *Kronika Soboru Watykańskiego II*, Częstochowa 2000, s. 94.

⁹⁰ W. Ziółek, art.cyt., s. 36.

chlarzu zainteresowań Biskupa Łódzkiego, a zapoznanie się z ich treścią ukazuje głęboką znajomość tematu⁹¹.

Spośród wszystkich przemówień największym echem odbiła się jego wypowiedź na temat wzajemnych relacji Państwa i Kościoła. Spotkało się ono z wieloma gratulacjami Ojców Soborowych⁹². Zostało także zauważone przez największe dzienniki „La Croix”, „Le Monde”, „Il Messaggero”, „Il Tempo”, „Die Presse”. Poświęciły one temu przemówieniu relacje na pierwszej stronie, podkreślając doniosłość i aktualność poruszanej kwestii⁹³.

Oprócz wystąpień w auli soborowej Biskup pracował w dwóch podkomisjach: Wychowania Chrześcijańskiego i Formacji Kleru. Był z ramienia Episkopatu w czasie dwóch pierwszych sesji soborowych rzecznikiem prasowym polskiej wersji językowej. Ponadto brał czynny udział w obradach Konferencji Episkopatu, które regularnie odbywały się raz w tygodniu w Instytucie Polskim w Rzymie przy via Pietro Cavallini.

Wygłaszał także w języku polskim prelekcje w Radio Watykańskim, w których dzielił się z rodakami w kraju i na emigracji doświadczeniami soborowymi i osobistymi przemyśleniami na tematy soborowe. W sumie wygłosił ich 17. Oprócz tego miał szereg wystąpień na terenie miasta Rzymu. Spotykał się z Ojcami Soborowymi, teologami i wieloma osobami należącymi do różnych ugrupowań społecznych i różnej orientacji światopoglądowej⁹⁴.

Na szczególną uwagę zasługuje udział Biskupa w pracach Konferencji Episkopatu Polski. Biskup Michał Klepacz już w pierwszym miesiącu posługi biskupiej, a dokładnie 28 kwietnia 1947 r., został powołany do prac w Komisji Szkolnej Episkopatu, której przewodniczył kard. Adam Stefan Sapieha. W podziale pracy powierzono biskupowi pieczę nad miesięcznikiem katechetycznym oraz zbieranie materiałów prasowych o szkole. Oprócz tego należał biskup Klepacz do Komisji Episkopatu do Spraw Prasy i Wydawnictw, której przewodniczył Prymas Polski.

Od września 1947 r. biskup Michał należał do Komisji ds. Studiów Teologicznych na Fakultetach Kościelnych oraz w Seminariach Duchownych⁹⁵. Na początku w komisji tej miał powierzoną sprawę reprezentowania Episkopatu na zjeździe Księża Rektorów Seminariów Duchownych, a 20 grudnia 1949 r. członkowie Komisji skierowali wniosek do Konferencji Episkopatu, aby biskup Klepacz był stałym delegatem na Zjazdy Księża rektorów Seminariów Duchownych i tak się stało⁹⁶. Oprócz funkcji delegata na zjazdy powierzona mu została funkcja

⁹¹ Tamże, s. 37.

⁹² K. Gruczyński, *Biskup Michał...*, s. 288.

⁹³ W. Ziółek, art.cyt., s. 38.

⁹⁴ Tamże, s. 39.

⁹⁵ K. Gruczyński, *Biskup Michał...*, s. 261.

⁹⁶ Tamże.

przewodniczącego Komisji Studiów⁹⁷. Zadaniem zjazdu księży rektorów obradującego 5 i 6 września 1950 r. we Wrocławiu było opracowanie statutu i regulaminu teologicznych zakładów naukowych. Podczas tych obrad opracowano statut, pozostawiając sprawę regulaminu do dalszych uzgodnień⁹⁸. Ramowy projekt regulaminu przedstawił biskup Klepacz na Konferencji Plenarnej Episkopatu 4 czerwca 1952 r. i projekt ten biskupi zatwierdzili⁹⁹. Pod nadzorem biskupa Michała odbywały się nie tylko zjazdy rektorów, ale także profesorów poszczególnych sekcji filozoficznych i teologicznych. Przygotował także Ogólnopolski Zjazd Zakładów Teologicznych, który odbył się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim od 9 do 11 września 1958 r.¹⁰⁰

Osobno należy omówić działania biskupa Klepacza na forum Episkopatu Polski, które dotyczyły rozmów z władzami państwowymi. Zaraz po przyjęciu sakry, jeszcze za czasów prymasostwa Augusta kardynała Hlonda, wraz z biskupem Zygmuntem Choromańskim prowadził rozmowy z władzami, które reprezentował ówczesny wiceminister Władysław Wolski. W toku tych rozmów wyjaśniono wiele nieporozumień i usuwano zadrażnienia w relacjach między państwem i Kościołem. Prymas Hlond pozytywnie oceniał te rozmowy. W liście do prezydenta B. Bieruta, stwierdza, że dalsze rozmowy mogłyby działać równie korzystnie na stosunki między państwem i Kościołem¹⁰¹.

Od początku posługi prymasowskiej Stefan Wyszyński dążył do utworzenia stałej komisji państwowo-kościelnej¹⁰². Komisja ta powstała w 1949 r. pod nazwą Komisja Mieszana. Członkami tej Komisji zostali ze strony kościelnej biskupi: Michał Klepacz, Zygmunt Choromański i Tadeusz Zakrzewski¹⁰³, a ze strony państwowej minister Władysław Wolski, gen. Edward Ochab i poseł Franciszek Mazur. Pierwsze posiedzenie Komisji odbyło się 5 sierpnia 1949 r. Pracowała ona w bardzo trudnych warunkach. Mimo toczących się rozmów rząd działał metodą faktów dokonanych, bez wiedzy strony kościelnej, likwidował istniejące przy szpitalach domy zakonne. Z tego powodu rozmowy były wielokrotnie zrywane.

W listopadzie 1949 r. na Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski biskup Klepacz przedstawił dotychczasowy przebieg rozmów. Wskazywał, że przedstawiciele Kościoła wykazali się maksymalnie dobrą wolą, a mimo to w ostatnich tygodniach sytuacja na linii Państwo – Kościół się pogorszyła. Wskazywał na to, że należy się zastanowić nad konsekwencjami podpisania lub niepodpisywania deklaracji¹⁰⁴. Ze zdaniem biskupa Klepacza liczyło się całe gremium Episkopatu. W pracy nad de-

⁹⁷ K. Wojtyła, *Kazanie żałobne w katedrze łódzkiej*, WdŁ 41 (1967), nr 2, s. 40.

⁹⁸ K. Gruczyński, *Biskup Michał...*, s. 262.

⁹⁹ Tamże, s. 262.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Tamże, s. 264.

¹⁰² S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Paryż 1982, s. 19.

¹⁰³ K. Gruczyński, *Biskup Michał...*, s. 264.

¹⁰⁴ Tamże, s. 266.

klaracją strona kościelna pracowała w ścisłej współpracy z Prymasem Polski, Radą Główną i Konferencją Plenarną Episkopatu Polski.

23 stycznia 1950 r. biskup Klepacz w rozmowie z ministrem Wolskim oświadczył, że obecna polityka państwa, która polega na rewizjach, aresztowaniach i likwidacjach organizacji kościelnych, w tym Caritasu, przekreśla wszelkie możliwości porozumienia i zażądał cofnięcia decyzji w sprawie kościelnego Caritasu. Minister oświadczył, że gdyby była podpisana deklaracja, to wielu z tych decyzji mogłoby nie być, a tak mogą być jeszcze inne¹⁰⁵. 28 i 29 stycznia 1950 r. odbyło się w Krakowie posiedzenie Rady Głównej Episkopatu, na którym biskup Michał relacjonował swoje rozmowy z ministrem Wolskim. Episkopat był świadomy gry prowadzonej przez stronę rządową i dał temu wyraz w liście z 16 lutego 1950 r. skierowanym do prezydenta B. Bieruta¹⁰⁶.

Mimo tak napiętej sytuacji 14 kwietnia 1950 r. podpisano porozumienie między Kościołem a rządem. Episkopat zgodził się na podpisanie go, bo ono stało się argumentem w ręku Episkopatu w walce o prawa Kościoła. Był to argument jedyny, gdyż rząd nie liczył się z konstytucją, zerwał konkordat i nie uznawał autonomii Kościoła¹⁰⁷.

Wkrótce okazało się, że realizacja porozumienia natrafia na zupełnie inną interpretację obu stron. Rozpoczął się trudny okres negocjacji w komisjach i podkomisjach¹⁰⁸. Biskup Klepacz był nadal aktywnym członkiem tych rozmów. Jednak działalność Komisji zakończyła się 25 września 1953 r. z chwilą uwięzienia prymasa Stefana Wyszyńskiego. Po uwolnieniu Prymasa 28 października 1956 r. wznowiła swoją pracę pod nową nazwą Komisji Wspólnej. Biskup Klepacz został również członkiem tej komisji, co świadczyło o wielkim dla niego zaufaniu ze strony Prymasa i całego Episkopatu.

Kolejną komisją, w której pracował biskup Klepacz, to Rada Główna Episkopatu. Powołany do niej został 29 lipca 1949 r. i był jej stałym członkiem do swojej śmierci¹⁰⁹.

Innym bardzo trudnym i odpowiedzialnym zadaniem, jakie przyszło wykonać biskupowi Klepaczowi, był urząd Przewodniczącego Episkopatu i kierowanie Kościołem w Polsce w czasie uwięzienia Prymasa Polski. Możemy powiedzieć, że były to najtrudniejsze chwile w życiu Biskupa. Po aresztowaniu Prymasa, które nastąpiło 25 września 1953 r., sekretarz Episkopatu biskup Zygmunt Choromański zwołał na 28 września nadzwyczajną sesję Episkopatu, na której wybrano nowego przewodniczącego. Biskup Klepacz wybrany został nowym przewodniczącym Episkopatu w dramatycznej sytuacji, w jakiej znalazł się Kościół w Pol-

¹⁰⁵ A. Micewski, *Kardynał Wyszyński Prymas i mąż stanu*, Paris 1982, s. 68.

¹⁰⁶ K. Gruczyński, *Biskup Michał...*, s. 266.

¹⁰⁷ Tamże, s. 267; J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce 1944–1989*, Warszawa 2003, s. 107.

¹⁰⁸ K. Gruczyński, *Biskup Michał...*, s. 268.

¹⁰⁹ Tamże, s. 274.

sce¹¹⁰ i wybór ten przyjął. Jak powiedział po kilku latach od tamtych wydarzeń jednemu ze swoich najbliższych współpracowników, zdawał sobie sprawę, że podejmując to zadanie, może się spotkać z negatywną oceną społeczeństwa. Uczynił to świadomie, by ratować Kościół w Polsce przed sytuacją, jaka stała się udziałem Kościoła w Czechosłowacji i na Węgrzech, gdzie życie religijne zostało sparaliżowane, niemal wszyscy biskupi uwięzieni. Taki sam los spotkał tam tysiące księży.

W momencie wyboru go na Przewodniczącego sytuacja Kościoła w Polsce wyglądała groźnie. Dziesięć diecezji, na ogólną liczbę 25, było pozbawionych prawowitych pasterzy. Setki księży aresztowanych, pozbawionych pracy w wyniku działania dekretu z 1953 r. o obsadzie stanowisk kościelnych. W każdej chwili sytuacja mogła się pogorszyć. Biskup Klepacz nie chciał konfrontacji ze stroną rządową, ale przeprowadzić w sposób pokojowy Kościół w Polsce przez ten najtrudniejszy czas w powojennej historii. Dzięki przymiotom charakteru, rozwadze, zdolności do dialogu i mądrości z godnością to zadanie wykonał.

Zdarzały się i zdarzają się, tak jak przewidział Biskup, negatywne opinie historyków na temat działalności biskupa Klepacza w tamtym czasie. Opinie te nie uwzględniają realiów tamtych dni. *Notabene* te krytyczne opinie były propagowane przez obóz rządzący, aby wzbudzić nieufności i rozbić jedność Episkopatu.

Dla biskupa Klepacza najważniejsze było dokonane dzieło, że niezniszczony w swoich strukturach Kościół mógł przekazać po uwolnieniu z więzienia Prymasowi. Ważna dla niego była opinia Prymasa i Episkopatu o tej pracy. Po powrocie Prymasa został powołany do Komisji Wspólnej i ponownie do Rady Głównej Episkopatu, w których to gremiach pozostawał do końca życia, czyli do 27 stycznia 1967 r. Towarzyszył Prymasowi w pierwszej po uwolnieniu z więzienia podróży do Stolicy Apostolskiej. Wymowna jest ocena pracy biskupa Klepacza wyrażona 6 listopada 1956 r. przez Prymasa Polski w kilka dni po uwolnieniu, w dniu, gdy złożył w Łodzi wizytę biskupowi Klepaczowi. Prymas powiedział wówczas: *Biskup Michał Klepacz był moim najczęstszym gościem z tytułu sowich obowiązków i z tytułu naszego współżycia i współpracy. Prawie wszystko robiliśmy razem. Razem przygotowywaliśmy materiał rozmów na Komisjach Mieszanych. Po zakończeniu ich wspólnie podsumowywaliśmy rezultaty. Razem jeździliśmy do Rzymu i razem stamtąd wracaliśmy po wspólnych rozmowach z Ojcem Świętymi z przedstawicielami Stolica Apostolskiej. Jako następstwo długoletniej zwartej wspólnej pracy, gdy jeden nas padł, drugi natychmiast stanął i pracę podjął.... Stanął*¹¹¹.

¹¹⁰ Tamże, s. 276.

¹¹¹ S. Wysiński, *Dzieła zebrane*, Warszawa 1999, s. 25.

BISHOP MICHAŁ KLEPACZ (1893–1967)
BIOGRAPHICAL NOTE

Summary

In the years 1947–1967 he was the third ordinary of Lodz Diocese. Between 1910 and 1914 he studied at Theological Seminary in Kielce and then until 1918 at Theological Academy in St. Petersburg. He was ordained in 1916 in St. Petersburg. From 1919 till 1937 he was a professor at Theological Seminary in Kielce. He took a doctor's degree at the Catholic University in Lublin in 1932. In the years 1937–1939 he was a professor of the Theological Faculty at the University in Vilnius. He was appointed the bishop of Lodz Diocese on the 20th December 1946. He took up his duties as the bishop on the 2nd March 1947, was consecrated on the 19th April 1947. He was installed as a bishop on the 20th April 1947. He was a very active bishop of the Diocese. He carried out a lot of administrative reforms, brought to life 6 deaneries and 15 parishes, summoned two diocesan synods. He took great care of both spiritual and intellectual development of the priests.

He performed a variety of important functions during the Conference of the Polish Episcopate. He was the member of the Mixed (church and government) Committee and the Common Committee. Since 1949 he was the member of the Main Council of the Polish Episcopate. In the years 1953–1956, during the imprisonment of Primate Stefan Wyszyński, he was the chairman of the Conference of the Polish Episcopate. He took an active part in all the sessions of the Second Vatican Council.

Słowa kluczowe: Biskup Michał Klepacz, ordynariusz, diecezja łódzka, filozofia, Konferencja Episkopatu Polski

DR KRZYSZTOF KAMIŃSKI
Łódź

ZAGADNIENIE KULTURY JAKO *CULTUS ANIMI* W PISMACH STEFANA SWIEŻAWSKIEGO¹

Piśmiennictwo Stefana Swieżawskiego w szerokim zakresie omawia tematykę związaną z pojęciem kultury. Bliższa analiza wykazuje jednak pewną prawidłowość, w myśl której możemy stwierdzić, że zdecydowana większość systematycznych prac Swieżawskiego podejmujących zagadnienie kultury powstała po 1965 r. Nie oznacza to oczywiście, że Swieżawski nie dostrzegał wcześniej jej doniosłości. Temat kultury nigdy nie był mu obcy, a jedynie nie sprowadzał się do dłuższych monograficznych opracowań.

Bliższe, systematyczne zainteresowanie się tematem kultury, wyrażające się w szeregu opublikowanych prac, można łączyć z udziałem Swieżawskiego w obradach Soboru Watykańskiego II. Został on tam włączony do prac – nad soborową Konstytucją *Gaudium et spes* w Podkomisji Kultury – które, jak wspomina w swojej biografii, nie przychodziły mu łatwo. Mówi o wielu wątpliwościach i poszukiwaniach dotyczących najbardziej fundamentalnych aspektów właściwego pojmowania kultury². Wspominane początkowe trudności nie przeszkodziły Swieżawskiemu w wypracowaniu klarownego poglądu w przywoływanej kwestii, gdzie szczególny akcent został położony na filozofię i Ewangelię oraz wychowanie w ogóle jako podstawowe elementy kulturotwórcze. Takie stanowisko pozostawało zbieżne z uzgodnieniami soborowymi.

Swoje rozważania poświęcone kulturze Swieżawski symbolicznie umiejscawia w kontekście marcelowskiego być i mieć. Puenta tych przemyśleń, wskazująca na fakt, „[...] że być kulturalnym, a więc być wyposażonym w to, co stanowi istotę kultury ducha, jest nieporównywalnie ważniejsze i cenniejsze niż posiada-

¹ Stefan Swieżawski (1907–2004) – był jednym z najwybitniejszych historyków filozofii średniowiecznej i największym w Polsce znawcą pism św. Tomasza z Akwinu. Jeden ze świeckich audytorów II Soboru Watykańskiego, bliski przyjaciel Jana Pawła II. Studia ukończył we Lwowie. Współpracował m.in. z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim i Polską Akademią Nauk. Był jednym z duchowych ojców środowiska „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku”. Autor monografii *Historia filozofii XV wieku*.

² Por. S. Swieżawski, *W nowej rzeczywistości. 1945–1965*, Lublin 1991, s. 389–391.

nie największych nawet skarbów należących do świata duchowych i materialnych wytworów ludzkiej twórczości”³, może stać się dobrą podstawą dalszych analiz, których celem będzie ustalenie, czym według Swieżawskiego jest kultura i jaką rolę do spełnienia mają wspomniane podstawowe czynniki kulturotwórcze.

Swieżawski nawołuje do pogłębienia i interioryzacji pojęcia kultury osoby ludzkiej⁴. Apel jest uzasadniony, gdyż powszechnie rozpowszechnione dziś pojęcie kultury dalekie jest od właściwego i istotnego jej rozumienia. Zakorzeniło się przekonanie, według którego o człowieku kulturalnym miałyby świadczyć tylko jego czytanie, znajomość języków, obcowanie ze sztuką, estetyka własna i otoczenia, etc., a przede wszystkim działalność twórcza. Takie rozumienie kultury sprowadza się do poziomu konsumpcyjno-produkcyjnego, a kultura, zdaniem Swieżawskiego, to doskonalenie osoby ludzkiej⁵.

Sobór, odrzucając konsumpcyjno-produkcyjną koncepcję kultury, domaga się, by postrzegano ją jako uprawę ludzkiego ducha – *cultus animi*. I w tym znaczeniu, aby człowiek mógł stać się wartościowym twórcą, *homo faber*, uczestniczącym w dziele stwórczym Boga poprzez wytwarzanie dzieł materialnych i duchowych, musi on – i to jest niepomijalną koniecznością! – położyć najpierw akcent na ową pracę wewnętrzną, na *cultus animi*. Owocem podjętego wysiłku ma być harmonia władz duchowych: intelektu i woli⁶. „Człowiek, jak każde jestestwo wyższego rzędu, poznaje i działa – wobec czego kulturą jest ponad wszystko usprawnianie ludzkiego poznania i postępowania. [...] W sferze poznawczej nie rozumienie, lecz ogłód kontemplacyjny i zdolność sądzenia – a więc bardziej mądrość niż wiedza – powinny być uznawane za największą wartość; a w sferze postępowania, miłość jako praktyczny regulator i motor wszystkich stosunków międzyludzkich”⁷. Jasno zatem z powyższych słów wynika, że kultury należy upatrywać w rozwoju duchowym osoby ludzkiej, w sferze poznania (intelektu) i postępowania (woli), nie zaś głównie w produkcji, doskonaleniu wytworów i konsumpcji kulturalnej⁸.

Mówiąc o autentycznej kulturze, zdaniem Swieżawskiego, nie do pomyślenia jest rozdzielenie między wspomnianymi dwiema sferami: poznania i postępowania. Zwrócenie się w kierunku tylko jednej z nich doprowadziłoby do wynaturzeń. Radykalne wyakcentowanie intelektu kosztem postępowania rodzi pseudokulturę pięknoduchów i wyobcowuje nas z tego, co stanowi prawdziwy tragizm rzeczywistości, w której wypadło nam żyć. Z drugiej strony, zaniedbania w sferze intelektualnej muszą prowadzić do aktywizmu, uśmiercającego na dalszą metę kultu-

³ S. Swieżawski, *Kultura a filozofia*, w: *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993, s. 101.

⁴ Por. tamże, s. 100.

⁵ Por. S. Swieżawski, *Chrześcijanin dzisiejszych czasów wg „Gaudium et spes”*, w: *Człowiek i tajemnica*, Kraków 1978, s. 132.

⁶ Por. S. Swieżawski, *Vaticanium II a problemy kultury współczesnej*, w: *Istnienie...*, s. 122.

⁷ S. Swieżawski, *Chrześcijanin...*, s. 132.

⁸ S. Swieżawski, *Czy Ewangelia jest kulturotwórcza?* w: *Człowiek...*, s. 74.

rę, i do czystego utylitarnego praktycyzmu⁹. Na analogiczne niebezpieczeństwo zwracał wcześniej uwagę Emmanuel Mounier, można więc przypuszczać, że przekonania Swieżawskiego mają swe zakorzenienie w koncepcji alienacji Narcyza i Herkulesa, wedle której obie przeciwstawione sobie postawy wyobcowania są konsekwencją wolnego wyboru: Narcyz pozostaje w egocentrycznej izolacji, uciekając przed światem, Herkules zaś swoje życie wypełnia obecnością w świecie poprzez różnorakie inicjatywy. Narcyz jest od wewnątrz trawiony przez chorobę pięknoduchów i zatruwa go jego własne spojrzenie na siebie. Ale Herkules jest z zewnątrz trawiony przez własne sukcesy, spala się w ogniu swoich zwycięstw. Swoistym farmakonem może okazać się tu praca czy w ogóle życie publiczne: z jednej strony, stanowiąc hamulec dla indywidualistycznej izolacji, z drugiej, eliminując wewnętrzne skupienie, duchowe pogłębienie, stając się instrumentem dehumanizacji¹⁰.

FILOZOFIA I EWANGELIA CZYNNIKAMI KULTUROTWÓRCZYMI

W dziedzinie poznawczej Swieżawski wskazuje na kolosalne znaczenie kontemplacji: nadprzyrodzonej – do której dochodzi człowiek przez wiarę oraz przyrodzonej – metafizycznej. Spełnia ona ważną rolę w filozofii uprawianej zawodowo, jak i tej przed naukowej, rozumianej jako refleksja mądrościowa nad całą rzeczywistością, która powinna być codzienną strawą współczesnych chrześcijan¹¹. Dzisiaj jednak, mówi Swieżawski, ustępuje ona miejsca nauce: zaborczej i zapatrzonej tylko w swoje niewątpliwe osiągnięcia. W wychowaniu marginalizuje się kontemplacyjne funkcje intelektu: prosty ogląd intelektualny, w którym kształtują się pojęcia, i sąd, w którym zespalamy ze sobą gotowe już pojęcia. Coraz większy nacisk kładzie się na rozumowanie. Nacisk położony na prymat trzeciej działalności intelektu, w której intelekt pełni funkcję rozumu rozumującego, a więc zespalającego ze sobą sądy, powoduje, że dominującą tendencją w naszym życiu staje się racjonalizm, na niekorzyść sprzyjającego kontemplacji intelektualizmu. Opisane zjawisko Swieżawski określa mianem regresu mądrości, która, często służąc różnym ideologiom, traci swój autentyzm. Tak z kolei ujęta mądrość jest niekorzystna dla rozwoju autentycznej kultury¹².

Swieżawski wskazuje na głęboki związek między kulturą i filozofią. Zanik prawdziwej mądrości wywraca porządek moralny i kulturalny człowieka, kładąc

⁹ Por. S. Swieżawski, *Kultura a filozofia...*, s. 101–102. Zdaniem Swieżawskiego, autentycznej kulturze może przyjść tu z pomocą klasyczna myśl filozoficzna, ożywiając i aktualizując pojęcie cnoty – szczególnie poprzez dowartościowanie cnot intelektualnych, zapominanych zwykle na rzecz cnot moralnych, tamże.

¹⁰ Por. E. Mounier, *Co to jest personalizizm?*, Warszawa 1960, s. 206–207.

¹¹ Por. S. Swieżawski, *Chrześcijanin...*, s. 134.

¹² S. Swieżawski, *Kultura a filozofia...*, s. 104–106.

się cieniem na jej losy, o czym mogą świadczyć okrucieństwa przekraczające wyobraźnię. Pozbawianie się mądrościowego (filozoficznego) wymiaru osobowości jest zatem przejawem dehumanizacji; bolesnym umniejszaniem człowieczeństwa¹³. Dlatego konieczne jest dowartościowanie mądrości filozoficznej, która ma być niezbędnym czynnikiem formacji umysłowej każdego człowieka i stąd jej zadanie kulturotwórcze. Dobro kultury ludzkiej w jej całości zasadza się na tym, aby nigdy nie stracić z oczu ważności mądrości metafizycznej, czyli filozofii bytu, utożsamiającej się z przyrodzoną kontemplacją ogółu stworzeń¹⁴.

Poprzez prezentowane tutaj przekonania dotyczące wzajemnych zależności i odniesień kultury i filozofii, Swieżawski nawiązuje do przewodniej myśli Pico della Mirandoli, wedle której to nie jest człowiekiem ten, któremu jest obca filozofia pojmowana jako przyrodzona refleksja sapiencjalna, a której wartość jest nieprzeceniona dla całości kultury¹⁵.

* * *

Dla chrześcijanina z mądrościowym namysłem, zdolnym do zdumienia i zachwyty, łączy się integralnie nadzieja zakotwiczona w Ewangelii; w tajemnicy paschalnej Chrystusa. Kontemplacja, mądrość i nadzieja, stwarzając pozory zachęty do bierności, nie zwalniają współczesnego wyznawcy Chrystusa z osobistego obowiązku czynnego stosunku do rzeczywistości. Idealem nie jest tutaj uległość, lecz prawdziwa odwaga i dążenie do przekonań, za które gotowi byśmy ponieść wszelkie konsekwencje, co z kolei wiąże się z bezkompromisowym umiłowaniem prawdy¹⁶.

Dużą rolę ma do spełnienia Kościół, szczególnie posoborowy, który jest stróżem autentyzmu i humanizmu, a wrogiem ideologii i odgórnych dyrektyw. Odsyłając do Ewangelii, nie daje jednak gotowych rozwiązań: każdy osobiście musi mieć swobodę ich szukania, sam musi się trudzić, by je znaleźć i w teorii, i w praktyce¹⁷.

Praktyczny wymiar działalności kulturotwórczej człowieka znajduje swój wyraz przede wszystkim w stosunkach międzyludzkich. Ewangelia, centralnym zagadnieniem czyniąc tematykę bliźniego, uczy, że wszyscy ludzie są braćmi i że każdego bez wyjątku należy miłować. Tak rozumiana miłość zobowiązuje do wyjścia ze skorupy egocentryzmu i otwarcia się na potrzeby bliźniego, do próby

¹³ Por. S. Swieżawski, *Vaticanum II a problemy...*, s. 123.

¹⁴ Por. S. Swieżawski, *Kultura a filozofia...*, s. 106–110.

¹⁵ Por. S. Swieżawski, *Ustawiać żagle. Z profesorem Stefanem Swieżawskim rozmawiają A. Karoń-Ostrowska i Z. Nosowski*, w: *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, s. 10.

¹⁶ Por. S. Swieżawski, *Chrześcijanin...*, s. 134.

¹⁷ Por. tamże, s. 135. Jeżeli praktyka w wielu przypadkach jest inna, to ułomności należy dopatrywać się, jak sugeruje Swieżawski, w braku konsekwencji w realizacji przewodniej myśli soborowej, tamże.

coraz lepszego rozumienia innych, do praktycznej afirmacji ludzkiego pluralizmu w zakresie i ludzkiego bytowania, i ludzkich przekonań. To właśnie Ewangelia, akcentuje Swieżawski, jest najlepszą szkołą nabierania umiejętności właściwego współżycia międzyludzkiego w świecie; w świecie, w którym tak często deptane są prawa człowieka¹⁸.

W sferze kultury szczególnie widać, jak myśl chrześcijańska broni całej doczesności, a zadaniem chrześcijan jest czuwać, aby wszystkie dziedziny ludzkiego życia były zgodne z wymogami ludzkiej natury i osobowości. Jedną z największych przeszkód jest tu wszelki klimat duchowej ciasnoty i „zamkniętego podwórka”. Nic tak nie niszczy prawdziwej kultury, jak wszelkie egocentryzmy i zaskorupienia; rasizm, antysemityzm, skrajny nacjonalizm, obrażając godność osoby ludzkiej i deptając prawa człowieka. Chrześcijanie, czerpiąc wzorce z Ewangelii, powinni zawsze być czytelnym znakiem sprzeciwu wobec wspomnianych i im podobnym antyhumanistycznym, a tym samym antykulturalnym, tendencjom występującym we współczesnym świecie¹⁹.

Są próby uleczenia świata z jego bolączek, co zauważa Swieżawski, poprzez sprawiedliwość. Sam jednak ratunku dla zdehumanizowanego współczesnego świata upatruje w ewangelicznej miłości. „Sprawiedliwość nawet doprowadzona do doskonałości, jest zawsze niewystarczająca; domaga się ona z konieczności uzupełnienia przez miłość”²⁰. Często sama sprawiedliwość może okazać się dla człowieka wręcz szczytem niesprawiedliwości²¹. Tym bardziej że współcześnie świat obraca się w błędnym kręgu niemocy zerwania z niesprawiedliwością i zbrodnią. Świadczą o tym wzmagające się zbrojenia i wojny, niebezpieczeństwa licznych epidemii, pomimo postępu technicznego i odkryć naukowych, czy choćby przerażające klęski głodu współistniejące z wyrafinowanym zbytkiem i ospałym wygodnictwem. Wszystko to wskazuje na fakt, że współżycie ludzkie jest niehumanitarne. I dokładnie w tym miejscu Swieżawski dostrzega konkretne zadania chrześcijan, na wszystkich poziomach życia społecznego; pod warunkiem jednak że ich chrześcijaństwo będzie traktowało poważnie Ewangelię i jej wymogi²².

Humanizacja stosunków międzyludzkich miałyby się więc dokonać poprzez miłość chrześcijańską, sięgającą do źródła, jakim jest Ewangelia. Z działań tych Swieżawski nie wyklucza jednak niechrześcijan czy ateistów, bo „cóż my ostatecznie wiemy o tajemnicach łaski?”²³. Nawiązuje tym samym do nauki o Logosie Justyna Męczennika, do jego przekonania, że dobrzy poganie muszą być

¹⁸ Por. S. Swieżawski, *Czy Ewangelia...*, s. 79.

¹⁹ Por. tamże, s. 80.

²⁰ S. Swieżawski, *Vaticanum II a problemy...*, s. 122.

²¹ S. Swieżawski, *Kultura jako podłoże życia nadprzyrodzonego*, w: *Człowiek...*, s. 101.

²² Por. S. Swieżawski, *Czy Ewangelia...*, s. 81.

²³ S. Swieżawski, *Kultura jako podłoże...*, s. 100.

zbawieni²⁴. „Kto wie, zastanawia się, czy czasami ci, którzy uważają się za niewierzących, a nawet za ateuszy, nie krocą już drogą, która wiodła św. Pawła do Damasku? Myślę, że ci wszyscy, którzy zapuszczają się na ścieżki prowadzące do prawdziwej humanizacji stosunków międzyludzkich i którzy dochodzą do przeświadczenia, że stosunków tych nie można uczynić bardziej ludzkimi inaczej jak tylko osobistym wysiłkiem codziennego heroizmu, ci wkracają już w sferę prawdziwej miłości”²⁵. Przykładem mogą tu być m.in. Sokrates, św. Franciszek z Asyżu, Gandhi czy Ch. de Foucauld, którzy poprzez swoje postawy życiowe urzeczywistniają głębię i moc autentycznej kultury i wskazują najlepszą drogę ku jej uzyskaniu²⁶.

²⁴ Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 265. Jak relacjonuje Swieżawski, Logos oświeca każdego człowieka, stąd w przyrodzonym poznaniu Logosu uczestniczą wszyscy: poprzez poznawanie prawdy, uprawianie nauki, zyskiwanie mądrości. Dokonuje się to dzięki rozszanemu wszędzie Logosowi (który jest duchowy, różny od świata i odwieczny). Poznanie przyrodzone jest jednak częściowe, przypadkowe i fragmentaryczne a dopiero dzięki Objawieniu staje się pełne i doskonałe. W Logosie uczestniczą więc nie tylko chrześcijanie, ale i poganie poprzez swoją wiedzę. Także filozofia pogańska częściowo uczestniczy w Logosie, bo wszystko co prawdziwe i dobre, także częściowo, zawdzięcza ludzkość Logosowi. Gdy za Justynem doda się jeszcze tylko, że tym Logosem jest Jezus Chrystus (chrześcijański osobowy Bóg), będzie można stwierdzić, że wszyscy którzy poznawali Logos i żyli według niego uczestniczyli w Chrystusie: *otóż ci, co wiedli życie ze Słowem zgodne, są chrześcijanami* – powie Justyn. Skoro zaś wszystko, co dobre działa się przez Logos (Chrystusa), to chrześcijaństwo swym zasięgiem obejmuje cały pozytywny dorobek pogaństwa, również tego, czasowo umiejscowionego przed przyjściem Chrystusa. *A zatem wszystko* – mówi Justyn – *co w nich dobrego, to własność nas, chrześcijan*. Myśl ta, jak podkreśla Swieżawski, będzie żywa w dziejach filozofii; będzie powtarzać się nuta Sokratesa chrześcijanina a Erazm z Rotterdamu wręcz będzie prosił: *Sancte Socrate ora pro nobis*. Swieżawski za Gilsonem w Justynie Męczenniku widzi protoplastę chrześcijańskiego humanizmu, tamże, s. 265–267. Justyna humanistyczna interpretacja wiary chrześcijańskiej zasadza się według Gilsona, na jego humanistycznym ustosunkowaniu się do przeszłości: „Filozofia grecka i chrześcijańskie objawienie ukazują się jako dwa momenty jednego i tego samego objawienia tego samego Boskiego Słowa, które przemówiło do takich Greków jak Sokrates, czy też do takich barbarzyńców jak Abraham, by w końcu przybrać kształt i stać się człowiekiem, którego nazwano Jezusem Chrystusem”; oraz na ciągle promieniującej doktrynie przepojonej humanistycznym duchem: „Do dziś bowiem Justyn pozostaje patriarchą duchowej rodziny, której wiara odznaczająca się wielką serdecznością stoi otworem wobec dla wszystkiego, co jest prawdziwe i dobre, stara się to odkrywać wszędzie tam, gdzie może się znajdować, aby przyswoić, oczyścić i udoskonalić w świetle wiary chrześcijańskiej”. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966, s. 17. Nauka o Logosie Justyna zakotwiczona jest oczywiście w prologu Ewangelii św. Jana, który, jak podkreśla Swieżawski, posługuje się terminologią przyjętą od hellenizmu, pragnąc w ten sposób wyrazić uniwersalistyczne rozumienie Jezusa. Widać tu wyraźnie jak myśl chrześcijańska wykorzystała koncepcję pogańską, aby wyrazić wiarę. U św. Jana Logos, czyli Chrystus, jest światłem prawdziwym (*lux vera*). Ów iluminizm, poprzez który dokonuje się nasze poznanie, inaczej będzie rozumiał augustynizm (aprioryzm), a inaczej tomizm (aposterioryzm). Por. S. Swieżawski, *Dzieje...*, s. 255–256.

²⁵ S. Swieżawski, *Kultura jako podłoże...*, s. 100.

²⁶ Por. tamże.

WYSIŁEK WYCHOWAWCZY ZADANIEM KULTUROTWÓRCZYM

Przedfilozoficzna mądrość oraz ewangeliczna uniwersalność stanowią zasadnicze filary chrześcijańskiej kultury. Nie możemy jednak zapominać o wysiłku wychowawczym, poprzez który ma być kształtowana postawa mądrościowa i ewangeliczna w życiu konkretnego człowieka.

Swieżawski zagadnienia pedagogiki rozważa w kontekście kultury, która, jak podkreśla, przeżywa głęboki kryzys²⁷. Realizacja zadań kulturotwórczych, mających na celu doskonalenie osoby ludzkiej, nie leży jednak w gestii ulepszania czy zmiany struktur. Konieczna jest głęboka zmiana umysłów i sumień, która może dokonać się w procesie wychowawczym, realizowanym z nieugiętą konsekwencją²⁸. „Bez gruntownego wychowania człowieka i wdrażania go w wielką umiejętność kontaktów międzyludzkich mowy być nie może o prawdziwej kulturze, podobnie jak jest ona nie do pomyślenia bez rzetelnego i stałego uprawiania mądrości”²⁹.

Wychowanie powszechne

Swieżawski, powołując się na Tomasza More i Erazma z Rotterdamu, mówi, że wychowawcy w swoich działaniach powinni wzorować się na rolnikach i hodowcach. Wychowawca ma tak urabiać umysł, jak rolnik uprawia ziemię, a ogrodnik hoduje to wszystko, co rośnie w ogrodzie³⁰; jest to typowo humanistyczny ideał wychowawczy, znajdujący swe odzwierciedlenie w metaforze: *agricultura – cultura animi*. Dotykamy tu samych korzeni znaczenia wyrazu kultura³¹. O doskonałości kultury świadczy zaś mądrościowy wymiar naszej osobowości i to właśnie mądrość winna być priorytetem w wychowaniu, które swym zasięgiem ma obejmować jak najszersze rzesze ludzi³². Swieżawski kolejny raz zatem uzmysławia nam kolosalne znaczenie mądrości w życiu ludzkim, tym razem wskazując na nią jako na element konstytuujący kulturę, która z kolei ma nieba-

²⁷ Kryzysu kultury Swieżawski dopatruje się między innymi w atomizacji kultury oraz w rozpadzie hierarchii wartości – prowadzi to do poczucia braku sensu, co z jednej strony uniemożliwia rozwój metafizyki, a z drugiej jest konsekwencją jej kryzysu. Por. S. Swieżawski, *Jak piękno doryckiej kolumny. Z profesorem Stefanem Swieżawskim rozmawia A. Karoń-Ostrowska*, w: *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, wyd. 3, Kraków 1999, s. 8.

²⁸ Por. S. Swieżawski, *Kultura jako podłoże...*, s. 113.

²⁹ S. Swieżawski, *Czy Ewangelia jest...*, s. 79.

³⁰ Swieżawski zauważa, że tak rozumiana (uprawiana) kultura domaga się swoistej ascezy. „Nabywanie kultury ducha przebiega podobnie do etapów w urzeczywistnianiu kultury ogrodniczej: trzeba siać cenne ziarna, ochraniać ich wartość, obcinać i usuwać liczne zbędne przerosty. Tu właśnie ma uzasadnienie asceza, a więc stale towarzysząca nam postawa ułatwiająca wybór większego dobra spośród dóbr nasuwających się nam do wyboru. Nie wyobrażam sobie prawdziwej kultury bez ascezy...”, S. Swieżawski, *Kultura...*, s. 102.

³¹ Por. S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki*, Kraków 1987, s. 31.

³² Por. S. Swieżawski, *Vaticanum II...*, s. 123.

gatelny wpływ na losy świata. „Jeżeli ludzie nie potrafią się stawiać coraz mądrzejsi, wielce zagrożona wydaje się przyszłość świata”³³.

Swieżawski, analizując humanistyczną pedagogikę Erazma, wskazuje na jej nowatorski charakter; szczególnie w pojmowaniu wychowania, które ma być formowaniem osobowości człowieka, a nie jedynie samym nauczaniem. Podkreśla też, że wychowanie rozpoczynać się powinno zaraz po urodzeniu. Tym samym docenia i podkreśla wagę wychowania w rodzinie³⁴.

Wychowawcze sugestie Erazma sprzed pięciu wieków nic nie straciły na swej aktualności, o czym głęboko przeświadczony jest Swieżawski, który pisze: „Trzeba by, przy pomocy wszelkich możliwych środków, ukazywać rodzicom i wychowawcom całą powagę dzieciństwa i ujawniać wyjątkowy wpływ pierwszych lat życia ludzkiego nie tylko na fizyczny rozwój człowieka, ale także na kształtowanie się jego osobowości”³⁵. Wysiłek wychowawczy powinien być skupiony na pierwszych etapach życia dziecka (sześć pierwszych lat), szczególnie w zakresie dobrych stosunków ze wszystkimi ludźmi, których spotyka w życiu. Już małe dziecko powinno być uczone wartości, w których myśl liczy się po prostu człowiek. Nie mniej ważnym zagadnieniem, odnoszącym się do wspomnianego etapu życia dziecka, jest wszystko to, co ukrywa się w sformułowaniu okres filozoficzny. Wtedy dziecko zdumiewa się, dziwi, kontempluje, stawia dociekliwe, często kłopotliwe pytania – są to przejawy odkrywania rzeczywistości otaczającego go świata. Jeśli zaniedba się sztukę duchowego skupienia i umiejętność dziecięcej refleksji – uniemożliwiając ich rozwój, to doprowadzi się do zagubienia bezcennych skarbów (najbardziej zdumiewających uzdolnień) – i to bez możliwości ich odzyskania. Chodzi tutaj o najpiękniejsze przymioty dzieciństwa: czystość oka, uśmiech, spojrzenie pełne zachwyty, prostotę. Okres filozoficzny poprzedza i przygotowuje właściwy grunt pod tak zwany okres racjonalny (rozpoczynający się około ósmego roku życia), który cechuje się rozwojem uzdolnień logicznych i sprawności rozumowych. Zbytne jego wyakcentowanie, przy jednoczesnym banalizowaniu okresu filozoficznego, może skutkować pozostaniem człowieka jedynie na płaszczyźnie aktywizmu, produkcji i konsumpcji³⁶.

Doniosłym zagadnieniem w ramach kultury masowej jest rozwój świata mediów; a co za tym idzie, możliwości oddziaływania przez nie. Jest to zjawisko które w swoich skutkach może być błogosławione albo katastrofalne³⁷. Media zatem, jako nurt kultury masowej, mogą zdecydowanie przyczynić się do upowszechniania kultury bądź do jej spłykania. Wszystko zależy, zdaniem Swieżawskiego, od wychowania. „Kultura masowa nabierze znamion prawdziwej kultury, jeżeli całe wychowanie – od dziecka – będzie nastawione na urabianie kultury

³³ Tamże, s. 122.

³⁴ Por. S. Swieżawski, *U źródeł...*, s. 32.

³⁵ S. Swieżawski, *Kultura jako podłoże...*, s. 114.

³⁶ Por. tamże, s. 113–115.

³⁷ Por. S. Swieżawski, *Czy Ewangelia...*, s. 75.

osobowości, jeżeli coraz większa ilość ludzi będzie myślała samodzielnie, jeżeli każdy człowiek, a nie tylko jakaś elita wybrańców, będzie mógł naprawdę podziwiać – w jakimś przynajmniej stopniu – otaczającą go rzeczywistość, być *contemplator universi*, jeżeli każdy wreszcie będzie poznawał i kochał jak osoba, a nie bierny pionek, naśladowujący modę i bezmyślnie poddający się dominującym tendencjom”³⁸.

Swieżawski wyraża przekonanie, że wychowanie pod kątem konsumpcyjno-produkcyjnym, wyzute z wymiaru mądrościowego, zamyka również człowieka na wartości ewangeliczne, które cechuje dziecięca prostota, a co za tym idzie uniwersalność, poprzez fakt, że mogą być one dostępne wszystkim ludziom³⁹. „Nie ma mowy, powiada Swieżawski, o otwartości na problem Boga i o gotowości przyjęcia z całym przekonaniem dobrej nowiny ewangelicznej tam, gdzie martwa jest mądrość i gdzie zanika dziecięca zdolność do zachwytu nad tym, co jest tego zachwytu warte”⁴⁰. Wyłania się więc tutaj konkretne zadanie dla Kościoła, które sprowadza się do ewangelizacji poprzez usprawnienia intelektualne i moralne. Jej wyrazem ma być służba światu, zgodna z dobrem człowieka, we wszystkich jego dziedzinach życia. Chrześcijanie nie mogą tych dziedzin dublować, nie mają tworzyć ich „chrześcijańskich i sakralizowanych odpowiedników”. Szansa realizacji tak określonych zadań, jak podkreśla Swieżawski, jest duża, ponieważ Kościół dysponuje odpowiednimi ku temu środkami wychowawczymi. Tym bardziej że w swoim programie wychowawczym, a zwłaszcza we właściwy sposób urzeczywistnionej katechizacji, poważnie traktuje dziecko. Odpowiednie wykorzystanie jego okresu filozoficznego skutkowałoby w późniejszym życiu przewagą intelektu nad rozumem, mądrości nad wiedzą. Dokonująca się w ten sposób neutralizacja racjonalizmu i scjentyzmu – tak znamienne charakteryzujących naszą kulturę ‘śródziemnomorsko-atlantycką’ – stwarzała by z kolei możliwości szerszego rozwoju nadprzyrodzonej kontemplacji, bez której w ogóle nie może zaistnieć prawdziwa kultura⁴¹.

Opisując kulturę masową, Swieżawski nie zapomina o jej wymiarze elitarnym; stwierdza wręcz, że „kultura jest zarazem elitarna i masowa”⁴². W przekonaniu tym nie rości sobie jednak prawa do wartościowania którejkolwiek, szczególnie na płaszczyźnie religijnej. Stawia za to konkretne zadania. „Dzisiejszy człowiek wierzący – obojętnie czy przynależy do jakiejś elity, czy też wywodzi się z tradycyjnie narodowej religijności – musi stawać się coraz bardziej i coraz wyraźniej wierzącym z wolnego wyboru i z osobistego przeświadczenia. Do tego powinniśmy usilnie dążyć, jeśli nie chcemy, by nasz katolicyzm za dwa, trzy po-

³⁸ Tamże.

³⁹ Por. S. Swieżawski, *Vaticanum II a problemy...*, s. 123.

⁴⁰ S. Swieżawski, Odpowiedz na kwestionariusz rzymski, w: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu?* w: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, Warszawa 1994, s. 260.

⁴¹ Por. S. Swieżawski, *Czy Ewangelia...*, s. 76–78.

⁴² S. Swieżawski, *Vaticanum II a problemy...*, s. 123.

kolenia nie zastygł w folklorystycznej enklawie. Wobec tego wszędzie, a zwłaszcza w środowiskach studenckich – cały nasz wysiłek wychowawczy powinien iść w kierunku, aby młodzi myśleli. Niech myślą nawet błędnie, aby tylko myśleli autentycznie. Cała nasza pomoc winna iść, konkluduje Swieżawski, w kierunku pogłębienia: *duc in altum*⁴³.

Wychowanie uniwersyteckie

Przeciwwagi do imponująco rozwijającej się cywilizacji technicznej, marginalizującej zagadnienie *cultus animi*, Swieżawski poszukuje głównie w kulturze humanistycznej, której zdobycie miałyby gwarantować studia uniwersyteckie⁴⁴. Ogląd obecnej rzeczywistości uniwersyteckiej wyraźnie odsłania jednak głęboki problem: uniwersytety, będące niegdyś głównymi ogniskami tworzenia kultury, także przeżywają kryzys, analogicznie do całej współczesnej kultury w ogóle – ocenia Swieżawski. A w czasach utylitaryzmu, praktycyzmu i technokracji uniwersytet powinien pozostać wierny swemu ideałowi *universitas*. Nie zawsze bowiem pójście po linii popularnych i rzekomo postępowych tendencji jest prawdziwie twórcze. Nieraz refleksja, hamulec, znalezienie właściwego drogowskazu jest obowiązkiem wobec ludzi, za których los i rozwój jest się odpowiedzialnym⁴⁵. Zasadnicze pytanie, jakie wyłania się z powyższych uwag, dotyczy opinii Swieżawskiego na temat istoty uniwersytetu i zadań, jakie obecnie przed nim stoją – z naszego punktu widzenia szczególnego uwzględnienia domagają się poglądy Profesora na temat uniwersytetów wyznaniowych oraz roli nauczania filozofii tamże.

Swieżawski przeciwstawia się wizji uniwersytetu służącego jedynie realizacji potrzeb zawodowych, gdzie wychowanie praktyczne staje się zasadniczym celem. Uniwersytet powinien stwarzać takie warunki, które umożliwiałyby studentom zdobycie ogólnej kultury intelektualnej w obranej przez niego, nieraz nawet bardzo wąskiej, specjalności. Owa kultura zaś stanie się w pełni humanistyczna, jeżeli będzie się wspierać na autentycznie uniwersalistycznej i obiektywnej postawie wobec całej rzeczywistości i na głębokim szacunku dla każdej rzetelnej wartości⁴⁶. O powadze i wielkości uniwersytetu decydować więc powinno autentyczne poszukiwanie prawdy oraz urzeczywistnianie wspólnotowego charakteru.

Uniwersytet, podkreśla Swieżawski, nie może służyć celom propagandowym czy ideologicznym, co byłoby jednoznaczne z gubieniem wartości najwyższej, o którą chodzi na uniwersytecie, a jest nią prawda. Działania zaś, mające na celu

⁴³ S. Swieżawski, *Chrześcijanin...*, s. 135.

⁴⁴ S. Swieżawski, *Czy studia uniwersyteckie umożliwiają zdobycie kultury humanistycznej?* „Znak” XIV (1962), nr 10, s. 1452.

⁴⁵ Por. S. Swieżawski, *Swoistość uniwersytetów wyznaniowych*, w: *Człowiek...*, s. 162.

⁴⁶ Por. S. Swieżawski, *Czy studia...*, s. 1452–1453.

poszukiwanie owej prawdy, powinny być realizowane w odpowiedniej atmosferze, gdzie poważnie będzie traktować się każdego człowieka i jego problemy. Konieczne jest stworzenie wspólnoty, co wynika z samej nazwy, bo *universitas* to nie tylko *universitas studiorum*, ale również *universitas studentium*. Wspólnota ta winna obejmować więc wszystkich, którzy oddają się studiom. Wszystkich winna traktować na równi – bo wszyscy mają jednakowe prawo do poszukiwania prawdy. Tak pojęty uniwersytet zakłada pluralizm, demokrację, rozwiązywanie konfliktów poprzez dialog, przez argumentację, w duchu wzajemnego poszanowania; jednocześnie powinien kształcić te postawy i ten styl życia, który siłą rzeczy wykraczał będzie poza mury uniwersytetu. W tym sensie będzie można stwierdzić, że uniwersytet kształtuje całe życie, że jest wzorcem życia⁴⁷.

Swieżawski świadom dokonujących się przemian kulturowych, stoi na stanowisku wierności uniwersytetu jego wartościowym tradycyjnym ideałom, które powinny pozostawać w związku z rzetelnym postępowaniem. Taka symbioza przyczyniałaby się nie tylko do owocności samych studiów (poprzez ciągłość w pracach naukowo-badawczych), ale w szerszej perspektywie byłaby czynnikiem krzewienia kultury humanistycznej⁴⁸. Naturą uniwersytetu jest, czy raczej powinno być, wskazywanie na najgłębsze źródła kultury. Przesławianie akcentów z teorii na praktykę, z nauki na technikę, z prawdy na użyteczność prowadzi, zdaniem Swieżawskiego, do zaniku właściwej koncepcji uniwersytetu, co jest jednoznaczne z uleganiem modzie i schlebianiem kulturze produkcyjno-konsumpcyjnej. Zatem, jeżeli uniwersytet ma pozostać w istocie swojej uniwersyteciem, to musi być wierny swoim zadaniom w trzech podstawowych dziedzinach: uprawy nauki, tworzenia kultury, wychowania⁴⁹.

Swieżawski, podkreślając, że rozwój nauki jest istotnie ważny dla wszelkiego uniwersytetu, przeciwstawia się uznawaniu go za absolut w znaczeniu ścisłym, za najwyższe dobro w ogóle. Ale trzeba pamiętać, że nauka jest dla uniwersytetu racją bytu i to nauka wyznacza cel jego istnienia. Nauce na uniwersytecie Swieżawski przeciwstawia uniwersytet praktycznie przyuczający do zawodu. Zakładając, że zawodu nie można traktować jedynie jako realizacji określonych zadań, ale trzeba dostrzegać w nim prawdziwą twórczość, należy uznać działania uniwersytetu służące jedynie celom utylitarnym za kulturoburcze. By zahamować zanik nauki na uniwersytecie, a w konsekwencji kultury, zdaniem Swieżawskiego, konieczne jest docenienie ścisłego kontaktu wytrawnych uczonych z często krytycznymi, ale jednocześnie twórczymi umysłami ludzi młodych⁵⁰. Z drugiej strony

⁴⁷ S. Swieżawski, *Absolutność prawdy i wielość poglądów. Z profesorem Stefanem Swieżawskim rozmawia K. Wóycicki*, „Więź” 27 (1984), nr 2–3, s. 3–6.

⁴⁸ Por. S. Swieżawski, *Czy studia...*, s. 1470.

⁴⁹ Por. S. Swieżawski, *Swoistość uniwersytetów...*, s. 162–166.

⁵⁰ Mówiąc o *podwójnych płucach* uniwersytetu, Swieżawski wskazuje na wykład i seminarium jako na dwie podstawowe instytucje wyższej uczelni, mające zapewnić studiującym zdobycie *zasadniczych wartości kulturowych*. Zastrzega przy tym, że prowadzący – czy to wykład czy semina-

czymś niekorzystnym dla uniwersytetu dążącego do pełni byłoby zapominanie o jego uniwersalności, objawiającej się przede wszystkim w interdyscyplinarnych kontaktach, *human relationes*. Powszechność dyscyplin miałyby tu neutralizować przerost specjalizacji typowy dla czasów współczesnych. Twórcze pojmowanie nauki wyraża się, zdaniem Swieżawskiego, nie tylko w sferze poznawczej, ale i moralnej. Akcentowane współcześnie rozumowanie i pamięć, ale także ogłód i osąd jako sprawności intelektualne powinny być kultywowane w ramach poczynań uniwersyteckich. Jeżeli wspomnimy jeszcze, postępując za Swieżawskim, o usprawnieniach moralnych niezbędnych w pracy naukowej takich, jak: wytrwałość, dokładność czy choćby sprawiedliwość w stosunku do dorobku naukowego innych, zauważymy, że owa praca naukowa, wymagająca tego typu sprawności, usprawnia więc nie tylko intelekt, ale i wolę, kładąc w ten sposób podwaliny pod pełną kulturę, realizując ów *cultus animi* w obu jego wymiarach zarówno intelektualnym, jak i wolitywnym. W ten sposób tworzy uniwersytet kulturę u samych jej źródeł: w osobie ludzkiej. Wszystkie działania tak funkcjonującego uniwersytetu, poprzez pracę naukową i dydaktyczną oraz przez funkcję kulturotwórczą tej pracy, mający charakter wychowawczy w aspekcie społecznym i nade wszystko indywidualnym, poprzez kształcenie osobowości⁵¹.

Wszystkie opisane powyżej funkcje uniwersytetu, zdaniem Swieżawskiego, powinny być realizowane również na uniwersytetach wyznaniowych⁵², jako że nauka jest jedna, tak jak jedna jest prawda i ona jest tym dobrem, któremu służy każdy uniwersytet. Wyjaśnia więc na czym miałyby polegać specyfika uniwersytetu wyznaniowego-katolickiego? Wskazuje między innymi na fakt, że Kościół, uznając autonomiczność nauki, nie może zgodzić się na jej deifikację. Nauka staje się względnie absolutnym celem uniwersytetu, ale cel uniwersytetu oczywiście nie może być nigdy celem i kresem absolutnym wszystkich działań ludzkich. Szczególnie chrześcijan, dla których celem ostatecznym jest Bóg. Poza tym uniwersytet katolicki charakteryzuje się uzupełnionym o teologię i niektóre dyscypliny filozoficzne kanonem przedmiotów naukowych. Nie ma więc mowy o historii, filologii, biologii, medycynie, czy nawet filozofii chrześcijańskiej lub katolickiej dublujących i jakby uzupełniających ich „pogańskie” bliźniaki. Chrześcijań-

rium, które zyskuje współcześnie coraz większe znaczenie – *winien porzucić wszelkie pozory choćby najwyższej klasy aktora i kaznodziei, i stać się rozmówcą i komentatorem*. Chodzi przede wszystkim o to, by uczestnicy myśleli samodzielnie. Por. S. Swieżawski, *Czy studia uniwersyteckie...*, s. 1453, 1460.

⁵¹ Por. S. Swieżawski, *Uniwersytety wyznaniowe...*, s. 162–167. Swieżawski, zadowolony z przesunięcia akcentów z wykładu na seminarium i komplementując drugą ze wspomnianych form pracy na uniwersytecie, pisze: „Żywe i twórcze seminarium jest znakomitą wspólnotą działającą wychowawczo, jest tym środowiskiem, środowiskiem którym doskonale możemy kształtować umiejętność kontaktów międzyludzkich, wyzbywać się kompleksów i przerostów egocentryzmu, nabywać zdolności rozumienia drugiego człowieka, zdolności dyskusowania, a nie monologizowania, uświadamiać sobie praktycznie wielorakość ludzkich postaw i poglądów”, tamże, s. 169.

⁵² Swieżawski, mówiąc o uniwersytetach wyznaniowych, koncentruje swą uwagę głównie na odcinku uniwersytetów katolickich.

stwo bowiem nie dubluje kultury: nie istnieje odrębna kultura wyznaniowa obok kultury świeckiej. W aspekcie kulturotwórczym więc niezastąpiony pozostaje duch Ewangelii: duchowość ewangelicznego świadectwa, służby i twórczości. Praca wychowawcza uniwersytetu katolickiego nie jest więc dodatkiem ani dublowaniem działalności wychowawczej uniwersytetu. Chodzi o urzeczywistnianie Ewangelii w normalnym życiu uniwersyteckim. Należy uczynić wszystko, pisze Swieżawski, aby *signum specificum* chrześcijańskości, nie zaś relikty ducha getta i inkwizycji, apologetyzmu, propagandy i triumfalizmu, mogło dominować w uniwersytetach katolickich⁵³.

Naukowe opracowanie Objawienia, czyli teologia jako nauka, pozostaje w kontaktach z innymi dyscyplinami naukowymi, pośród których na szczególne uznanie zasługuje filozofia. Swieżawski nie rozstrzyga problemu wzajemnej zależności na linii teologia-filozofia; stwierdzając ich autonomiczność wskazuje jedynie na wzajemną wymianę usług i impulsów⁵⁴. Zagadnienie, którym zajmuje się szczególnie, w kontekście uczelni katolickich, to nauczanie filozofii. Jest przekonany bowiem, że „filozofia wznosi człowieka na poziom naprawdę ludzki”⁵⁵.

Swieżawski wskazuje na fakt, że współczesne nauczanie filozofii na uczelniach katolickich jest oddzielone od teologii i nauk szczegółowych, co jest radykalnym przeciwieństwem np. do średniowiecza, kiedy to (choć nie było filozofii jako oddzielnej dyscypliny), filozofia była włączona w nauczanie na wszystkich wielkich fakultetach: teologii, medycynie, prawie i sztukach wyzwolonych. Obecnie, mimo że chrześcijańskie nauczanie filozofii istnieje, można wskazać na pewne niedostatki. Marginalizowanie w nauczaniu i wychowaniu filozofii pociąga za sobą wiele słabości, chociażby takich, jak: niewystarczająca formacja filozoficzna młodzieży czy niewystarczająca formacja filozoficzna wykładowców filozofii⁵⁶. W konsekwencji zanika refleksja i filozoficzna kontemplacja, które są niezbędne do przygotowania ich na uniknięcie niebezpieczeństw przy wejściu w świat współczesnej myśli niechrześcijańskiej. Kolejne wady dotyczą podręczników. Mają one charakter skrajnie dogmatyczny, uniemożliwiają więc samodzielne myślenie. Potępią błędy filozoficzne dokładnie w ten sam sposób, jak teolo-

⁵³ Por. S. Swieżawski, *Uniwersytety wyznaniowe...*, s. 170–173.

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ S. Swieżawski, J. Kalinowski, *Filozofia w dobie Soboru*, Warszawa 1995, s. 59.

⁵⁶ Kalinowski podaje przykład: kiedy sprawdzał prace młodzieży francuskiej, które miały być komentarzem do słów A. Camusa: *Istnieje tylko jeden naprawdę ważny problem filozoficzny: samobójstwo. Wydać sąd, że warto, względnie nie warto żyć, to odpowiedź na podstawowe pytanie filozofii, miał powód do zatrwożenia – jak pisze. Otóż wiele osób dało na to pytanie odpowiedź, którą można streścić w następujący sposób: „Stojąc na gruncie filozofii, to znaczy rozumu, trzeba uznać, że życie nie ma sensu i wobec tego nie warto żyć. Ale Kościół uczy czegoś przeciwnego i zabrania samobójstwa. Jako chrześcijanie musimy więc przyjąć mimo wszystko, że życie ma sens i że warto żyć”. Ta teoria „podwójnej prawdy” jest dla Kalinowskiego dowodem, że autorzy prac ulegli głębokiemu wpływowi nihilizmu egzystencjalnego, przed którym nie zabezpieczyli ich nauczyciele, sami prawdopodobnie też mniej lub bardziej nim dotknięci. Por. tamże, s. 87–88.*

gowie potępiają herezje. Owe scholastyczne podręczniki poświęcone filozofii mogłyby zniechęcić nawet największych entuzjastów i w konsekwencji doprowadzić do zabicia w człowieku refleksji filozoficznej. Mała współpraca i koordynacja chrześcijańskiego życia filozoficznego w ramach uniwersytetów katolickich, niewielka liczba świeckich, zbyt wyłącznie eklezjalny charakter katolickich wydziałów filozofii, czy wręcz niewystarczalność katolickiego wydziału filozofii oraz współczesnej koncepcji uniwersytetu katolickiego nie sprzyjają rozwojowi uniwersytetów wyznaniowych-katolickich, a co za tym idzie także rozwojowi filozofii w ramach tych instytucji. Wszystko to tworzy obraz głębokiego kryzysu filozofii na uniwersytetach katolickich – podkreśla Swieżawski i jednocześnie daje wyraz nadziei, że organizacja studiów filozoficznych będzie się doskonalić, duch nauczania się zmieni i wreszcie wyjdziemy z getta, aby... odnaleźć prawdziwą filozofię, wolność myślenia, szerokość horyzontów. Aby więc wydziały filozofii oraz uniwersytety katolickie były żywymi ośrodkami życia intelektualnego potrzebna są radykalne reformy. To wymaga oczywiście uznania koncepcji różnych typów uniwersytetu katolickiego w różnych krajach, zależnie od potrzeb i możliwości. Wszędzie natomiast praca tych uniwersytetów powinna być nastawiona na rozwój dyscyplin, które są żywotne dla chrześcijaństwa w danym okresie, a które na uniwersytetach świeckich są mniej rozwinięte. Uniwersytet katolicki, twierdzi Swieżawski, nie może być również prostym środkiem apologetyki czy polityki religijnej. Z uznaniem w tym względzie przytacza opinię jednego z uczestników Soboru Watykańskiego II, który mówił: szkoły katolickie istnieją nie po to, by służyć celom ściśle dogmatycznym ani żeby chronić egoistycznych interesów Kościoła, tak jakby były bronią defensywną. Podejmując wysiłek reformy uniwersytetu katolickiego – mającego prawo realizować swoją misję, urzeczywistniać wyznaczone przez siebie cele jako uczelnia wyznaniowa – należy pamiętać, reasumuje Swieżawski, że przygotowanie teologów, filozofów i uczonych do badań, do refleksji i nauczania uniwersyteckiego musi pozostać jego centralną działalnością, tak jest głównym celem każdego uniwersytetu. W kwestii samej filozofii Swieżawski pozostaje optymistą, wyrażając przekonanie, że istnieją w Kościele – składającym się ze świeckich i duchownych – dostateczne zasoby, aby sytuacja filozofii i nauczania filozoficznego mogła ulec poprawie⁵⁷.

Należy zdawać sobie sprawę, że powyższe spostrzeżenia zasadniczo dotyczyły sytuacji uniwersytetów wyznaniowych lat sześćdziesiątych XX w. Wtedy to, w związku z obradami Soboru, wiązano wielkie nadzieje na pewne przeobrażenia – także w dziedzinie szkolnictwa katolickiego. Jak się okazało Sobór stworzył formalne warunki do realizacji wysuwanych postulatów. Praktyczna realizacja postanowień soborowych, jak niejednokrotnie wskazuje Swieżawski, daleka jest od potrzeb chwili obecnej; także w zakresie nauczania chrześcijańskiego. Można oczywiście zastanawiać się, na ile opisywane wyżej problemy przedawniły się

⁵⁷ Por. tamże, s. 79–126.

bądź zostały zrealizowane. Ogląd obecnej sytuacji uniwersytetów katolickich upoważnia nas do stwierdzenia, że sytuacja nie uległa na tyle zmianie (polepszeniu), aby sprawy te straciły współcześnie na aktualności.

Kryzys współczesnej kultury i kryzys uniwersytetu, o czym pisze Swieżawski, zdają się wzajemnie konstytuować. Ale kondycja kultury i szeroko pojęte procesy wychowawcze generalnie są ze sobą wewnętrznie powiązane. I choć obie płaszczyzny wzajemnie się warunkują, to Swieżawski większych szans wyjścia z kryzysu dopatruje się w studiach uniwersyteckich. „W pełni rozwijające się studium uniwersyteckie, może wnieść bardzo wiele w dzieło ugruntowania w społeczeństwie podwalin prawdziwej kultury. Usiłując wprowadzić wszędzie rzetelność myśli i odpowiedzialność za wyrażające je słowa walczymy najskuteczniej z zalewem tandety, która wkrada się nawet w najbardziej powabnie i nowocześnie urządzone nowe, wspaniałe światy”⁵⁸. We współczesnym świecie niekwestionowana jest również potrzeba szkół chrześcijańskich, stanowiących swoistą formę zaczynu ewangelicznego: „Chodzi o prezentację Ewangelii dzisiejszemu człowiekowi”⁵⁹. Owa potrzeba, zdaniem Swieżawskiego, wynika z samej istoty Kościoła, który swój apostołat urzeczywistnia obok kapłaństwa także przez magisterium, które z kolei wymaga formacji intelektualnej⁶⁰. Potrzebę zaś rzetelnego uprawiania filozofii, w koncepcjach Swieżawskiego, należy rozpatrywać w kategoriach mądrości: „W wychowaniu trzeba zrobić wszystko, aby mogła w człowieku rozwijać się mądrość”⁶¹. Pedagogiczna aksjologia Swieżawskiego, w pełni doceniając znaczenie nauki, apoteozuje przede wszystkim refleksję filozoficzną rozumianą jako dzieło mądrości⁶², bo ponad uprawą nauki stoi mądrość⁶³.

Kultura zatem według Swieżawskiego to *cultus animi* – uprawa ducha, co należy rozumieć jako prawidłowy i pełny rozwój intelektu i woli. Tak więc bardziej mądrość niż wiedza w poznaniu oraz miłość w postępowaniu mają cechować wszystkie stosunki międzyludzkie. „W tym świetle prawdziwie kulturalnym jest człowiek mądry i umiejący kochać, nawet gdyby nie mógł produkować i konsumować żadnych dóbr kulturalnych”⁶⁴. Czynniki konstytuującymi tę kulturę, według Swieżawskiego, są: filozofia uprawiana w sferze mądrości jako realistycznie pojmowana metafizyka⁶⁵ oraz Ewangelia, zgodnie z którą powinien reagować chrześcijanin pozostający w centrum różnych napięć, jakie cechują

⁵⁸ S. Swieżawski, *Czy studia uniwersyteckie...*, s. 1470.

⁵⁹ S. Swieżawski, *Uniwersytety wyznaniowe...*, s. 171.

⁶⁰ S. Swieżawski, *Filozofia w dobie...*, s. 79.

⁶¹ S. Swieżawski, *Odrodzenie religijne – między teokracją a New Age*. Z. profesorem Stefanem Swieżawskim rozmawiają K. Tarnowski i S. Wilkanowicz, „Znak” 44 (1992), nr 10, s. 70.

⁶² Por. S. Swieżawski, *Vaticanum II a problemy...*, s. 123.

⁶³ Por. S. Swieżawski, *Uniwersytety wyznaniowe...*, s. 171.

⁶⁴ S. Swieżawski, *Chrześcijanin...*, s. 132.

⁶⁵ Por. S. Swieżawski, *Filozofia a problemy...*, s. 106–106.

współczesny świat⁶⁶. Wychowanie, kształtowanie sumień powinno opierać się zatem na mądrościowej uprawie intelektu oraz autentycznej etyce ewangelicznej, w konsekwencji prowadząc do prawdziwej humanizacji stosunków międzyludzkich. Wychowanie powinno rozpoczynać się już od wczesnego dzieciństwa. Później niebagatelną rolę mają do spełnienia uniwersytety, także te wyznaniowe; wszystko w myśl zasady, że „praca naukowa to nie tylko sprawa poznawcza, ale i moralna”⁶⁷. Swieżawski z wychowaniem, mającym, jak wykazuje ogromne walory kulturotwórcze, wiąże swoje nadzieje na humanizację współczesnego świata. Jest świadom obecnie występujących kryzysów, szczególnie w kulturze chrześcijańskiej, która ulegając modom staje się produkcyjno-konsumpcyjna – i tu dostrzega największe zagrożenia. Antidotum do przezwyciężenia istniejącego kryzysu poszukuje w odwadze myślenia, dlatego nie obawia się, jak to nazywa, fermentu myślowego w chrześcijaństwie. „Nie należy się bać krytycyzmu, dążeń postępowych, rewolucyjnych, nawet herezji. Człowiek musi mieć prawo do błędu; a zresztą czyż błąd jest zawsze tam, gdzie go upatrujemy?”⁶⁸.

THE ISSUE OF CULTURE AS CULTUS ANIMI IN STEFAN SWIEŻAWSKI'S WRITINGS

Summary

Defining the issue of culture Stefan Swieżawski lays great stress on philosophy and the Gospel, the basic culture-creative elements (those being fundamental for education). The stand coincides with the Second Vatican Council. Swieżawski calls for deepening the notion of human culture in the cultus animi spirit – the cultivation of human spirit, which should be understood as the proper and full development of mental powers and will. Thus, it is wisdom more than knowledge in cognition and good in conduct that are to characterize contemporary Christians. “In the truly cultural light is a sagacious and being-able-to-love man, even if they could not produce or consume any cultural achievements”. The culture understood in the previously presented way is supposed to lead to the true humanization of human relationships.

Słowa kluczowe: kultura, wychowanie, filozofia, Ewangelia, mądrość, humanizm

⁶⁶ Por. S. Swieżawski, *Chrześcijanin...*, s. 138.

⁶⁷ S. Swieżawski, *Uniwersytety wyznaniowe...*, s. 166.

⁶⁸ S. Swieżawski, *Chrześcijanin...*, s. 135.

KS. PIOTR KULBACKI
Łódź

EWANGELIZACJA I NAUCZANIE SPOŁECZNE KOŚCIOŁA

Podstawowe teksty magisterium Kościoła dotyczące nauki społecznej wskazują na ścisły jej związek z ewangelizacją. W niniejszym artykule zostanie ukazany wątek społeczny nauczania Kościoła w kontekście procesu ewangelizacji i towarzyszącej mu liturgii. W punkcie wyjścia odniesiemy się do wskazań zawartych w „Kompendium nauki społecznej Kościoła”¹.

EWANGELIZACJA U PODSTAW NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

Jan Paweł II w Encyklice *Sollicitudo rei socialis* przypomniał, iż „nauczanie i upowszechnianie nauki społecznej wchodzi w zakres ewangelizacyjnej misji Kościoła”². Postulat ten miał znaleźć szczególną odpowiedź w dokumencie, „który ukazywałby zasadnicze linie nauki społecznej Kościoła oraz jej związek z nową ewangelizacją” (KNSK 7). W ten sposób zostało zainspirowane *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, które zostało wydane przez Papieską Radę Iustitia et Pax i ma wesprzeć ewangelizację życia społecznego (KNSK 10).

Kompendium w rozdziale zatytułowanym *Ewangelizacja i nauka społeczna*, idąc tropem wyznaczonym przez soborową *Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym*³, ukazuje Kościół jako miejsce spotkania człowieka z Bogiem, co sprawia, że człowiek wsparty odkupieńczą miłością Chrystusa zostaje wyzwolony z lęku i zagubienia w swym dążeniu do ucłowieczania świata (KNSK 60). Dokument Papieskiej Rady Iustitia et Pax przypomina też, że „przez swoje nauczanie społeczne Kościół chce głosić i urzeczywistniać Ewangelię w złożonej sieci stosunków społecznych, [...] by inspirować i przepajać Ewangelią samo społeczeństwo” (KNSK 62).

¹ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005 (dalej KNSK).

² Por. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*. Encyklika o aktualnych problemach rozwoju ludzkości i narodów (30 XII 1987), w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. II, Rzym–Lublin 1996, s. 259–308, n. 41.

³ KDK 40.

Omawiany dokument przypomina, iż „ewangelizowanie życia społecznego oznacza [...] zaszczipianie w ludzkich sercach poczucia sensu i wyzwalającej mocy Ewangelii” (KNSK 63), wymiar nadprzyrodzony odkupienia stanowi bowiem także wywyższenie porządku naturalnego (KNSK 64). *Kompendium* wskazuje zatem, iż „nauka społeczna jest integralną częścią posługi ewangelizacyjnej Kościoła” (KNSK 66) i ma sama w sobie wartość narzędzia ewangelizacji (KNSK 67).

Oznacza to, że „nauka społeczna nie jest dla Kościoła jakimś przywilejem, odchyleniem, konwenansem czy ingerencją: jego prawem jest ewangelizowanie życia społecznego, to znaczy troska o to, by wyzwalające słowa Ewangelii rozbrzmiewały w złożonym świecie produkcji, pracy, przedsiębiorczości, finansów, handlu, polityki, prawodawstwa, kultur, stosunków społecznych, w którym żyje człowiek” (KNSK 70).

Prawo to jest równocześnie obowiązkiem, Kościół bowiem, chcąc być wierny swemu powołaniu, nie może zgodzić się na: „spychanie religijności do sfery czysto prywatnej” (KNSK 71). Jest ono takim samym obowiązkiem, o którym mówił św. Paweł: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!” (1 Kor 9, 16).

TREŚĆ EWANGELIZACJI

Kompendium zaledwie kilka razy odwołuje się bezpośrednio do Adhortacji Pawła VI o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi*⁴. Adhortacja ta stała się jednym z najważniejszych dokumentów wytyczających życie Kościoła po Vaticanum II. Była ona owocem I Synodu Biskupów, który w 1974 r. pochylił się nad palącym tematem ewangelizacji w świecie współczesnym, dopełniając refleksji soborowej nad tym zagadnieniem. Stanowi ona ważny punkt odniesienia późniejszego nauczania Kościoła. Dlatego na potrzeby niniejszego opracowania dokument ten stanowi punkt wyjścia zgłębiania zagadnień związanych z treścią ewangelizacji.

Posynodalna adhortacja Pawła VI podkreśla, iż podstawowe przesłanie chrześcijańskie, czyli kerygmat, stanowi fundament, centrum i szczyt dynamiki procesu ewangelizacji, ponieważ „w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, który stał się człowiekiem, umarł i zmartwychwstał, ofiarowane jest każdemu człowiekowi zbawienie, jako dar łaski i miłosierdzia Bożego” (EN 27). „Nie jest tylko procesem skierowanym transcendentnie ku »Absolutowi«. Ma on charakter nadprzyrodzony i eschatologiczny, zaczyna się w doczesności, wypełnia w wieczności” (EN 27). Ewangelizacja jest bowiem „świadčeniem zwyczajnym i wprost o Bogu objawionym przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym; świadčeniem, że Bóg umiłował ten świat w Synu swoim, w Słowie Wcielonym, dał wszystkim rzeczom istnienie, a ludzi powołał do życia wiecznego” (EN 26). Inkarnacyjny charakter zbawienia rodzi prorockie przepowiadanie nadziei na wypełnienie Bożych obiet-

⁴ Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*. Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym (8 XII 1975), Wrocław 2001 (dalej EN).

nic. Jednakże w porządku doczesnym człowiek spotyka się zarówno z Bożą miłością, jak i misterium nieprawości. Owe ambiwalentne spotkania w życiu człowieka znajdują swe odbicie w widzialnym znaku zjednoczenia z Bogiem, jakim jest Kościół, a szczególnie w jego znakach sakramentalnych łączących porządek doczesny i nadprzyrodzony, rozpiętych między grzechem i łaską (por. EN 28).

Już pierwsze karty Starego Testamentu ukazują związek historii zbawienia z rzeczywistością odejścia człowieka od Boga, zburzenia ładu odniesień międzyludzkich i dziedziczenia skutków grzechu pierworodnego. Dlatego ewangelizacja mająca na celu odbudowę przymierza z Bogiem – osobistego i w wymiarze społecznym, jest drogą do przywracania ładu społecznego. Zatem jej owoce będą przekonujące, gdy ujawnią się w nich znaki Królestwa Bożego. Adhortacja, która powstała w latach siedemdziesiątych XX w., wymienia zasadnicze obszary, w których ujawniają się społeczne skutki grzechu: zacofanie Trzeciego Świata, głód, analfabetyzm, nędza, niesprawiedliwość w stosunkach międzynarodowych, handlowych, neokolonializm gospodarczy i doktrynalny. W zarysie programu ewangelizacji na przełomie wieków Jan Paweł II potwierdzi, że „nasz świat wkracza w nowe tysiąclecie pełen sprzeczności, jakie niesie z sobą rozwój gospodarczy, kulturowy i techniczny, który niewielu wybranym udostępnia ogromne możliwości, natomiast miliony ludzi nie tylko pozostawia na uboczu postępu, ale każe się im zmagać z warunkami życia uwłaczającymi ludzkiej godności. Jak to możliwe, że w naszej epoce są jeszcze ludzie, którzy umierają z głodu, skazani na analfabetyzm, nie mający dostępu do najbardziej podstawowej opieki lekarskiej, pozbawieni domu, w którym mogliby znaleźć schronienie?”. Zarazem jednak Jan Paweł II wskaże na problemy nowe lub na nowo rozpoznane, dodając: „Ten krajobraz ubóstwa może poszerzać się bez końca, jeśli do starych jego form dodamy nowe, dotykające często także środowisk i grup ludzi materialnie zasobnych, którym wszakże zagraża rozpacz płynąca z poczucia bezsensu życia, niebezpieczeństwo narkomanii, opuszczenie w starości i chorobie, degradacja lub dyskryminacja społeczna” (NMI 50).

Uniwersalna diagnoza zawarta w *Evangelii nuntiandi*, akcentując potrzebę związku ewangelizacji z promocją ludzką, widzi ścisłą łączność z rozwojem i wyzwoleniem, istotę tego powiązania upatruje zaś w więzach natury antropologicznej. Dlatego „jest rzeczą niedopuszczalną, aby w ewangelizacji można było lub należało lekceważyć najwyższą wagę owych problemów tak dziś nabrzmiałych, które dotyczą sprawiedliwości, wyzwolenia, postępu i pokoju w świecie. Bo gdyby się tak działo, to zapomni się także naukę Ewangelii o miłości względem bliźniego, cierpiącego i potrzebującego” (EN 31). Mylenie natomiast wyzwolenia doczesnego ze zbawieniem już „zawiera zarodki swojej własnej negacji”⁵ i prowadzi do odejścia od podstawowego celu, jakim jest zbawienie i wieczne szczęście w Bogu (EN 35).

⁵ Por. *Libertatis nuntius*. Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia” (6 VIII 1984), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary, 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 215–235; *Libertatis conscientia*. Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu (23 III 1986), tamże, s. 244–282.

Dlatego, za Pawłem VI, do podstawowych sposobów ewangelizacji należy zaliczyć świadectwo, przepowiadanie, proklamację słowa – szczególnie liturgiczne, nauczanie katechetyczne oraz katechumenat – także pochrzcielny, przepowiadanie „od osoby do osoby”, sprawowanie sakramentów, szczególnie Eucharystii, właściwe wykorzystanie religijności ludowej (EN 41–48)⁶. Nic dziwnego, że ewangelizacja jawi się jako proces wielowarstwowy: „odnowa ludzkości, dawanie świadectwa, otwarte przepowiadanie, przyłgnięcie duchowe, wejście we wspólnotę, przyjęcie znaków, dzieła apostołskie” (EN 24).

Jednakże przemiana świata od wewnątrz staje się najszerszym zakresem działań ewangelizacyjnych i może nastąpić tylko i wyłącznie poprzez przemianę serc ludzkich – to „nowy człowiek” dokonuje przemiany świata, buduje „nową kulturę” (por. EN 18–20)⁷. Ta przemiana faktycznie oznacza przewyciężenie grzechu, które przecież dokonuje się we wspólnocie Kościoła.

LITURGIA A EWANGELIZACJA ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Ze względu na społeczną doniosłość głoszenia Ewangelii i wiary oraz złe skutki niesprawiedliwości, a więc grzechu, Kościół nie może pozostać obojętny na problemy społeczne i ich następstwa (KSNK 71). Zatem droga do przemiany świata to droga przede wszystkim wyzwolenia człowieka z niewoli grzechu. Kościół, będący przedłużeniem misji Chrystusa, który przyszedł, aby „ubogim nieść dobrą nowinę, więzniom głosić wolność, a niewidomym przejrzenie; aby uciśnionych odsyłać wolnymi, aby obwoływać rok łaski od Pana” (Łk 4, 18–19), dysponuje wielorakimi środkami, które mogą przywracać jedność człowieka z Bogiem. Jednakże istotą misji Chrystusa jest zawsze pokonanie grzechu i cierpienia, które dokonuje się poprzez włączenie człowieka w zwycięskie misterium Paschalne Chrystusa⁸. Dokonuje się to w szczególny sposób na drodze sakramentalnych znaków Kościoła w jego liturgii⁹.

Liturgia zatem jest drogą permanentnego wyprowadzania człowieka z niewoli grzechu ku wolności synów Bożych. Dokonuje się to poprzez słowo, liturgię i życie w komunii Kościoła¹⁰. Dlatego można powiedzieć, iż fundamentalnym elementem wszelkiej działalności liturgicznej Kościoła jest słowo Boże. To ono – słowo skuteczne – otwiera serca ludzi na Bożą miłość, prowadzi człowieka do metanoi, daje mu wzrost w wierze, nadziei i miłości¹¹.

⁶ Cz. Krakowiak, *Liturgia i pobożność ludowa w świetle „Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii”*, RT 52, 2005, z. 8, s. 47–71.

⁷ F. Blachnicki, *Jedność i diakonia*, Krościenko 2001, s. 30–32.

⁸ Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i świata*, t. 3, Lublin 1991, s. 184–193.

⁹ Por. J.J. Kopeć, *Liturgia źródłem i szczytem życia Kościoła*, RT 48, 2001, z. 8, s. 10–14.

¹⁰ Por. P. Kulbacki, *Ku posoborowej parafii*, w: *Słowo – liturgia – wspólnota*, red. Cz. Krakowiak, P. Kulbacki, Kraków–Lublin 2006, s. 5–13.

¹¹ Por. W. Głowa, *Rola posługi słowa w dziele ewangelizacji parafii*, w: *Słowo...*, s. 15–37.

Drugim istotnym elementem liturgii Kościoła jest współudział w odkupieńczej śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Każdy sakrament włącza w misterium Paschalne – własne współofiowanie prowadzi do życiodajnego obumarcia sobie (por. J 12, 24). Owocny udział w liturgii zakłada uczestnictwo w niej z miłością.

Wreszcie, promieniująca z liturgii miłość zostaje umocniona sakramentem – zawsze budującym jedność z Bogiem i ludźmi. Środowisko celebracji liturgicznej to przede wszystkim wspólnota parafialna. Wspólnota ta, żyjąca w porządku doczesnym, ciągle jest niedoskonała. To Eucharystia – tworząca komunie między ludźmi – prowadzi nas ku zmianie relacji osobowych – usynowieni, stajemy się braćmi jednego Ojca¹². W ten sposób wkraczamy w przestrzeń wolności.

Liturgia zatem stanowi zarówno w słowie, jak i w swych znakach podstawową katechezę o nauce społecznej Kościoła; co więcej, liturgia buduje skutecznie jedność międzyludzką, do której zmierza Kościół poprzez swe społeczne nauczanie.

Na przykładzie „źródła i szczytu” życia Kościoła, jaki stanowi celebrowanie Eucharystii, możemy zatem rozpoznać podstawowe elementy przywracania jedności międzyludzkiej. Przyglądając się strukturze liturgii i tekstom liturgicznym w aspekcie budowania ładu społecznego dostrzeżemy z łatwością, iż już sam fakt gromadzenia się ludu Bożego na Eucharystię¹³ jest znakiem przewyciężenia podziałów, jest antycypacją eschatologicznego zgromadzenia (por. Ap 21, 1–4).

Celebrowanie budowania wspólnoty rozpoczyna się od aktu pokuty, uznanie bowiem swej grzeszności przełamuje pychę człowieka chcącego być równym Bogu (Rdz 3, 5). Człowiek musi ukorzyć się przed Bogiem, uznając adamowy postępki i swój własny jako niegodny dziecka Bożego i będący źródłem grzechu także w wymiarze społecznym – w niesprawiedliwych strukturach życia społecznego¹⁴. Liturgiczny znak pokoju (niezależnie od jego umiejscowienia podczas liturgii) ma wyrażać nie tylko przełamanie anonimowości, pojednanie z braćmi i gotowość służby¹⁵, ale uobecnienia pokój (*offerte vobis pacem*), który Kościół otrzymuje od Chrystusa, a którego świat dać nie może (J 14, 27).

Obecność prezbitera, przewodniczącego celebracji eucharystycznej, stanowi także znak jedności rodziny Bożej, której głową jest Chrystus reprezentowany w sakramencie kapłaństwa. Nakłada to oczywiście wielkie obowiązki na „Sługę Jedności”, aby gromadził wszystkich, niezależnie od reprezentowanej duchowości¹⁶, poglądów politycznych charakteryzujących się doraźnym ujmowaniem rzeczywistości (KNSK 573–574).

¹² Por. F. Blachnicki, *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie. Ku polskiej teologii wyzwolenia*, Carlsberg 1985, s. 57.

¹³ KL 7, por. P. Kulbacki, *Eucharystia i ewangelizacja...*, s. 97–98.

¹⁴ P. Mazurkiewicz, *Grzech*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 393–394.

¹⁵ Por. *Leksykon liturgii*, opr. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 1190.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*. Posynodalna adhortacja apostolska o formacji kapłanów we współczesnym świecie (25 III 1992), Watykan 1992, nr 68.

Także słuchanie słowa w liturgii, dokonujące się w wierze Kościoła, stanowi lekcję budowania jedności wokół Ewangelii i nauczania Kościoła. Uczy budowania społeczności doczesnej na fundamencie miłości i w duchu błogosławieństw. Składanie darów jako wyraz gotowości do dzielenia się dobrami materialnymi i duchowymi z potrzebującymi wyprowadza uczestników liturgii z egocentrycznego spojrzenia na życie społeczności ludzkiej. Chleb i wino staną się Ciałem i Krwią Chrystusa dzięki uobecnieniu Jego ofiary krzyżowej. Włączenie duchowe swego życia w tę ofiarę nadaje mu nowy sens proegzystencji. Wreszcie uczta eucharystyczna, będąca najbardziej skutecznym znakiem jedności, staje się manifestacją powrotu do jedności między ludźmi.

W ten sposób celebrowanie Eucharystii wychowuje ku wolności, parafia zaś jako wspólnota eucharystyczna – wspólnota miłości, staje się środowiskiem budowania przestrzeni wolności. Natomiast teksty *Mszалу rzymskiego* ukazują liturgię jako paradygmat obecności chrześcijanina w świecie i budowania ładu społecznego. Badania te jednak stanowią przedmiot innych opracowań¹⁷.

*

Przedstawione powyżej analizy prowadzą do wniosku, że fundament budowania ładu społecznego jest ewangelizacja, która prowadzi do usunięcia barier międzyludzkich, będących skutkiem grzechu. Dlatego katolicka nauka społeczna nie może ograniczyć się do konkretnych postulatów dotyczących ładu moralnego, ale musi odwołać się do podstawowego jej paradygmatu ewangelizacji.

EVANGELIZATION AND SOCIAL TEACHING OF THE CHURCH

Summary

Ground-work for making social order is evangelization, which leads to the elimination of barriers between people that are result of the sin. That's why catholic social teaching, in agreement to *Magisterium* of the Church, can not restrict itself to moral order, but must be found on paradigm of evangelization. Liturgy as a place of permanent evangelization and building unity with God is a fundamental school of social life.

Słowa kluczowe: ewangelizacja, Kościół, nauczanie społeczne

¹⁷ Zob. np. S. Czerwik, *Celebracja chrztu, bierzmowania i Eucharystii wychowaniem ku pełnej wolności*, „Przegląd Pastoralno-Homiletyczny” 1, 1997, s. 64–77; P. Kulbacki, *Paradygmat wspólnoty chrześcijańskiej w świecie w liturgii posoborowej*, w: *Eucharystia – źródło, szczyt i życie*, Lublin 2005, s. 160–174.

KS. WALDEMAR KULBAT
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

HISTORIA SEKULARYZACJI W UJĘCIU H.U. ALTERMATTA

WPROWADZENIE

Wśród autorów zajmujących się analizą procesu sekularyzacji w czasach nowożytnych na uwagę zasługuje refleksja szwajcarskiego historyka H.U. Altermatta, przedstawiona w pracy *Katolicyzm a nowoczesny świat* (Kraków 1995). Praca Altermatta zasługuje na uwagę ze względu na szerokie interdyscyplinarne ujęcie procesu sekularyzacji w aspekcie historycznym, socjologicznym, politologicznym i teologicznym.

Przedmiotem niniejszego zarysu będzie przedstawienie procesu sekularyzacji w XIX i XX w. na podstawie jego syntezy¹. Prezentację rozpoczniemy od aspektu historyczno-kulturowego omawianego procesu.

¹ Urs Altermatt, ur. w 1942 r. szwajcarski historyk i politolog. Studiował historię, socjologię i nauki polityczne na uniwersytetach w Bern, Freiburgu i Berlinie. W 1970 r. obronił doktorat na uniwersytecie w Bern. Był wykładowcą na uniwersytetach niemieckich, w Austrii, USA i innych. Przedmiotem zainteresowań Altermatta były: system polityczny Szwajcarii, religia, kultura, społeczeństwo, mniejszości narodowe, nacjonalizm. Od 1980 r. profesor historii powszechnej i Szwajcarii na Uniwersytecie Freiburg (Schweiz). Od 2003 do 2007 r. rektor tego uniwersytetu.

Prace U. Altermatta:

Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholismus 1848–1919, Zürich/Köln 1972, 3. Aufl. 1995.

Katholismus und Moderne. Zur Sozial – und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, 2. Aufl. 1991 (wydanie polskie: *Katolicyzm a nowoczesny świat*, Kraków 1995).

Die Schweizer Bundesräte. Ein biographisches Lexikon (hg.), Zürich 1991, 2. Aufl. 1992.

Rechtsextremismus in der Schweiz. Organisationen und Radikalisierung in den 1980er und 1990er Jahren (mit Hanspeter Kriesi, Damir Skenderovic et al.), Zürich 1995.

Das Fanal von Sarajevo. Ethnonationalismus in Europa, Paderborn/Zürich 1996.

Schweiz und Österreich – Eine Nachbarschaft in Mitteleuropa (hg. mit Emil Brix), Wien 1996.

Model procesów sekularyzacji konstruowany przez historyków zakłada, że przedindustrialne społeczeństwo przenikał klimat chrześcijaństwa. Jednak założenie o liniowym przebiegu procesu sekularyzacji od społeczeństwa sakralnego do zsekularyzowanego zostało dość powszechnie zakwestionowane. Zdaniem R. Starka tego założenia nie potwierdzają badania historyczne ani wyniki współczesnych badań empirycznych².

Religijność ludzi czasów określanych jako wiek pobożności nie zawsze wyróżniała się żarliwością. Według Williama z Malmesbury, kronikarza z XI w., arystokracja rzadko uczęszczała do kościoła, wierni rzadko uczestniczyli w praktykach religijnych i nie znali podstawowych prawd wiary. Bołączką większości parafii był brak duchownych, często uwikłanych w świeckie sprawy i wykazujących brak stosownej wiedzy religijnej³. Podobnie dość pesymistyczny obraz religijności epoki „jesieni średniowiecza” odmalował J. Huizinga⁴. Te i wiele podobnych relacji wskazują, że nie można mówić o upadku religijności w stosunku do wyidealizowanego „wieku pobożności”, gdyż nigdy go praktycznie nie było. Stąd przekonanie o postępującej sekularyzacji byłoby nieuzasadnione. Jednak argumenty powyżej przytoczone pomijają istotne fakty. Sekularyzacja nie utożsamia się z dechrystianizacją i nie odnosi się wyłącznie do wzorów zachowań jednostkowych, ale także do założeń i zasad, wg których funkcjonuje społeczeństwo⁵. Historyczne, ekonomiczne, filozoficzne i teologiczne źródła przemian w nowożytnej Europie ukazuje H.R. Trevor-Roper⁶. Choć nie wszyscy chrześcijanie średniowiecza i renesansu wyróżniali się żarliwością, to jednak żyli w świecie, w którym dominowała religijna interpretacja rzeczywistości, a struktura społeczeństw opierała się na przesłankach religijnych. Także pogląd, że społeczeństwo epoki przednowoczesnej miało całkowicie chrześcijański charakter jest daleki od prawdy. Historycy, wypowiadając się na temat Zachodu około 1500 r., określają

Nation, Ethnizität und Staat in Mitteleuropa, Wien 1996.

Sprache und Nation, Freiburg 1997.

Katholismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 1999.

Katholische Denk – und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur – und Sozialgeschichte des Schweizer Katholismus im 20. Jahrhundert (hg.), Freiburg 2003.

² Por. R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, Kraków 2000, s. 366–377, oraz: R. Stark, *Secularization. RIP (rest in peace)*, *Sociology of Religion* (on line), 1999. Issue: Fall, www.findarticles.com

³ Por. R. Stark, *Secularization*.

⁴ Por. J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1974.

⁵ Badania nad dechrystianizacją we Francji poprzez analizę praktyk i innych zewnętrznych przejawów życia religijnego rozmaitych środowisk, zwłaszcza parafii i diecezji, rozpoczął G. Le Bras, *Etudes de sociologie religieuse*, t. 1, Paris 1955.

⁶ Por. H.R. Trevor-Roper, *Religion, Reformation und sozialer Umbruch. Die Krisis de 17. Jahrhunderts*, Frankfurt/Main, Wien, Berlin 1967.

go jako terytorium prawie misyjne⁷. Dopiero reformy katolickie i protestanckie XVI i XVII w. oczyściły Kościoły chrześcijańskie z elementów pogańskich i folklorystycznych⁸. Wtedy masy wiernych, do tej pory kultywujące chrześcijaństwo z elementami synkretyzmu, zostały poddane intensywnej ewangelizacji. W dużej mierze dawny świat opierał się na naturalnym cyklu dni i pór roku. Lokalne święta, których celem miało być zapewnienie Bożej opieki nad wzrostem płodów natury, stanowiły mieszaninę ceremonii religijnych i świeckich zabaw jako uzupełniające się elementy jednej i tej samej kultury ludowej⁹. Kościół, głosząc swoje przesłanie, chronił kulturową tożsamość wiernych. Propagując świętych, dostarczał wiernym symboli i wzorców, Maryja jako Matka, Służebnica Pańska i Dziewica stanowiła ucieleśnienie ideału kobiety i rodziny. W krajach o różnych wyznaniach katolicy usiłowali chronić swoją tożsamość, akcentując zwyczaje katolickiej pobożności. Natomiast fala sekularyzacji posuwała się za industrializacją. Industrializacja i urbanizacja przyniosły radykalną zmianę. Symbol wieży kościelnej, który charakteryzował poprzednią epokę, został zastąpiony symbolem kominów fabrycznych i zegara dworcowego¹⁰. Dlatego w XIX i XX w. sekularyzacja była przez katolików widziana jako zagrożenie, utrata dawnych pozycji, co skłaniało ich do przyjmowania postawy obronnej, w celu uchronienia własnej tożsamości. W rezultacie spowodowanego tą reakcją obronną odrodzenia wiary oświeceniowe prognozy na temat końca religii okazały się przedwczesne¹¹. Podobnie stało się z XIX-wiecznymi zapowiedziami o końcu religii¹². Sekularyzacja nie doprowadziła do zaniku religii i Kościoła, lecz jak twierdzi J. Matthes do zmiany ich funkcji¹³.

POCZĄTKI SEKULARYZACJI

W czasach nowożytnych proces polaryzacji Kościoła i społeczeństwa rozpoczął się już w epoce Oświecenia. Od rewolucji francuskiej Kościoły chrześcijańskie sukcesywnie traciły swój dawniejszy wpływ na życie publiczne lub zostały wyparte z wielu dziedzin życia społecznego. „Wydarzenia rewolucyjne uruchomiły mechanizmy społeczne, które funkcjonowały nadal po zakończeniu rewolucji, przyczyniając się do postępów dechrystianizacji społeczeństwa francuskiego i

⁷ Por. Jean Delumeau, *Stirbt das Christentum?*, Olten 1978.

⁸ Por. U. Altermatt, *Katolicyzm a nowoczesny świat*, Kraków 1995, s. 89.

⁹ Por. tamże, s. 88.

¹⁰ Por. tamże, s. 29.

¹¹ Por. tamże, s. 38.

¹² Por. H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg/München 1965.

¹³ Por. J. Matthes, *Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburg 1964; U. Altermatt, dz.cyt., s. 39.

innych krajów europejskich”¹⁴. Szpitale i szkoły, opieka społeczna, instytucja małżeństwa stały się domeną państwa. Od tego czasu następuje kryzys powołań kapłańskich, w którego wyniku systematycznie zmniejsza się liczba duchownych oraz następuje wzrost odsetka księży w podeszłym wieku. Współdziałanie państwa i Kościoła ustawicznie od tamtego czasu maleje¹⁵. Odpowiednikiem „obiektywnej” sekularyzacji społeczeństwa, polegającej na utracie społecznego znaczenia Kościoła, jest sekularyzacja „subiektywna” dokonująca się w świadomości jednostek. Skutkiem „zeświecczenia” świata stała się nieobecność religijnej motywacji w życiu społecznym i osobistym, osłabienie poziomu praktyk religijnych oraz zdystansowana postawa względem Kościoła. Zdaniem historyka paradoksalnie z sekularyzacją wiąże się eklezjalizacja. Otóż w toku przemian religia wyodrębniła się ze społecznej całości i zinstytucjonalizowała jako autonomiczna dziedzina. Chrześcijaństwo w wyniku tego procesu mogło się ucieleśnić w instytucji Kościoła, który przyjął postawę opozycji wobec swego społecznego otoczenia¹⁶. W krajach Europy Zachodniej powstanie odrębnej kultury katolickiej, odrębnej społeczności lub subspołeczności, stanowiło reakcję Kościoła na aktualne przeobrażenia społeczne w po rewolucyjnym społeczeństwie. Była to droga izolacji przed duchem czasu w obronie własnych wartości i norm światopoglądowych i moralnych. Zaistnienie odrębnej społeczności katolickiej było odpowiedzią na wyłączenie wielkich dziedzin społecznych spod wpływu religii i Kościoła¹⁷. Jednak celem nie była jedynie ochrona własnej tożsamości katolików, ale kształtowanie całego społeczeństwa według zasad wiary katolickiej. W sferze ideowej rozbudowa katolickiej doktryny teologicznej oraz opartej na prawie naturalnym katolickiej nauki społecznej była wyrazem strategii utrzymania zagrożonych wpływów Kościoła w zsekularyzowanym społeczeństwie.

Mimo iż sekularyzacja w społeczeństwach Europy Zachodniej postępowała systematycznie od ok. 1800 r., nie była procesem jednowymiarowym i jednokierunkowym. Przybiera ona bowiem postać cyklicznych fal kryzysu i odnowy religii¹⁸. Od czasu, gdy po Oświeceniu nastąpił rozdział i autonomia poszczególnych dziedzin życia, ześwieczona kultura mieszczańska przekazywana przez szkoły czy media publiczne odłączała się stopniowo od całokształtu religijno-kościelnej tradycji. Możliwości Kościoła w dziedzinie kształtowania tożsamości społeczeństwa stale się zmniejszały¹⁹. Regułą staje się zależność: im bardziej w zachodnich społeczeństwach industrialnych wzrasta znaczenie przemysłowego świata pracy, tym mniejsze staje się znaczenie Kościoła. Choć

¹⁴ Por. D. Olszewski, *Badania nad religijnością Europy Zachodniej XIX wieku*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 3 (2004), s. 97–106.

¹⁵ Por. U. Altermatt, dz.cyt., s. 85.

¹⁶ Por. tamże, s. 150.

¹⁷ Por. tamże, s. 153.

¹⁸ Por. tamże, s. 31.

¹⁹ Por. tamże, s. 87.

erozja dotyczyła przede wszystkim kręgów robotniczych, jednak antykościelne i antyklerykalne uprzedzenia o wiele wcześniej pojawiły się w środowiskach mieszczaństwa. Niektórzy historycy postawili tezę, że najbardziej oddaliły się od Kościoła środowiska szczególnie zaangażowane w proces budowy nowego społeczeństwa: młodzi mężczyźni, młode rodziny, członkowie nowej klasy średniej. Natomiast rzemieślnicy, chłopci nadal stanowili warstwę najbardziej wierną praktykom Kościoła²⁰. Wyrazem procesów składających się na częściową marginalizację Kościoła był spadek praktyk religijnych takich, jak udział we mszy św. i przystępowanie do sakramentów św. Jednak nie jest słuszne utożsamianie procesu sekularyzacji z industrializacją. Choć sekularyzacja przyniosła schyłek tradycyjnej jedności społeczeństwa wiejskiego, wsi i Kościoła, paradoksalnie jednak, nie doprowadziła do osłabienia znaczenia religii i Kościoła w życiu jednostek i społeczeństw. Fazom wzrostu gospodarczego, związanym z gwałtownymi zmianami społecznymi, przemieszczeniami demograficznymi i związanym z nimi wykorzenieniem ludności, która z wiejskich regionów przenosiła się do przemysłowych ośrodków, towarzyszyły zjawiska regresu w dziedzinie religijno-moralnej. Zagubienie katolickich ideałów i form życia jednostek prowadziło do utraty tożsamości kulturowej przez rodziny i Kościoły. W tej sytuacji w świadomości ludzi pojawiała się niepewność i lęk. Jednak kryzysowa sytuacja, nieprzejrzystość i chwiejność świata zdominowanego przez liberalne lub socjalistyczne wartości prowadziła do jeszcze bardziej intensywnego podkreślania wartości religijno-moralnych przez Kościoły, jako stabilną, wypróbowaną i sprawdzoną wizję świata²¹. Nic dziwnego, że procesy sekularyzacji wpływały alarmująco na programy pastoralne i stymulowały wysiłki ewangelizacyjne.

W latach 1850–1950 katolicyzm miał oparcie w środowisku społecznym, które w wielu krajach Europy przybrało postać odrębnej kontrspołeczności katolickiej²². Szwajcarski historyk, w celu wyjaśnienia sposobów przeciwdziałania procesowi sekularyzacji stymulowanemu przez przemiany, badając społeczność katolików szwajcarskich, odwołał się do funkcjonującego, zwłaszcza w dziedzinie kultury młodzieżowej, pojęcia subkultury religijnej. Chodzi tutaj o grupy społeczne rozwijające i podtrzymujące swoiste dla siebie wyobrażenia aksjologiczne i zachowania oraz wspólne więzy i relacji i organizacji społecznych. Daną subspołeczność konstituuje baza światopoglądowa oraz organizacja społeczna, przyczyniając się do zachowania tożsamości tej grupy. Światopogląd katolicki był istotnym elementem, który odróżniał i oddzielał środowisko katolickie od pozostałych grup. Tożsamość kulturowa odrębnej społeczności katolickiej opierała się na zwartym systemie wyobrażeń aksjologicznych, stworzonym przez Kościoły.

²⁰ Por. H. Maier, *Kirche und Gesellschaft*, w: *Staatslexicon*, t. 3, Freiburg im Br. 1987, s. 460–468.

²¹ Por. U. Altermatt, dz.cyt., s. 91.

²² Por. tamże, s. 39.

System ten dostarczał poszczególnym katolikom punktów orientacyjnych i praktycznych maksym życiowych w życiu prywatnym i publicznym. W ten sposób katolicyzm istniał jako subkultura polityczna wartości i norm²³. Dlatego światopogląd katolicki charakteryzował się jednością i zwartością. Oznaczały one nie tylko przestrzeganie kościelnej prawowierności, ale i ortodoksyjnej postawy także w dziedzinie społeczno-politycznej. Katolicki światopogląd pokrywał się zarówno z normami i wartościami religijno-obyczajowymi, etyczno-społecznymi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, jak i z propagowanymi przez środowisko katolickie i organizacje katolickie. Ze względu na przekonanie, że sekularyzacja stanowi jedną z głównych przyczyn schorzeń społecznych, katolickie elity polityczne dążyły do chrystianizacji społeczeństwa, czyli jego uporządkowania wedle zasad wiary katolickiej. Do kanonu tych wartości należało wzmocnienie roli Kościoła wobec państwa, ukształtowanie zasad życia rodzinnego według zasad chrześcijańskich oraz chrześcijańskie ukierunkowanie wychowania i moralności publicznej. Zasady katolickiej nauki społecznej uzasadniały i legitymizowały działalność polityczną, dążąc do uzyskania wolności Kościoła oraz emancypacji społecznej katolików²⁴. Szczególnym narzędziem realizacji celów i zadań społecznych katolików stały się partie katolickie. Katolicyzm potrzebował narzędzia partii do realizacji planów emancypacji politycznej. Często katolicyzm polityczny stanowił reakcję na utratę znaczenia katolików w społeczeństwie. Jednak celem pierwszorzędym było propagowanie światopoglądu katolickiego w społeczeństwie oraz poszerzanie wpływów politycznych²⁵. O ile zadaniem hierarchii kościelnej było opracowywanie i głoszenie teoretycznego systemu światopoglądu katolickiego, o tyle zadaniem elit świeckich była realizacja ideałów propagowanych czy akceptowanych przez Kościół na płaszczyźnie społecznej. Duchowni byli zdani na pomoc elit politycznych i popierających je mas ludowych²⁶. Pomimo zdarzających się konfliktów obie grupy stanowiły wspólnotę wiary i losu. Dziewiętnastowieczne relacje charakteryzował konflikt między trzema blokami światopoglądowymi: liberalizmem, katolicyzmem społecznym i socjaldemokracją. W czasach swego rozkwitu blok katolicki opierał się na fundamencie światopoglądu katolickiego oraz na organizacjach społecznych, które wspierały i chroniły kulturę katolicką²⁷. W tamtym czasie członkowie tej wyodrębnionej społeczności katolickiej traktowali religię jako sprawę publiczną, zwracając się przeciw prywatyzacji religii w nowoczesnym społeczeństwie. Zdecydowanie występowali w obronie katolicyzmu i Kościoła. Narzędziem ich działania były stowarzyszenia, partie i ludowe organizacje katolickie. Organizowały one niemal wszelkie sfery życia katolików²⁸. Rozwijały się katolickie organizacje stanowe, kręgi robotnicze, przy

²³ Por. tamże, s. 136.

²⁴ Por. tamże, s. 138.

²⁵ Por. tamże, s. 144.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. tamże, s. 134.

ków²⁸. Rozwijały się katolickie organizacje stanowe, kręgi robotnicze, przy czym istniejąca między poszczególnymi grupami sieć komunikacyjna zapewniała przyswojenie i przestrzeganie przez członków tych organizacji katolickich norma, wartości i zachowań. Zapewniała też potrzebę solidarności grupowej wiernych, pomagając im odnaleźć się w nowoczesnym społeczeństwie pluralistycznym, dostarczając schematu interpretacyjnego w orientacji wśród rozmaitych grup społecznych²⁹. Strategia separacji społecznej katolików wynikała z przekonania o potrzebie społecznego wsparcia wiary i światopoglądu. Elementem katolickiej kontrkultury był także katolicyzm ludowy, który rozwijał właściwe dlań formy pobożności, przekładając doktrynę katolicką na emocjonalnie uchwytny obrzęd i zwyczaje. Wszystkie te elementy: polityczne, społeczne i kulturowe tworzyły jasno rozpoznawalną formę środowiska katolickiego.

Druga fala ewangelizacji według Altermatta nastąpiła w XIX w. Dokonywała się poprzez zakładanie stowarzyszeń religijnych, pielgrzymek, gazet i czasopism religijnych. W historii Kościoła lata 1850–1950 stanowią wyjątkowy okres. Ani wcześniej, ani później nie została osiągnięta tak duża zgodność między doktryną i praktyką. Epoka od Piusa IX do Piusa XII (1846–1958) charakteryzowała się niezwykle jednorodnością katolickiej kultury religijnej, która zaowocowała jednością wierzeniową, światopoglądową i kultową wspólnoty papieża i biskupów, kleru i wiernych. W reakcji na sytuację kryzysu – europejskie rewolucje 1848 r. – Kościół silnie eksponował wartości katolickiego obrazu świata. Niepokój budziły także towarzyszące rozwojowi przemysłu i urbanizacji patologie społeczne: upadek obyczajów i moralności, alkoholizm, rozwiązłość seksualna, związany z ideologią socjalizmu i liberalizmu ateizm i nihilizm. Przeciwdziałanie Kościoła miało charakter defensywny. Wyrazem antymodernistycznego programu była wydana w 1864 r. Encyklika *Syllabus errorum*. Stanowiła ona protest przeciw racjonalizmowi, materializmowi, sekularyzmowi, liberalizmowi i socjalizmowi oraz innym błędom nowoczesnej kultury tego okresu. Katolicyzm został zdominowany przez tendencje apologetyczne. Według powiedzenia H. Maiera katolicyzm odgrodził się od zlaicyzowanej kultury swojej epoki³⁰. Efektem był katolicyzm konserwatywny: katolicy żyli jakby w innym wymiarze czasu, mieli liczniejsze rodziny, kierowali się swobodniejszą etyką pracy, bardziej sceptycznie podchodzili do nauki i techniki, byli bardziej otwarci na pewne formy kultu i nie przejawiali większej otwartości na racjonalizm, liberalizm charakterystyczne duchowi ówczesnej epoki³¹. W latach siedemdziesiątych XIX w. kulturkampf został nazwany „dziewiętnastowiecznym sporem o inwestyturę”, w którym chodziło o

²⁸ Por. tamże, s. 141.

²⁹ Por. tamże, s. 143.

³⁰ Por. H. Maier, *Zum Standort des deutschen Katholizismus in Gesellschaft, Staat und Kultur*, w: *Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus*, A. Rauscher (red.), Paderborn 1973, s. 47.

³¹ Por. U. Altermatt, dz.cyt., s. 77.

pytanie, czy państwo ma wpływać na Kościół, czy też Kościół dzięki swemu wpływowi na wiernych ma wpływać również na państwo i społeczeństwo? Było to starcie Kościoła z antyklerykalnym radykalizmem. W konfliktach zderzały się dwa światy i dwie kultury, dwie idee państwa i Kościoła. W tym konflikcie katolicy usiłowali bronić własnej tożsamości oraz prymatu Kościoła³². Kulturkampf przyczynił się do zainicjowania nowej fazy procesu integracji katolików. Katolicy wierni Kościołowi podjęli walkę z liberalnym duchem czasów. Prowadziło to do szerokiej mobilizacji katolików w stowarzyszeniach, partiach i na łamach czasopism. Stworzyło to ideologiczne i organizacyjne fundamenty odrębnej społeczności katolickiej. W okresie kulturkampfu Kościół zyskał na znaczeniu, ponieważ był jedyną instytucją zdolną do opozycji w stosunku do liberalnego państwa. W ostatnich trzydziestu latach XIX w. Kościół katolicki w ramach walki z liberalną kulturą stworzył przy zastosowaniu nowoczesnych środków komunikacji pewien typ religijności masowej. Zostały ujednolicone ludowe zwyczaje religijne. We wsiach i w małych miastach przyjęła się codzienna msza św. połączona z przystępowaniem do sakramentów św. Powstały nowe formy kultu takie, jak: nabożeństwa, procesje, pielgrzymki i celebrowanie świąt ku czci Matki Bożej i świętych. Okazałe uroczystości kościelne wносиły element radości i nadziei w surową rzeczywistość. Powstała także gęsta sieć bractw i stowarzyszeń religijnych. Uczestnictwo w kulcie podtrzymywało katolików w ich wierze i moralności. W tym czasie katolicyzm charakteryzował się propagowaniem przez kaznodziejów i katechetów rygorystycznego moralizmu, podkreślaniem prawdy o grzechu i śmierci, czyśćcu i potępieniu, co sprzyjało kształtowaniu poczucia winy u wiernych. Niektórzy historycy zarzucają, iż było to duszpasterstwo lęku. Jednak absolución uzyskana w sakramencie pokuty przyczyniała się do odzyskania nadziei na nowy początek. Także okazałe uroczystości kościelne wносиły nastrój radości oraz poczucia satysfakcji z siły własnej wspólnoty wiary. Miejscem szczególnie żywego kultu były sanktuaria maryjne. Historycy i socjologowie rozwój religijności związanej z sanktuariami, objawieniami, w bądź co bądź pozytywistycznym i racjonalistycznym klimacie ówczesnej kultury, tłumaczą emocjonalnym i kulturowym niedosytem: *Im bardziej świat nabierał techniczno-racjonalistycznego charakteru, tym bardziej rosła ludzka potrzeba irracjonalnej transcendencji, która wymyślała się kryteriom racjonalnego porządku. Wiara w cuda uzyskala dzięki temu ważną funkcję społeczną jako kompensacja społeczna, jako parapsychologiczny eskapizm czy po prostu jako protest polityczny przeciw racjonalistyczno-technokratycznemu obrazowi świata, zadekretowanemu przez państwo i jego eksponentów*³³. Francuscy historycy G. Cholvy i Y.M. Hilaire wykazali istnienie związków w XIX w. między religijnością ludową a prądem ultramontańskim. Ultramontanizm bowiem ich zdaniem wypracował adekwatne formy pobożności, w której

³² Por. tamże, s. 225.

³³ Por. tamże, s. 93.

szczególony nacisk był położony na pielgrzymki, kult świętych, pobożność maryjną, eucharystyczną. Ich zdaniem najkorzystniejsze dla rozwoju pobożności były lata 1840–1870³⁴. Chociaż, poczynając od lat osiemdziesiątych XIX w., ludowa kultura chrześcijańska przeżywała poważny kryzys, ale w końcu stulecia nastąpił nawrót do praktyk religijnych, religijność ludu ponownie umacniała swoje pozycje i przetrwała w następnych latach³⁵. Choć katolicyzm w obronie przed zagrożeniami przyoblekał się w szatę kontrkultury, to jednak przyczyniał się także do integracji z nowoczesnym społeczeństwem³⁶. Proces ten dokonywał się poprzez działalność stowarzyszeń i zrzeszeń laikatu. Zrzeszenia te, wzbogacając swoje pierwotne religijno-moralne cele o praktyczne zagadnienia zawodu, edukacji, czasu wolnego, rozrywki, niespostrzeżenie przyczyniały się do emancypacji świeckich w Kościele katolickim, wprowadzając katolików w pluralistyczne społeczeństwo. Procesowi temu sprzyjało zastosowanie w pracy kościelnej nowoczesnych środków takich, jak stowarzyszenia, partie i gazety. W rezultacie tych wszystkich procesów religijność katolicka przeobraziła się w religię ludową przybierającą charakter ogólnie sterowanej kultury mas. Ta nowa postać religii zlikwidowała napięcie między religią ludu a religią elit, zjawisko typowe dla katolicyzmu aż do początków XIX stulecia³⁷. Reasumując, katolicyzm w latach 1850–1950 stanowił alternatywę mieszczańsko-industrialnej i liberalnej kultury, alternatywną formę życia, która z epoki przednowoczesnej chciała dla nowoczesnego świata ocalić fundamentalne wartości: wiarę w zupełnie odmienną rzeczywistość, radość świętowania tajemnic wiary, podtrzymywanie w stechnicyzowanym i zracjonalizowanym świecie więzi z irracjonalnymi i transcendentnymi fenomenami³⁸.

Trzecia fala sekularyzacji. Druga wojna światowa oraz następująca po niej faza intensywnej industrializacji Europy Zachodniej, wzrost gospodarczy w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych zmieniły sytuację. Po 1950 r. przeobrażenia społeczne Europy Zachodniej wpłynęły na transformację świadomości i zachowań katolików. Fala industrializacji i modernizacji, dobrobyt, stymulowały typowe zachowania konsumpcyjne, hedonistyczny konsumizm oraz podważyły tradycyjne systemy etyczne. W tym procesie ważną rolę odegrały media, przenikające wszystkie dziedziny życia, zwłaszcza radio i telewizja, przyczyniając się do niwelowania różnicy poglądów. Mobilność społeczna wpłynęła na likwidację bloków ideologicznych³⁹. W tym okresie wielu katolików porzuciło fundamentalne wartości tradycyjnej kultury katolickiej. Następuje wzrost pluralizmu społecznego i kulturowego. W tym samym czasie następuje osłabienie katolicyzmu polityczne-

³⁴ Por. D. Olszewski, art.cyt., s.102.

³⁵ Por. tamże, s. 102.

³⁶ Na temat trudności w dziedzinie badań nad rozpowszechnianiem ideologii oficjalnych, kontrideologii, badań opinii publicznej i mentalności katolików pisze D. Olszewski, art.cyt., s. 104.

³⁷ Por. Altermatt, dz.cyt., s. 93.

³⁸ Por. tamże, s. 30.

³⁹ Por. tamże, s. 203.

go, a co się z tym wiąże mniejsza rola katolickich partii politycznych. Zmiana ta zbiegła się czasowo z Soborem Watykańskim II, który obradował w latach 1962–1965. W wyniku zmian katolicy porzucili dotychczasowe aspiracje oraz zaakceptowali zasadę laickości i autonomię polityki, pluralizm polityczny i światopoglądowy, co przyczyniło się do przetrzymania naporu przemian przez katolików. Jednak ogromne przeobrażenia środowiska katolickiego, osłabienie wpływu Kościoła nie były efektem Soboru. Choć rezultaty Soboru miały znaczenie dla wewnętrzkościelnych przeobrażeń, reformy soborowe były w dużej mierze reakcją na już dokonującą się transformację społeczeństwa. Mimo przejawów osłabienia w dziedzinie politycznej, lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte przyniosły silny rozwój kultury katolickiej. Powieści G. von Le Fort, G. Greena, F. Mauriaca, G. Bernanosa spotkały się z życzliwym przyjęciem. Nastąpiły jednak niekorzystne zmiany w dziedzinie ruchów i stowarzyszeń katolickich⁴⁰.

Pod koniec lat sześćdziesiątych nastąpiło ponowne odkrycie religijności ludowej. Wbrew teoretykom jednokierunkowej sekularyzacji i modernizacji niespodziewanie nastąpiło dowartościowanie Kościoła i religijności ludowej⁴¹. Okazało się, że katolicyzm albo realizuje się jako katolicyzm ludowy, albo praktycznie go nie ma. Katolicyzm ludowy to katolicyzm wielkich mas społecznych. To katolicyzm odnoszący się do życia codziennego katolików, to wreszcie katolicyzm, w którym każdy może zobaczyć, odczuć i usłyszeć – wiarę ludową i obrzędy, symbole i święta ludu⁴². Członkiem tej społeczności wierny staje się w momencie chrztu, już w wieku niemowlęcym, a nie w wyniku świadomej podejmowanej decyzji. Z pojęciem religijności ludowej wiąże się także pojęcie katolicyzmu opartego na roli elit. Znakiem przynależności do elity jest pozycja zajmowana w strukturze władzy kościelnej. W praktyce jednak pojęcie katolicyzmu elit jest odnoszone do roli wyalienowanych z życia mas elit intelektualnych, rzekomo bardziej reprezentatywnych ze względu na wyższy poziom wiedzy religijnej. Rolę elit pełnią dziennikarze, publicyści, świeccy teologowie, pracownicy katolickich agencji informacyjnych wytwarzający pewne treści i przekazujący innym wiernym. Do tego dochodzą biurokratyczni menedżerowie, „zawodowi katolicy”, usiłujący wywierać wpływ na wiernych. Choć elity pełnią z założenia funkcję służebną w Kościele, istnieje w praktyce pewne napięcie między pewnymi elitami a katolicyzmem mas. Mimo promowania w pewnym okresie przez teologów katolicyzmu elitarnego, uświadomiono sobie, że katolicyzm albo jest masowy, albo nie ma go wcale, a sytuacja małych wyalienowanych grup religijnych wśród diaspory jest znakiem kryzysu, a nie celem, do którego należy dążyć. Z punktu wi-

⁴⁰ Por. tamże, s. 211.

⁴¹ Por. *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*, J. Baumgartner (red.), Regensburg 1979; D. Olszewski, art.cyt., s. 101 i ns.

⁴² Por. W. Piwowarski, *Religijność ludowa, Ciągłość i zmiana*, Wrocław 1983, s. 5–19; U. Altermatt, dz.cyt., s. 98.

dzenia środowisk oświeconych elit religijność ludowa była oceniana jako synonim folkloru i anachronizmu. Tego rodzaju oceny wywodziły się z idei radykalnego racjonalizmu, który przepowiadał rychły koniec religii. Tego rodzaju stanowiska bardzo szybko ulegają zmianie. Religia niedawno jeszcze traktowana jako relikw epoki magii i zacofania zaczyna być traktowana jako lekarstwo na wynaturzenia racjonalistyczno-technokratycznego świata. W miarę jak słabnie wiara w postęp, rośnie rozczarowanie wobec nowoczesności⁴³. Rozczarowani racjonalistycznymi projektami ludzie odkrywają świat irracjonalnych uczuć i sił religijnych. Im bardziej postęp i ekonomia tracą swój blask, tym bardziej zainteresowanie kieruje się ku niematerialnym wartościom: kulturze, tożsamości i religii⁴⁴. Nowoczesność zaczyna być pojmowana jako proces kolonizowania świata życia (Jürgen Habermas) i dyscyplinowania społecznego, co sprzyja pogładowi, że nowoczesne społeczeństwo ocenia swój czas jako okres wyobcowania i utraty tożsamości⁴⁵. Postmaterialistyczny nastrój skłania ludzi do poszukiwania alternatywy i odmiennych płaszczyzn życia. W tym poszukiwaniu drogi wiodącej poza nowoczesny świat na czoło wysuwają się niewielkie i przejrzyste struktury życia społecznego: rodzina, dzielnica, wieś, które dają człowiekowi poczucie ochrony i zdomowienia. W katolicyzmie ludowym szczególna rola w przekazywaniu wartości oraz religijnych form kultu przypada rodzinie. Jednak pobożność ludowa nigdy nie jest wyłączną sprawą ludu, ponieważ w jej kształtowaniu zawsze uczestniczyły elity duchowne i świeckie. Urzędowy Kościół często nie tylko sankcjonował, ale także oficjalnie praktykował ludowe formy religijne (np. adoracja Najświętszego Serca Pana Jezusa). Refleksja nad religijnością ludową wiąże się z ustaleniami Soboru Watykańskiego II, który z jednej strony dowartościował pozycję ludu kościelnego, z drugiej unowocześnił formy kultu. Niektóre formy kultu zostały usunięte, co spowodowało protesty wielu środowisk. Jak już wspomniano, w połowie lat siedemdziesiątych pojawia się nowa ocena religijności ludowej (masowej) zarówno wśród socjologów, jak i w wypowiedziach teologów i urzędu nauczycielskiego Kościoła. W tym czasie elity kościelne podjęły refleksję nad zagubionymi wartościami religijności ludowej. W 1975 r. papież Paweł VI wskazał w *Evangelii nuntiandi* na znaczenie pobożności ludowej. W 2001 r. Kongregacja ds. Kultu Bożego opublikowała obszernie *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* podkreślające znaczenie pobożności ludowej jako dojrzałego wyrazu wiary oraz jej znaczenia wobec zagrożeń ideologii sekularyzmu, synkretyzmu, pragmatyzmu i utylitaryzmu i sekt⁴⁶. Do zmiany nastawienia wobec religii przyczyniły się zjawiska kryzysu społeczeństw przemysłowych: *W ukształtowanym przez myślenie konsumpcjonistyczne społeczeństwie dobrobytu ludzie zaczęli*

⁴³ Por. *Religijność ludowa, ciągłość i zmiana*, W. Piwowarski (red.), Wrocław 1983.

⁴⁴ Por. Altermatt, dz.cyt., s. 37.

⁴⁵ Por. tamże, s. 38.

⁴⁶ *Dyrektorium o pobożności ludowej literatury*, Poznań 2003, s. 13.

*intensywnie poszukiwać niematerialnych, tzn. kulturowych i etycznych wartości, bez których integracyjnej mocy każda wspólnota ulega rozpadowi. Nietrudno zrozumieć owo poszukiwanie tożsamości, jeśli kulturę pojmuje się jako wspólny sposób życia, jako system międzyludzkiego porozumiewania. Kulturowe aspekty wysunęły się na pierwszy plan jako alternatywa materialistycznego myślenia czasów wysokiej koniunktury gospodarczej. Poszukiwanie utraconych światów, które przesłonił, a po części zniszczył industrializm i postęp techniczny, stało się naturalną potrzebą*⁴⁷. W połowie lat siedemdziesiątych w krajach Trzeciego Świata ujawniły się słabości zachodniego modelu modernizacji. Także w USA i Europie Zachodniej zapanowały pesymistyczne nastroje co do nieograniczonych możliwości wzrostu społecznego. Zniechęcenie nowoczesnością, wywołały kompensacyjną potrzebę sensu i religii. Okazało się, że przepowiednie przywódców rebelii społecznej z 1968 r. o zmierzchu religii były zbyt pospieszne. Także kryzys wielkich ideologii – marksistowsko-leninowskiego komunizmu w Europie Wschodniej oraz materialistycznego kapitalizmu na Zachodzie zrodziły falę duchowych poszukiwań. Powszechny proces racjonalizacji i sekularyzacji u schyłku XX w. zwolnił swe tempo, gdyż okazało się, że ludzie o postnowoczesnej wrażliwości nie chcą i nie mogą żyć bez Boga⁴⁸. Wraz z krytyką ideologii „postępu” zainteresowanie zwróciło się ku Kościołowi i religii. Ponownie odkryto religię jako jeden z podstawowych wymiarów społeczeństwa. Poszukiwanie utraconego świata stało się naturalną potrzebą. Na atrakcyjności zyskała „stara” kultura katolicka jako antyteza „postępu”, materializmu. Intelktualiści odkryli w katolicyzmie alternatywny, wielowymiarowy styl życia, zaniedbany przez nowoczesny pluralizm. Z jednej strony ducha katolicyzmu przeciwstawia się duchowi nowoczesnego świata. Z drugiej jednak katolicyzm i nowoczesność do tej pory uważane za nie do pogodzenia – uchodzą za przejaw szyku⁴⁹. Opinia publiczna mimo sekularyzacji przyznaje Kościołowi funkcje stróża moralnego w sprawach godności człowieka. Postawa Kościoła w czasie pontyfikatu Jana Pawła II, program nowej ewangelizacji Europy i świata jawi się jako szansa rechrystianizacji. Chodzi o sprowadzenie zlaicyzowanego świata z powrotem na łono Kościoła. Renesans religii potwierdza także analiza współczesnej kultury. Badacze podkreślają potrzebę symbolicznego świata. Kultura to system znaków, symboli i systemów zachowania, za pomocą których lud, wspólnota religijna, wieś czy klasa społeczna interpretuje rzeczywistość, buduje wzajemne relacje społeczne i separuje się od środowiska zewnętrznego⁵⁰. Kultura katolicka stanowi system komunikacyjno-aksjologiczny wyobrażeń religijnych i sposobów życia, znaków i symboli. Człowiek jest nie tylko uzależniony od przedmiotów materialnych, ale także żyje w światach sym-

⁴⁷ Por. U. Altermatt, dz.cyt., s. 112.

⁴⁸ Por. tamże, s. 539.

⁴⁹ Por. tamże, s. 71.

⁵⁰ Por. tamże, s. 113.

bolicznych języka, myśli, sztuki i religii. Kulturowe wzorce interpretacji pomagają ludziom określić się wobec swojego otoczenia, umacniają wewnętrzną tożsamość, kształtują mentalność i sposób życia. Religia pełni tutaj niezmiernie ważną rolę, gdyż stanowi istotny obszar kultury, pomagający człowiekowi interpretować i wypełniać sensem samego siebie i swe otoczenie, dostarczając egzystencjalnych interpretacji życia. Z punktu widzenia antropologii społecznej katolicyzm stanowi wspólnotę komunikacji, grupę ludzi przyjmujących i akceptujących określone reguły. Ludzie uczą się znaczeń symboli, co umożliwia przekazywanie kolektywnych wyobrażeń i sposobów zachowania z pokolenia na pokolenie. Ukształtowane jeszcze w epoce przedindustrialnej tradycje katolickie swoją żywotność zachowały po wielu dziesięcioleciach na obrzeżach nowoczesnego społeczeństwa przemysłowego. Wobec zagrożeń płynących z procesów modernizacyjnych środowiska katolickie musiały zrealizować zadanie przełamania dyskryminacji katolików oraz osiągnięcia równouprawnienia na płaszczyźnie państwa i społeczeństwa oraz zachowania religijno-kulturowej tożsamości katolicyzmu w nowoczesnym pluralistycznym świecie. Wspólne zasady aksjologiczne, wspólny światopogląd był podstawą integracji wewnętrznej i emancypacji katolickich wspólnot jako siły społeczno-politycznej. Dzieje katolicyzmu politycznego i społecznego to historia zmagania poszczególnych wspólnot w obronie katolickich wartości i interesów społecznych, ekonomicznych i kulturowych.

Mimo sekularyzacji współcześnie przyznaje się Kościołowi istotną rolę w strzeżeniu wartości moralnych oraz godności człowieka. Jednak w ostatnich trzech dziesięcioleciach XX w. w katolicyzmie dokonują się przeobrażenia. Znika w niektórych krajach Zachodu społeczna forma środowiska religijnego, które utrzymywało się w stosunkowo niezmiennionej formie w latach 1850–1950. Pojawiają się nowe ruchy religijne, które oferują treści religijne określonym segmentom czy sektorom społeczeństwa⁵¹. Ruchy te nie zawsze zgadzają się z Kościołem w sprawach głoszonych treści. Pojawiają się także religijne i pseudoreligijne sekty. „Kościoły pustoszeją, za to stadiony wypełniają się zwolennikami idoli rocka i muzyki pop, kaznodziejów ewangelizacji i innych gwiazd nowoczesnego show-biznesu. Mało kto zwraca uwagę na gazety kościelne, za to kolorowe magazyny z wszelkiego typu horoskopami nieustannie powiększają swe nakłady”⁵². Odnosnie do tych zjawisk jedni interpretują je jako regresywne i irracjonalne symptomy czasu kryzysu, inni zaś jako nawrót fenomenów wyrażających odwieczną potrzebę religii i transcendencji. Ponieważ Kościół i katolicyzm nie stoją już wobec nowoczesnego świata jako zamknięte środowiska i odrębna społeczność. Ich wewnętrzne życie odzwierciedla stan społeczeństwa. Świeckie wartości takie, jak demokracja, wolność opinii oddziałują bezpośrednio na sferę kościelną. Kościół musi więc uzasadniać swoje normy racjonalnymi argumentami, złasz-

⁵¹ Por. tamże, s. 561.

⁵² Por. tamże, s. 535.

cza gdy odbiegają one od ogólnie przyjętych standardów aksjologicznych. Socjologowie stawiają znak zapytania odnośnie do przetrwania katolicyzmu środowiskowego. Zdaniem szwajcarskiego historyka mimo symptomów marginalizacji religii, nie ulega wątpliwości, że katolicy pozostaną w nowoczesnym społeczeństwie miejscem solidarnej wspólnoty, która choć nie zapewnia usunięcia wszelkich zagrożeń nowoczesnego świata, niemniej zapewnia ludziom, którzy stracili poczucie pewności nie tylko bezpieczeństwo, ale i zdolną przewycięzać lęk solidarność⁵³.

HISTORY OF SECULARISATION FROM THE PERSPECTIVE OF URS ALTERMATT

Summary

From among the multitude of works by various authors preoccupied with analysing the processes of secularisation taking place in modern times, the study of the issue by the Swiss historian Urs Altermatt, presented in *Catholicism and the Modern World* (Cracow, 1995), deserves special consideration.

The analysis undertaken by the author unveils the complexity of the process encompassing distinct waves of secularisation brought about by diverse factors as well as the return of the sacred. Altermatt's special contribution which stands to his credit lies in an interdisciplinary approach he employed in his study to explore the origin of secularisation processes in the context of history, sociology, political science and theology.

Altermatt reveals in a fascinating way the transformations occurring in the world dominated by religious mind. He points out to the radical changes brought about by industrialism and urbanization which affected the tranquil life of local communities. Throughout the 19th and 20th centuries, secularization was perceived by Catholics as a threat, which made them adopt a defensive attitude in order to safeguard their own identity. Although secularization in the Western societies has been progressing systematically since ca 1800, it has never been a unidimensional and unidirectional phenomenon. It would assume the form of cyclical tides of religious crisis and renewal, resulting in the following relationship becoming evident: the more prominent position the industrial working class occupies in a society, the more the role of the Church declines. It is no wonder, therefore, that the processes of secularisation have always alarmed those responsible for the formulation of pastoral care programmes and stimulated evangelization efforts.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, laicyzacja, dechrystianizacja, historia przemian społecznych

⁵³ Por. tamże, s. 36.

KS. WALDEMAR KULBAT
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

SEKULARYZACJA W PERSPEKTYWIE SOCJOLOGII

Sekularyzacja (łac. *saecularis* ‘świecki’), oznacza zeświecczenie, w sensie ogólnym to występujący w czasach nowożytnych i współczesnych proces społeczno-kulturowy, polegający na emancypacji poszczególnych dziedzin życia społecznego (polityka, życie gospodarcze, nauka, filozofia, kultura, oświata, szkolnictwo, wychowanie) spod wpływu instytucji religijnych i kościelnych¹.

Sekularyzacja oznacza również uwalnianie się jednostek spod wpływu religii i Kościoła. W rezultacie procesu sekularyzacji religie i Kościoły tracą powoli wpływ na różne dziedziny życia indywidualnego i społecznego. Wieloaspektowe definicje sekularyzacji systematyzuje L. Shiner².

Choć sekularyzacja jako schemat interpretacyjny jest ciągle przedmiotem dyskusji, jednak mimo swoich braków służy jako narzędzie pozwalające opisać sytuację religii i Kościołów we współczesnym społeczeństwie³. Od sekularyzacji należy odróżnić sekularyzm, który oznacza prowadzenie życia „jak gdyby Bóg nie istniał”. Jest on ściśle związany z liberalizmem i relatywizmem etycznym⁴. Sekularyzacja ma swoje odniesienia polityczno-prawne i filozoficzne.

Geneza prawno-politycznego pojęcia sekularyzacji jest związana z pokojem westfalskim 1646 r. Termin sekularyzacja w znaczeniu kościelno-prawnym stosowany od XVII w. oznacza wyjęcie lub uwolnienie jakiejś rzeczy, terytorium lub instytucji spod władzy i zależności kościelnej, odebranie i przekształcenie dóbr kościelnych w państwowe⁵. Natomiast filozoficzne pojęcie sekularyzacji wywo-

¹ Por. H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg i. Br.

² Por. L. Shiner, *The Meaning of Secularization*, „Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie” 1967 Bd. 3.

³ Por. H. Lübke, *Säkularisierung. Zur Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg i. Br., München 1965. U. Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie*, Freiburg i. Br. 1980.

⁴ Por. V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, Warszawa 2005.

⁵ Por. V. Drehsen, *Säkularisierung. Säkularismus*, w: *Wörterbuch des Christentums*, red. V. Drehsen i inni, Zürich 1988, s. 1108–1109.

dzi się z oświeceniowej krytyki religii. Przejawiła się ona w trzech nurtach. W pierwszym, filozoficznym, a zwłaszcza teoriopoznawczym, krytykowała ona racjonalny charakter metafizyki i wykluczała wszelką koncepcję życia przekraczającą naturę. Nurt ten łączył się z przekonaniem o wyższości tzw. naukowego światopoglądu wobec ujęć przednaukowych. W drugim, antyteologicznym, sprowadzała się do krytyki idei Boga, a religie traktowała jako fałszywą, alienującą projekcję ludzkich potrzeb lub pierwotnych lęków wobec sił przyrody. Nurt ten, powiązany z antropocentryzmem, dążył do obalenia idei Boga i religii. W nurcie trzecim, praktyczno-politycznym, sekularyzacja kierowała się przeciw instytucji Kościoła, dążąc do ograniczenia jego wpływu na człowieka i cywilizację⁶. Nurt ten był skierowany przeciw przymierzowi ołtarza i tronu z czasów dawnego ustroju. Kolejną fazą krytyki religii była filozofia L. Feuerbacha i K. Marksa. Ich zdaniem, zjawisko religii wyjaśnia teoria alienacji, tajemnica teologii ukryta jest w antropologii, a człowiek winien odzyskać to, co przeniósł na Boga⁷. Przesłanki tezy sekularyzacyjnej kryją się także w poglądach M. Webera, którego zdaniem historia zmierza ku coraz bardziej rygorystycznemu racjonalizmowi, odsuwającemu religię i metafizykę w świat irracjonalizmu i przeszłości. Współcześnie niektórzy dostrzegają pozytywną rolę religii w legitymizacji i stabilizacji społecznej. Według J. Habermasa, który analizował problem sekularyzacji w społeczeństwie postsekularnym, religia nadal pełni ważną rolę w życiu społecznym. Habermas odrzuca scjentystyczną wiarę w naukę oraz broni pojęć religijnych marginalizowanych we współczesnej kulturze. Według Habermasa gwarantem zachowania wolności, odsunięcia zagrożeń wynikających z manipulacji genetycznych, politycznych i społecznych jest przyjęcie istnienia Boga jako Stwórcy, który człowieka uzdolnia i zobowiązuje do zachowania wolności⁸. Także w przyszłości jawi się potrzeba Kościoła jako powszechnej instancji, która podejmowałaby kwestie obrony życia, sprawiedliwości w wymiarze narodowym i globalnym, praw człowieka, dobra wspólnego, odpowiedniej etyki gospodarczej i politycznej, zajmując należyte stanowisko normatywne i krytycznie ustosunkowując się do filozofii liberalnej z jej ograniczeniami⁹.

Sekularyzacja w socjologii religii. Teorie sekularyzacji, których geneza wiąże się z oświeceniową krytyką religii, mimo braku jednoznacznych odpowiedzi na pytanie o istotę, źródła i konsekwencje procesów sekularyzacji, zyskały status podstawowego modelu badawczego w socjologii religii oraz w teologii pastoralnej. Niemniej od samego początku istniały spory i wątpliwości odnośnie do użyteczności pojęcia sekularyzacji oraz jego metodologicznych podstaw. Pojawiające

⁶ Por. V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, Warszawa 2005, s. 194.

⁷ Por. Cl. Ciancio, G. Ferreti, A.M. Pastore, U. Perone, *In Lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al. Cristianesimo*, Torino 1989.

⁸ Por. J. Habermas, *Modernity and Public Theology*, New York 1992.

⁹ Por. V. Possenti, dz.cyt., s. 343.

się znaczenia pojęcia sekularyzacji usystematyzował L. Shiner¹⁰. Jego zdaniem sekularyzacja występuje:

- Jako zanikanie religii; uznawane do tej pory instytucje religijne i kościelne, dogmaty wiary i wartości religijne tracą swój dawny wpływ na społeczeństwo; końcowym etapem tego procesu miałyby być całkowicie niereligijne społeczeństwo. Takie znaczenie sekularyzacji przypisuje Glock i Stark.

- Jako przystosowanie się do „tego świata”; dotyczy grupy religijnej, która tworzy się na religijnych podstawach, ale w miarę upływu czasu zatracą swoją odrębność. W tym ujęciu wg Herberga w kulturze zsekularyzowanej religia konwencjonalna przestaje być religią operatywną w sensie socjologicznym.

- Jako desakralizacja świata: odejście od religijno-magicznego rozumienia świata na rzecz logiczno-przyczynowego wyjaśniania związków między obiektywnymi zjawiskami. W tym duchu Max Weber mówił o procesie „odczarowania świata” (Entzauberung der Welt).

- Jako odłączenie społeczeństwa od religii, która ogranicza się wówczas do dziedziny wewnętrznego i osobistego życia człowieka. Podobnie H. Arendt mówi o sekularyzacji jako oddzieleniu się religii i polityki, a R. Mehl jako o podważeniu publicznego znaczenia religii, o zaniku autorytetów religijnych, natomiast T. Parsons pisze o sekularyzacji jako przesunięciu religii do prywatnego sektora ludzkiej egzystencji.

- Jako przenikanie treści religijnych do życia świeckiego, gdy religijne wzory myślenia odrywają się od swojego kontekstu i stają się częścią składową ogólnej kultury (np. duch kapitalizmu jako efekt sekularyzacji etyki kalwińskiej wg M. Webera); nie jest to jednak sakralizacja profanum, lecz zeświecczenie tego, co religijne.

Według J. Casanovy, teoria sekularyzacji obejmuje trzy procesy: oddzielenie i emancypacja sfery świeckiej od religijnej instytucji i norm, zanikanie religijnych przekonań i wzorów zachowań oraz przesunięcie się religii do sfery prywatnej¹¹. A. Giddens określił sekularyzację jako proces, w którego wyniku religia traci wpływ na różne dziedziny życia społecznego. Przejawem sekularyzacji jest spadek liczby członków należących do Kościołów i uczestniczących w kulcie religijnym, zmniejszanie się wpływu organizacji religijnych na życie społeczne i spadek ich prestiżu w społeczeństwie oraz utrata znaczenia religijnych przekonań i wartości. Jednak jego zdaniem religia nadal zachowuje swoją potężną siłę. Jej oddziaływanie zarówno w tradycyjnych, jak i nowych formach prawdopodobnie pozostanie ogromne. Jest to spowodowane tym, że daje ona wielu ludziom odpowiedź na trudne pytania o istotę i sens życia, wobec których racjonalizm pozostaje bezradny¹². Według

¹⁰ Por. L. Shiner, art.cyt.

¹¹ J. Casanova, *Deprywatyzacja religii*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 1998; por. również: tenże, *Public Religions in modern World*, Chicago 1994.

¹² Por. A. Giddens, *Socjologia*, Warszawa 2004, s. 576.

F.-X. Kaufmanna pojęcie sekularyzacji może być rozumiane jako: 1) zeświecczenie religii, czyli postępujące w Europie Zachodniej, osłabienie znaczenia chrześcijaństwa w życiu społecznym, rozpatrywane zarówno z punktu widzenia kryteriów emancypacji, jak i krytyki kulturowej; 2) usuwanie autorytetów kościelnych z dziedzin zarządzania i władzy, związane z utratą kontroli sprawowanej przez Kościół nad życiem społ.; 3) usuwanie i zachowywanie zarazem dorobku chrześcijaństwa w życiu świeckim, np. obecność elementów tradycji chrześc. we współczesnej kulturze („chrześcijaństwo poza Kościołami”); 4) warunek demitologizacji wiary i zarazem „uduchowienia sfery świeckiej”; 5) dechrystianizacja i odkościelnienie szerokich kręgów współczesnych społeczeństw¹³.

Przedstawione powyżej znaczenia terminu sekularyzacji obejmują przynajmniej trzy pomieszczone ze sobą i wystarczająco nie objaśnione perspektywy:

1) ideologiczne założenie o nieuchronności i pozytywnym znaczeniu sekularyzacji, przy czym zgodnie z programem oświeceniowej krytyki religii zakłada się, że pożądany jest całkowity zanik religii; w odniesieniu do chrześcijaństwa idea sekularyzacji pokrywa się z ideą dechrystianizacji.

2) ideę sekularyzacji jako zepchnięcia religii do sfery czysto prywatnej,

3) ideę, która wiąże sekularyzację z nowożytnym rozróżnieniem sfer aktywności publicznej i z wyraźniejszym zróżnicowaniem sfery religijnej i sfery cywilnej (temat świeckości i sekularyzacji instytucji).

O ile dwa pierwsze ujęcia wynikają raczej z ideologicznego założenia niż wyników badań empirycznych (mit spodziewanego zmięczenia wierzeń i praktyk religijnych), ujęcie trzecie zdaniem V. Possentiego jest do przyjęcia pod warunkiem, iż nie przeobrazi się ono w pełną prywatyzację religii¹⁴. Do 1960 r. rozwinęto kilka teorii sekularyzacji, głównie P.L. Bergera, Th. Luckmanna i B. Wilsona. Teorie te przyczyniły się do zawiązania dyskusji na temat istnienia i obowiązywalności sekularyzacji jako teorii (P.E. Hammond¹⁵ 1985, J.K. Hadden¹⁶ 1987, F.J. Lechner¹⁷, S. Bruce¹⁸ 1992). Inni socjologowie poddawali te teorie krytyce, m.in. O. Tschannen¹⁹ sugerował potraktowanie teorii sekularyzacji jako paradygmatu (1992), natomiast K. Dobbelaere²⁰ wyraził potrzebę wyróżnienia poziomów analizy (1981), sugerując konwergencje i rozbieżności między teoriami (1984).

¹³ Por. A. Zduniak, *Franza-Xavera Kaufmanna koncepcja socjologii religii*, s. 159 i ns. Kraków 2006.

¹⁴ Por. V. Possenti, dz.cyt., s. 193.

¹⁵ *The Sacred in a Secular Age*, P.E. Hammond, (ed.), Berkeley: University of California Press, 1985.

¹⁶ J.K. Hadden, *Toward Desacralizing Secularization Theory*, „Social Forces” 65 (1987), 587–611.

¹⁷ F.J. Lechner, *The Case Against Secularization*, „Social Forces” 69 (1991): 1103–1119.

¹⁸ *Religion and Modernization*, S. Bruce (ed.), New York: Oxford University Press, 1992.

¹⁹ O. Tschannen, *Les théories de la sécularisation*, Geneva: Librairie Droz, 1992.

²⁰ K. Dobbelaere, *Secularization*, London: Sage, 1981; oraz: K. Dobbelaere, *Secularization Theories and Sociological Paradigms*, „Social Compass” 31 (1984): 199–219.

Według niektórych socjologicznych teorii (zwłaszcza Th. Luckmann, P.L. Berger), należy zakwestionować globalną tezę o sekularyzacji. W rzeczywistości, zdaniem Luckmanna, mamy do czynienia z procesem prywatyzacji i indywidualizacji religii. Nie można mówić o upadku lub zaniku religii, a jedynie o metamorfozach i przemieszczaniu się *sacrum*. Sekularyzacja dotyczy jedynie instytucji kościelnych, natomiast nie potwierdza się istnienie sekularyzacji subiektywnej (dotyczącej świadomości poszczególnych jednostek). Nie odnosi się do religijnych znaczeń i sensów, tworzących tzw. niewidzialną religię. W warunkach modernizacji, racjonalizacji i pluralizacji występuje wprawdzie osłabienie religijności kościelnej, ale nie religii w ogóle. Zmieniają się formy religijności, lecz utrzymuje ona nadal znaczenie w układach sensotwórczych gwarantujących tożsamość jednostek. Sekularyzacji ulegają przede wszystkim struktury społeczne, a nie jednostki. Jednostki mogą wybierać spośród wielu ofert religijnych. Jako autonomiczne jednostki znajdują się w fazie poszukiwania samorealizacji i samopotwierdzenia (sekularyzacja jest tu pojmowana jako subiektywizacja religijności)²¹. Według P.L. Bergera społeczne znaczenie religii wynika z jej funkcji legitymizacji porządku społecznego poprzez tworzenie struktur wiarygodności, nadawanie tożsamości jednostce, ochronę przed anomią dzięki wprowadzaniu powszechnego porządku znaczeń, transcendencję codzienności²². Według Bergera proces sekularyzacji wiąże się z narastaniem pluralizmu, który jego zdaniem jest społeczno-strukturalnym odpowiednikiem sekularyzacji świadomości, stanowiąc jednocześnie „odbicie” procesów zachodzących w infrastrukturze współczesnych społeczeństw²³. Sekularyzacja, zdaniem Bergera, prowadzi do demonopolizacji tradycyjnych religii, co powoduje przeniesienie instytucji religijnych ze sfery życia publicznego do prywatnego. Prywatyzacja religii sprawia, iż *sacrum* we współczesnych społeczeństwach staje się elementem prywatnego wyboru i to na tak wielką skalę, iż powoduje narastanie zjawiska „powszechnej herezji”²⁴. Choć zdaniem Bergera procesy modernizacji przyczyniają się do marginalizacji Kościołów i religii, stosują one potrójną strategię przeciwdziałania: 1) dedukcyjną – poprzez potwierdzenie tradycji, ochronę przeszłości; 2) redukcyjną – dostosowanie się do modernizacji przez przejmowanie jej narzędzi intelektualnych i pragmatycznych; 3) indukcyjną – przez odwołanie się do podstawowych doświadczeń religijnych aby na ich podstawie dokonywać twórczej reafirmacji rzeczywistości społecznej²⁵. Obecnie Berger wycofuje się z koncepcji sekularyzacji społeczeństw

²¹ Por. m.in. Th. Luckmann, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des Modernen Menschen*, 1995.

²² Ten temat wyczerpująco omawia E. Stachowska, *Religia a postęp społeczny w ujęciu Petera L. Bergera*, „Przegląd Religioznawczy”, 2003, nr 1 (207), s. 49 i ns.

²³ Por. P.L. Berger, *Święty baldachim*, Kraków 1997, s. 173.

²⁴ Por. P.L. Berger, *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, w: *Religia a życie codzienne*, t. I, Kraków 1990, s. 13–47.

²⁵ Por. P.L. Berger, *Święty baldachim...*

na skutek procesów modernizacji, uprzemysłowienia i upowszechnienia kultury. Choć nadal można obserwować załamywanie się tradycyjnych systemów religijnych, to mają one ograniczony zasięg, natomiast niemal wszędzie przybiera ruchów konserwatywnych, ortodoksyjnych i tradycyjnych, które prowadzą do wielkiej żarliwości religijnej²⁶.

Zakwestionowanie tezy sekularyzacyjnej. W ostatnim czasie narasta krytyka tezy o sekularyzacji jako procesie jednokierunkowym. Powszechne odrodzenie zainteresowań problematyką religijną, zanik wiary we wszechmoc nauki zachwiały obrazem świata zsekularyzowanego na rzecz bardziej wyważonych ujęć procesów przemian religijności. W diagnozach współczesnego społeczeństwa pojawiają się m.in. takie terminy, jak: desekularyzacja, nowe znaki transcendencji (P.L. Berger), respirytualizacja (M. Horx), powrót sacrum (D. Bell), megatrend religia (P.M. Zulehner), powrót religii (Ch. Lienkamp), rewitalizacja religii (H. Kracht)²⁷. Krytyce poddaje się związek między sekularyzacją a modernizacją, niezdolność do pomiaru i interpretacji nowych przejawów religijności oraz transformacji jej form. Według Bergera, choć funkcjonują procesy sekularyzacji świat jest bardziej religijny niż kiedykolwiek. Według Luckmanna religia jest podstawową cechą bytu ludzkiego wiążącą doświadczenie transcendencji ze zbiorową wizją dobrego życia. R. Stark i W.S. Bainbridge wyrażają pogląd, że kryzys religijności w XX w. przemija i w przyszłości nastąpi ożywienie religijne. Ich zdaniem, religijność stanowi integralną część ludzkiej natury i musi przetrwać²⁸. „Cechy poszczególnych religii będą w przyszłości ulegać daleko idącym zmianom, religia przetrwa jednak, zachowując swoją silną pozycję”²⁹. Według J. Mariańskiego zjawiska kryzysowe we współczesnych Kościołach nie wykluczają renesansu religijności w przyszłości. Tradycyjne wartości chrześcijańskie w nowej interpretacji i w zmieniających się warunkach mogą uzyskać niespodziewaną koniunkturę³⁰. Potwierdza to zjawisko odrodzenia religijności wśród młodych. Dla wielu młodych religia staje się niezwykle atrakcyjna gdyż jest wymagająca, a chrześcijaństwo w permissywnym, dekadentkim społeczeństwie wzywa do swoistej rewolucji moralnej³¹. J. Casanova z kolei mówi o przejawach powrotu religii na płaszczyznę życia publicznego nie tyle państwa, ile raczej społeczeństwa obywatelskiego. Kościół włącza się w ważne dyskursy poprzez podnoszenie fundamentalnych pytań odnośnie do ludzkiej egzystencji, praw człowieka itp.³².

²⁶ Por. P.L. Berger, *Sekularyzm w odwrocie*, „Res Publica”, 1997, nr 11, s. 69–71.

²⁷ Por. J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne*, Lublin 2005, s. 17.

²⁸ R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, Kraków 2000, s. 378.

²⁹ Tamże, s. 379.

³⁰ Por. J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006, s. 77–130.

³¹ Por. J. Mariański, *Kościół katolicki...*, s. 35–36.

³² Por. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005. J. Mariański, *Kościół katolicki...*, s. 57.

SECULARISATION IN SOCIOLOGICAL PERSPECTIVE

Summary

Secularisation – a controversial concept because of its distinct use in different disciplines, such as philosophy, social sciences, theology, canon law (Lübbe). Even in the social sciences, various levels of analysis of the religious situation result in different definitions and divergent evaluations of the situation. Later generations of sociologists continued to employ the term but attached different meanings to it (Shiner). Not until the 1960s were several theories of secularization developed, most prominently by Peter Berger, Thomas Luckmann, and Bryan Wilson. These theories subsequently led to discussion concerning the existence and validity of such a „theory” (Hammond, Hadden, Lechner, Bruce).

Other sociologists have systematically analyzed existing theories because some discussions failed to scrutinize the ideas, levels of analysis, and arguments of those being criticized. Tschannen has suggested treating secularization theories as a paradigm, and Dobbelaere has stressed the need to differentiate between levels of analysis, suggesting convergences and divergences between theories.

The current treatment is dependent upon Tschannen's „exemplars” of the secularization paradigm and refers to authors who have extensively written about them, without suggesting, however, that they were the only ones to do so. The exemplars are ordered according to the levels of analysis (macro, or societal, level; meso, or subsystem, level; and micro, or individual, level). Some exemplars are renamed, and one is added: institutional differentiation or segmentation (Luckmann), autonomization (Berger), rationalization (Berger, Wilson), societalization (Wilson), disenchantment of the world (Weber, Berger), privatization (Berger, Luckmann), generalization (Bellah, Parsons), pluralization (Martin), relativization (Berger), this-worldliness (Luckmann), individualization (Bellah et al.), decline of church religiosity (Martin).

According to Tschannen, three exemplars are central to the secularization paradigm: differentiation, rationalization, and this-worldliness. The other exemplars are related to these.

For the last 20 years, one can observe in many countries of the Western world a return to an interest in religion. The various trends of „spiritualization”, esoterism and mysticism quite often outside the official structures of Christianity. The crisis pertains, however, to Christianity in its traditional structures and functions. Secularisation does not follow a one-way track in social development, nor it is an irreversible trend. The renaissance of various form spirituality is always possible, including the desecularisation process.

Słowo kluczowe: sekularyzacja, Kościół, socjologia

BP ADAM LEPA
Łódź

DLACZEGO PEDAGOGIKA MEZOLOGICZNA?

1. O znaczącej roli środowiska w rozwoju człowieka napisano już wiele prac¹. Wiedza na jego temat stała się niezbędna w poznawaniu jednostki, a szczególnie w procesie jej wychowania. Coraz częściej o środowisku mówi się w związku z żywiołowym rozwojem mediów. Ich oddziaływanie pozwoliło wprowadzić do nauki nową terminologię. Siła wpływu mediów na człowieka, ich rosnąca skuteczność, a szczególnie „wszechobecność” sprawiły, że one same tworzą środowisko. Dlatego pojawił się w naukach społecznych termin „mediosfera”². Oznacza on „środowisko mediów”. W obrębie mediasfery z kolei znajdują się bardzo ważne warstwy: *logosfera* (środowisko słowa), *ikonosfera* (środowisko obrazu), *sonosfera* (środowisko dźwięku) i *galenosfera* (środowisko ciszy). Każda z nich, poprzez oddziaływanie na relacje społeczne, tworzy dość trwałe środowisko współczesnego człowieka³.

Z wpływami środowiska na człowieka wiążą autorzy nie tylko jego rozwój i skuteczność oddziaływań wychowawczych, lecz również takie aktywności i zachowania, jak poziom życia psychicznego, wykorzystanie wolnego czasu, sieroctwo społeczne⁴.

¹ Zob. np. M. Bates, *Człowiek i jego środowisko*, tłum. z ang., Warszawa 1967; S. Kunowski, *O czynnikach rozwoju człowieka – dyskusyjnie*, „Roczniki Filozoficzne”, 1969, t. XVII, z. 4, s. 15–31; J. Pieter, *Środowisko wychowawcze*, Katowice 1972; *Wychowanie i środowisko*, red. B. Passini, T. Pilch, Warszawa 1979.

² J. Hartley, *Communication, Cultural and Media Studies*, New York 2005, s. 138–143.

³ J. Turow, *Media Systems in Society*, New York 1997; A. Zwoliński, *Słowo w relacjach społecznych*, Kraków 2003; tenże, *Obraz w relacjach społecznych*, Kraków 2004; tenże, *Dźwięk w relacjach społecznych*, Kraków 2004.

⁴ *Środowisko a życie psychiczne*, opr. K. Jankowski, Warszawa 1969; A. Kelm, *Sieroctwo i drogi jego kompensowania*, w: *Wychowanie i środowisko...*, s. 135–150.

Dziś rozpatruje się oddziaływanie na człowieka we wszystkich środowiskach wychowawczych, w których on przebywa, również takich, jak środowisko parafii czy środowisko zakładu pracy⁵.

2. Problematyką środowiska wychowawczego zajmuje się pedagogika społeczna⁶. Jest to jeden z jej głównych tematów i przedmiotów badań. Dodać należy, że środowiskiem wychowawczym interesują się również inne nauki, np. psychologia społeczna, mediologia (nauka o komunikowaniu masowym), dydaktyka, socjologia wychowania. Ta ostatnia w refleksji nad środowiskiem wychowawczym współpracuje twórczo z pedagogiką społeczną, w szczególności na polu edukacji medialnej⁷. Przy czym odmiennie niż socjologia wychowania, pedagogika społeczna idzie dalej w refleksji nad środowiskiem wychowawczym i opracowuje zasady jego organizowania.

Lista zagadnień, które rozpatruje pedagogika społeczna jest dość długa. Obok problematyki środowiska wychowawczego znajdują się na niej: oświata dorosłych (edukacja ustawiczna), problemy wymagające pomocy społecznej (pedagogika opiekuńcza), związki i stowarzyszenia młodzieży, czas wolny dzieci i młodzieży, szeroko pojęte wychowanie pozaszkolne, oddziaływanie mediów na ich odbiorców, wpływy nowych kultur i cywilizacji.

3. Wiele racji przemawia za tym, żeby w studiach nad środowiskiem ponownie sięgnąć po pomoc pedagogiki mezologicznej. W krajach Europy Zachodniej (Belgia, Francja, Niemcy) uczyniono to już na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX w.⁸. W Polsce podjęto taką próbę na początku lat sześćdziesiątych. Jednym z pierwszych autorów piszących na temat pedagogiki mezologicznej był Józef Dajczak, który w dyscyplinie tej upatrywał możliwość współdziałania z katechetyką⁹.

Termin „pedagogika mezologiczna” pochodzi od słowa *mezologia* (franc. *mésologie*), które oznacza wiedzę albo naukę o środowisku. W języku greckim μέσος znaczy „znajdujący się w środku”, „środkowy”, λόγος znaczy „nauka”, „wiedza”. W związku z tym termin „pedagogika mezologiczna” oznacza „pedagogika środowiska”. Jest ona tą „częścią” pedagogiki społecznej, która odnosi się

⁵ Zob. np. A. Lepa, *Parafia wielkowiejska jako środowisko wychowawcze*, w: *Dziś i jutro parafii*, Łódź 1991, s. 9–46; S. M. Kwiatkowski, *Zakład pracy jako środowisko wychowawcze*, w: *Pedagogika społeczna*, red. T. Pilch, I. Lepalczyk, Warszawa 1995, s. 214–221.

⁶ R. Wroczyński, *Pedagogika społeczna*, Warszawa 1974; I. Lepalczyk, *Geneza i rozwój pedagogiki społecznej*, w: *Pedagogika społeczna...*, s. 7–32.

⁷ A. Lepa, *Socjologia wychowania a edukacja medialna*, w: *Współczesne procesy fragmentaryzacji i rekompozycji*, red. A. Surdej, Kraków 2007, s. 217–225.

⁸ R. Zaniewski, *Les théories des milieux et la pédagogie mésologique*, Bruxelles 1952; A. Busemann, *Milieukunde, Milieupädagogik*, Lexikon für Pädagogik, Freiburg 1954, t. III, kol. 484–489.

⁹ J. Dajczak, *Pedagogika mesologiczna w służbie współczesnej katechezy*, „Katecheta”, 1960, nr 4. Jak widać, w stosunku do „pedagogiki” używano dawniej słowa „mesologiczna”, nie uwzględniając prawdopodobnie jego greckiego źródłosłowu.

do środowiska wychowawczego. Pedagogika mezologiczna jest zatem pedagogicznym spojrzeniem na środowisko, dodajmy – również na środowisko naturalne (przyroda ożywiona i nieożywiona).

4. Za wyodrębnieniem pedagogiki mezologicznej z pedagogiki społecznej przemawia kilka racji. Oto najważniejsze z nich.

- Dziś problematyka będąca przedmiotem pedagogiki społecznej jest bardzo rozległa i stale się powiększa. Przykładem może być bardzo dynamiczny „świat mediów”, który znalazł się w polu zainteresowań tej pedagogiki i spełnia coraz większą rolę w życiu dzieci, młodzieży i osób dorosłych. W rzeczywistości więc staje się rosnącym stale przedmiotem badań pedagogiki społecznej, choć w dotychczasowym układzie poświęca mu się niewspółmiernie mało uwagi.

- Jednym z następstw zaistniałej sytuacji jest niedocenienie środowiska jako środka wychowania. Tym bardziej że w Polsce, jak i w krajach zachodnich problematyka środków wychowania nie należy do tematów wiodących w naukach o wychowaniu. Odbija się to niekorzystnie na stosunku tych nauk do mediów, czego dowodem jest fakt, że nie traktuje się ich jako środków w wychowaniu, lecz przede wszystkim jako narzędzi w procesie nauczania (pomoc dydaktyczne)¹⁰. Jest to jedna z przyczyn oparcia edukacji medialnej wyłącznie na dydaktyce. Wtedy nie „wychowuje się do mediów”, lecz „uczy się mediów”¹¹.

- „Rozproszenie” pedagogiki społecznej, powodowane wielością różnorodnych zainteresowań i badań, doprowadziło do sytuacji, że pewnych problemów nie dostrzeżono w funkcjonowaniu niektórych środowisk. Albo też traktuje się je zbyt powierzchownie i wycinkowo. Tu również tytułem przykładu posłużyć się można funkcjonowaniem mediów jako składników społecznego środowiska człowieka. Sytuacji ilustrujących to stwierdzenie jest wiele. Wymieńmy ważniejsze z nich.

- Temat „media jako środowisko” nadal czeka na wszechstronne i wyczerpujące opracowanie. Artykuły opublikowane na ten temat mają charakter pogłębionych przyczynków i pomóc mogą w przygotowaniu szerzej zakrojonych badań¹².

- Nadal po macoszemu traktowana jest infosfera człowieka, będąca jego środowiskiem informacji. Dlatego nie dostrzega się pewnych zjawisk, które grożą jej zniekształceniem, czy nawet zatruciem¹³. Na Zachodzie Europy istnieją już na ten temat liczne publikacje¹⁴. Można w nich spotkać sformułowania stanowiące przestrogę dla społeczeństwa w stosunku do informacji skażonej: „jarmark informa-

¹⁰ E. Fleming, *Środki audiowizualne w dydaktyce szkoły wyższej*, Warszawa 1969.

¹¹ L. Masterman, *Teaching the Media*, London 1994.

¹² J. Mikułowski Pomorski, *Środki masowego komunikowania jako element ludzkiego środowiska*, „Przekazy i Opinie”, 1980, nr 3, s. 29–50.

¹³ A. Lepa, *O skażeniu infosfery*, „Zeszyt Naukowy OWSliZ”, 2006, nr 2, s. 19–24.

¹⁴ Np. F. Heinderyckx, *La malinformation*, Bruxelles 2003; D. Muzet, *La mal info*, Paris 2006.

cyjny”, „informacja chora”, „gangrena informacji”, „informacja przedawkowana”, „śmietnik informacyjny”¹⁵.

• Pedagogika społeczna nie jest też w stanie uwrażliwić społeczeństwa na zjawisko skażenia środowiska informacji, choć nie jest jej obojętne skażenie gleby, wody, powietrza i ciszy. Jest to sprawa tym bardziej ważna i pilna, że informacja spełnia istotną rolę w rozwoju umysłowym jednostki i społeczeństwa, chora informacja prowadzi bowiem do chorego społeczeństwa.

5. Z dotychczasowej refleksji wyprowadzić należy stosowne wnioski i postulaty.

• Wyraźniej niż dotychczas należy akcentować rolę środowiska w wychowywaniu człowieka. Jest ono jednym z najważniejszych środków w pedagogii wszystkich środowisk (rodziny, szkoły, parafii, mediów itp.).

• Obecnie funkcjonowanie mediów urasta do rangi bardzo ważnego czynnika oddziałującego na człowieka, stało się jego mediosferą i przyczynia się w znacznym stopniu do skutecznego oddziaływania środków masowego komunikowania.

• Nadal czekają na naukową analizę najważniejsze obecnie środowiska, będące składnikami struktury mediosfery: logosfera, ikonosfera, sonosfera, galenosfera, a także środowisko, które w znacznym stopniu decyduje o wiedzy jednostki i jej rozwoju umysłowym, tzn. infosfera.

• Pedagogice mezologicznej należy więc przywrócić należne jej miejsce. Stoją przed nią zadania, które dziś stały się dla pedagogów, rodziców i ludzi mediów historycznym wyzwaniem.

• Sygnalizowane wyżej zjawiska i nowe sytuacje każą postulować pilne podjęcie szerzej zakrojonych badań nad poszczególnymi środowiskami, a w szczególności nad tymi, które stały się pochodną świata mediów.

• Dziś ważnym zadaniem pedagogiki mezologicznej jest upowszechnienie wiedzy o środowisku i jego znaczeniu w wychowaniu, w relacjach międzyludzkich i w edukacji medialnej.

• Domeną specyficzną pedagogiki mezologicznej jest uczenie umiejętności prawidłowego organizowania środowiska. Dzięki takim działaniom środowisko wychowawcze może się stać środowiskiem pedagogicznym i dlatego bezcennym czynnikiem w procesie wychowania. Widać to na przykładzie logosfery, czyli środowiska słowa¹⁶.

Podjęty problem wymaga dalszych przemyśleń. Należy też rozwinąć i pogłębić zarysowane tu motywy, przemawiające za „uruchomieniem” pedagogiki mezologicznej. Podporządkowanie problematyki środowiska tej dyscyplinie, może się okazać pożyteczne w działaniach związanych z wychowaniem dzieci i młodzieży oraz realizowanych w ramach szeroko pojętej andragogiki. Wzmocni też

¹⁵ I. Ramonet, *Contre „l'info-poubelle”*, w: *Médias, mensonges et démocratie*, red. J.P. Gélard, Rennes 2005.

¹⁶ A. Lepa, *Funkcja logosfery w wychowaniu do mediów*, Łódź 2005.

warsztat naukowy w badaniach nad złożonym i wciąż enigmatycznym środowiskiem współczesnego człowieka.

WHY MESOLOGICAL PEDAGOGY?

Summary

Problems of the environment are of concern, among others, to social pedagogy. The subject of research in the field is very large and is still expanding. This can be noticed in the case of media, whose rapid development brings forth new questions and pedagogical dilemmas.

This paper refers to an attempt to establish mesological pedagogy as a branch of educational sciences. The attempt was undertaken in Western Europe in 1950s. Mesological pedagogy is concerned solely with the pedagogical aspect of the environments of human beings (family, school, workplace, religious community, etc.). As indicated by the etymology of its name, it is a study of the environment. Therefore, the author of this paper presents reasons for the continuation of research in the field of mesological pedagogy. This will be of benefit to social pedagogy and will open new directions of development in the broad study of the environments of contemporary humans.

Słowa kluczowe: środowisko wychowawcze, pedagogika społeczna, pedagogika mezologiczna, środowisko mediów

BP ADAM LEPA
Łódź

LOGOSFERA A ŁAD MEDIALNY

WPROWADZENIE

Zagadnienie ładu medialnego nie doczekało się w Polsce wnikliwych publikacji i szerzej zakrojonych badań. Hasła „ład medialny” nie ma w żadnym z wydawnictw encyklopedycznych¹. Jest to tym bardziej niezrozumiałe, że dziś ład ten stał się czynnikiem, wywierającym znaczny wpływ na przebieg takich działań, jak zapewnienie mediom pełnego rozwoju, zwiększenie pozytywnych oddziaływań ze strony prasy, radia, telewizji i Internetu na ich odbiorców, aktywny udział w tworzeniu społeczeństwa informacji, czy zagwarantowanie bezpieczeństwa państwa.

Jest znamienne, że autorów piszących o świecie mediów bardziej interesuje chaos medialny niż ład².

W artykule podejmuje się refleksję nad funkcją, jaką może spełniać logosfera w budowaniu stabilnego ładu medialnego w państwie, a tym samym w środowiskach podstawowych (w rodzinie, szkole i w samych mediach).

Tekst niniejszy składa się z dwóch części. Pierwsza przybliży istotę ładu medialnego i zasady jego funkcjonowania, druga zaś przedstawia logosferę jako ważny czynnik w procesie budowania tego ładu.

Artykuł może być przyczynkiem do podjęcia badań nad ładem medialnym funkcjonującym w następstwie wykorzystania logosfery zorganizowanej. Podjęty problem wymaga pogłębionej refleksji i dalszych poszukiwań.

¹ Zob. np. *Popularna encyklopedia mediów*, red. J. Skrzypczak, Poznań 1999; *Media. Leksykon PWN*, red. E. Banaszkiewicz-Zygmunt, Warszawa 2000; *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. G. Marshall, tłum. z ang., Warszawa 2004; *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004.

² M.M. Czarniecki, *Media – chaos – etyka*, „Zeszyty Społeczne”, 2003, nr 11, s. 113–121; A. Lepa, *Ład medialny a społeczeństwo informacji*, w: *Kultura – Media – Społeczeństwo*, red. D. Wadowski, Lublin 2007, s. 275–290.

I. ISTOTA I ZASADY FUNKCJONOWANIA ŁADU MEDIALNEGO

1. Ład medialny określić można jako stałą równowagę w podstawowych sektorach funkcjonowania mediów, umożliwiającą jednostce dostęp do informacji powszechnej i prawdziwej, a obywatelom budowę więzi komunikacyjnych. „Równowaga” oznacza w definicji stan optymalny w obrębie tych sektorów, które składają się na całokształt funkcjonowania mediów. Jest ona następstwem działania celowego i zorganizowanego, wykluczającego przypadkowość i ambiwalencję. Tego rodzaju równowaga chroni użytkowników mediów i całe społeczeństwo przed rozwiązaniami szkodliwymi takimi, jak: niesprawiedliwy podział mediów w państwie, ograniczenie wolności słowa i niezależności mediów, niedemokratyczny system ich funkcjonowania, ignorowanie wartości podstawowych, nadmierne wpływy obcego kapitału itp.

Zgodnie z definicją, ład medialny zapewnia jednostce dostęp do informacji „powszechnej”, a więc do najszerzej pojętej informacji. Wyłączona jest zatem informacja zastrzeżona ze względu na dobro wspólne (np. prowadzone śledztwo), bezpieczeństwo państwa (tajemnica państwowa) czy osobiste dobro jednostki (prawo do prywatności). Powszechność informacji oznacza również, że obejmuje się nią nie tylko teraźniejszość, lecz również czasy minione, wpisane w bieg dziejów narodu, państwa i świata.

Z kolei informacja „prawdziwa” wyklucza negatywny stosunek jej treści do prawdy. Zasada ta odnosi się zarówno do emitowanych słów, jak i obrazów³.

Ład medialny umożliwia „budowę więzi komunikacyjnych”. Oznacza to, że nie ogranicza się on do sfery informacji, lecz poprzez swoje funkcjonowanie może się przyczynić do zbudowania „społeczeństwa komunikacji”, które stanowi formę doskonalszą od „społeczeństwa informacji”⁴.

Poszczególne składniki ładu medialnego działają na zasadzie naczyń połączonych. Dlatego podkreśla się, że o międzynarodowym ładzie medialnym będzie współdecydował ład medialny w poszczególnych krajach⁵.

Wspomniane w definicji „podstawowe sektory funkcjonowania mediów” to te pola ich działalności, które decydująco wpływają na realizowane przez media cele i zadania, a tym samym zapewniają jednostce prawidłowy kontakt z nimi oraz działają na rzecz dobra wspólnego. W związku z tym wymieniane następujące sektory podstawowe, odnoszące się zarówno do struktury mediów w państwie, jak i do ich funkcjonowania: globalna struktura mediów, ustrojowe zasady ich funkcjonowania, ustawodawstwo w dziedzinie mediów, udział obcego kapita-

³ Ph. Breton, *La parole manipulée*, Paris 2000; L.Gervereau, *Les images qui mentent*, Paris 2000; por. W. Chudy, *Kłamstwo jako korupcja antropologiczna*, „Ethos”, 1992, nr 1, s. 88–96.

⁴ A. Mattelart, *Społeczeństwo informacji*, tłum. z franc. Kraków 2004.

⁵ K. Jakubowicz, *O nowy ład międzynarodowy w dziedzinie komunikowania masowego: stanowiska i próby działania krajów rozwijających się*, „Przekazy i Opinie”, 1980, nr 1, s. 5–29; por. J. Żarnowski, *Społeczeństwa XX wieku*, Wrocław 1999.

łu w mediach, regulacje gwarantujące bezpieczeństwo państwa, ochrona obywateli przed negatywnym wpływem mediów.

2. Nawet pobieżna refleksja nad skutkami ładu medialnego prowadzi do wniosku, że jednym z nich jest jego pozytywny wpływ na funkcjonowanie mediów i na dalszy ich rozwój. Staje się on w stosunku do nich swoistym katalizatorem oddziałującym twórczo na świat mediów, a pośrednio na ich odbiorców.

Długotrwały deficyt ładu medialnego może doprowadzić do chaosu w mediach. Są autorzy, którzy twierdzą, że obecnie w Polsce można spotkać wyraźne symptomy chaosu medialnego⁶. W związku z tym należy podać jego definicję. Chaos medialny jest to brak równowagi w podstawowych sektorach funkcjonowania mediów, uniemożliwiający jednostce dostęp do informacji powszechnej i prawdziwej, a obywatelom budowę więzi komunikacyjnych. Jak widać, chaos medialny jest przeciwieństwem (antytezą) ładu medialnego. Jego skutki mogą być różne – nie tylko dla mediów i ich rozwoju, oraz dla ich odbiorców, lecz również dla całego społeczeństwa i dla państwa. Dają one znać o sobie w wymienionych sektorach funkcjonowania mediów. Temat ten czeka na pełne opracowanie. W tym miejscu należy odnotować jedynie niektóre symptomy chaosu medialnego w Polsce. Refleksja nad nimi powinna obudzić zainteresowanie ładem medialnym i skłonić do działań na rzecz jego zbudowania.

Jednym z symptomów chaosu medialnego w Polsce są następstwa niesprawiedliwego podziału mediów, które po 1989 r. odzyskano od jedyne go wtedy dysponenta, którym była partia komunistyczna. Przykładem może być sposób likwidacji koncernu RSW Prasa – Książka – Ruch. Wskutek popełnionych wtedy błędów niemal cała spuścizna po RSW, nazywanej „imperium propagandy komunistycznej” stała się własnością ugrupowań liberalnych i lewicowych⁷. Sprawilo to, że w okresie po 1989 r., zdaniem autorów panuje w polskich mediach oligarchiczny model mediów, który charakteryzuje się monopolem orientacji liberalnej i lewicowej⁸. Jednym z jego przejawów jest niekorzystna koncentracja różnorodnych mediów będących w rękach dysponentów jednego ugrupowania politycznego (wydawnictwa, prasa, radio, telewizja i Internet). Odbija się to negatywnym wpływem na opinię publiczną, która otrzymuje tą drogą zniekształcony obraz rzeczywistości. Nieodległa historia dowiodła niezbicie, że monopolizacja mediów sprzyja działaniom manipulatorskim. Najbardziej cierpi na tym odbiorca mediów.

⁶ M. Iłowiecki, *Mitologia mediów*, w: *Media a tradycja*, red. P. K. Kutty, Lublin 1998, s. 41–69; P. Pasioneck, *Kapitał zagraniczny w polskich dziennikach*, „Zeszyt IEN”, 2000, nr 7, s. 129–139; M.M. Czarniecki, dz.cyt., s. 113 ns.

⁷ Zob. np. A. Grajewski, *Bitwa o prasę. Krótki zarys likwidacji koncernu prasowego RSW „Więź”*, 1992, nr 11, s. 43–60; J.M. Jackowski, *Bitwa o Polskę*, Warszawa 1993, s. 144–154; J. Marlewski, *Deformacje i zagrożenia transformacji mediów*, w: *Pięciolecie transformacji mediów*, red. A. Słomkowska, Warszawa 1995, s. 29–31.

⁸ Zob. np. W. Chudy, *Mass media w perspektywie prawdomówności i kłamstwa*, w: *Spółeczeństwo informatyczne: Szansa czy zagrożenie*, red. B. Chyrowicz, Lublin 2003, s. 71–101.

3. Symptodem wskazującym na chaos w funkcjonowaniu polskich mediów była sytuacja w telewizji publicznej, która po 1989 r. tak dalece odeszła od ustawowej misji, że stała się telewizją partyjną. Wskutek tego nie była zdolna wpływać inspirująco na rozwój kultury narodowej i nie wypełniała takich zadań, jak formacja historyczna obywateli czy wychowanie patriotyczne. Z kolei, zdeterminowana obowiązującą poprawnością polityczną i medialną, utraciła zdolność rzetelnego realizowania funkcji informacyjnej. Szkodę ponosił gorzej (czy tendencyjnie) informowany obywatel⁹. Należy tu jeszcze dodać, że, jak mówią wyniki przeprowadzonych sondaży, zwykły obywatel w Polsce nawet nie wie, co to są media publiczne. Same media zaś nie są zainteresowane w przekazywaniu informacji na ten temat. Tego rodzaju fakty są powszechnie tolerowane, ponieważ zachodzą w klimacie chaosu medialnego.

Sektorem, który nie stabilizuje ładu w Polsce, a nawet doprowadzić może do zachwiania równowagi w obrębie mediów (na polu informowania obywateli, kształtowania opinii publicznej, wpływania na hierarchię wartości społeczeństwa itp.), jest niezrównoważony udział obcego kapitału w mediach. Wyraża się to m.in. w kontrowersyjnej koncentracji mediów będących w rękach firm międzynarodowych¹⁰.

Szczególnie negatywny wpływ na tworzenie ładu medialnego wywiera sytuacja powstała z nałożenia się wymienionych wyżej błędów w transformacji mediów i napływu do Polski obcego kapitału. Należy wspomnieć, że już w 1995 r. 80 proc. tytułów wysokonakładowej prasy było w rękach kapitału zagranicznego. Z tego 90 proc. tytułów reprezentowało opcję ugrupowań liberalnych lub lewicowych. Zdaniem wielu autorów fakt ten stawia pod znakiem zapytania zarówno niezależność prasy i opinii publicznej, jak i respektowanie żywotnych interesów narodu i państwa¹¹.

4. Z refleksji nad ładem medialnym w państwie należy wnioskować, że jest on podstawą w zbudowaniu takiego społeczeństwa informacji, które przerodzi się w społeczeństwo komunikacji¹². Perspektywa ta każe spojrzeć z uwagą na logosferę, która dysponuje w tym zakresie dużym potencjałem. Będzie o tym mowa w drugiej części artykułu. W tym miejscu należy podkreślić, że procesy zmierzające

⁹ Zob. np. A. Lepa, *Telewizja dla Kiepskich. Polska telewizja publiczna zagubiła swoją misję*, „Życie” z 19 X 2000; tenże, *Telewizja publiczna – jaka?*, „Rzeczpospolita” z 9 VIII 2002. Por. T. Mielczarek, *Telewizja Polska S.A. w latach 1994–1996*, „Zeszyty Prasoznawcze”, 1996, nr 3–4, s. 3–4, s. 58–72.

¹⁰ K. Doktorowicz, *Koncentracja mediów – aspekt zagraniczny*, „Studia Medioznawcze”, 2002, nr 5, s. 52–60; por. B. Golka, *Kapitał zagraniczny w polskich mediach*, w: *Dylematy transformacji prasy polskiej (1989–1993)*, red. A. Słomkowska, Warszawa 1994, s. 39–43; P. Pasioneł, dz.cyt., s. 129–139.

¹¹ Por. np. J. Marlewski, dz.cyt., s. 30–31.

¹² J. Lazar, *La science de la communication*, Paris 1992; D. Bounoux, *La communication contre l'information*, Paris 1997; R. Révérent, J.N. Moreau, *Les médias et la communication de crise*, Paris 1997; J. Hartley, *Communication, Cultural and Media Studies*, New York 2005.

do mundializacji informacji sprawią, iż społeczeństwo informacji (komunikacji) stanie się znaczącym wyzwaniem pod adresem konsumentów mediów i kultury masowej¹³. Społeczeństwo informacji określa się jako społeczeństwo, w którym każdy człowiek ma sprawiedliwy dostęp do informacji niezbędnej w kształtowaniu własnej osobowości i w doskonaleniu zawodowym¹⁴. Dziś cały świat zmierza do zbudowania takiego społeczeństwa, dlatego refleksja nad ładem medialnym i czynnikami, które mogą się przyczynić do jego stworzenia jest obecnie aktualna i bardzo potrzebna.

Istnieje powszechna opinia, że podstawę każdego ładu, również medialnego, stanowi ład moralny¹⁵. Istotną rolę spełniają tu poziom etyczny decydentów mediów i szeregowych dziennikarzy, respektowanie wartości moralnych w funkcjonowaniu mediów, rzetelne realizowanie zasady wolności i niezależności ludzi mediów, kierowanie się prawdą w warsztacie dziennikarskim itp. Nakłada to szczególne zadania na autorów piszących na temat etyki społecznej, teologii mediów, wychowania do odbioru środków masowego komunikowania itp.

Z dotychczasowych refleksji wynika, że ład medialny jest podstawą w budowaniu społeczeństwa informacji. Ponadto, ład ten służy zarówno społeczeństwu, jak i jednostce. Zakłócenia w jego funkcjonowaniu negatywnie oddziałują na media i, co za tym idzie, utrudniają ich prawidłowy odbiór.

II. FUNKCJA LOGOSFERY W TWORZENIU ŁADU MEDIALNEGO

Wnikliwa refleksja nad logosferą prowadzi do wniosku, że jest ona najbardziej dynamicznym i aktywizującym środowiskiem człowieka. Dlatego należy sformułować tezę, że logosfera wykazuje duże możliwości w budowaniu przez człowieka ładu medialnego. W związku z tym, w obecnej części artykułu ma miejsce prezentacja logosfery jako środowiska słowa, ze szczególnym podkreśleniem składników, które powinny być wykorzystane w budowaniu ładu medialnego. Następnie omówione będą te działania, które w ramach logosfery człowiek mógłby podjąć z myślą o budowaniu tego ładu.

1. W etymologii słowa „logosfera” wyróżnia się dwa słowa pochodzenia greckiego: λόγος – słowo i σφαῖρα – kula, środowisko. Logosfera oznacza więc środowisko słowa.

¹³ Ph. Breton, S. Proulx, *L'explosion de la communication à l'aube du XX^e siècle*, Paris 2002; por. A. Mattelart, *La mondialisation de la communication*, Paris 1996.

¹⁴ F. Garibaldo, M. Bologami, *La società dell'informazione*, Roma 1996; E. Neuven, *Une société de communication?*, Paris 1997.

¹⁵ Zob. np. T. Żeleźnik, *Ład moralny u podstaw pokoju społecznego w nauczaniu Jana Pawła II*, „Społeczeństwo”, 2003, nr 5, s. 593–600; por. K.O. Apel, *Etica della comunicazione*, Milano 1992; C.G. Christians i in., *Media Ethics*, New York 1998; J. Mariański, *Ład społeczny i moralny*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 380–384.

Logosfera może być rozumiana w sensie szerokim i ścisłym. W szerokim sensie logosfera oznacza całą warstwę słowa w środowisku konkretnego człowieka (czy grupy ludzi), tzn. w jego domu, miejscu pracy, na uczelni, w klubie itp. Może też oznaczać warstwę słowa w konkretnym typie środowiska. Mówi się wtedy o logosferze rodziny, szkoły, parafii, szpitala, czy domu dziecka. W sensie najbardziej ogólnym mówi się o „logosferze współczesnego człowieka” czy „logosferze mediów”. W tego typu logosferze jednostka nie podejmuje żadnych wysiłków, aby ją np. modyfikować, udoskonalać czy odrzucić. W środowiskach tych dominuje spontaniczność, a nawet żywiołowość, które są zaprzeczeniem działania planowego i zorganizowanego.

Nas interesuje logosfera w ścisłym znaczeniu. Określa się ją jako specyficzne środowisko społeczne, w którym słowo oddziałuje na człowieka w sposób szczególny i traktowane jest przez niego na zasadzie swoistego prymatu zarówno w jego środowisku, jak i w relacjach międzyludzkich¹⁶. Z definicji wynika, że słowo jest głównym narzędziem pozwalającym stworzyć zorganizowane środowisko logosfery. Przy czym zajmuje ono pozycję uprzywilejowaną w życiu człowieka, ponieważ w hierarchii składników stawiane jest przezeń na pierwszym miejscu, wyprzedzając obraz, dźwięk, a nawet muzykę i ciszę.

Zgodnie ze znaną prawidłowością, że takie jest funkcjonowanie, jaka struktura, należy przybliżyć najpierw składniki dynamiczne logosfery. One bowiem w przeciwieństwie do składników statycznych wywierają najbardziej widoczny wpływ na człowieka, będącego zawsze w centrum każdej logosfery. Najczęściej wymienia się sześć składników dynamicznych. Są to: lektura osobista i wspólna, żywe słowo w dialogu z drugim człowiekiem, bezpośrednie spotkania z mistrzami słowa (poloniści, aktorzy, kaznodzieje, dziennikarze itp.), słowo odbierane z mediów (recytowana poezja, słuchowisko, serwisy informacyjne, wykłady i konferencje itp.), modlitwa – prywatna i wspólna, cisza (podejmowana spontanicznie i w następstwie wspólnej decyzji).

Funkcję uzupełniającą wobec składników dynamicznych spełniają składniki statyczne. W logosferze rodziny wymienia się takie składniki statyczne, jak biblioteka domowa, taśmoteka z nagraniem poezji i prozą, czy prasa – bieżąca i dawna (w oprawionych rocznikach), zbiory folderów i ulotek itp.

Gdy logosfera jest środowiskiem zorganizowanym przez jego uczestników, ułatwia jednostce osiągnięcie czterech najważniejszych celów: 1) ochronę środowiska przed skutkami dominacji obrazu i marginalizacją słowa, 2) zaktywizowanie środowiska poprzez dialog międzyludzki, 3) dowartościowanie twórczej ciszy, 4) budowanie wspólnoty. Cele te wynikają z natury logosfery, dlatego są pierwszorzędne i najważniejsze¹⁷. Inne pożytki, jakie może uzyskać jednostka dzięki

¹⁶ Por. A. Lepa, *Logosfera a więzi społeczne*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 2006, nr 15, s. 147–154; por. A. Zwoliński, *Słowo w relacjach społecznych*, Kraków 2003.

¹⁷ A. Lepa, *Funkcja logosfery w wychowaniu do mediów*, Łódź 2006, s. 147 ns.

logosferze, to np. pogłębienie kultury słowa, łatwość prowadzenia dialogu, udoskonalenie sztuki czytania i pisanie, zamiłowanie do czytania książek. Jednakże w refleksji nad rolą logosfery w budowaniu ładu medialnego szczególnie ważne są jej właściwości. Są trzy właściwości podstawowe: prymat słowa, dialogiczność oraz charakter środowiskowy. W ich omówieniu dokonane będą odniesienia do ładu medialnego, aby wskazać miejsce i funkcję logosfery w jego budowaniu.

2. Najbardziej specyficzną właściwością logosfery jest panujący w niej *p r y m a t s ł o w a*. Oznacza to, że osoby, które ją tworzą, nie tylko doceniają wagę słowa w swoim życiu, w kulturze człowieka i w stosunkach międzyludzkich, lecz stawiają je na pierwszym miejscu, tzn. praktycznie w hierarchii składników środowiska zawsze znajduje się ono przed obrazem (media ikoniczne), muzyką, różnymi formami relaksu i zabawy itp. W ich oczach uzyskuje ono w środowisku najważniejszą rangę. Sytuacja taka nie pojawia się przypadkowo, lecz jest następstwem odpowiednich działań ze strony uczestników środowiska słowa. Wtedy też osobom tworzącym logosferę towarzyszy świadomość, że budowanie jej jest potrzebne w ich rozwoju umysłowym oraz w pracy nad kulturą osobistą. To z kolei rodzi przekonanie o niezbędności logosfery w życiu człowieka.

Refleksja nad prymatem słowa w zorganizowanej logosferze prowadzi do wniosku, że jest on czynnikiem porządkującym środowisko człowieka¹⁸.

Wysoka ocena słowa sprawia, że u człowieka przebywającego w takim środowisku występuje dbałość o dokładne i precyzyjne wyrażanie swoich myśli. W parze z tym idzie troska o piękno wypowiedzi (wymowa, styl, unikanie wulgaryzmów), jak również stały wysiłek, aby partner rozmowy w sposób właściwy rozumiał kierowane do niego treści. To wszystko wymaga dużej dyscypliny z jego strony. Dlatego należy postawić tezę, że człowiek będący aktywnym uczestnikiem zorganizowanej przez siebie logosfery nie tylko nie zaakceptuje chaosu w mediach, lecz pójdzie dalej i podejmie odpowiednie kroki, aby wraz z innymi budować ład medialny w środowiskach, w których przebywa (rodzina, uczelnia, klub, miejsce pracy i miejsce wypoczynku itp.).

Ponadto, prymat słowa sprawia, że jednostka oddaje się lekturze tekstów ambitnych – zarówno z kręgu literatury pięknej, jak i z publicystyki. W związku z tym może ona poznawać stanowisko licznych autorów na temat funkcjonowania mediów, również tych, którzy żywią do nich stosunek krytyczny. To wszystko pozwala jednostce uwrażliwić się na liczne postaci frazeologii politycznej czy ideologicznej, aby właściwie odczytywać zawarte w niej przekłamania i podteksty oraz dostrzegać wielorakie pułapki (demagogia, żonglowanie iluzją, wyszukane techniki manipulacji itp.).

¹⁸ Por. T. Paszkowska, *Integrująca rola słowa*, Lublin 2000; Ph. Breton, *Éloge de la parole*, Paris 2003.

Należy dodać, że prymat słowa spełni wiązane z nim oczekiwania, jeżeli daleki będzie od jakichkolwiek odchyłeń jak np. dominacja słowa czy chorobliwe gadulstwo.

3. Słowo jest podstawą i narzędziem dialogu. Nic dziwnego więc, że prymat słowa prowadzi do dialogu, dzięki czemu jedną z podstawowych właściwości logosfery jest jej *d i a l o g i c z n o ś ć*.

Dialog ma to do siebie, że uczestniczące w nim osoby prowadzi do wzajemnego zrozumienia poglądów, postaw i motywów, a przede wszystkim do pogłębienia prawdy o sprawach ważnych i podstawowych¹⁹. W związku z tym obecnie dostrzega się rosnące wołanie o dialog, adresowane przede wszystkim do przedstawicieli szkoły i innych instytucji odpowiedzialnych za dydaktykę i wychowanie. Dlatego dostrzega się rangę dialogiczności w działaniach Kościoła, w którym dialog jest podstawowym środkiem regulującym relacje tej instytucji ze światem²⁰.

W obrębie logosfery występują różne formy dialogu, takie, jak konwersacja, dyskusja, czy rozmowa przelotna i okazjonalna. Liczącym się elementem, który występuje w każdej z tych form jest narracja. Podkreśla się, że ona nie tylko oznacza opowiadanie o czymś, ale też jest specyficzną postacią odtwarzania rzeczywistości, a nawet środkiem prowadzącym do jej zrozumienia²¹. Rolę narracji widać najwyraźniej w logosferze rodziny, gdzie w sposób szczególny staje się ona skutecznym narzędziem w procesie kształtowania tożsamości. Ma to miejsce zwłaszcza w rodzinach wielopokoleniowych, gdzie relacje z teraźniejszości przeplatane są wspomnieniami nawet z zamierzchłej przeszłości.

Dialog jest dobrą szkołą głębszego poznawania zaistniałych faktów i sytuacji. Uczy sztuki dyskursu, również z przedstawicielami środków masowego komunikowania. Pozwala stosować skuteczną argumentację i skłania do postawy kompromisu. Właśnie dzięki żywemu i twórczemu dialogowi jednostka jest w stanie nie tylko dostrzec brak ładu w sferze mediów ale również gotowa jest podjąć pewne zabiegi zmierzające do jego stworzenia, reaktywowania lub korekty.

4. *C h a r a k t e r ś r o d o w i s k o w y* logosfery jest właściwością korelatywną w stosunku do dwóch pozostałych – prymatu słowa i dialogiczności. Właściwość ta jest szczególnie ważna w funkcjonowaniu logosfery z dwóch racji: 1) potęguje skuteczność prymatu słowa i dialogiczności, 2) ułatwia powstawanie logosfery zorganizowanej.

¹⁹ R.L. Howe, *Il miracolo del dialogo*, Roma 1996, s. 11–25; J.M. Cotteret, *La magie du discours*, Paris 2000, s. 119–140.

²⁰ F.F. Plude, *Interactive Communication in the Church*, w: *The Church and Communication*, red. P. Granfield, Kansas City 1994, s. 179–195; A. Lepa, *Dialog Kościoła – dar i doświadczenie*, „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie”, 2000, nr 4, s. 261–269.

²¹ C. Kerbrat-Orecchioni, *La conversation*, Paris 1996, s. 41–66; J. Trzebiński, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, w: *Narracja jako sposób rozumienia świata*, Gdańsk 2002, s. 17–42; J. Gumpierrez, *Engager la conversation*, Paris 2005.

Analogicznie do środowiska wychowawczego i pedagogicznego należy różnicować logosferę spontaniczną i zorganizowaną. Pierwsza z nich, ponieważ zbudowana jest na spontanicznym wręcz i okazjonalnym działaniu uczestników, nie pomaga w podejmowaniu przedsięwzięć, o których mówiono wyżej. A zatem walory logosfery, również w odniesieniu do zjawiska ładu medialnego uzależnione są zawsze od stopnia jej organizacji jako środowiska.

Ponadto zorganizowane środowisko słowa (logosfera) dlatego wywiera duży wpływ na jednostkę, ponieważ z natury swojej odznacza się skutecznym oddziaływaniem. Wszak każdy składnik tego środowiska oddziałuje na człowieka zawsze w identyczny sposób i przez długi okres czasu. Działanie takie przyrównuje się do przysłowiowej kropli wody, która, dzięki temu, że upada długi czas i w to samo miejsce, zdolna jest wyłobić ślad nawet w twardej skale.

Człowiek w różny sposób reaguje na wpływy swojego środowiska, co wyraża się w jednej z trzech postaw. Są to postawy: bierna, obronna i czynna²². Logosfera zorganizowana sprzyja zawsze realizowaniu postawy czynnej. Dlatego zdolna jest zaktywizować jednostkę w dziedzinie funkcjonowania mediów. To z kolei otwiera ją nie tylko na problemy własnego środowiska, lecz również inspirowanie do globalnego spojrzenia na sprawy wspólne i interesujące całe społeczeństwo. Dzięki postawie czynnej, realizowanej w klimacie logosfery, jednostka nie przecoczy chaosu medialnego w społeczeństwie i podejmie wysiłki, aby uzupełnić istniejące braki i zmobilizować siebie i innych do budowania trwałego ładu w mediach.

Właściwości logosfery zorganizowanej pozwalają oczekiwać, że osoby uczestniczące w niej są zdolne do przeprowadzenia ważnych inicjatyw. Oto niektóre z tych cech.

- Stałość działania, która wyklucza w funkcjonowaniu logosfery dorywczość i okazjonalność. Wszak w dzieło budowy logosfery zaangażowane są wszystkie osoby, które współtworzą środowisko.

- Solidarność osób z logosfery we wspólnym budowaniu środowiska zorganizowanego (w realizowaniu kolejnych projektów, w pokonywaniu trudności itp.).

- Konsekwencja w stosowaniu logosfery jako środka wychowawczego w całej pedagogii (rodziny, szkoły, internatu itp.), a w szczególności w wychowywaniu do mediów.

- Dbłość o niepopelnianie błędów wychowawczych i konsekwentne stosowanie autokorekty w działaniach prowadzących do zorganizowanego środowiska słowa.

- Wytrwałość w zdobywaniu wiedzy na temat funkcjonowania mediów, mająca swoje źródło w permanentnej konfrontacji z nimi tych osób, które uczestniczą w środowisku słowa.

²² R. Thomas, D. Alaphilippe, *Les attitudes*, Paris 1993.

Dodać należy, że środowisko ma to do siebie, iż oddziałuje swoimi składnikami na całą osobę, która w nim uczestniczy. Ponadto, jak już wcześniej nadmieniono, jego poszczególne elementy wpływają na człowieka stale i z odpowiednią regularnością²³. Sprawia to, że w następstwie tych oddziaływań powstają trwałe nawyki, dzięki którym jednostka zdolna jest oprzeć się wpływom innych środowisk. Właśnie dlatego dobrze zorganizowana logosfera chroni skutecznie swoich uczestników przed uzależnieniem się od mediów.

PODSUMOWANIE

W artykule rozpatrzono relację, jaka istnieje między logosferą zorganizowaną a ładem medialnym. Przede wszystkim zwrócono uwagę na wielkie możliwości, jakimi ona dysponuje w odniesieniu do świata mediów w ogóle, a w szczególności do ładu medialnego. Podkreślono, że dla odbiorców prasy, radia i telewizji nie jest sprawą obojętną fakt, iż w mediach panuje ład albo chaos. Skutki tego drugiego oddziałują negatywnie nie tylko na prawidłowy rozwój mediów, lecz również na sposób ich odbioru, a pośrednio – na edukację medialną. Dlatego podkreśla się związek przyczynowy między chaosem medialnym a zwiększoną łatwością w odbiorze informacji na temat funkcjonujących ideologii i doktryn politycznych²⁴. Przyjmuje się je bez zastrzeżeń.

W tym miejscu należy jeszcze podkreślić, że zorganizowana logosfera jest tym środowiskiem, które zdolne jest przygotować osoby uczestniczące w nim do aktywnego ustosunkowania się wobec mediów. Jest to bowiem najbardziej dynamiczne i twórcze środowisko, jakie dziś człowiek jest zdolny zbudować w relacji do środków masowego komunikowania. Oto ważniejsze funkcje zorganizowanej logosfery, które mogą mieć wyraźne odniesienie do ładu w mediach.

- Uwrażliwia osoby ze swojego środowiska na groźbę chaosu medialnego i jego skutki. Jest to widoczne najwyraźniej w logosferze rodziny i szkoły.
- Strzeże równowagi między odbiorem mediów drukowanych a odbiorem mediów elektronicznych. Pozwala docenić walory tych pierwszych i unikać zarówno dominacji obrazu, jak i marginalizacji słowa.
- Chroni przed uzależnieniem się jednostki od mediów, co jest przede wszystkim następstwem prymatu mediów drukowanych.
- Permanentnie aktywizuje środowisko, szczególnie przez stałe funkcjonowanie dialogu i narracji oraz podejmowanie systematycznej i ambitnej literatury. Pozwala to dostrzec panujący w mediach chaos i uchronić się przed nim.

²³ R. Zaniewski, *Les théories des milieux et la pédagogie mésologique*, Tournai 1952; *Wychowanie i środowisko*, red. B. Passini, T. Pilch, Warszawa 1979.

²⁴ Zob. np. H. Przybylski, *Media jako źródło nowych doktryn i ruchów politycznych*, „Zeszyty Społeczne”, 2004, nr 12, s. 109–129; A. Mamcarz-Plisiecki, *Media w służbie ideologii*, „Cywilizacja”, 2006, nr 19, s. 102–120.

- Pobudza do aktywnej twórczości. Dlatego stan chaosu w mediach kojarzy się jednostce z inercją, stagnacją i szkodliwą pasywnością. Podobnie jak każdy chaos, który człowiek odrzuca i lęka się jego konsekwencji.

- Promuje ciszę i jej walory, dzięki czemu z pozycji środowiska słowa chaos medialny staje się bardziej widoczny w życiu jednostki i społeczeństwa.

Podjęty w artykule problem jedynie dotyka rozległego zagadnienia ładu medialnego oraz twórczych relacji, jakie mogą zaistnieć w stosunku do niego ze strony logosfery. Przedstawione tezy mogłyby być zweryfikowane przez badania, które jako pilne, powinno się przeprowadzić.

Z podjętych refleksji wynika, że problematyka ładu medialnego w Polsce nie jest znana ogółowi społeczeństwa. Wymaga to podjęcia pewnych działań, które przybliżą te zagadnienia odbiorcom mediów, w szczególności zaś zachęcą naukowców i publicystów do prac nad nimi oraz do ich szerszego upowszechnienia. Należy wyrazić nadzieję, że opracowanie niniejsze posłuży jako inspiracja do pogłębionych refleksji i szerzej zakrojonych badań.

LOGOSPHERE AND ORDER IN MEDIA

Summary

This paper deals with the issue of order in media with reference to logosphere, which is the environment of the word. The problem is not tackled in the literature on the subject as it is more concerned with chaos in media. Order in the media in a given country is a crucial factor in their functioning and development as well as in the reception of the content of what they communicate.

The first part of the paper discusses the essence of order in media and the principles of its functioning, whereas the second part presents logosphere as a significant element in the process of formation of such order. It is emphasised that an organised logosphere is the most dynamic and stimulating environment of a human being. Basic properties of an organised logosphere (primacy of the word, dialogicity, environmental nature) enable it to sensitize a person to the phenomenon of order in media and help them protect themselves from addiction to media. It also contributes to the creation of a society of communication. As a result, it seems necessary to conduct research on the role of logosphere in the construction of order in media, both within a family and in a country.

Słowa kluczowe: logosfera, ład medialny, chaos medialny, społeczeństwo komunikacji

KS. GRZEGORZ LESZCZYŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego – Warszawa

Uniwersytet Łódzki

BRAK WIARY A WYKLUCZENIE GODNOŚCI SAKRAMENTALNEJ MAŁŻEŃSTWA

WPROWADZENIE

Wiara, zgodnie z brzmieniem *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym* Soboru Watykańskiego II, jest aktem całej osoby ludzkiej oddającej się osobowemu Bogu¹. Jest odpowiedzią człowieka na Boże Objawienie. Wiare przyjmuje się, wyraża, przeżywa, świadczy o niej. Jakkolwiek wiara jest postawą rozumną, nie da się jej jednak sprowadzić do żadnych rozumowych racji. Wiara jest tajemnicą, zachodzącą pomiędzy Bogiem a człowiekiem, z której sam wierzący człowiek nie bardzo potrafi zdać sobie sprawy. Jest całkowicie wolnym aktem człowieka, a jednocześnie wielkim darem ze strony Boga². Wiara jest darem Boga, a zatem nie może być rozumiana jako pewien element życia, który można zdobyć. Więcej, to do Boga należy inicjatywa w tym, kogo obdarza On wiarą i nikogo też nie zmusza do tego, aby ją przyjął³.

Wiara człowieka jakkolwiek jest darem ze strony Boga, jest jednak postawą dynamiczną podlegającą rozwojowi. Wiary bowiem nie ma się w sposób stały i nienaruszalny. Wiara rozwija się w miarę postępowania zgodnego z sumieniem, staje się zaś formalnością, a nawet zanika, jeśli człowiek postępuje wbrew swo-

¹ W Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum* czytamy m.in.: „Bogu Objawiającemu należy okazać posłuszeństwo wiary, przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując pełną uległość rozumu i woli wobec Boga Objawiającego i dobrowolnie uznając Objawienie przez Niego dane. By móc okazać taką wiarę, trzeba mieć łaskę Bożą uprzedzającą i wspomagającą oraz pomoce wewnętrzne Ducha Świętego, który by poruszał serca i do Boga zwracał, otwierał oczy rozumu i udzielał wszystkim słodyczy w uznawaniu i dawaniu wiary prawdzie” (Konstytucja *Dei verbum*, p. 5).

² Por. A. Zuberbier, *Wiara*, w: *Słownik teologiczny*, t. II, red. A. Zuberbier, Katowice 1989, s. 360.

³ Por. R.G. Cunningham, *Marriage and the Nescient Catholic: Questions of Faith and Sacrament*, „*Studia Canonica*” 15 (1981), s. 273.

jemu sumieniu i wbrew temu, w co wierzy⁴. Oznacza to, że w praktyce od człowieka samego zależy, przynajmniej na tyle, na ile jest on w stanie kierować własnym sumieniem i postępowaniem, jak kształtuje swoją wiarę, jak bardzo jest ona w nim zakorzeniona oraz czy rozwija się w nim, czy też zamiera. Nie wchodząc tutaj w dyskusję z zakresu duchowości, chcemy jedynie zaznaczyć, iż możliwy jest stan, w którym człowiek, będąc osobą ochrzczoneą, utraci w praktyce swoją wiarę, tzn. rozbieżność między autentycznym przeżywaniem przez niego wiary a czymś, co można nazwać pewnym stanem idealnym będzie tak duża, że można takiego człowieka określić terminem człowieka ochrzczonego i niewierzącego.

Możliwa jest jednak sytuacja, iż człowiek utraci wiarę niezależnie od swojej woli. Składać się może na taki stan jego ducha wiele czynników, nie zawsze zakorzenionych w nim samym. Taki właśnie stan nas interesuje, gdyż staje się on początkiem naszych rozważań dotyczących zależności między ważnością sakramentu małżeństwa a wiarą człowieka.

INTENCJA ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA SAKRAMENTALNEGO

Kwestia intencji koniecznej do zawarcia małżeństwa sakramentalnego nie jest kwestią prostą do rozstrzygnięcia, zwłaszcza że zarówno doktryna, jak i nauczanie Kościoła zdaje się przyjmować w niektórych swoich punktach różne opcje.

Odbywający się 1980 r. Synod Biskupów zwrócił uwagę na konieczność istnienia u kontrahentów przynajmniej minimalnej intencji zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Jak stwierdził Synod owa minimalna intencja istnieje wówczas, gdy kontrahenci proszą o celebrowanie sakramentu małżeństwa z powodów czysto religijnych. W przeciwnym wypadku, jeśli czynią to jedynie z przyczyn społecznych, konwencyjnych czy zwykłej tradycji, należy wymagać od kontrahentów dowodów ich osobistej wiary, która mogłaby usprawiedliwiać złożoną przez nich prośbę dotyczącą celebracji sakramentu małżeństwa.

Tak rozumiana intencja konieczna do zawarcia małżeństwa pojawia się również u wielu autorów⁵, którzy nie tylko przyjmują, iż jest ona konieczna, ale w konsekwencji dochodzą do przekonania, iż słuszne byłoby określenie autonomicznego tytułu nieważności małżeństwa odnoszącego się do sytuacji, w której dane osoby nie mają minimalnej intencji zawarcia małżeństwa sakramentalnego⁶.

Warto w tym miejscu zwrócić szczególną uwagę na pozycję, którą prezentuje J.M. Serrano Ruiz. Określa on małżeństwo jako sakrament dojrzałości, a w konsekwencji wymagający od kontrahentów czynnego i głębokiego zaangażo-

⁴ Por. A. Zuberbier, dz.cyt., s. 361.

⁵ Por. C. Gullo, *L'esclusione della sacramentalità nel matrimonio dei battezzati non credenti*, "Diritto di famiglia e delle persone" 17, 1988, s. 738.

⁶ Por. H. Maritz, *Ehe-Sakrament des Glaubens? Erwägungen zum Anschluß der Sakramentalität der Ehe*, w: *Iustus Iudex*, red. P. Wesemann, Essen 1990, s. 256.

wania. Oznacza to, że w sytuacji, której nie ma takiego zaangażowania ze strony kontrahentów, choćby nawet nie wykluczali oni pozytywnym aktem woli godności sakramentalnej małżeństwa, można mówić o zawieraniu małżeństwa w sposób nieważny⁷.

Podobne zdanie wyrażają inni autorzy, którzy jakkolwiek nie mówią bezpośrednio o potrzebie wyrażenia przez kontrahentów woli zawarcia małżeństwa sakramentalnego z przyczyn czysto religijnych, niemniej wymagają od kontrahentów woli nieodrzczenia doktryny Kościoła ogólnie pojętej, czy raczej przyjęcia tego, co czyni Kościół w odniesieniu do sakramentu małżeństwa, co w praktyce oznacza wewnętrzne włączenie się w myśl Kościoła⁸.

Tak rozumiana intencja konieczna do zawarcia małżeństwa sakramentalnego, umocniona, co podkreślamy, nauczaniem Synodu Biskupów z 1980 r., nie znajduje jednak uznania pośród większości autorów⁹. Większość z nich twierdzi bowiem, iż wystarczająca do zawarcia małżeństwa sakramentalnego jest intencja zawarcia małżeństwa jako takiego, a więc kontraktu, niekoniecznie w rozumieniu kontrahentów mającego swoją sakramentalną rzeczywistość¹⁰. Takie rozumowanie wydaje się uzasadnione, gdyż osoby, które pragną zawrzeć związek małżeński, a przez to wyrażają zgodę małżeńską, czyniąc to w Kościele, w rzeczy samej przyjmują, poza możliwymi wyjątkami, iż tak wyrażana zgoda małżeńska będzie miała swoją określoną przez Kościół formę¹¹. Trudno byłoby raczej przyjąć, iż ktoś, kto pragnie zawrzeć małżeństwo w Kościele, odrzuca formę, jaka istnieje. Wydaje się, iż takie rozumowanie jest bliskie również osobom, które w praktyce są niewierzące, choć ochrzczone, gdyż zawarcie małżeństwa w kościele i dla nich wiąże się z określoną przez Kościół formą. Stąd, należy sądzić, iż intencja zawarcia małżeństwa jest wystarczająca do tego, aby pośrednio uznać istnienie w kontrahentach również intencji zawarcia małżeństwa według tego, co czyni, czy jak czyni Kościół¹².

Podsumowując, zatem należy stwierdzić, iż wystarczającą intencją zawarcia małżeństwa sakramentalnego jest intencja zawarcia małżeństwa, gdyż ta zawiera

⁷ Por. Sent. coram Serrano z 1 VI 1990 r., RRD 82, 1990, s. 434.

⁸ Por. S. Gherro, *Diritto matrimoniale canonico*, Padova 1985, s. 234; G. Versaldi, *Exclusio sacramentalitatis matrimonii ex parte baptizatorum non credentum: error vel potius simulatio?*, „Periodica” 79, 1990, s. 426.

⁹ Por. F. Bersini, *I cattolici non credenti e il sacramento del matrimonio*, „La Civiltà Cattolica” 127, 1976, s. 556; U. Navarrete, *Matrimonio, contratto e sacramento*, „Monitor Ecclesiasticus” 118, 1993, s. 106.

¹⁰ F. Barberi, *La celebrazione del matrimonio cristiano. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica*, Roma 1982, s. 439.

¹¹ Por. Z. Grocholewski, *L'errore circa l'unità, indissolubilità e la sacramentalità del matrimonio*, w: *Errore determinans voluntatem*, red. P.A. Bonnet, C. Gullo, Città del Vaticano 1995, s. 19.

¹² Por. M. Mingardi, *L'esclusione della dignità sacramentale dal consenso matrimoniale nella dottrina e nella giurisprudenza recenti*, Roma 2001, s. 198.

w sobie intencję zawarcia związku małżeńskiego zgodnie z tym, co czyni Kościół¹³. Pozostawienie jednak takiego stwierdzenia mogłoby wywołać spostrzeżenie, iż tak naprawdę religijne aspekty, które winny towarzyszyć intencji zawierania małżeństwa przez osoby ochrzczone, nie są istotne. Takie spostrzeżenie byłoby jednak nieprawdziwe, gdyż zdajemy sobie sprawę, że w kontekście wyjątkowości sakramentu małżeństwa właśnie religijna intencja jest nie tylko istotna, ale i ubogacająca związek małżeński już w samym momencie początkowym jego istnienia.

RELACJA MIĘDZY WIARĄ A WAŻNOŚCIĄ ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA

Małżeństwo jest sakramentem, jeśli jest zawarte pomiędzy dwiema osobami ochrzczoneymi. Czy zatem oznacza to, że tak naprawdę nie jest istotne, w jakiej dyspozycji dane osoby zawierają małżeństwo i że w ogóle fakt praktykowania wiary nie ma jakiegokolwiek znaczenia w odniesieniu do ważności zawieranego małżeństwa? Kwestia ta w historii była zawsze problematyczna i nie zawsze jednoznacznie ujmowana. Już w czasie Soboru Trydenckiego teologowie zastanawiali się nad znaczeniem intencji i wiary w odniesieniu do małżeństwa. I jakkolwiek nie wszyscy wskazywali na konieczność wykazywania przez kontrahenta intencji zawarcia małżeństwa sakramentalnego, tak wszyscy byli zgodni co do faktu, że wiara jest elementem niezbędnym do ważnego przyjęcia każdego z siedmiu sakramentów, w tym również sakramentu małżeństwa¹⁴.

Współczesna Jurisprudencja dość jednoznacznie określa sakramentalność małżeństwa w oderwaniu od faktu posiadania wiary, jak i intencji celebrowania małżeństwa sakramentalnego¹⁵. Oczywiście z punktu widzenia duszpasterskiego pogłębienie wiary winno być stawiane jako warunek zawarcia sakramentu małżeńskiego. Co więcej, brak wiary z pewnością uniemożliwia pełne korzystanie z owoców sakramentu, co staje się niewątpliwym problemem duszpasterskim¹⁶. Jak bowiem stwierdza Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, nr 59: *Sakramenty wiarę nie tylko zakładają, lecz za pomocą słów i rzeczy dają jej wzrost, umacniają ją i wyrażają. Słusznie więc nazywają się sakramentami wiary*¹⁷.

Czy jednak takie stwierdzenie konstytucji upoważnia do tego, aby sądzić, iż brak wiary po stronie kontrahenta uniemożliwia ważne zawarcie przez niego małżeństwa. Moim zdaniem taka teza też budzi wątpliwości.

¹³ Por. A. Abate, *Il consenso matrimoniale nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, „Apollinaris” 59, 1986, s. 452.

¹⁴ Por. M. Mingardi, dz.cyt., s. 48.

¹⁵ Por. Sent. coram Stankiewicz z 19 V 1988 r., RRD 80, 1988, s. 324–325.

¹⁶ Por. J.F. Castaño, *Il Sacramento del matrimonio*, Roma 1992, s. 54, przypis 39.

¹⁷ *Sacrosanctum concilium*, nr 59.

Warto w tym miejscu odwołać się raz jeszcze do obrad Synodu Biskupów z 1980 r. oraz do propozycji ustaleń Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 1977 r. Warto to uczynić, choć wnioski z nich wypływające nie zawsze przyjmowane są w całości na gruncie prawnym zarówno doktryny, jak i orzecznictwa.

Postulaty Komisji Teologicznej z 1977 r. koncentrowały się wokół konieczności uznania aspektu wiary jako niezbędnego do ważnego zawarcia małżeństwa¹⁸. Takie stwierdzenie Komisji budzi jednak wiele wątpliwości, przede wszystkim w kontekście poziomu wiary, który mają osoby pragnące zawrzeć małżeństwo. Wydaje się, iż taki poziom jest niemożliwy do określenia, a co najważniejsze Komisja nie daje żadnych odpowiedzi w odniesieniu do tego, w jaki sposób ów poziom wiary miałby być określony¹⁹. Co więcej, dokument nie wskazuje też, dlaczego zbyt niski poziom wiary, czy też jej brak po stronie kontrahentów miałby czynić intencję tychże kontrahentów niewystarczającą do ważnego zawarcia małżeństwa i co tak naprawdę, w konkretnej sytuacji osób pozbawionych wiary, oznacza działanie zgodnie z tym, co czyni Kościół, pozostając raczej na płaszczyźnie ogólnych tez i zasad pozbawionych rzetelnej argumentacji²⁰. Należy zauważyć, iż postulaty zawarte w dokumencie Komisji Teologicznej z 1977 r. w praktyce oznaczają, iż osoby ochrzczone, lecz niewierzące nie mogą ważne zawrzeć związku małżeńskiego.

Wspominany już Synod Biskupów z 1980 r., bezpośrednio nawiązując do propozycji Komisji Teologicznej z 1977 r., podkreśla istniejący ścisły związek między wiarą osoby kontrahenta i ważnością zawieranego przez niego małżeństwa sakramentalnego. Co więcej, stwierdza jednoznacznie, iż konieczna jest wiara do tego, aby kontrahent mógł ważne zawrzeć małżeństwo, a zatem w przypadku jej braku można mówić o nieważności zawieranego małżeństwa. Synod formułuje też postulat, aby formujące się w tamtym czasie prawodawstwo uwzględniło postulat konieczności wiary w odniesieniu do ważności sakramentu²¹.

Z punktu widzenia czysto prawnego postanowienia zarówno Synodu Biskupów, jak i wcześniej Komisji Teologicznej nie przekonują. Wiara jako taka nie jest i nie może być warunkiem ważnego zawarcia małżeństwa. Trudno bowiem ustalić w praktyce, jaki jest poziom wiary, a zwłaszcza konkretna praktyka życia

¹⁸ Por. Commissione Teologica Internazionale, *Propositioni su alcune questioni dottrinali*, nr 2–3, w: *Enchiridion Vaticanum Documenti ufficiali della S. Sede*, VI, Bologna 1981–1995, s. 492. Czytamy tutaj: „Intentio requisita, nempe faciendi quod facit Christus et Ecclesia, est conditio minima, ut consensus fiat aub aspectu sacramenti verus «actus humanus». Etiam si quaestio circa intentionem et problema circa fidem personalem contrahentium non misceri debeant, tamen non totaliter separari possunt. Intentio vera ultimatum fide viva nascitur et nutritur”.

¹⁹ Por. A. Stankiewicz, *De iurisprudencia recentiore circa simulationem totalem et partialem*, Roma 1996, s. 43.

²⁰ Por. P. Delhaye, *Proposizioni sulla dottrina del matrimonio cristiano*. Commissione Teologica Internazionale, CivCatt 129, 1978, t. III, s. 512–513.

²¹ Sinodo dei Vescovi, *Elenco delle proposizioni*, w: *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della S. Sede*, t. VII, Bologna 1981–1995, s. 714–718.

osób, które mają intencję zawarcia małżeństwa. Nie można zatem wykluczyć, iż zdarzają się sytuacje, w których dane osoby z pewnych racji formalnych czy zewnętrznych chcą zawrzeć małżeństwo kanoniczne. To jednak nie oznacza, że wykluczają sakramentalność małżeństwa albo że nie mogą zawrzeć małżeństwa w sposób ważny. Z tego względu trudno zgodzić się z tymi autorami, którzy jednoznacznie wskazują na konieczność minimalnego poziomu wiary w odniesieniu do ważnego zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Jednym z takich autorów jest D. Faltin, który tej tematyce poświęcił swoją pracę²².

D. Faltin rozpoczyna swoje rozważania od pytania, które formułuje następująco: czy do zaistnienia sakramentu wystarczy, iż kontrahenci czynią to, co *Ecclesia intendit*, czy też konieczna jest ich osobista wiara? Nawiązując do obrad Synodu Biskupów z 1980 r., stawia następnie tezę, iż kwestia dotycząca wiary w całej swojej złożoności sprowadza się do dwóch możliwych sytuacji: albo – jak stwierdza Autor – wiara jest absolutnie konieczna i zawarcie małżeństwa sakramentalnego jej wymaga, albo nie jest konieczna i w takiej sytuacji nie bardzo można zrozumieć dlaczego się jej wymaga²³.

Opierają się na teologii św. Augustyna i św. Tomasza autor słusznie uzasadnia nierozłączność kontraktu i sakramentu, wskazując, iż niezależnie od tego, czy chrześcijanie mają wiarę, czy też nie, ich związek małżeński ma charakter sakramentalny oparty na godności, którą obdarzył go Chrystus. Tak dzieje się zawsze wtedy, gdy dwie osoby ochrzczone zawierają umowę małżeńską i co najważniejsze czynią to *conformia verbis et signis*, czyli zgodnie z intencją *faciendi id quod facit Christus et Ecclesia*. W tym właśnie momencie autor ten formułuje pytanie, które zdaje się kluczowe dla całego dalszego toku jego rozumowania. Zapytuje bowiem, czy owe słowa i znaki, wypowiedane przez osobę, która nie ma w sobie wiary, są w istocie swojej znakami i słowami pustymi, nie mającymi nic wspólnego z tym, co przez nie rozumie Kościół? Czyż nie jest prawdą, że owe znaki nabierają znaczenia jedynie w kontekście wiary i bez niej pozostają pozbawione swojej mocy²⁴? Na tak postawione pytania autor odpowiada oczywiście pozytywnie, a co za tym idzie wyprowadza wniosek, iż owe znaki i słowa nabierają znaczenia jedynie w świetle wiary, dlatego też intencja zawarcia małżeństwa sakramentalnego wymaga od kontrahenta wiary²⁵. Chociaż, co należy zauważyć, D. Faltin jednoznacznie nie formułuje tezy, iż należałoby odmówić osobom niewierzącym zawierania przez nich małżeństwa, taka teza, jak się wydaje, wynika z jego rozumowania.

²² Por. D. Faltin, *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio con particolare riferimento al matrimonio dei battezzati non credenti*, w: *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1990, s. 57–94.

²³ Por. tamże, s. 67–68.

²⁴ Tamże, s. 71.

²⁵ Tamże, s. 68–71.

Tak sformułowane tezy, wskazujące jednoznacznie na konieczność przynajmniej minimalnej wiary kontrahenta w odniesieniu do ważności zawieranego przez niego małżeństwa, budzą jednak wątpliwości i zmuszają do dalszej refleksji.

Przekonujące dla nas w powyższej kwestii jest stanowisko Ojca Świętego Jana Pawła II, który w wydanej rok po Synodzie Biskupów w Ahortacji apostolskiej *Familiaris consortio* nie podjął wniosków, do których doszedł Synod. Co więcej, zdaje się, iż zawarta w niej myśl zdecydowanie odbiega od wniosków zaproponowanych przez Synod.

W punkcie 68. Adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* Ojciec Święty stwierdza: *Wiara osób proszących o ślub kościelny może mieć różny poziom i pierwszym obowiązkiem pasterzy jest dopomóc w jej odkryciu, umocnieniu i doprowadzeniu do dojrzałości. Muszą oni także rozumieć racje, które skłaniają Kościół, że dopuszcza do obrzędu także tych, których usposobienie nie jest doskonałe*²⁶. I dalej: *Zatem podjęta przez mężczyznę i kobietę decyzja zawarcia zgodnie z zamysłem Bożym małżeństwa, czyli decyzja zaangażowania przez nieodwołalną zgodę małżeńską całego życia w nierozdzielnej miłości i wierności bezwarunkowej, zakłada w rzeczywistości, nawet jeśli w sposób nie całkiem uświadomiony, postawę głębokiego posłuszeństwa woli Bożej, ta zaś postawa nie jest możliwa bez Jego łaski*²⁷.

Warto zauważyć, że Ojciec Święty nie mówi w swoim dokumencie o osobach niewierzących, ile raczej o tych, których poziom wiary jest różny, a zatem, jak należy sadzić, nie zawsze wystarczający. Kluczowe w tym temacie wydaje się sformułowanie użyte przez Sobór Trydencki, który mówiąc o intencji zawarcia małżeństwa, używał terminu *facere id quod facit Ecclesia*²⁸. Papież w *Familiaris consortio* używa terminu *quod Ecclesia intendit*. Kościół bowiem w przypadku sakramentu małżeństwa tak naprawdę nie czyni niczego poza ustanowieniem konkretnej formy jego zawarcia, gdyż to sami kontrahenci są szafarzami sakramentu. Kościół pozostaje niejako z boku wydarzeń, które się dokonują w momencie sprawowania sakramentu małżeństwa. Forma kanoniczna jakkolwiek wymagana jest do ważności małżeństwa, ma charakter jedynie dyscyplinarny w odniesieniu do wyrażanej zgody małżeńskiej. Forma ta ma charakter kanoniczny, nie zaś sakramentalny²⁹. Zatem, dwie osoby, o ile tylko pragną uczynić to, co Kościół chce dopełnić, zawierają małżeństwo ważnie niezależnie od stopnia ich osobistej wiary. Oznacza to, że zdaniem Ojca Świętego brak wiary, jako taki, nie jest i nie

²⁶ *Familiaris consortio*, nr 68.

²⁷ Tamże.

²⁸ Sesja VII, kan. 11, Denz. 854.

²⁹ Por. C. Burke, *La sacramentalità del matrimonio: riflessioni canoniche*, w: *Sacramentalità e validità del matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*, red. P.A. Bonnet, C. Gullo, Città del Vaticano 1995, ss. 143–144.

może być przyczyną nieważności małżeństwa, o ile tylko osoby kontrahentów pragną czynić to, co Kościół chce dopełnić³⁰.

Jest oczywiste, iż w sytuacji, gdy duszpasterz stwierdzi, że pragnący zawrzeć małżeństwo absolutnie odrzucają to, co Kościół chce dopełnić, nie może dopuścić do obrzędu. Tak zresztą czytamy w cytowanej już adhortacji Jana Pawła II: [...] w przypadku, kiedy pomimo wszystkich poczynionych kroków, nowożeńcy wyrażnie i formalnie dają do zrozumienia, że odrzucają to, co Kościół chce dopełnić, sprawując obrzęd małżeństwa ochrzczonych, duszpasterz nie może dopuścić ich do obrzędu³¹.

Wydaje się jednak, że takie sytuacje, o których wspomina Papież, są ekstremalne. W normalnych okolicznościach dwie osoby, które zgłaszają wolę zawarcia małżeństwa w kościele nie odrzucają zawarcia małżeństwa zgodnie z nauką Kościoła, niezależnie od tego, jaki mają stopień wiary. Użyty w dokumencie papieskim termin *co Kościół chce dopełnić*, zdecydowanie lepiej brzmiący w wersji łacińskiej dokumentu *quod Ecclesia intendit*, oznacza, iż nie należy wymagać od kontrahentów pragnienia zawarcia sakramentalnego małżeństwa, czyli uczynienia tego, co czyni Kościół, ale raczej zawarcia małżeństwa zgodnie z myślą Kościoła, czyli w Chrystusie. Oczywiście pozostaje pytanie, na ile dwie osoby w praktyce niewierzące pragną to uczynić w Chrystusie – jak wskazuje Ojciec Święty. Skoro jednak pragną zawrzeć małżeństwo, co więcej, pragną to uczynić zgodnie z istniejącą formą kanoniczną oraz w sposób wyraźny i formalny nie dają do zrozumienia, że odrzucają to, co Kościół chce dopełnić, wydaje się, iż taka intencja, choćby ją nazwać jedynie wyrażoną *implicite*, jest wystarczająca do tego, aby ich małżeństwo było można określić jako zawarte zgodnie z myślą Kościoła³². Sam zresztą Ojciec Święty nieco wcześniej stwierdza: *Chęć ustalenia ostatecznych kryteriów dopuszczania do zawarcia ślubu w Kościele, które by brały pod uwagę stopień wiary nowożeńców, mieści w sobie, niezależnie od wszystkiego, wielkie niebezpieczeństwa. Przede wszystkim ryzyko bezpodstawnych i dyskryminujących osądów; następnie ryzyko wywołania wątpliwości co do ważności małżeństw już zawartych, z wielką szkodą dla wspólnot chrześcijańskich, oraz nowego, bezpodstawnego niepokojenia sumień małżonków; popadłoby się w niebezpieczeństwo kwestionowania czy też podania w wątpliwość ważności sakramentalnej wielu małżeństw braci odłączonych od pełnej komunii z Kościołem katolickim, pozostając w ten sposób w sprzeczności z tradycją kościelną*³³.

Zatem, jakkolwiek wskazania Ojca Świętego mają charakter bardziej duszpasterski niż prawny, uzmysławiają jednak, iż kryterium wiary w odniesieniu do

³⁰ Por. A.M. Abate, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, Brescia 1985, s. 201.

³¹ *Familiaris consortio*, nr 68.

³² Por. C. Burke, *La sacramentalità del matrimonio: riflessioni canoniche*, w: *Sacramentalità e validità del matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*, red. P.A. Bonnet, C. Gullo, Città del Vaticano 1995, s. 145.

³³ *Familiaris consortio*, nr 68.

ważności zawarcia małżeństwa jest kryterium niewłaściwym, w sensie prawnym zaś – co należy podkreślić raz jeszcze – niedopuszczalnym. Związek małżeński dwojga osób ochrzczonych zawsze jest sakramentem, niezależnie od stopnia wiary i dyspozycji każdego z nich³⁴.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż wiara nie może być warunkiem ważnego zawarcia małżeństwa również ze względu na nierozdzielność natury kontraktualnej i sakramentalnej małżeństwa. Jeśli bowiem przyjmuje się, iż małżeństwo zawierane przez chrześcijan jest zarówno kontraktem, jak i sakramentem³⁵, zatem odmówienie możliwości ważnego zawarcia sakramentu małżeństwa przez osoby nie praktykujące swojej wiary w sposób należyty oznaczałoby, iż takie osoby nie mogłyby również zawrzeć ważnie kontraktu³⁶. Takiego zdania są oczywiście autorzy, którzy podkreślają nierozdzielność kontraktu i sakramentu w przypadku małżeństw zawieranych przez osoby ochrzczone³⁷. Ci, którzy taką nierozdzielność negują, konsekwentnie uważają, iż osoba nie mająca wiary nie może zawrzeć ważnie sakramentu, a jedynie kontrakt³⁸. Taka wizja – naszym zdaniem – jest jednak nie do pogodzenia z brzmieniem kan. 1055 KPK³⁹.

Przyjmując zatem tezę, iż wiara jako rzeczywistość osobowa i społeczna, ma niezwykle ważną rolę w odniesieniu do głębokiego przeżywania sakramentu i jego skuteczności w porządku łaski, w porządku jednak prawnym, tzn. w jej odniesieniu do ważności sakramentu, nie eliminuje intencji jego zawarcia w sytuacji osób niewierzących, spróbujmy teraz zastanowić się, czy możliwe są sytuacje, w których brak wiary powoduje nieważność sakramentu małżeństwa.

³⁴ Por. Z. Grocholewski, dz.cyt., s. 19.

³⁵ Por. G. Leszczyński, *Osoba ochrzczona niewierząca a sakrament małżeństwa*, Łódź 2004, wyd. II, s. 20–22.

³⁶ Por. R. Gerardi, *I problemi della determinazione della struttura ileomorfica e del ministro nel sacramento del matrimonio*, „Lateranum” 54, 1998, s. 364.

³⁷ Por. U. Navarrete, *De vinculo matrimonii in theologia et iure canonico*, w: *Vinculum matrimoniale*, Roma 1973, s. 138.

³⁸ Por. L. Orsy, *Faith, Sacrament, Contract, and Christian Marriage: Disputed Questions*, TS 43, 1982, s. 9–10.

³⁹ Por. B. Zubert, *Consensus sacramentalis facit nuptias?*, w: *Przymierze małżeńskie*, red. W. Góralski, R. Sztuchmiller, Lublin 1993, s. 16–17. Autor stwierdza: „Sakramentalność jest więc według normy kodeksowej niezależna od wiary nupturientów i to tak dalece, iż zwykły błąd co do sakramentalnej godności małżeństwa nie narusza zgody małżeńskiej, chyba że determinuje wolę (kan. 1099). Jedynie wykluczenie tego istotnego elementu małżeństwa pozytywnym aktem woli ma znaczenie prawne – małżeństwo w ogóle nie dochodzi do skutku (kan. 1101 § 2). Takie rozumienie podstaw sakramentalności związku małżeńskiego ponownie znalazło się w krzyżowym ogniu krytyki. Koncepcji tej zarzuca się m.in. Pewien automatyzm sakramentalny nie uwzględniający personalnej wiary nupturientów, wynikający ze statycznej wizji człowieka oraz nie liczący się ze współczesną antropologią ani psychologią”.

WYKLUCZENIE GODNOŚCI SAKRAMENTALNEJ MAŁŻEŃSTWA

Odpowiedź na tak postawione pytanie nie jest łatwa, gdyż w kwestii nas interesującej autorzy nie są zgodni. Niektórzy z nich utożsamiają wykluczenie godności sakramentalnej małżeństwa z figurą symulacji całkowitej. Do takich autorów należą A. Abate⁴⁰, C. Burke⁴¹, czy też L. Vela⁴². Ich rozumowanie opiera się na zasadzie nierozłączności kontraktu i sakramentu, z której ich zdaniem wynika, że wykluczenie sakramentalności małżeństwa koniecznie musi oznaczać wykluczenie małżeństwa jako takiego. Taka teza, co należy podkreślić, a co zauważa W. Góralski, była przeważająca, zwłaszcza w okresie obowiązywalności Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. Rzecznicy tej tezy opierali się na przesłance, iż ten, kto nie chce sakramentu, a jednocześnie chce zawrzeć umowę małżeńską, w rzeczywistości nie może wykluczyć owej wartości duchowej, ponieważ kontraktu małżeńskiego zawieranego pomiędzy osobami ochrzczonymi nie da się oddzielić od sakramentu, gdyż godność sakramentalna jest nierozdzielna od kontraktu. Co więcej, w myśl tych opinii intencja stron nie zależy od kontrahentów, lecz jest z ustanowienia Bożego⁴³.

Uznając zasadę, o której mowa, co nie budzi dziś żadnych wątpliwości, naszym zdaniem z punktu widzenia psychologicznego możliwe jest dokonanie rozróżnienia między pragnieniem zawarcia małżeństwa jako kontraktu a jego wykluczeniem co do jego godności sakramentalnej⁴⁴. Oznacza to, że jakkolwiek każdy kontrakt zawierany przez ochrzczonych staje się sakramentem opartym na woli Chrystusa, to jednak w pewnych sytuacjach konkretnych możliwe jest, że kontrahent nie będzie chciał zawarcia małżeństwa sakramentalnego, wykluczając wprost jego godność sakramentalną do tego stopnia, że wolałby w ogóle nie zawierać małżeństwa, gdyby ono miało mieć charakter sakramentalny. Oczywiście w konkretnym przypadku decyduje tzw. intencja przeważająca, o czym jeszcze powiemy, której skutkiem kontrahent tak zdecydowanie wyklucza sakrament, że gotowy jest nawet nie pójść do ołtarza, jeśli małżeństwo miałoby być sakramentem⁴⁵.

Należy ponadto zauważyć, iż założenie nierozłączności kontraktu i sakramentu nie może prowadzić do pewnego rodzaju automatyzmu, całkowicie oderwanego od woli stron, która przecież stanowi przyczynę sprawczą umowy małżeńskiej⁴⁶.

⁴⁰ Por. A. Abate, dz.cyt., s. 67.

⁴¹ Por. C. Burke, *La sacramentalità del matrimonio: riflessioni canoniche*, w: *Sacramentalità e validità del matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*, red. P.A. Bonnet, C. Gullo, Città del Vaticano 1995, s. 146–147.

⁴² Por. L. Vela, dz.cyt., s. 998.

⁴³ Por. W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, Gdańsk 1991, s. 162–163.

⁴⁴ Por. F. Bersini, *Il diritto matrimoniale canonico*, Torino 1994, s. 126.

⁴⁵ Por. P.M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2000, s. 149–150.

⁴⁶ Por. W. Góralski, *Kanoniczna zgoda...*, s. 163.

Wielu autorów umieszcza wykluczenie godności sakramentalnej jako jedną z form symulacji częściowej, polegającą na wykluczeniu istotnego przymiotu małżeństwa. Do tychże autorów zaliczają się np. Z. Grocholewski⁴⁷, F. Bersini⁴⁸, czy też P.A. Bonnet⁴⁹. Ich argumentacja w gruncie rzeczy sprowadza się do umiejscowienia godności sakramentalnej małżeństwa obok dwóch wskazanych przez Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 1056 przymiotów małżeństwa, w normie zawartej w kan. 1099 KPK dotyczącej błędu prawnego. Trzeba w tym miejscu jednak zauważyć, wspomniani autorzy nie nazywają godności sakramentalnej przymiotem małżeństwa, ile raczej przyrównują ją do tychże przymiotów w kontekście kan. 1099 KPK. Jest to oczywiste, gdyż przymioty małżeństwa, jakimi są jedność i nierozzerwalność, są jednoznacznie określone w kan. 1056 KPK, a w związku z tym nazwanie godności sakramentalnej małżeństwa przymiotem nie jest możliwe. Samo tylko umiejscowienie tejże godności obok dwóch przymiotów małżeństwa w kan. 1099 KPK nie jest dowodem, iż Prawodawca rozumie godność sakramentalną jako przymiot małżeństwa. Jakkolwiek godność sakramentalna małżeństwa nie jest jednym z przymiotów małżeństwa, niemniej może być przyrównana do przymiotów małżeństwa w kontekście kan. 1101 § 2 KPK, co czynią wspomniani autorzy, wtedy jednak powstaje pytanie, czy skoro godność małżeńską można jedynie przyrównać do przymiotów małżeństwa, to nie jest ona raczej jednym z elementów małżeństwa, o których mówi wspomniany już kan. 1101 § 2 KPK. Naszym zdaniem odpowiedź powinna być pozytywna.

Takie ujęcie kwestii wykluczenia godności sakramentalnej nie jest zdaniem wyodrębnionym, gdyż większość autorów utożsamia godność sakramentalną małżeństwa z jednym z jego istotnych elementów, o których w kan. 1101 § 2 KPK. Takiego zdania są, np. M.F. Pompedda⁵⁰, W. Góralski⁵¹, C. Gullo⁵², M. Berti⁵³, G. Versaldi⁵⁴, P. Moneta⁵⁵.

W zasadzie trudno jest odpowiedzieć na pytanie, czy godność sakramentalna małżeństwa stanowi istotny element, czy też przymiot, o których mówi kan. 1101 § 2 KPK? Moja argumentacja opiera się na tym, co już wcześniej wskazaliśmy, iż przymioty małżeństwa są przez Prawodawcę ściśle określone, natomiast Kodeks w żadnym miejscu nie wymienia istotnych elementów małżeństwa. Jurispruden-

⁴⁷ Por. Z. Grocholewski, dz.cyt., s. 21.

⁴⁸ Por. F. Bersini, *Il diritto...*, s. 126.

⁴⁹ Por. P.A. Bonnet, *Introduzione al consenso matrimoniale canonico*, Milano 1985, s. 126.

⁵⁰ Por. M.F. Pompedda, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Milano 1993, s. 410.

⁵¹ Por. W. Góralski, *Kanoniczna zgoda...*, s. 164.

⁵² Por. C. Gullo, *L'esclusione della sacramentalità nel matrimonio dei battezzati non credenti*, DFP 17, 1988, s. 731.

⁵³ Por. M. Berti, *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio da parte dei battezzati non credenti nella dottrina e nella giurisprudenza attuali*, Dissertatio ad doctoratum, Trento 1992, s. 206.

⁵⁴ Por. G. Versaldi, *Exclusio sacramentalitatis matrimonii ex parte baptizatorum non credentium: error vel potius simulatio?*, „Periodica” 79, 1990, s. 429.

⁵⁵ Por. P. Moneta, *Il matrimonio, w: Il diritto nel mistero della Chiesa*, t. III, Roma 1992, s. 245.

cja jako jeden z elementów małżeństwa traktuje wykluczenie dobra potomstwa. Doktryna wskazuje również, choć z licznymi oporami, ukierunkowanie na dobro małżonków⁵⁶. Jestem zdania, że w tej figurze prawnej znajduje się również miejsce dla godności sakramentalnej małżeństwa, której wykluczenie pozytywnym aktem woli powoduje jego nieważność.

BRAK WIARY A WYKLUCZENIE GODNOŚCI SAKRAMENTALNEJ MAŁŻEŃSTWA

Próbując odpowiedzieć na pytanie dotyczące zależności istniejącej między brakiem wiary kontrahenta a wykluczeniem przez niego godności sakramentalnej małżeństwa, trzeba podkreślić raz jeszcze element psychologiczny jako istotny w interpretacji powyższej kwestii. W sensie obiektywnym każde wykluczenie, o którym mówi kan. 1101 § 2 KPK, powoduje nieważność małżeństwa. W sensie subiektywnym istnieje jednak zasadnicza różnica między wykluczeniem małżeństwa jako takiego a sytuacją, w której ktoś pragnie zawrzeć małżeństwo, wyklucza jednak jakiś jego istotny element czy przymiot. Godność sakramentalna małżeństwa jest jednym z elementów, który obok dobra potomstwa czy ukierunkowania na dobro małżonków może stać się przedmiotem wykluczenia. Przyczyny mogą być oczywiście różne, ale jak się wydaje konkretyzują się one przede wszystkim we współczesnym, często nieobcym wielu ludziom sposobie widzenia małżeństwa. Nie tylko błędne opinie, uporczywość, ale przede wszystkim chęć nieutożsamiania się z tym, co czyni Kościół, może stać się przyczyną, która powoduje wykluczenie godności sakramentalnej małżeństwa. Nie przypadkiem Ojciec Święty w Adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* wskazywał, że w sytuacji jasnych postaw przeciwnych nauczaniu Kościoła należałoby raczej odmówić takim osobom zawarcia przez nich małżeństwa sakramentalnego. W takich bowiem okolicznościach, jak się wydaje, sama rzeczywistość wykluczenia godności sakramentalnej małżeństwa jest bliższa niż w sytuacji, w której takich wątpliwości mieć nie można. Pozostaje jednak pytanie, czy sam brak wiary jako taki jest jednoznaczny z wykluczeniem godności sakramentalnej małżeństwa, czy też owo wykluczenie jest rzeczywistością niezależną od tego, czy ktoś ma minimalny stopień wiary czy nie?

Jestem zdania, że jakkolwiek wiara kontrahenta, o czym już pisaliśmy, ma swój ogromny walor duchowy w kontekście skuteczności sakramentu małżeństwa w porządku łaski, to jednak utożsamienie samego braku wiary, powstałego z jakichkolwiek powodów z nieważnością zgody małżeńskiej nie jest możliwe. Uważam również, iż mogą istnieć sytuacje, w których postawa kontrahenta jest na tyle

⁵⁶ Por. G. Leszczyński, *Istotny element małżeństwa jako przedmiot symulacji częściowej (kan. 1101 § 2 KPK)*, „Ius Matrimoniale” 12, 2007, s. 94.

sprzeczna z wizją małżeństwa Kościoła, że należy odmówić udzielenia sakramentu małżeństwa takim osobom. W przypadku jednak symulacji małżeństwa kan. 1101 § 2 KPK wyraźnie wskazuje, o czym pisaliśmy wcześniej, na *pozytywny akt woli* jako niezbędny do uznania działania osoby zawierającej małżeństwo jako symulowane. Właśnie to wyrażenie użyte w kanonie wydaje się niezwykle istotne w interpretacji pojęcia symulacji. Nie wystarcza zatem jedynie akt negatywny czy domniemany, ale konieczny jest pozytywny akt woli wykluczający.

Wydaje się, iż w naszym przypadku osoba, która deklaruje się jako niewierząca lub w praktyce pozostaje daleka od praktykowania wiary, pragnie zawarcia małżeństwa i czyni to zgodnie z tym, co dopełnia Kościół. Zatem nie można mówić o symulacji małżeństwa, gdyż nie mamy do czynienia z podstawowym jej elementem, a mianowicie pozytywnym aktem woli wykluczającym małżeństwo jako takie. Dopiero w sytuacji przeciwnej, gdy okoliczności, samo przyznanie się kontrahenta czy inne dowody bezpośrednie lub pośrednie potwierdzą jego działanie symulowane, można stwierdzić nieważność małżeństwa. Wydaje się nam, iż takie podejście jest też dowodem pozytywnego myślenia o człowieku, który z natury pozostaje szczery w swoich intencjach, którym na zewnątrz odpowiada wyrażana przez niego zgoda małżeństwa. Symulacja jest wyjątkiem od reguły, uznającej zgodność woli oraz wyrażanych na zewnątrz słów i znaków.

WNIOSKI

Brak wiary po stronie kontrahenta, jest poważnym problemem duszpasterskim i wymaga głębokiej analizy teologicznej. Niemniej w odniesieniu do ważności małżeństwa sakramentalnego nie decyduje o tym, czy jest ono zawarte ważne, czy też nie. Nie można bowiem wymagać od kontrahentów, aby mieli intencję zawarcia małżeństwa sakramentalnego, gdyż wystarczającą jest intencja zawarcia małżeństwa, pod warunkiem że pragną je zawrzeć zgodnie z tym, co czyni Kościół. Oznacza to, że dopóki istnieje przesłanka ku temu, aby sądzić, że kontrahenci zawierają małżeństwo zgodnie z kanoniczną wizją małżeństwa, nie ma podstaw, aby odmawiać komuś jego zawarcia.

Problemem jest natomiast sytuacja, gdy duszpasterz dostrzeże, że intencja zawarcia małżeństwa, która kieruje jednym czy obojgiem kontrahentów, jest sprzeczna z tym, co Kościół rozumie jako małżeństwo kanoniczne. W takich okolicznościach należy odmówić możliwości zawarcia związku małżeńskiego, zgodnie z tym, jak naucza Ojciec Święty Jan Paweł II w Adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*. Taka intencja bowiem, sprzeczna z tym, co czyni Kościół, może powodować nieważność małżeństwa albo z tytułu błędu określonego w kan. 1099 KPK, albo z tytułu wykluczenia godności sakramentalnej małżeństwa w myśl kan. 1101 § 2 KPK.

Podsumowując nasze rozważania, należy zatem stwierdzić, iż brak wiary sam w sobie, przy wszystkich jego konsekwencjach w sferze ducha, w tym również dotyczących małżeństwa, jako taki nie jest jednoznaczny z wykluczeniem godności sakramentalnej małżeństwa. Może natomiast powodować symulację wtedy, gdy dana osoba pozytywnym aktem woli wykluczy ową godność ze swojego związku małżeńskiego, do tego stopnia, że dana osoba wolałaby raczej nie zawierać małżeństwa, niż miałoby ono mieć charakter sakramentalny.

Zdaję sobie sprawę, że takie sytuacje zdarzają się rzadko, jeśli w ogóle się zdarzają, i że udowodnienie wykluczenia godności sakramentalnej małżeństwa jest bardzo trudne. Domniemanie zgodności woli wewnętrznej kontrahenta i jej zewnętrznej formy, w co należy wierzyć, jest zgodne z prawdziwym stanem rzeczy zdecydowanej większości zawieranych związków małżeńskich. Brak wiary kontrahentów pozostaje więc w praktyce, raczej kwestią duszpasterską i stawia przed duszpasterzami ciągle nowe wyzwania.

THE LACK OF FAITH AND THE EXCLUSION OF MARRIAGE SACRAMENTAL DIGNITY

Summary

The Code of Canon Law of 1983 classifies the reasons for marriage invalidity in three different categories: diriment impediments, defects in matrimonial consent and lack or defect of canon form. Among different defects in matrimonial consent, in its can. 1101 § 2, the Code of Canon Law enumerates simulations. Simulation signifies that a person contracting marriage expresses marital agreement merely on the surface, excluding in reality, through a positive act of will, the marriage itself, some essential elements of or an essential property of marriage. The grounds for excluding the sacramental dignity constitute a *novum* as compared to the Code of Canon Law of 1917. The present article attempts to look at the relation between the lack of faith and the exclusion of marriage sacramental dignity, with the consideration of marriage invalidity.

Słowa kluczowe: wykluczenie, wykluczenie godności sakramentalnej małżeństwa

KS. PAWEŁ MACIASZEK
Częstochowa

LITURGIA UCZTY OFIARNEJ – KOMUNIA Z CHRYSYSEM I BRAĆMI

Kościół, sprawując mszę świętą, podczas której dokonuje się przeistoczenie chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, doświadcza spełnienia obietnicy: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). Dzięki Eucharystii ta obecność staje się rzeczywistością. Dlatego Jan Paweł II nauczał: „Kościół żyje dzięki Eucharystii. Ta prawda wyraża nie tylko codzienne doświadczenie wiary, ale zawiera w sobie istotę tajemnicy Kościoła”¹. Zgłębianie tak wielkiej tajemnicy, jaką jest msza święta jest zarazem obowiązkiem chrześcijanina oraz odpowiedzią na potrzebę coraz pełniejszego zjednoczenia z Bogiem i ludźmi.

W celu pełniejszego zobrazowania podjętego tematu warto przypomnieć, że we mszy świętej wyróżniamy następujące części: obrzędy wstępne (liturgia zgromadzenia), liturgię (komunię) słowa Bożego, liturgię eucharystyczną i obrzędy końcowe (liturgię rozesłania)². Liturgia eucharystyczna obejmuje: przygotowanie darów, liturgię ofiary i liturgię uczty ofiarnej. Ta ostatnia, nazywana także komunią z Chrystusem i braćmi, jest przedmiotem obecnych rozważań. Ich treść stanowi krótka analiza liturgii uczty ofiarnej w celu odnalezienia odpowiedzi na pytania: Jak tworzy się komunię ze Zbawicielem? Od czego zależy urzeczywistnianie braterstwa we wspólnocie dzieci Bożych? Jakie znaczenie ma ono w życiu chrześcijanina? Rozważania te mają stanowić zgłębienie tajemnicy Eucharystii.

Liturgię uczty bezkrwawej ofiary Jezusa Chrystusa rozpoczyna wezwanie celebransa do modlitwy *Ojcze nasz* i odmówienie jej przez całe liturgiczne zgromadzenie. Modlitwa Pańska we mszy świętej połączona jest najpierw z embolizmem (dodatkiem), który stanowi wypowiedziana przez kapłana prośba o odpuszczenie grzechów i następnie z doksologią wypowiedzianą przez uczestników liturgii. Po nich odmawiana jest modlitwa o pokój i jedność, którą kończy przekazanie znaku

¹ Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia. Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła*, Kraków 2003, nr 1.

² Zob. T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Kraków 1994, s. 176–211; B. Nadolski, *Liturgika*, t. IV, Poznań 1992, s. 114–271.

pokoju. Tuż przed przyjęciem Ciała i Krwi Chrystusa wierni zanoszą gorące błaganie, aby Ten, który gładzi grzechy świata zmiłował się i obdarzył pokojem. Ukazywany zebrany Baranek Boży nie tylko zaprasza na ucztę, lecz także czyni ich godnymi, by z niej skorzystać i osiągnąć szczęście. Podczas wezwań „Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata, zmiłuj się nad nami [...] obdarz nas pokojem” ma miejsce łamanie chleba i ryt zmieszania go z winem – kapłan zanurza cząstkę Ciała Pańskiego w kielichu z Krwią. Po procesyjnym zbliżeniu się do Eucharystycznych Postaci i spożyciu ich (z wcześniejszym „amen” wyrażającym gotowość na przyjęcie) następuje wypowiedziana przez celebransę dziękczynno-błagalna modlitwa po Komunii. Wspólnotowe „amen”, będące odpowiedzią na zanoszone modły, kończy liturgię uczty ofiarnej.

Modlitwa *Ojcze nasz* była początkowo kierowana do Boga Ojca indywidualnie, w skrytości. Z czasem stała się najważniejszą wspólnotową modlitwą chrześcijan. Jej odmawianie w liturgii eucharystycznej jako błagania przygotowującego do przyjęcia Komunii potwierdzają pochodzące z połowy IV w. *Katechezy mistagogiczne* Cyryla Jerozolimskiego oraz katechezy św. Ambrożego z Mediolanu³. Boża miłość, ukonkretniona w ofierze Jezusa Chrystusa, wyzwoliła wierzących z niewoli szatana. Uczestnictwo w bezkrwawej ofierze Zbawiciela uświadamia wiernym prawdę, że mogą oni zwracać się do Boga: „Ojcze”⁴. Wołanie „Ojcze nasz” jest głosem wolności i pełnej ufności. Rzeczywistość dziecięstwa Bożego stawała się wyraźna zwłaszcza w tych dniach, w których sprawowanie Eucharystii odbywało się po udzieleniu chrztu. Ojcowie Kościoła mawiali, że tak jak woda chrzcielna, czyli woda nowego narodzenia, obmywa wszystkie grzechy ochrzczonych, tak odmówienie modlitwy *Ojcze nasz* przed przyjęciem Komunii świętej gładzi również grzechy. Święty Augustyn zaświadcza, że przy wymawianiu słów: „odpuść nam nasze winy” zgromadzeni w kościele uderzali się w piersi (*Sermo* 351, 3. 6), a odmówienie *Ojcze nasz* jest jak umycie twarzy wodą⁵. Jak zaznacza ks. Włodzimierz Cyran, *Ojcze nasz* to „najpierw modlitwa Jezusa, modlitwa Syna do Ojca. Chrystus, którego podczas liturgii uobecnia kapłan, modli

³ Pierwotnie modlitwę tę odmawiano po łamaniu chleba. Taki zwyczaj panował także w Rzymie aż do czasów Grzegorza Wielkiego (ok. 540–604). Papież ten polecił odmawiać Modlitwę Pańską po doksologii kończącej Modlitwę eucharystyczną.

⁴ W liturgiach Kościoła Wschodniego Modlitwa Pańska była odmawiana przez zgromadzony lud lub chór. Na Zachodzie natomiast, gdzie modlitwa ta cieszyła się wyjątkowymi względami i niekiedy była zrównywana z Modlitwą eucharystyczną, była odmawiana tylko przez kapłana. Lud włączał się jedynie w ostatnią prośbę: „ale nas zbaw ode złego” lub wypowiadał „Amen”. Instrukcja Kongregacji Rytów z 1964 r. pozwoliła na recytację Modlitwy Pańskiej przez wiernych w języku ojczystym w mszach bez śpiewu (nr 48), a także na śpiewanie tej modlitwy po łacinie w mszach śpiewanych. Następny dokument Stolicy Apostolskiej z 1965 r. zgodził się na śpiew *Ojcze nasz* także w języku ojczystym, uzależniając to od zgody Konferencji Episkopatu i po zatwierdzeniu przez nią melodii. Obecnie modlitwa ta jest śpiewana lub recytowana przez całe zgromadzenie liturgiczne.

⁵ Zob. B. Nadolski, dz.cyt., s. 240.

się w imieniu całego ludu. Jedynie prawdziwy Syn Boży „ma prawo mówić do Boga «Ojcze», a my o tyle, o ile trwamy w jedności z Nim”⁶.

Poszczególne wezwania Modlitwy Pańskiej podejmują tematy Modlitwy eucharystycznej takie, jak: oddawanie należnej Bogu chwały, pragnienie urzeczywistnienia Jego królestwa na ziemi, wyrażenie pragnienia osiągnięcia zbawienia oraz kierowanie prośby o pomoc w ofiarowaniu samych siebie Bogu i ludziom⁷.

Synowskie oddanie i ufność w ojcowską pomoc, które wyrażają gotowość i pragnienie zjednoczenia z Bogiem znalazły wyraz w formułach wprowadzających do tej modlitwy. Wprowadzenia wyrażają postawę odpowiadającą wymawianym słowom, a więc zaufanie i dziecięcą ufność. Stosowane najczęściej wprowadzenie do *Ojcze nasz* – „Pouczeni przez Zbawiciela i posłuszni Jego słowom ośmielamy się mówić” – pochodzi z *De oratione dominica* św. Cypriana. Mszał rzymski przystosowany do diecezji polskich pozostawia możliwość wyboru formuł w zależności od okresu roku liturgicznego bądź udzielanego sakramentu chrztu świętego. Zawsze jednak, z racji, iż jest to modlitwa wspólnoty dzieci Bożych do Ojca, zasadniczą treść stanowi prawda o godności dziecięstwa Bożego⁸. Godności, dzięki której nieustannie przeżywać można prawdę o miłości Boga, tzn. nazywać Boga Ojcem, być wyzwolonym z lęku i mieć możliwość zwracania się do Niego z jakąkolwiek prośbą⁹.

Modlitwę do Boga Ojca, której nauczył swych uczniów sam Mistrz z Nazaretu włączono do mszy świętej między innymi dlatego, że wyraża głód chleba dającego życie wieczne¹⁰ oraz zawiera prośbę o przebaczenie i oczyszczenie wewnętrzne, by nie spożywać Ciała Pańskiego niegodnie. W czasie Wielkiego Postu Modlitwa Pańska poprzedzona zostaje zachętą do błagania Ojca niebieskiego o uwolnienie od tego, co sprzeciwia się godności dzieci Bożych – odpuszczenie grzechów i zachowanie od zła.

Ojcze nasz pod względem formy przypomina modlitwy żydowskie składające się z: inwokacji, siedmiu prośb, doksologii. Zawiera główne idee zawarte w

⁶ W. Cyran, *Eucharystia. Mystagogia liturgiczna*, Częstochowa 2004², s. 39.

⁷ Zob. A. Durak, *Elementy teologiczno-strukturalne modlitw eucharystycznych*, w: *Modlitwy Eucharystyczne Mszału Rzymskiego. Dzieje – teologia – liturgia*, red. H. Sobeczko, Opole 2005, s. 75–76.

⁸ Okresowe wprowadzenia do Modlitwy Pańskiej: „Syn Boży stał się człowiekiem, abyśmy mogli stać się dziećmi Bożymi, dlatego pełni wdzięczności ośmielamy się mówić” (w okresie Narodzenia Pańskiego), „Nazywamy się dziećmi Bożymi i nimi jesteśmy, dlatego ośmielamy się mówić” (w okresie wielkanocnym), „Otrzymaliśmy Ducha Świętego, który nas uczynił dziećmi Bożymi, dlatego ośmielamy się mówić” (w okresie zwykłym). *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 368*–369*.

⁹ K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań–Warszawa 1978, s. 171.

¹⁰ „Znamienne jest wyjaśnienie nowego Mszału Rzymskiego, że w modlitwie tej prosimy o chleb powszedni, którym dla chrześcijan jest także chleb eucharystyczny, prośba o zaś o oczyszczenie ma związek ze «świętymi darami» eucharystycznymi, które przyjmować winni «święci»”. B. Mokrzycki, *Gody Baranka. Rozważania o Mszy Świętej*, Warszawa 1986, s. 105.

Ewangelii: ojcostwo Boże, królestwo niebieskie, sprawiedliwość Boga i ufność w Nim pokładana, miłość między ludźmi i wiara w zwycięstwo nad grzechem.

Komunię z Bogiem i braćmi akcentuje wspólnotowe zwracanie się do Ojca. Modlący się woła „Ojcze nasz”, a nie „Ojcze mój”. Jezus, ucząc tej modlitwy uczniów, pokazał, że nawet w osobistej modlitwie należy zachować jej społeczny charakter. Jezus modli w nas do Ojca. Ta prawda szczególnie akcentuje ideę braterstwa między ludźmi dzięki łasce zjednoczenia się z Bogiem. W ten sposób zaakcentował ideę braterstwa między ludźmi. Wszyscy, jako bracia i siostry, mają wołać z miłością do swojego Taty, czyli naśladować to, co Jezus czynił na ziemi. Nauczycielowi z Nazaretu zależało na tym, aby Jego uczniowie przez przyjmowanie Ciała i Krwi Pańskiej jednoczyli się ze sobą i tworzyli jedno Ciało, Jego Ciało. Jedność między ludźmi i jedność z Chrystusem włącza się w jedność Jego Ciała¹¹. Prawdę tę przypomina św. Jan Chryzostom: „Pan uczy nas modlić się wspólnie za wszystkich naszych braci. Nie mówi On *Ojcze mój*, któryś jest w niebie, lecz *Ojcze nasz*, aby nasza modlitwa była zanoszona w jednym duchu za całe Ciało Kościoła”¹². Zbawiciel pragnie tchnąć swoje życie, swoją obecność w konkretną wspólnotę, która gromadzi się w Kościele. Dzieje się tak, jak w prorocztwie Ezechiela, kiedy suche kości zostają obleczone ciałem i ożywione duchem. Jezus obleka spożywających Komunię swoim Boskim Ciałem, by stali się jednym Organizmem¹³. Jan Paweł II, troszcząc się o rozwój chrześcijan w wierze i miłości do tego Przedziwnego sakramentu, wyjaśnia, że „Eucharystia, pojęta jako zbawcza obecność Jezusa we wspólnocie wiernych i jako jej pokarm duchowy, jest czymś najcenniejszym, co Kościół posiada na drogach historii”¹⁴.

Modlitwa Pańska zwana jest niekiedy modlitwą siedmiu prośb. Rzeczywiście bowiem zwracający się do Ojca wołają o wysłuchanie siedmiu błagań:

- *święć się imię Twoje,*
- *przyjdź Królestwo Twoje,*
- *bądź wola Twoja,*
- *chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj,*
- *odpuść nam nasze winy,*
- *nie wódz nas na pokuszenie,*
- *zbaw nas ode złego.*

Spełnienie każdej z tych prośb umożliwia życie doczesne i wieczne, przyczynia się do komunii z Chrystusem i braćmi.

Znajdujące się w *Ojcze nasz* błaganie o chleb powszedni z czasem rozumiano także jako prośbę o dar Eucharystii. Święty Augustyn, tłumacząc treść tej modli-

¹¹ Zob. J.H. Prado Flores, *Formacja uczniów*, tłum. M. Bigiel, Łódź 1992, s. 45–47.

¹² *Homiliae in Matthaeum (19,4)*, cyt. za: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002², nr 2768.

¹³ Zob. *Wspólnota*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1985, s. 1074.

¹⁴ Jan Paweł II, dz.cyt., nr 9.

ty, nauczał: „Kiedy mówimy «Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj», przez słowo dzisiaj rozumiemy czas obecny i prosimy dlań bądź o to wszystko, co jest nam potrzebne, wymieniając rzecz najważniejszą, czyli chleb, bądź też Eucharystię, sakrament wierzących, który jest konieczny w tym życiu do osiągnięcia szczęścia nie tylko doczesnego, ale i wiecznego”¹⁵.

Modlitwę Pańską kapłan rozwija o tzw. embolizm, czyli modlitwę wtrąconą. Jej treść nawiązuje do wypowiedzianej wcześniej prośby: „ale nas zbaw ode złego”; jest wołaniem o eschatyczne zwycięstwo nad Złym i udział w zbawianiu. Jak zauważa ks. Bogusław Nadolski „polskie tłumaczenie przynosi słowo zamęt”¹⁶, które dobrze oddaje niebezpieczną taktykę nieprzyjaciela królestwa Bożego. Zamęt jest bardziej niebezpieczny niż konkretne zło. Można go porównać do zbrukanego źródła, z którego wypływają strumienie”¹⁷. Prośby zawarte w *Ojcie nasz* oraz w embolizmie wyrażają oczyszczenie, które ma być wynikiem pojednania zebranych z Bogiem. Jest to wertykalny kierunek przedkomunijnego pojednania.

Zgromadzeni kończą modlitwę kapłana fragmentem pochodzącego z II w. hymnu *Didache*, czyli *Nauki Dwunastu Apostołów*: „Bo Twoje jest królestwo i potęga, i chwała na wieki”. Doksologia ta stanowi moment wielbiący Boga za cud zbawienia dokonany przez Chrystusa, a realizowany obecnie we wspólnocie Jego Kościoła. Realizowany wówczas, kiedy wierni uczestniczący w Eucharystii zostają przebóstwieni, a wola Boża kierująca nimi przybliży Jego królestwo na ziemię. Wyrażane w doksologii dziękczynienie ma wyjątkową wartość, ponieważ „wdzięczność ma w sobie potężną moc jednoczenia ludzi z sobą. Serce wdzięczne jest otwarte na inne serca, ono spontanicznie przelewa swoją radość w serca innych”¹⁸. O wartości posługi czynionej jednym dziękczynieniem, jaką jest doskonała jedność łączności, przypomina z nauczania św. Ignacego Antiocheńskiego (Epist. ad Philadelph., 4) papieski dokument w całości poświęcony tajemnicy Eucharystii: „głęboko tkwią w pamięci słowa świętego męczennika Ignacego, przestrzegającego wiernych Filadelfii przed nieszczęściem podziału i schizmy, na które lekarstwo znajduje się w Eucharystii: «Starajcie się posługiwać jednym dziękczynieniem! Jedno jest bowiem ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden kielich w jedności Jego Krwi, jeden ołtarz, jeden biskup...»”¹⁹. Nakreślony obraz

¹⁵ List do Proby, cyt. za: Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego, t. IV, Poznań 1988, s. 326.

¹⁶ „Wybaw nas, Panie, od zła wszelkiego [...] abyśmy wolni od grzechu i bezpieczni od wszelkiego zamętu, pełni nadziei oczekiwali przyjścia naszego Zbawiciela, Jezusa Chrystusa”. *Mszal rzymski...*, s. 371*.

¹⁷ B. Nadolski, dz.cyt., s. 243.

¹⁸ E. Staniek, *Wspólnototwórczy charakter Eucharystii według „Didache”*, w: *Eucharystia źródłem życia*, red. S. Grzybek, Kraków 1987, s. 171.

¹⁹ Paweł VI, *Misterium Fidei*, w: *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, opr. J. Miazek, Warszawa 1987, s. 32.

streszcza to, czym Bóg pragnie ubogacić swój lud – dar jedności w Ciele Chrystusa dzięki Jego ofierze uobecniającej się podczas każdej mszy świętej.

Analizując jednoczącą wartość liturgii uczty, trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że wspomniana wyżej doksologia ma charakter ekumeniczny, występuje ona bowiem zarówno w liturgiach wschodnich, jak i Kościołów reformowanych²⁰.

Następujące po doksologii modlitwa o pokój i jedność²¹ oraz znak pokoju stanowią przypieczętowanie zapewnienia zawartego w Modlitwie Pańskiej: „jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”²². Słowa te wyrażają pragnienie daru pokoju i jedności dla całego Kościoła, dla całej rodziny ludzkiej. Są one wyrazem wzajemnej miłości, gdyż „wielki Stwórca i Pan wszystkiego rozporządził, aby wszystko się dokonywało w pokoju i zgodzie”²³. Przypominają o konieczności pojednania, ponieważ Eucharystia to ucztę braterskiego zespolenia i uczestniczący w niej są przemieniani w Tego, którego przyjmują – Chrystusa wydanego za braci i litującego się nad grzesznikami, aby ich zbawić. Przychodzący do swych uczniów Zmartwychwstały przynosi im dar pokoju, który jest znakiem zmartwychwstania (zob. J 20, 19). Znakiem zwycięstwa nad grzechem i śmiercią, dzięki któremu możliwa stała się komunია z Bogiem i braćmi. Liturgiczne wprowadzenia do modlitwy o pokój, zróżnicowane w zależności od okresu roku liturgicznego, wskazują na Dawcę pokoju oraz podkreślają wyjątkową wartość tego daru w relacjach Zbawiciela do ludzi: „Panie, Jezu Chryste, Ty powiedziałeś swoim Apostołom: Pokój wam zostawiam, pokój mój wam daję” (w okresie zwykłym), „przy Twoim Narodzeniu Aniołowie zwiastowali ziemi pokój” (w okresie Bożego Narodzenia), „przez Twoją śmierć na krzyżu Bóg Ojciec wprowadził pokój między niebem i ziemią” (w okresie Wielkiego Postu)²⁴. Poznanie wartości duchowego daru pokoju sprawia, że wierni gorliwie o niego proszą, wiedząc, że wewnętrzny pokój warunkuje doświadczanie go w zewnętrznych relacjach z ludźmi i światem.

Pojednanie w kierunku horyzontalnym, którego wyrazem jest przekazanie znaku pokoju współuczestnikom liturgii, stanowi kolejny krok prowadzący do osobowej komunii z Jezusem. Udzielenie Chrystusowego pokoju dokonać może się wówczas, kiedy zarówno przekazujący go, jak i ten, któremu jest on przekazywany dostrzegą wyjątkową godność człowieka – swoją własną i bliźniego. Kiedy docenią wartość bycia w jednoście z tymi, o których Chrystus nauczał: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Wówczas każdy z nich doświadczy pokoju jako mobilizującej mocy²⁵. Warto w tym

²⁰ Zob. *Katechizm Kościoła...*, nr 2760.

²¹ „Prosimy Cię, nie zważaj na grzechy nasze, lecz na wiarę swojego Kościoła i zgodnie z Twoją wolą napełniaj go pokojem i doprowadź do pełnej jedności”, *Mszal rzymski...*, s. 373*.

²² Zob. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, tłum. i oprac. L. Balter, Poznań 1999, s. 385.

²³ Św. Klemens I, *List do Koryntian*, cyt. za: *Liturgia godzin...*, s. 345.

²⁴ *Mszal rzymski...*, s. 372*.

²⁵ B. Nadolski, *Msza Święta*, Kraków 2005, s. 96–97. Autor zaznacza również, że „Liturgia rzymska jest jedyną z rodzin liturgicznych, która przeniosła znak pokoju z Liturgii słowa Bożego

miejsu nadmienić, że moralisci wczesnego średniowiecza do grzechów ciężkich zaliczali *falsam pacem dare*, czyli nieszczerze danie pocałunku pokoju²⁶.

Jedność zgromadzonego ludu i gotowość do pojednania wyraża także gest łamania Chleba Pańskiego. Przystępujący do Stołu Eucharystii otrzymują później jeden z kawałków tego Chleba²⁷. Wierni tworzą jedno ciało, gdy spożywają jeden Pokarm, którym jest Chrystus. Eucharystia bowiem – jak nauczał Jan Paweł II – jest „najwyższym sakramentem jedności Ludu Bożego, jej stosownym znakiem i cudowną przyczyną”²⁸. Pierwsi chrześcijanie, zbierając się na Eucharystię, mówili, że gromadzą się na łamanie chleba. Wiedzieli, że połamany chleb i podzielony między obecnych wyraża komunię z Panem i braćmi. Zarówno kerygma świadków sprawowania Eucharystii w pierwszych wspólnotach, jak i nauczanie Ojców Kościoła szczególnie podkreślają analogię między jednością ciała Kościoła a łamanym chlebem. Rozrzucone po polach ziarna pszenicy, zebrane stały się duchowym pokarmem przyjaciół Chrystusa²⁹.

Gest łamania chleba jest pozostałością po dwóch średniowiecznych praktykach. Kapłani zwykli wówczas przechowywać fragment przełamanej Hostii w tabernakulum, aby spożyć ją podczas następnej mszy św. W ten sposób wyrażano przekonanie, że nie ma dwóch różnych ofiar mszy, że każda Eucharystia jest włączeniem się w jedną, jedyną Ofiarę Jezusa Chrystusa. Duch Święty zawiesza czas i prowadzi do stołu, gdzie znajduje się pełnia łaski, jakiej udziela Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa. Druga praktyka sięga czasów wczesnego chrześcijaństwa, kiedy to papież celebrujący mszę świętą wysyłał diakonów z Ciałem Pańskim przez niego konsekrowanym do głównych kościołów Rzymu. Kapłani sprawujący tam Eucharystię, spożywali z Chleba konsekrowanego przez papieża, przez co wyrażali przekonanie o jedności Ofiary Chrystusa. Podobnie czynił biskup, który części konsekrowanej przez siebie Hostii w kościele katedralnym przekazywał do innych parafii. Taka praktyka świadczyła o jedności z biskupem³⁰. Pozostawianie poddanych biskupowi było gwarancją postępowania nie według zapatrywań ludzkich, ale według Jezusa Chrystusa oraz dostąpienia wspólnoty ze Zbawicielem³¹.

Niewielką częśćkę z przełamanego chleba – Ciała Pańskiego (podczas gdy wierni śpiewają *Baranku Boży*) celebrans wpuszcza do kielicha z Krwią Pańską. Aby zrozumieć tę symbolikę, należy przypomnieć, że w kulturze semickiej roz-

przed Komunię (pierwszym poświadczeniem przeniesienia jest list papieża Innocentego I do biskupa Decencjusza w Gubbio, z 19 marca 416 r.), by w ten sposób zaakcentować konieczność pojednania się z innymi jako warunek Komunii” (s. 96).

²⁶ J.W. Kowalski, *Liturgia*, Warszawa 1956, s. 363.

²⁷ Apostoł Narodów, mówiąc o jedności chrześcijan, nauczał: „Ponieważ jest jeden chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10, 17).

²⁸ Jan Paweł II, dz.cyt., nr 43.

²⁹ J.J. Kopeć, *Eucharystia w życiu Kościoła pierwszych wieków*, w: *Eucharystia. Misterium. Ofiara. Kult*, red. J.J. Kopeć, Lublin 1997, s. 61.

³⁰ J.W. Kowalski, dz.cyt., s. 362–363.

³¹ Św. Ignacy Antiocheński, *List do Trallan*, cyt. za: *Liturgia godzin...*, s. 272–273.

dzielenie ciała i krwi oznacza śmierć biologiczną. Znak takiego rozdzielenia, a więc znak prawdziwej śmierci, pojawia się również na mszy świętej, gdy Jezus daje się nam oddzielnie pod postaciami chleba i wina. Eucharystia nie jest jednak wspomnieniem Jezusa Chrystusa, który nie zawahał się umrzeć za swój lud. Jezus Chrystus nie tylko doświadczył męki i umarł, lecz także zmartwychwstał – pokonał śmierć. Kawałek chleba – Ciała zanurzany w kielichu z winem – Krwią zwraca uwagę na rzeczywistość zmartwychwstania Zbawiciela. Jego zwycięstwa nad grzechem i śmiercią. Wymieszaniu Najświętszych Postaci towarzyszą słowa: „Ciało i Krew naszego Pana Jezusa Chrystusa niech nam pomogą osiągnąć życie wieczne”. Ten, który zmartwychwstał, żyje i więcej nie umiera przypomina, że do Niego należy panowanie wieczne.

Bezpośrednie zaproszenie do przyjęcia Komunii świętej dokonuje się przez podniesienie Hostii i ukazanie jej wiernym. Czyniąc to, kapłan wypowiada biblijne słowa: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata” (J 1, 29). „Błogosławieni, którzy zostali wezwani na Jego ucztę” (Ap 19, 9)³². Wobec tych słów ludzki rozum doświadcza swej ograniczoności i tym samym człowiek daje świadectwo wiary. Zawarta w tych słowach treść eschatyczna nawiązuje do słów św. Łukasza: „Szczęśliwy ten, kto będzie ucztował w królestwie Bożym” (Łk 14, 15). Udział w Komunii świętej staje się zapoczątkowaniem zbawienia, znakiem początku rzeczywistości nieba. Przemieniające działanie sakramentu Eucharystii obejmuje ludzkie ciało i duszę, zapoczątkowuje rzeczywistość niebiańską³³.

Pełne pokory wyznanie: „Panie, nie jestem godzien, abyś przyszedł do mnie...”, pochodzące z biblijnej prośby setnika z Kafarnaum o uzdrowienie sługi (Mt 8, 8), jest uznaniem własnej bezradności i grzeszności. Stanowi akt pokornego uniżenia się przed Panem, który za chwilę przyjdzie do biednych i niegodnych. W ten sposób wierni wyznają wiarę w Boga, który wszystko może i od którego wszystkiego oczekują. Eucharystia jako sakrament wiary domaga się od zaproszonych na ucztę Pańską postawy bezradnego dziecka i grzesznika. Postawy te charakteryzują się nade wszystko pragnieniami otrzymania pomocy i uzdrowienia ze zła³⁴. Od zaspokojenia tych pragnień uzależniona jest komunია, czyli bycie razem.

Odpowiedzią na skierowane do każdego człowieka zaproszenie Chrystusa „Bierzcie i jedzcie” jest przyjęcie przez kapłana i wiernych Komunii świętej. Posiłanie się Ciałem i Krwią Pańską wiąże się ściśle z eucharystyczną ofiarą, której celem jest zjednoczenie człowieka z Bogiem i ludzi między sobą (zob. J 6, 56). Wspólny posiłek eucharystyczny jest obrazem jedności, braterstwa i wzajemnej miłości. Jest – jak nauczał św. Jan Damasceński – „wchodzeniem we wspólnotę z Chrystusem i uczestniczeniem w Jego Ciele i Bóstwie, a przez to wchodzeniem

³² Prawdę tę wyraża śpiewana podczas Komunii pieśń na procesję komuniijną „Pan Wieczernik przygotował”. Zob. *Exultate Deo. Teksty pieśni*, Lublin 1994, s. 186.

³³ B. Nadolski, *Ukochać Mszę świętą*, Warszawa 1987, s. 148–149.

³⁴ T. Dajczer, *Rozważania o wierze. Z zagadnień teologii duchowości*, Częstochowa 1992³, s. 200.

również we wspólnotę i wzajemne zjednoczenie pomiędzy sobą [ludźmi – przyp. autora], gdyż biorąc z jednego Chleba stajemy się wszyscy jednym Ciałem Chrystusa i Jedną Krwią, a dla siebie nawzajem – członkami, ponieważ razem z Chrystusem stanowimy wspólne ciało”³⁵.

Procesja komunijna, w której wierni przyjmują Eucharystyczne Postaci, symbolizuje wspólne pielgrzymowanie Ludu Bożego do królestwa Ojca. Bóg Ojciec karmi swoje przybrane dzieci, by nie ustały w drodze. Procesja przypomina starotestamentalną wędrówkę do Ziemi Obiecanej i cudowne karmienie manną z nieba (Wj 16). Zbliżający się do Stołu Chleba Pańskiego są głosicielami prawdy, że „Eucharystia jest bramą nieba, która otwiera się na ziemi. Jest pragnieniem chwały niebieskiego Jeruzalem, który przenika cienie naszej historii i rzuca światło na drogi naszego życia”³⁶. Wspólna procesja komunijna uczestników liturgii wskazuje na wspólnotę Kościoła zjednoczoną z Chrystusem³⁷.

Kiedy rozdający Eucharystyczne Postacie – zarówno kapłani, jak i nadzwyczajni szafarze Komunii świętej – ukazują konsekrowaną Hostię, wypowiadają słowa: „Ciało Chrystusa”. Przyjmujący Je odpowiadają „amen”, przez co wyrażają wiarę w rzeczywistą obecność Chrystusa w chlebie i winie. Szukając odpowiedzi na pytanie: co powinno znaczyć owe *amen*, będące odpowiedzią na usłyszane słowa objawiające, że sam Jezus oddaje ludziom swoje Ciało?, należy odnaleźć hebrajski źródłosłów, który wyraża stałość, solidność i pewność. Oznacza uznanie za prawdę tego, co zostało powiedziane oraz potwierdzenie wyrażanej propozycji czy składanej prośby³⁸. W krótkim słowie *amen* zawiera się dynamizm, ludzka inwencja. Stąd ważna jest wiara, że Jezus pragnie przychodzić do ludzkiego serca, ponieważ chce przez Najświętszy Sakrament – główne źródło łask, oddać się człowiekowi w pełni³⁹.

W przyjęciu Komunii świętej przez wiernych ma miejsce także odwrotna sytuacja. Chrystus wychodzi na przeciw podstawowej potrzebie człowieka, jaką jest potrzeba akceptacji i miłości. Ksiądz Tadeusz Dajcer przybliżając duchowość chrześcijanina zauważa tę myśl w nauczaniu Jana Pawła II: „W Komunii świętej nie tyle ty Go przyjmujesz, co On przyjmuje ciebie, przyjmuje takiego, jakim jesteś. Przyjmuje to znaczy akceptuje i kocha”⁴⁰. Rzeczywistość tę, jak ukazuje

³⁵ *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, red. M. Starowieyski, Kraków 1987, s. 107–108.

³⁶ Jan Paweł II, dz.cyt., nr 19.

³⁷ Podczas przyjmowania Komunii świętej lud śpiewa pieśni wyrażające jedność, miłość, radość i duchowe zjednoczenie. Do proponowanych w śpiewniku *Exultate Deo* pieśni należą np.: „O Panie, Ty nam dajesz Ciało swe i Krew”, „Panie dobry jak chleb”, „Panie, pragnienia ludzkich serc Ty zaspokoisz sam”, „Przykazanie nowe daję wam”. Zob. *Exultate Deo...*, s. 175–193.

³⁸ Ch. Thomas, *Amen*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1985, s. 46.

³⁹ T. Dajcer, dz.cyt., s. 196.

⁴⁰ Tamże, s. 177. Kwestię znaczenia dla człowieka spotkania z Chrystusem obecnym w sakramencie Eucharystii często podejmował w swoim nauczaniu m.in. kard. Basil Hume. Zob. P. Macia-

historia liturgii, wyrażano przez szacunek do Modlitwy Pańskiej, która poprzedzała spożywanie Ciała Chrystusa. Modlitwa ta nawiązuje bowiem do sakramentu chrztu, w którym Bóg przyjmuje człowieka czyniąc go swoim synem. Dar ten potwierdzany jest zawsze, kiedy człowiek pozytywnie odpowiada na zaproszenie Zbawiciela „Bierzcie i jedzcie”⁴¹.

Wypowiadane przy przyjmowaniu Komunii świętej *amen* jest wyznaniem wiary w prawdę: „kto spożywa moje Ciała i pije Krew moją ma życie wieczne”. Ireneusz z Lyonu nauczał, że tak „jak chleb wzięty z ziemi, po wezwaniu Boga, nie jest już zwykłym chlebem, lecz Eucharystią złożoną z dwóch elementów: ziemskiego i niebieskiego, tak też nasze ciała, przyjmując Eucharystię, nie są już zniszczalne, ale mają nadzieję zmartwychwstania na wieki”⁴².

Wyznanie wiary w realną obecność Chrystusa, Jego uwielbione Ciała jest jednocześnie wyznaniem wiary w Kościół – Mistyczne Ciała Chrystusa. Zbawiciel nie występuje sam. „Kiedy mówimy Chrystus – myślimy i o osobie Chrystusa i o wszystkich, którzy przez wiarę stanowią części Jego ciała”⁴³. Myśleć należy o wspólnocie, której jedność stanowiła przedmiot modlitwy Jednorodzonego Syna do Ojca (por. J 17, 20–26). Tajemnica ta, przeżywana na każdej mszy świętej, pozwala pamiętać o wezwaniu do realizacji przykazania miłości Boga i bliźniego. „Zakłócenie na linii człowiek – człowiek pomniejsza skuteczność Komunii świętej”⁴⁴.

Po przyjęciu Ciała i Krwi Pańskiej kapłan z rozłożonymi rękami Modlitwą po Komunii błaga Boga, w imieniu całej wspólnoty, o trwanie owoców sprawowanego misterium Eucharystii i doprowadzenie do wiecznego uczestnictwa w chwale Ojca niebieskiego. Przystępując do Komunii chrześcijanin już na ziemi doświadcza „przedsmału przyszłej chwały”. Eucharystia jest bowiem gwarancją przyszłego zmartwychwstania ciał, która wynika z tego, że Ciała Chrystusa jest chwalebnym Ciałem Zmartwychwstałego⁴⁵. Stąd św. Ignacy Antiocheński nazwał pokarm eucharystyczny „lekarstwem nieśmiertelności, antidotum na śmierć”⁴⁶. Zanoszone do Boga przez celebransa błaganie o udział w chwale nieba lud czyni swoim przez wypowiadane *amen*. Warto dodać, że jest to modlitwa „za komunikujących, za uczestniczących w pełny sposób we mszy świętej. Obejmuje ona wszystkich przyjmujących Komunię na całym katolickim świecie. Modlitwa ta jest więc umocnieniem więzi zaistniałej już przez spożywanie Ciała i Krwi Chrystusa uwielbionego. Jest prośbą o pogłębienie braterstwa zrodzonego przez udział w ofierze Chrystusa”⁴⁷. Dokładna analiza modlitw po Komunii pozwala dostrzec

szek, *Eucharystia jako dar w pismach kard. Basila Hume’a*, „Wiadomości Archidiecezji Częstochowskiej” 79 (2005) 1–2, s. 104–109.

⁴¹ B. Nadolski, *Msza Święta...*, s. 92.

⁴² *Przeciw herezjom*, IV, 18, 5.

⁴³ B. Nadolski, *Ukochać...*, s. 150–151.

⁴⁴ Tamże, s. 152.

⁴⁵ Por. Jan Paweł II, dz.cyt., nr 18.

⁴⁶ Zob. tamże.

⁴⁷ B. Nadolski, *Ukochać...*, s. 153.

obecne w nich rozumienie człowieka jako całość, to znaczy istoty złożonej zarówno z duszy, jak i ciała. Sakramentalne działanie Komunii świętej jako antidotum na śmierć, obejmuje obydwu z nich⁴⁸.

Podsumowując rozważania o liturgii uczty ofiarnej jako komunii z Chrystusem i braćmi, zaznaczyć należy, że przyjęcie Komunii świętej jest złączeniem się z Chrystusem i tworzeniem wspólnoty z braćmi⁴⁹. O ten dar Kościół prosi Boga słowami celebransa: „Spraw, abyśmy posileni Ciałem i Krwią Twojego Syna i napełnieni Duchem Świętym, stali się jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie”⁵⁰, „Pokornie błagamy, aby Duch Święty zjednoczył nas wszystkich, przyjmujących Ciało i Krew Chrystusa”⁵¹. Wyraża się to w formie posiłku, przez symbol uczty⁵². Wierni karmieni są wówczas duchowo ofiarą Zbawiciela. Symbol uczty w wielu religiach oznacza pragnienie człowieka – dziecka Bożego, by zjednoczyć się z Ojcem niebieskim. W życiu chrześcijanina czymś wyjątkowo istotnym jest poczucie głodu wynikającego z tego, że jest on stworzeniem powołanym do wspólnoty z Stwórcą (bez względu na to, czy zdaje on sobie z tego sprawę, czy też nie). Modlitwy obrzędu komunijnego przeniknięte są treściami na temat pokoju i jedności. Znajdują one swój wyraz także w symbolicznych działaniach, jak łamanie chleba czy znak pokoju.

Powyższe rozważania zakończyć można nauczaniem Papieża Polaka na temat znaczenia Eucharystii w życiu chrześcijanina, o źródle pokoju i komunii z Bogiem i braćmi: „Nie mniej niż pierwsi uczniowie, którzy mieli przygotować »dużą salę«, Kościół w ciągu wieków i przy zmieniających się kulturach czuł się zobowiązany, aby sprawować Eucharystię w oparciu o godną tę wielkiej tajemnicy. Nawiązując do słów i gestów Jezusa, i rozwijając obrzędowe dziedzictwo

⁴⁸ Tamże, s. 154.

⁴⁹ Łacińskim terminem *communio* określa się zjednoczenie i wspólność, czynność umacniania i upewniania. *Communio*, w: *Słownik łacińsko-polski*, oprac. K. Komaniecki, Warszawa 1986, s. 101.

⁵⁰ *Mszal rzymski...*, s. 324*.

⁵¹ Tamże, s. 318*.

⁵² Kapłan, ukazując wiernym Ciało Chrystusa, wypowiada słowa: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata. Błogosławieni, którzy zostali wezwani na Jego ucztę” (*Mszal rzymski...*, s. 375*). Warto przypomnieć w tym miejscu rozważań, że w Piśmie Świętym jest wiele odwołań do spożywania posiłków. To charakterystyczne, że mówiąc o relacji z Bogiem, o intymnym i przyjacielskim spotkaniu, już w Starym Testamencie używa się obrazów uczty: soczyste mięsa, wyborne wina. Radość mesjańska to czas, gdy wszyscy zasiadają na uczcie, a Pan się przepasze i będzie usługiwał. Zasiadanie przy jednym stole i spożywanie tych samych potraw już od najdawniejszych czasów było wyrazem jedności i wspólnoty zgromadzonych. Chrystus uobecnił liturgicznie swoją ofiarę w obrębie uczty rodzinnej, która była kontynuacją ofiary złożonej w świątyni z jednorocznego baranka (Wj 12, 1–14). Ofiarę Nowego Przymierza i Wiecznego Przymierza zamknął Jezus w znaku uczty pod postaciami chleba i wina, polecając, by wszyscy brali, jedli i pili – czyniąc to na Jego pamiątkę. Tak też zrozumieli to Apostołowie i ich następcy, i tak do dziś rozumie to Kościół. Chrystusowy gest łamania chleba, polecenie spożywania i dawania uczniom Konsekrowanych Darów rozwinął Kościół w obrzędach komunijnych mszy świętej, która jest nie tylko ofiarą Nowego Przymierza, ale również i ucztą paschalną otrzymaną od Pana w Wieczerniku na wszystkie czasy.

judaizmu, narodziła się liturgia chrześcijańska. Cóż może wystarczyć, aby w odpowiedni sposób przyjąć dar, który Boski Oblubieniec nieustannie czyni z siebie dla Kościoła-Oblubienicy, zostawiając kolejnym pokoleniom wierzących Ofiarę dokonaną raz na zawsze na Krzyżu i czyniąc z siebie samego pokarm dla wszystkich wiernych? Nawet jeżeli logika uczty budzi rodzinny klimat, Kościół nigdy nie uległ pokusie zbanalizowania tej zażyłości ze swym Oblubieńcem i nie zapomniał, iż to On jest także jego Panem, a uczta pozostaje zawsze ucztą ofiarną, naznaczoną krwią przelaną na Golgocie⁵³.

Komunię ze Zbawicielem człowiek otrzymuje przez otwarcie się na łaskę Boga, wyrażającą się w przyjęciu darów, o które prosi w Modlitwie Pańskiej. Braterstwo we wspólnocie dzieci Bożych możliwe jest jedynie dzięki przyjęciu daru Chrystusowego pokoju i dzieleniu się nim ze wszystkimi, których Stwórca stawia na ludzkich drogach. Możliwe jest dzięki przyjęciu Chrystusa, który w czasie całej mszy świętej – na różne sposoby – daje Siebie zgromadzonym na sprawowanie tych najświętszych czynności. Życie w przyjaźni z Bogiem i bliźnimi jest kosztowaniem radości niebiańskich. Umocnieniem do takiego życia jest Eucharystia, „prawdziwa uczta, na której Chrystus ofiaruje siebie jako pokarm”⁵⁴. Powyższe prawdy wyrażane są za pomocą znaku uczty, na którą Chrystus nie tylko zaprasza ludzi, lecz także (przy ich współpracy) czyni ich godnymi uczestnictwa w niej.

LITURGY OF THE SACRIFICIAL FEAST – THE COMMUNION WITH CHRIST AND BROTHERS

Summary

The text entitled, “Liturgy of the Sacrificial Feast – the Communion with Christ and Brothers” presents an analysis of prayers and acts found in the Rite of Communion or that part of the Holy Mass which is leading from Our Father until after the Holy Communion Prayer. These Rites are imbued with the meanings connected with union with Christ, peace and union with our brothers. They allow the faithful to participate in God through the Divine Union with Him. In addition they expound the social dimension as the very word explains, that is “communio”. Separate elements of these rites represent as if steps, phases of this Communion.

Słowa kluczowe: msza święta, liturgia uczty ofiarnej, komunია, jedność z Bogiem i ludźmi, pokój, Modlitwa Pańska

⁵³ Jan Paweł II, dz.cyt., nr 48.

⁵⁴ Tamże, nr 16.

KS. STANISŁAW PIÓRKOWSKI
Łódź

ŚWIĘTY ANTONI MARIA KLARET, ARCYBISKUP I PRYMAS INDII, MISJONARZ APOSTOLSKI WSZECHCZASÓW

W DWUSETNĄ ROCZNICĘ JEGO URODZIN
23 XII 1807–23 XII 2007

Epoka, w której przyszło nam żyć i pracować, domaga się odpowiedzi na wiele pytań dotyczących wiary. Dotychczasowe odpowiedzi zdewaluowały się, słowa straciły swoje znaczenie. Kościół z pełną pokorą odwagą wskazuje na Jezusa Chrystusa, który jest żywą nadzieją. Kościół jest świadomy, że ewangelizacja misyjna stanowi pierwszą posługę, jaką może spełnić względem każdego człowieka i całej ludzkości w dzisiejszym świecie (por. *Redemptoris missio*, 2), ukazując miłość Boga, który objawił się ludziom. I tak wspólnota wierzących idzie przez wieki, posłuszna poleceniu Pana: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody [...]”. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28, 19–20).

Słowo Boże tworzy Mistyczne Ciało Chrystusa, czyli Kościół. Dzięki słowu Jezusa rozwija się Kościół jako jedna owczarnia i jeden lud Boży Nowego Testamentu. Duch Święty od wieków sprawia, że tak jak Apostołowie odważnie głosili słowo Boże (por. Dz 2, 1–42; 4, 31), tak i dziś, następcy Apostołów niosą słowa otuchy i nadziei na krańce świata. Słowo Apostołów tworzy i umacnia wspólnotę. Mówiąc o zbawczej skuteczności słowa Bożego, głoszonej Ewangelii, należy zawsze pamiętać o roli Ducha Świętego, który daje słowo, niejako wkłada je w usta głosicieli i udziela się ich słuchaczom.

Słowo Boże wskazuje na działanie Boga, o czym świadczy historia zbawienia. Jest mocą Bożą (por. 1 Kor 1, 18), słowem zbawienia (por. Rz 1, 16), słowem łaski (por. Dz 14, 3), słowem życia (por. Flp 2, 16), słowem pojednania (por. 2 Kor 5, 19), słowem prawdy (por. 2 Kor 6, 7). Co więc słowo Boże oznacza, to sprawia: przynosi prawdę, zbawienie, pojednanie, łaskę, życie. Jeżeli człowiek przyjmuje słowo Boże z wiarą i w duchu posłuszeństwa, wiernie je wypełnia, przynosi ono zamierzone owoce, jest skuteczne. Słowo Boże ma moc zbawczą, gdy się je głosi, działa mocą pochodzącą od Boga.

Oto każdy z nas słyszy głos wezwania posyłający do pracy w winnicy Pańskiej. Jesteśmy dziećmi Boga, wezwani są wszyscy. Bóg stworzył nas dla siebie i upomina się o wypełnienie zadania wpisanego w nasze życie, aby służyć z całego serca swemu Stwórcy. Każdy szuka spełnienia, sensu swojego istnienia. Czasami są to poszukiwania jałowe, bezwładne miotanie się między pokusami i złudzeniami, wypełnianie życia namiastkami, zagłuszanie głosu wzywającego Ojca. Ale ostatecznie i tak człowiek dochodzi do momentu poznania prawdy o sobie.

Różne są rodzaje posługiwania, aby Ciało Chrystusa – Kościół – było kompletne i wszechstronne. Mamy różne talenty i predyspozycje, ale wszystkie one pomagają wypełniać Boży plan, ukazywać Jego Miłość wobec człowieka. Ciągłe wezwani do ewangelizowania szukamy programu, który ujmie w ramy to wszystko, co jest do powiedzenia o Bogu. Niesiemy światło Dobrej Nowiny tam, gdzie zapanał mrok zwątpienia, brak nadziei, gdzie panuje chaos z powodu braku prawa Bożego. Naszym zadaniem jest głoszenie Chrystusa i to Chrystusa ukrzyżowanego. Ewangelia to nasz program, streszczeniem jej przesłania jest Kazanie na górze, a esencją Osiem Błogosławieństw – to najpełniejsze zwierciadło życia chrześcijańskiego. Nie jest nim Dekalog, który, choć ważny, to jednak koncentruje się na negatywnych wymiarach życia ludzkiego. Tymczasem chrześcijaństwo to znak rzeczywistniania doświadczenia Boga, który jest Miłością. Stąd tylko kryterium miłości stanowi jedyny obiektywny wymiar powołania chrześcijańskiego.

W pracy misyjnej napotykamy wiele przeciwności. Często zwyczajną ludzką nędzę. Nędza materialna towarzyszy nędzy duchowej. Ludzie, którzy borykają się z codziennością, nie zawsze są w stanie oderwać się od swoich dramatów powszednich, by wyjść z zakłętego kręgu niemocy i bezwładu. Wielkim i trudnym zadaniem jest rozszerzenie horyzontów ludzi, których wzrok wbity jest w ziemię z powodu braku pewności siebie i poczucia własnej wartości oraz braku nadziei na zmianę. Niektórzy twierdzą, że misjonarz, który mówi zamiast działać, nic nie osiągnie. Dlatego przepowiadanie skuteczne to takie, które podąża równoległe z towarzyszeniem w realiach życia. Zachowanie równowagi jest warunkiem koniecznym, aby być świadkiem wiarygodnym, a tylko tacy są słuchani uważnie.

Pierwszym misjonarzem, który w sposób najbardziej dosłowny, aktywny i skuteczny wcielał w życie wezwanie Chrystusa do nauczania, był św. Paweł. Wielu jego naśladowców, często przypłacając to męczeńską śmiercią, doprowadziło do stanu, w którym chrześcijaństwo stało się dominującą religią Cesarstwa Rzymskiego. Wraz z upadkiem Imperium nastąpił wielki wybitnie niesprzyjający misjonarzom. Od północy nadciągała nad chrześcijański świat siła pogańskich Germanów. Nieco później od południa wpływy chrześcijaństwa ograniczała ekspansja islamu. Nie trzeba było być wtedy misjonarzem, żeby za znak krzyża płacić życiem.

Wspaniałym naśladowcą św. Pawła w dziele głoszenia Ewangelii narodom stał się w XIX w. św. Antoni Maria Klaret. W kilka miesięcy przed jego urodzeniem (1807 r.) wojska okupacyjne napoleońskiej Francji zajęły Hiszpanię. W

stłumionym krwawo przez Napoleona powstaniu w latach 1808–1810 zginęło co najmniej 100 000 Hiszpanów, w tym wielu zakonników. Wybitnie antykościelny charakter miały też działania zbrojne w 1834 r. Zamykano i palono klasztory, zabijano zakonników i konfiskowano ich dobra, wydano z Hiszpanii wszystkich jezuitów. W 1836 r. ogłoszono kasatę wszystkich zakonów męskich oraz żeńskich liczących mniej niż 20 zakonnic. Wydano zakaz przyjmowania nowych kandydatów. Rok później przyjmowanie święceń kapłańskich uznano za przestępstwo. W 1840 r. skonfiskowano wszystkie dobra kościelne, a od kapłanów zażądano przysięgi na wierność rządowi.

Święty Antoni Maria Klaret otrzymał święcenia kapłańskie w 1835 r., a następnie rozpoczął pracę w parafii w rodzinnym Sallent. Po czterech latach, ponieważ nie mógł zrealizować odkrytego powołania misjonarskiego w prześladowanej religijnie ojczyźnie, udał się do Rzymu z zamiarem wyjazdu na misje zagraniczne. Tam, zachęcony do wyjazdu na misje jako jezuita, wstąpił do nowicjatu, ale rok później, na wyraźne polecenie generała ojca Roothaana, powrócił do Hiszpanii.

W czasie rekolekcji wielkopostnych w 1839 r., jeszcze w Sallent, zrodziła się u Klareta myśl założenia centrum misyjnego: zespołu misjonarzy oddanych wyłącznie głoszeniu słowa Bożego. Udało mu się przekonać do tego projektu seminaryjnego kolegę i przyjaciela Luisa Sauquera, ale spowiednik poradził Antoniemu poczekać na czasy bardziej spokojne. Wewnętrzny ogień nie pozwolił mu jednak czekać, udał się więc do Rzymu. Poznał tam Domingo Fabregasa i Jose Xifre, z którymi dziesięć lat później założył Zgromadzenie Misjonarzy.

Po powrocie z Włoch, w maju 1840 r. objął tymczasowy zarząd parafią w Viladrau, gdzie po raz pierwszy przeprowadził dwutygodniowe misje parafialne. Następnie wygłaszał je w wielu innych parafiach. Niestety, prześladowania Kościoła zmusiły go do opuszczenia prowincji i przeniesienia się do Pruit. Pół roku później osiedlił się w Vic, skąd wyruszył na misje do Vidra, Ribes de Freser, Alvino, Balsareny, Calafy i kilkunastu innych miejscowości z rodzinnym Sallent łącznie. W maju 1842 r. biskup posłał go do parafii San Juan de Oló, gdzie, z nadaną mu rok wcześniej przez Kongregację Rozkrzewiania Wiary licencją Misjonarza Apostolskiego, powrócił do realizacji zarzuconego w 1839 r. projektu. W porozumieniu z Jaime Solerem, późniejszym biskupem diecezji Teruel, a wówczas rektorem seminarium diecezjalnego, zorganizował centrum formacji misjonarskiej. Soler wysłał mu z Vic najzdolniejszych kleryków, kandydatów na misjonarzy, których św. Antoni Maria Klaret uczył misyjnego przepowiadania słowa Bożego, bazując na metodzie Alfonsa Liguoriego, na własnym doświadczeniu oraz konferencjach jezuity Germiniano Mislei, których kiedyś słuchał w rzymskim nowicjacie. Założył stowarzyszenie kapłanów-misjonarzy – Bractwo Apostolskie, składające się z trzech sekcji: Misyjnej, Rekolekcyjnej i Apostolatu Słowa Drukowanego. Myśl założenia wydawnictwa narodziła się podczas misji w Tarragonie, w lutym 1846 r., gdzie powołał do istnienia Bractwo Dobrej Książki.

Już wówczas był znanym autorem wielu książek religijnych, na czele z *Camino recto* i *Catecismo explicado*, pierwszym na świecie ilustrowanym katechizmem, najbardziej poczytną hiszpańską publikacją na przełomie XIX i XX w.

W 1847 r. gotowy był szkic konstytucji Bractwa Najświętszego i Niepokalanego Serca Maryi – stowarzyszenia apostolskiego zrzeszającego w swych szeregach kapłanów, świeckich i kobiety. Święty Antoni Maria Klaret pragnął powołać do życia rewolucyjną na ówczesne czasy instytucję, czemu sprzeciwił się jego ówczesny przełożony. Posłuszeństwo hierarchii kościelnej było charakterystycznym rysem jego duchowości, dlatego zniszczył rękopis, którego treść znamy tylko dzięki nieposłuszeństwu jednego ze współpracowników Klareta. Dopiero 100 lat później, w 1947 r., papież Pius XII konstytucją apostolską *Provida Mater Ecclesia* wprowadzi w Kościele możliwość tworzenia stowarzyszeń apostolskich, określanych dzisiaj jako świeckie instytuty życia konsekrowanego. W tym samym roku (1847) ułożył regułę dla dziewcząt pragnących prowadzić życie konsekrowane, pozostając w świecie (dziewice konsekrowane). Na publikację tej pracy zdecydował się dopiero trzy lata później (1850), gdy był już arcybiskupem. Prawie natychmiast założył pierwszą grupę tego stowarzyszenia, które dzisiaj wchodzi w skład klaretyńskiego instytutu świeckiego. Przywracanie tej formy życia konsekrowanego w Kościele nabierze tempa dopiero 120 lat później (*Consecrationis Virginum Ritus*, 1970) i tylko w nielicznych Kościołach lokalnych. W 1849 r. św. Antoni Maria Klaret założył Bractwo Doktryny Chrześcijańskiej, którego celem była katechizacja prostego ludu, chociaż wiedział, że nauczanie zarezerwowane jest w Kościele przede wszystkim dla duchowieństwa. Nadał bractwu odpowiednią organizację i kiedy został arcybiskupem Santiago de Cuba wprowadził je we wszystkich parafiach swojej diecezji. Będąc arcybiskupem nie przestał być misjonarzem. Owiany legendą misjonarski styl posługi pasterskiej arcybiskupa Klareta na Kubie stał się jednak przyczyną odwołania go po sześciu latach do Madrytu. Na Kubie, a później w Hiszpanii, przeżył w sumie 14 zamachów na swoje życie. Jak Apostoł Narodów św. Paweł prześladowany był za swoją gorliwą służbę Chrystusowemu Słowu. Dopiero śmierć na wygnaniu, w cysterskim opactwie w Fontfroide w południowej Francji, uwolniła go od czyhających na jego życie hiszpańskich rewolucjonistów. 25 lutego 1934 r. papież Pius XI ogłosił Antoniego Marię Klareta błogosławionym, a 7 maja 1950 r. papież Pius XII dokonał uroczystej kanonizacji.

„Miliony mężczyzn i kobiet, którzy nie znają Chrystusa lub znają Go tylko powierzchownie, czekają – często nieświadomie – na odkrycie prawdy o człowieku i Bogu, o drodze prowadzącej do wyzwolenia od grzechu i śmierci. Ze względu na tych ludzi, spragnionych piękna Chrystusa, za którym tęsknią, Jego jasnego i pogodnego światła opromieniającego ziemię, niesienie Dobrej Nowiny jest pilną życiową koniecznością” (Jan Paweł II *Nasza odpowiedzialność za głoszenie Chrystusa w świecie* – Gwatemala 2000).

Sobór Watykański był jakby zwieńczeniem zachodzących w XX w. zmian w podejściu do terenów misyjnych. Na początku wieku Kościół katolicki wyraźnie oddzielił misje od kolonializmu, by w kilkanaście lat później zacząć wysyłać lokalnych biskupów. Dzisiaj misjonarze są jakby załącznikiem lokalnej wspólnoty. Przewodzą jej, aż okrzepnie i idą dalej. Często wracają, by pomagać, kształcić, umacniać. Naśladują swoich poprzedników, którzy nieustraszenie oddawali swoje życie w służbie Słowa. Niektórzy z nich narażeni są na prześladowania, ciągle jeszcze zdarzają się przypadki męczeństwa – to nie powstrzymuje jednak tych, którzy podążają za wezwaniem Chrystusa.

Nauka Jezusa Chrystusa, która jest światłem naszego życia, światłem, które mamy przekazywać dalej, do wszystkich zakątków naszej ziemi, streszcza się w tych słowach. Jan Paweł II napisał: „Kazanie na Górze jest programem dla całego Kościoła. Wspólnota Nowego Przymierza urzeczywistnia się, gdy opiera się na prawie miłości wpisanym w każde ludzkie serce. Ewangeliczne błogosławieństwa stanowią niejako konkretyzację tego prawa a zarazem dają gwarancję prawdziwego i trwałego szczęścia wynikającego z czystości i pokoju serca, które są owocami pojednania z Bogiem i ludźmi” (Orędzie do Episkopatu Polski, 1999).

SAINT ANTONI MARIA KLARET, ARCHBISHOP AND PRIMATE OF INDIA,
APOSTOLIC MISSIONARY FOREVER

Summary

While celebrating this year's 200 anniversary of Antoni Maria Klaret's birth, it is worthwhile to take a fresh look at the life of this zealous Spaniard who was totally devoted to service of the Church. The most important quality of his ministry was missionary work – preaching the Gospel of Jesus. It was not an easy work to do because Antoni M. Klaret, as a young priest, experienced the impact of atrocities committed during the war with Napoleon's army in his country. After four years of his work as a priest, he went to Rome in order to follow into missionary work. Yet the dispensation of Providence was different. He comes back to his mother land and he carries into effect many ideas pertaining to his missionary zeal. He founds the order of missionaries, the centre of missionary formation and the association of missionary priests – The Apostolic Fraternity consisting in three sections: missionary section, retreat section and the section of printed word apostolate. He was also a pioneer of establishing an apostolic association which gathered priests, lay men and women. His missionary activity was accomplished through publications eg. *Camino recto* or *Catecismo explicado*, the first illustrated catechism in the world, which is said to be the book with the largest readership in Spain on the turn of the 19th century.

Słowa kluczowe: św. Antoni Maria Klaret, misje

INNOCENTY RUSECKI OFM
Łódź

25. ROCZNICA STRAJKÓW STUDENCKICH W ŁODZI – DROGA DO LEGALIZACJI NIEZALEŻNEGO ZRZESZENIA STUDENTÓW W POLSCE (1981–2006)

WSTĘP

Czasy „nowej władzy” w Polsce po zakończeniu II wojny światowej to okres trudny w naszej narodowej historii. To przede wszystkim czas gwałcenia podstawowych praw człowieka, to czas bezprawia i terroru. To również czas walki władz PRL z Kościołem katolickim, stojącym na fundamencie prawdy i sprawiedliwości, poszanowania wolności i godności osoby ludzkiej.

Narastające z roku na rok niezadowolenie społeczeństwa z „nowej władzy”, opierającej się na fałszu i kłamstwie, a także na rozbudowanym aparacie donosicieli, funkcjonariuszy SB, MO, ORMÓ i wojska – zadawały od czasu do czasu cios tej „niehumanitarnej władzy” w postaci strajków i manifestacji.

W 1981 r. studenci Łodzi dali wyraz swemu niezadowoleniu z funkcjonowania swoich uczelni, czego efektem były strajki, które objęły 10 tysięcy studentów, a w konsekwencji przyczyniły się do zalegalizowania Niezależnego Zrzeszenia Studentów w Polsce.

Zadaniem niniejszego artykułu jest przedstawienie tychże wydarzeń na tle wcześniejszych stosunków społeczno-politycznych i religijnych w Polsce, tj. lat 1944–1980.

W pierwszej części w krótkim rysie ukazane zostanie dojście do władzy komunistów w Polsce, jak również model sprawowania przez nich władzy.

W drugiej części artykuł ukazuje Kościół katolicki w Polsce i jego walkę o podstawowe prawa człowieka, tak bardzo łamane w latach 1944–1980 przez politykę komunistów. Na tym tle przedstawiono zaangażowanie Kościoła podczas trwania strajków studenckich w Łodzi, jak i po ich zakończeniu.

CHARAKTERYSTYKA STOSUNKÓW SPOŁECZNO-POLITYCZNYCH W PRL
W LATACH 1945–1980

Zanim zostanie ukazana geneza przejmowania władzy przez komunistów w Polsce po II wojnie światowej, trzeba chociażby bardzo pobieżnie odnieść się do polityki Józefa Stalina względem Polski. Wydaje się, iż za punkt wyjścia trzeba przyjąć datę agresji Związku Radzieckiego na wschodnie tereny Polski we wrześniu 1939 r. 17 września nad ranem zastępca ludowego komisarza spraw zagranicznych ZSRR poinformował Wacława Grzybowskiego, ambasadora RP w Moskwie, że w wyniku działań wojennych w Polsce między armią hitlerowską a armią polską „państwo polskie i Rząd przestały faktycznie istnieć”, dlatego przestały również obowiązywać wcześniej zawarte traktaty między ZSRR a Polską. W takiej sytuacji rząd ZSRR nie może pozostać obojętny na zamieszkujące wschodnie tereny Polski spokrewnione narody ukraińskiego i białoruskiego pochodzenia, które w wyniku takiego obrotu historii zostały pozostawione własnemu losowi. Dlatego Rząd Radziecki wydał polecenie Naczelnemu Dowództwu Armii Czerwonej, aby przekroczyło wschodnią granicę Polski i wzięło pod opiekę ludność Zachodniej Ukrainy i Zachodniej Białorusi¹.

Od samego początku na tym terenie przystąpiono do wzmożonej akcji, której celem było zaprowadzenie „nowego porządku”, czyli zorganizowania wszystkich dziedzin życia na modłę radziecką, przy pomocy wielu komunistów, przybyłych tam z głębi ZSRR. To oni objęli szereg stanowisk kierowniczych w administracji, gospodarce, jak również w szkolnictwie i kulturze².

Na zajętych przez Armię Czerwoną ziemiach polskich tworzone Tymczasowe Zarządy, w których miała swój udział ludność ukraińska, białoruska i żydowska. W Małopolsce Wschodniej już 22 października odbyły się wybory delegatów do Zgromadzenia Ludowego Ukrainy Zachodniej, a w parę dni później podobne wybory odbyły się wśród ludności zamieszkującej tereny białorusko-litewskie, która wybrała swoich delegatów do Zgromadzenia Ludowego Białorusi Zachodniej. Pod koniec października odbyły się obrady Zgromadzenia Ludowego Zachodniej Ukrainy i Zachodniej Białorusi, w których wyniku uchwalono wnioski o wejście w skład ZSRR. Ludność otrzymała nowe radzieckie dokumenty, dokumenty polskie zaś musiała zdać³.

¹ Cz. Brzoza, *Polska w czasach niepodległości i II wojny światowej (1918–1945)*, w: *Wielka historia Polski*, pod red. S. Grodzkiego, J. Wyrozumskiego, M. Zgórniaka, t. 9, Kraków 2001, s. 270. Chcąc zrozumieć założenia wrogiej zagranicznej polityki ZSRR względem Polski, trzeba prześledzić w zasadzie całe XX-lecie międzywojenne, może nawet cofnąć się do czasu kształtowania się polskiej granicy wschodniej po zakończeniu I wojny światowej.

² A. Paczkowski, *Pół wieku dziejów Polski 1939–1989*, Warszawa 2000, s. 23.

³ A. Czubiński, *Historia Polski 1864–2001*, Wrocław 2002, s. 194. Akcja ta rozgrywała się w atmosferze ogromnej niechęci i szykan względem Polaków, których oskarżano o dążenia imperialistyczne i prześladowanie mniejszości narodowych, tamże, s. 194.

Warto w tym miejscu odnieść się do opinii H. Bartoszewicza na temat polityki zewnętrznej ZSRR względem Europy Środkowo-Wschodniej: „Polityka Związku Sowieckiego wobec Europy Środkowo-Wschodniej była częścią składową polityki europejskiej tego kraju. Cele strategiczne sowieckich przywódców były niezmiennie – rozwój terytorialny imperium oraz poszerzanie stref wpływów. W okresie drugiej wojny światowej Stalin dążył przede wszystkim do urzeczywistnienia planów imperialnych ZSRR w Europie. [...]”⁴. W. Stepkiewicz pisze, że ZSRR osiągał swoją dominację względem innych państw w czterech etapach: „[...] W pierwszym, obejmującym lata 1941–1944, inspirowani przez Kreml komuniści, działający w okupowanych przez Niemcy krajach Europy, starali się utworzyć w konspiracji całkowicie przez siebie kontrolowane, szerokie sojusze polityczno-wojskowe, tzw. Narodowe Fronty Antyfaszystowskie, w których skład wchodziły również ugrupowania niekomunistyczne. Uzyskawszy w ten sposób możliwość udziału w życiu politycznym, w drugim etapie, obejmującym końcowy okres wojny, komuniści przystępowali do tworzenia własnych ośrodków władzy państwowej, najczęściej o charakterze formalnie koalicyjnym, lub też umiejętnie wykorzystując argumenty siły militarnej Armii Czerwonej, wymuszali swoje uczestnictwo w rządach o charakterze niepodległościowym. Obejmowali w nich przede wszystkim kluczowe stanowisko ministra bezpieczeństwa publicznego. Najważniejsze jednak znaczenie miał etap trzeci, w którym komuniści starali się wyeliminować swych przeciwników z życia publicznego, uciekając się najczęściej do intryg, zakulisowych nacisków, szantażu, zastraszania, fałszywych oskarżeń, masowych represji lub wzniesienia niepokojów społecznych. Po rozbiciu w ten sposób wszelkich niezależnych ugrupowań przystępowali z reguły do etapu czwartego – uprawomocnienia swej, zdobytej w sposób bezprawny, władzy politycznej. Najczęściej odbywało się to poprzez wybory parlamentarne, których wyniki fałszowano, lub zastraszano wyborców, aby wymusić na nich oddanie głosów niezgodnie z ich zapatrywaniem”⁵.

Realizacja tejże polityki była możliwa dzięki wzrastającemu znaczeniu ZSRR na arenie międzynarodowej, od czasu, kiedy Armia Czerwona zaczęła odnosić zwycięstwa nad wojskami niemieckimi, począwszy od końca 1941 r.⁶. Wtedy też Stalin stał się tym politykiem, który w głównej mierze był architektem po-

⁴ H. Bartoszewicz, *Polityka Związku Sowieckiego względem państw Europy Środkowo-Wschodniej w latach 1944–1948*, Warszawa 1999, s. 14.

⁵ W. Stepkiewicz, *ZSRR i powstanie bloku wschodniego*, w: *Najnowsza historia świata*, pod red. A. Patka, J. Rydla, J.J. Węca, t. 1, 1945–1963, Kraków 2000, s. 69–70.

⁶ J. Żaryn, *Polska w czasie II wojny światowej*, w: *Polskie dzieje od czasów najdawniejszych do współczesności*, pod red. A. Dybkowskiej, J. Żaryna, M. Żaryn, Warszawa 1998, s. 281–282; A. Czubiński, dz.cyt., s. 204–205; H. Bartoszewicz, dz.cyt., s. 97 nn. Utworzono wówczas koalicję antyhitlerowską obejmującą: Wielką Brytanię, USA, ZSRR, Chiny i rządy państw zajętych przez Niemcy. Jednak główną rolę odgrywała w tej koalicji przywódca Wielka Trójka, tj. F.D. Roosevelt, W. Churchill i J. Stalin, tamże, s. 205.

lityki europejskiej, a przede wszystkim realizatorem imperialnej polityki zewnętrznej ZSRR, której nie zdołali się przeciwstawić w imię swoich narodowych korzyści przedstawiciele władz Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych, które 7 grudnia 1941 r. zostały zaatakowane przez Japonię i tym samym zostały wciągnięte w wojnę⁷. Uwidoczniło się to szczególnie podczas konferencji pokojowych w Teheranie, Poczdamie i Jałcie⁸.

Odnosnie do Polski, wiadomo iż rząd radziecki udzielał wsparcia zarówno komunistom polskim znajdującym się w Związku Radzieckim, jak również wspierał komunistów w Polsce. W 1943 r. w ZSRR powstał Związek Patriotów Polskich z Wandą Wasilewską na czele. W tymże roku powstała również w ZSRR armia polską, która miała walczyć u boku Armii Czerwonej⁹. W styczniu 1944 r. z inicjatywy polskich komunistów powstało w ZSRR Centralne Biuro Komunistów Polskich, które kierowało działalnością zarówno ZPP, jak i wojskiem. W połowie maja 1944 r. w okolicach Równego powstał Polski Sztab Partyzancki, który zajmował się przerzucaniem kadr oraz sprzętu dla polskiej partyzantki komunistycznej¹⁰.

Wspomnieć również warto, iż w kraju w 1942 r. przy poparciu Stalina powstała Polska Partia Robotnicza. Doszło do tego za sprawą przerzuconej do Polski na spadochronach w końcu 1941 r. tzw. Grupy Inicjatywnej z Marcelim Nowotko, Pawłem Finderem i Bolesławem Mołojcem¹¹.

Wszystkie te zabiegi Stalina były podejmowane w jednym celu – stworzenia w Polsce rządu, który byłby całkowicie podporządkowany Związkowi Radzieckiemu, rządu, który byłby przeciwwagą polskiego rządu w Londynie. Wstępem do przejęcia władzy w Polsce było powstanie w nocy z 31 grudnia 1943 r. na 1 stycznia 1944 r. Krajowej Rady Narodowej z przewodniczącym Bolesławem Bierutem, której siłą militarną była Armia Ludowa z gen. Michałem Rola-Żymierskim na czele¹². Pierwsza delegacja KRN wyruszyła do Moskwy w połowie marca i dotarła na miejsce 24 czerwca (Edward Osóbka, Marian Spychalski, Kazimierz Sikor), druga, z Michałem Żymierskim na czele, przybyła do Moskwy 6 lipca. Tam wspólnie ze Stalinem, Centralnym Biurem Komunistów Polskich rozpoczęły prace nad powstaniem organu, który sprawowałby władzę w Polsce na wyzwolonych

⁷ A. Czubiński, dz.cyt., s. 205; J. Żaryn, dz.cyt., s. 300–301; S. Mackiewicz Cat, *Historia Polski od 11 listopada 1918 r. do 5 lipca 1945 r.*, [bm. i r. wyd.], s. 508nn; H. Dylągowa, *Historia Polski 1795–1990*, Lublin 2000, s. 176. Więcej zob. W. Borodziej, *Od Poczdamu do Szklarskiej Poręby. Polska w stosunkach międzynarodowych 1945–1947*, Londyn 1990, s. 95nn.

⁸ J.J. Węc, *Likwidacja skutków wojny i początki konfliktu Wschód–Zachód 1945–1949*, w: *Najnowsza historia świata...*, t. 1, s. 10nn; H. Dylągowa, dz.cyt., s. 185; J. Żaryn, dz.cyt., s. 300–301; A. Czubiński, dz.cyt., s. 245–246; Cz. Brzoza, dz.cyt., s. 391–392.

⁹ A. Czubiński, *Historia Polski XX wieku*, Poznań 2000 s. 235.

¹⁰ Cz. Brzoza, dz.cyt., s. 361.

¹¹ A. Czubiński, *Historia Polski 1864–2001...*, s. 211.

¹² A. Czubiński, *Historia Polski XX wieku...*, s. 235.

terenach przez Armię Czerwoną. Utworzony 21 lipca 1944 r., w wyniku wspólnych obrad, organ postanowiono nazwać Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego¹³.

Ogłoszony 22 lipca 1944 r. Chelmie Lubelskim *Manifest Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego*, był w całości przesiąknięty zafałszowaniem najnowszej historii naszej ojczyzny¹⁴. Przykładem tego są chociażby niektóre fragmenty wspomnianego *Manifestu*, w którym napisano m.in.: „[...] Naród walczący z okupantem niemieckim o wolność i niepodległość stworzył swą reprezentację, swój podziemny parlament – Krajową Radę Narodową. Weszli do Krajowej Rady Narodowej reprezentanci stronnictw demokratycznych – ludowcy, demokraci, socjaliści, członkowie PPR i innych organizacji. Podporządkowały się Krajowej Radzie Narodowej organizacje Polonii zagranicznej i w pierwszym rządzie Związków Patriotów Polskich i stworzona przezeń armia. Krajowa Rada Narodowa, powołana przez walczący naród, jest jedynym legalnym źródłem władzy w Polsce. [...] W chwili wyzwolenia Polski, w chwili gdy sojusznicza Armia Czerwona i wraz z nią Wojsko Polskie wypędza okupanta z Kraju, w tym momencie musi powstać legalny ośrodek władzy, który pokieruje walką narodu o ostateczne wyzwolenie. Dlatego Krajowa Rada Narodowa, tymczasowy parlament narodu polskiego, powołała Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego jako legalną tymczasową władzę wykonawczą dla kierowania walką wyzwolenczą narodu, zdobycia niepodległości i odbudowy państwowości polskiej. [...]”¹⁵. Stwierdzenie to było nieprawdą, gdyż naród w żaden sposób nie powołał żadnego podziemnego parlamentu, który tym samym nie mógł stać się jedyną legalną władzą w Polsce. Władzę taką zdobywa się w demokratycznie przeprowadzonych wyborach, a takowe przecież się nie odbyły. Podobnie spraw ma się z powołaniem PKWN jako tymczasowego naczelnego organu wykonawczego. Fikcją było również powoływanie się KRN i PKWN, że działają na podstawie Konstytucji marcowej z 1921 r. Wiadomo przecież było, że zgodnie z Konstytucją marcową niemożliwe było działanie KRN i PKWN, gdyż Konstytucja z 1921 r. takich organów nie przewidywała¹⁶.

Analiza składu osobowego PKWN świadczyła również tylko pozornie o koalicyjności. Oprócz komunistów w jego skład wchodził współpracujący z nimi przedstawiciele Stronnictwa Ludowego (SL), Polskiej Partii Socjalistycznej (PPS) oraz Stronnictwa Demokratycznego (SD). Na czele PKWN stał Edward Osóbka, socjalista, który od czasu pobytu w Moskwie zaczął używać nazwiska – Osóbka-Morawski. Trzeba też podkreślić, iż większość członków PKWN, bo na piętnastu

¹³ Cz. Brzoza, dz.cyt., s. 364; A. Czubiński, *Historia Polski XX wieku...*, s. 235–236. Więcej na temat KRN zob. E. Duraczyński, *W latach II wojny światowej*, w: *Zarys historii Polski*, pod red. J. Tazbira, Warszawa 1979, s. 708–709.

¹⁴ H. Bartoszewicz, dz.cyt., s. 38nn.

¹⁵ M. Sobańska-Bondaruk, S.B. Lenard, *Wiek XX w źródłach. Wybór tekstów źródłowych z propozycjami metodycznymi dla nauczycieli historii, studentów i uczniów*, Warszawa 2002, s. 274–275.

¹⁶ W. Roszkowski, *Historia Polski 1914–1997*, Warszawa 1998 s. 139; M. Kallas, *Historia ustroju Polski X–XX w.*, Warszawa 2001 s. 398–399. Więcej zob. tamże, s. 395nn.

– dziesięciu z nich stanowili ludzie, którzy przez cały okres trwania wojny przebywali w ZSRR. Komuniści też obsadzili szereg najistotniejszych resortów, jak np. kierownikiem resortu bezpieczeństwa narodowego został Stanisław Radkiewicz, a gen. Michał Rola-Żymierski kierował wojskiem. Warto również dodać, iż twórcą PKWN nie była Krajowa Rada Narodowa działająca w Warszawie, wszak powstała w Moskwie jako wspólne dzieło Józefa Stalina, Centralnego Biura Komunistów Polskich oraz delegacji KRN¹⁷.

W innym miejscu *Manifestu* napisano: „[...] Emigracyjny »rząd« w Londynie i jego delegatura w Kraju jest władzą samozwańczą, władzą nielegalną, opiera się na bezprawnej faszystowskiej konstytucji z kwietnia 1935 r. »Rząd« ten hamował walkę z okupantem hitlerowskim, swą awanturniczą polityką pchał Polskę ku nowej katastrofie. [...]»¹⁸. Również i ten zapis był nieprawdą, ponieważ rząd londyński był rządem polskim, który wybrany został w wyniku demokratycznych wyborów i w tragicznej sytuacji, jaka wytworzyła się w Polsce we wrześniu 1939 r., emigrował najpierw do Rumunii, a następnie do Francji, by ostatecznie zorganizować się w Londynie¹⁹. Jego polityka zawsze była wymierzona przeciwko Niemcom, czego dowodem było zorganizowanie właśnie przez ten rząd ruchu oporu w Polsce (Delegatura) i sił zbrojnych na Zachodzie, które wniosły jakże wielki wkład w pokonanie hitlerowskich Niemiec²⁰.

Manifest, chcąc pozyskać chłopów, ogłosił, iż niezwłocznie przystąpi do reformy rolnej, w której wyniku parcelacji ulegną gospodarstwa wielkich właścicieli ziemskich, a pozyskana w ten sposób ziemia zostanie przekazana chłopom małorolnym oraz robotnikom rolnym na własność za niewielką opłatę²¹. Trzeba jednak zauważyć, iż ta „dobroczynna działalność PKWN” przeprowadzana była w propagandowym interesie komunistów z naruszeniem prawa odnośnie do własności prywatnej²². Cała akcja parcelacji majątków odbywała się w terrorze i zastraszaniu przy pomocy aktywistów PPR i wojska, co zniechęciło część chłopów i potwierdziło obawy, że przeprowadzana reforma jest wstępem do kolektywizacji ziemi na wzór radziecki²³.

Odnośnie do wszelkich zakładów przemysłowych, przedsiębiorstw i fabryk, które znajdowały się w rękach prywatnych – *Manifest* zapowiadał, iż przejdą one pod Tymczasowy Zarząd Państwowy i w miarę normalizacji stosunków gospo-

¹⁷ A.L. Sowa, *Od drugiej do Trzeciej Rzeczypospolitej (1945–2001)*, w: *Wielka historia Polski...*, t. 10, Kraków 2001, s. 9–10.

¹⁸ M. Sobańska-Bondaruk, S.B. Lenard, dz.cyt., s. 274–275.

¹⁹ A. Czubiński, *Historia Polski 1864–2001...*, s. 154 nn., 186 nn., 195–196, 199 nn.; A. Czubiński, *Historia Polski XX wieku...*, s. 220 nn; H. Dylągowa, dz.cyt., s. 172–173.

²⁰ H. Dylągowa, dz.cyt., s. 173 nn; A. Czubiński, *Historia Polski 1864–2001...*, s. 199 nn; H. Dylągowa, dz.cyt., s. 176nn; Cz. Brzoza, dz.cyt., s. 280 nn., 300 nn., 348 nn; A. Paczkowski, *Pół wieku dziejów Polski 1939–1989*, Warszawa 2000 s. 46 nn.

²¹ M. Sobańska-Bondaruk, S.B. Lenard, dz.cyt., s. 276–277.

²² J. Roszkowski, dz.cyt., s. 141.

²³ A. Friszke, *Polska. Losy państwa i narodu 1939–1989*, Warszawa 2003, s. 112.

darczych nastąpi ich przywrócenie właścicielom²⁴. Również i w tym wypadku trzeba stwierdzić zakłamanie władz, gdyż w *Manifeście* nie wspomniano o tym, iż wszystkie te zakłady ulegną upaństwowieniu²⁵.

W sprawach polityki zagranicznej, co nie dziwi, zapowiadano ze Związkiem Radzieckim trwały sojusz i sąsiedzką współpracę po zakończeniu wojny²⁶. W *Manifeście* napisano na ten temat: [...]. Trwały sojusz z naszymi bezpośrednimi sąsiadami, ze Związkiem Radzieckim i Czechosłowacją, będzie podstawową zasadą zagranicznej polityki polskiej, realizowanej przez Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego. [...]”²⁷. Dodać jednak należy, iż Polska oraz graniczące z nią państwa były państwami całkowicie uzależnionymi od ZSRR, a zatem nie można mówić o żadnej przyjaźni i sąsiedzkiej współpracy. Był to zatem kolejny punkt propagandowy²⁸.

Kolejnym etapem umacniania się władzy ludowej w Polsce było utworzenie po czerwcowych rozmowach 1945 r. w Moskwie Rządu Tymczasowego, który niebawem został zdymisjonowany i 28 czerwca 1945 r. powstał Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej, w którego skład weszli nie tylko przedstawiciele władz komunistycznych w Polsce, lecz również przedstawiciele rządu londyńskiego, jak Stanisław Mikołajczyk czy Stanisław Grabski. Rząd ten został przez wiele państw uznany za jedyne przedstawiciela narodu polskiego, czyli przestały uznawać rząd polski w Londynie²⁹.

Jak się później okazało, dopuszczenie do władz niektórych członków kół demokratycznych z zagranicy było jedynie pewnego rodzaju zagrywką polityczną, a ich udział w rządzie nie miał żadnego wpływu na losy państwa³⁰.

30 czerwca 1945 r. odbyło się referendum, które było rodzajem sprawdzenia pozycji rządu komunistycznego w społeczeństwie polskim. Jak wcześniej przypuszczano, wyniki referendum zostały sfalszowane, a tym samym ogłoszono zwycięstwo rządowego bloku demokratycznego (PPR, PPS, SD i SL) nad PSL-em z Mikołajczykiem na czele. Referendum towarzyszyły akty terroru i represji rządu względem wszystkich przeciwników władzy ludowej³¹.

19 stycznia 1947 r. odbyły się wybory do sejmu ustawodawczego. Z jednej strony przystąpił do wyborów blok demokratyczny, z drugiej zaś głównie PSL oraz SP. Również i w tym przypadku wyniki zostały sfalszowane. Ogłoszono, że

²⁴ M. Sobańska-Bondaruk, S.B. Lenard, dz.cyt., s. 276.

²⁵ A.L. Sowa, *Od Drugiej do Trzeciej Rzeczypospolitej...*, s. 10.

²⁶ Tamże, s. 9–10.

²⁷ M. Sobańska-Bondaruk, S.B. Lenard, dz.cyt.

²⁸ W. Stepkiewicz, *ZSRR i powstanie bloku wschodniego*, w: *Najnowsza historia...*, t. 1, s. 59 nn.

²⁹ A. Czubiński, *Historia Polski 1864–2001...*, s. 224 nn. Na temat rządu w Londynie zob. więcej tamże, s. 241–244.

³⁰ J. Żaryn, *Polska pod dominacją ZSRR*, w: *Polskie dzieje od czasów najdawniejszych do współczesności*, s. 306.

³¹ Tamże, s. 310–311; A. Czubiński, *Historia Polski 1864–200...*, s. 244–245.

blok demokratyczny uzyskał 80,1%, PSL 10,3%, SP 4,7%, PSL Nowe Wyzwolenie 3,5%, a na pozostałe ugrupowania przypadło 1,4%³². Jeszcze przed wyborami wzmożł się terror i prześladowanie względem opozycyjnego PSL³³.

W taki to sposób komuniści w Polsce zdobyli „legalnie” władzę i od razu przystąpili do eliminowania z życia politycznego wszelkiej opozycji, czego dowodem było powstanie PZPR, która stała się wyznacznikiem wszelkich poczynań w Polsce. I chociaż istniały również jeszcze inne partie, to nie odgrywały one żadnej znaczącej roli, były niejako „kwiatkiem do kożucha”.

Polityka władzy ludowej w Polsce, chociaż miała swoich zwolenników, to miała również swoich przeciwników, którzy dość często dawali znać o swoim niezadowoleniu. Przypomnieć w tym miejscu trzeba wielkie wystąpienia studentów w 1968 r. i robotników wielkich zakładów przemysłowych w 1970, 1976 i 1980 r. Wszyscy oni nie mogli zgodzić się z prowadzoną polityką, która przepojona była terrorem i szykanami, ograniczeniem swobód demokratycznych, łamaniem podstawowych praw i wolności człowieka. Na wystąpienia robotników złożył się również kryzys gospodarczy państwa, co było szczególnie odczuwane w braku podstawowych artykułów żywnościowych.

GENEZA STRAJKÓW STUDENCKICH W ŁODZI W 1981 r.

Żądania strajkujących studentów

Szczegółowe postulaty w strukturze i programie nauczania uczelni zostały sformułowane przez studentów z Międzyuczelnianej Komisji Porozumiewawczej. Domagano się następujących zmian:

- żądamy pełnej niezależności Uczelni w sprawach naukowych, dydaktycznych i wewnętrznych organizacyjnych.

- żądamy wybieralności władz Uczelni wszystkich szczebli z dyrekcjami Instytutów włącznie.

- żądamy, by każde ciało kolegialne, tzn. Rada Instytutu, Rada Wydziału i Senat oparte były na schemacie 1/3, 1/3, 1/3 (studenci, młodzi pracownicy nauki, samodzielni pracownicy nauki). Przedstawiciele studentów w Senacie i w Radzie Wydziału mają prawo do wyuszowania votum nieufności wobec Prorektora i Prodziekana ds. studentów.

- żądamy pełnej samodzielności programowej. Wyrażać się ona będzie przez natychmiastowe przekazanie Radom Wydziału (Instytutów) wszystkich kompetencji dotyczących ustaleń:

³² A. Czubiński, *Historia Polski 1864–200...*, s. 246–247.

³³ Tamże, s. 246.

- a) kształtu programowego poszczególnych przedmiotów,
- b) ilości nauczanych przedmiotów i trybu ich zaliczania,
- c) ilości egzaminów.

Niezbędna koordynacja przedmiotów kierunkowych dokonywałaby się za pomocą porozumień między Radami odpowiednich Wydziałów (Instytutów) całego kraju;

– żądamy udziału przedstawicieli studentów we wszystkich pracach nad aktami prawnymi dotyczącymi szkół wyższych;

– w celu pełnego rozwoju osobowości studenta i humanizacji studiów żądamy:

- a) wprowadzenia obowiązkowego kursu historii filozofii,
- b) rozszerzenia grup przedmiotów humanizujących: ekonomia, estetyka, etyka, historia sztuki, metodologia nauk, podstawy politologii, psychologia, socjologia itp. Spośród wymienionych przedmiotów Rada Wydziału proponuje sześć niekierunkowych, z których student zobowiązany jest do zaliczenia dwóch dowolnie wybranych w trybie ustalonym przez Radę Wydziału (Instytutu);

– żądamy wprowadzenia pięcioletniego toku studiów dla uczelni uniwersyteckich i politechnicznych, obowiązującego od nowego roku akademickiego. Dotyczy to studentów obecnego I, II i III roku;

– żądamy prawa wyboru lektoratów z następujących języków: j. angielski, j. francuski, j. niemiecki, j. rosyjski, j. włoski i inne;

– żądamy zakazu wszelkich form działalności SB na terenie Uczelni;

– żądamy, aby działalność MO była możliwa tylko na wyraźne żądanie władz Uczelni z zastrzeżeniem, że Rektor ponosi pełną odpowiedzialność przed Senatem za interwencję sił porządkowych na terenie Uczelni;

– żądamy zniesienia praktyk robotniczych (do decyzji Senatu). Sposób prowadzenia i rodzaj praktyk specjalistycznych ustalają Instytuty przy współpracy zainteresowanych studentów. Obozy naukowe powinny być także traktowane jako praktyki specjalistyczne;

– żądamy zaniechania przy rekrutacji na studia istniejących preferencji na pochodzenie społeczne i preferencji w stosunku do prymusów oraz zniesienia miejsc ministerialnych i rektorskich;

– żądamy zmiany zasady odbywania zajęć wojskowych oraz zmiany rodzaju i czasu trwania przeszkolenia wojskowego po ukończeniu studiów:

- a) w wymiarze 4 godzin tygodniowo w ciągu dwóch lat i trzy miesiące przeszkolenia wojskowego po studiach (mężczyźni),
- b) w wymiarze 4 godzin tygodniowo w okresie jednego roku kończącego się zaliczeniem (kobiety),
- c) przydzielenia studentów z kategoriami A3 do grup żeńskich i zniesienia obowiązku szkolenia obronnego dla studentów posiadających kategorię E,
- d) domagamy się zniesienia przywróconego obecnie obowiązku służby wojskowej wobec absolwentów uczelni artystycznych;

– żądamy odroczenia służby wojskowej dla studentów zmieniających kierunek studiów w ramach Uczelni:

– przenoszących się na inną uczelnię,

- studiujących na kilku fakultetach,
- rozpoczynających naukę na nowym fakultecie;
- żądamy, by w czasie trwania studiów nie istniała możliwość powołania studentów do zasadniczej służby wojskowej lub do odbycia przeszkolenia wojskowego;
- żądamy zwiększenia udziału szkolnictwa wyższego w podziale dochodu narodowego;
- żądamy pełnej samodzielności Uczelni w rozdziale środków finansowych;
- żądamy skrócenia cyklu wydawniczego i zwiększenia nakładu podręczników i publikacji naukowych;
- żądamy przyznania Uczelni niezbędnych środków dewizowych w ilości wystarczającej do zapewnienia prawidłowego funkcjonowania zaplecza dydaktycznego i technicznego;
- żądamy zabezpieczenia potrzeb uczelni w zakresie „małej poligrafii”;
- żądamy zrewidowania systemu stypendialnego, który powinien uwzględniać wzrost kosztów utrzymania;
- żądamy uregulowania świadczeń socjalno-bytowych (a w szczególności stypendiów) dla małżeństw i rodzin studenckich;
- żądamy respektowania przez PKO powziętych zobowiązań wobec studenckich księżeczek mieszkaniowych, bezwarunkowego wypłacenia premii za systematyczne oszczędzanie, uznanie przez spółdzielnie okresu studiów za staż członkowski mimo braku pełnego wkładu mieszkaniowego bez względu na średnią ocen ze studiów;
- żądamy zniesienia oprocentowania kredytów dla młodych małżeństw studiujących, bądź też pokrycia kosztów oprocentowania kredytów z budżetu Uczelni;
- żądamy zniesienia wszelkich dodatków do nagród rektorskich i przeznaczenia sum uzyskanych z tego tytułu na podwyższenie wysokości tych nagród;
- żądamy wprowadzenia 33% zniżki dla studentów na przejazdy autobusowe PKS;
- żądamy uniezależnienia możliwości podjęcia pracy zarobkowej przez studenta od decyzji władz Uczelni.

Uznając zasadę, że każdy obywatel PRL ma prawo do swobodnego wyrażania swoich poglądów politycznych żądamy:

- a) zaprzestania jakichkolwiek represji wobec działaczy opozycji demokratycznej i osób reprezentujących niezależne inicjatywy społeczne,
- b) uwolnienia osób pozbawionych wolności ze względów politycznych, gwarancji swobodnego działania dla wydawnictw niezależnych zgodnie z postanowieniami Międzynarodowych Paktów Praw ratyfikowanych przez PRL,
- żądamy ujawnienia i pociągnięcia do odpowiedzialności wszystkich winnych brutalnego tłumienia protestów robotniczych w grudniu 1970 i czerwcu 1976 r.,
- żądamy szybkiego uchwalenia ustawy ograniczającej działania cenzury gwarantującej demokratyczne funkcjonowanie prasy, publikacji i widowisk. Wydawnictwa naukowe nie powinny nie powinny podlegać nadzorowi GUKPPIW. Jednocześnie żądamy wystąpienia z wnioskiem do Sejmu o podporządkowanie cenzury Sejmowi:
- a) zakres ograniczeń zawartych w przyszłej ustawie o cenzurze nie może wykraczać poza porozumienia gdańskie,

- b) wszystkie publikacje „małej poligrafii” oraz wszelka twórczość artystyczna winne być wyjęte spod kontroli GUKPPIW, co nie wyklucza prawnej odpowiedzialności autora za dzieła na ogólnych zasadach,
 - c) wszelkie publikacje przeznaczone do rozpowszechniania wewnątrz Uczelni winny być wyjęte spod cenzury państwowej,
 - d) uczelnie winny dysponować nieograniczonym limitem komunikacyjnym do użytku wewnętrznego,
 - e) należy zapewnić prawo posiadania przez każdego człowieka wszelkich wydawnictw i druków bez względu na tzw. debit komunikacyjny,
- żądamy niezwłocznego opracowania nowych podręczników do nauki historii zawierających prawdę historyczną ze szczególnym uwzględnieniem najnowszych dziejów polskich.
- W naszym przekonaniu wymiar sprawiedliwości nie jest niezawisły i często nie wyraża społecznego odczucia sprawiedliwości, dlatego żądamy:
- a) reformy obowiązującej ustawy o ustroju sądów powszechnych,
 - b) wszczęcie postępowania dyscyplinarnego wobec sędziów, którzy rażąco nadużyli stanowiska do celów politycznych,
 - c) zagwarantowania praworządnej procedury w kolegiach oraz zniesienia w nich trybu przyspieszonego;
- żądamy, aby każdy obywatel PRL miał prawo do posiadania i swobodnego korzystania z paszportów,
- a) w przypadku odmowy przyznania paszportu żądamy podania konkretnego i indywidualnego umotywowania decyzji,
 - b) zapewnienia prawnych możliwości odwołania się od takiej decyzji do naczelnego Sądu Administracyjnego;
- obsadzanie stanowisk kierowniczych powinno dokonywać się wyłącznie w oparciu o kwalifikacje zawodowe i opinie środowiska pracy. Żądamy natychmiastowego zniesienia tzw. nomenklatury jako praktyki sprzecznej z Konstytucją PRL;
- żądamy uznania prawa społeczeństwa do swobodnego obchodzenia rocznic upamiętniających wydarzenia historyczne o wielkim znaczeniu dla Narodu Polskiego;
- żądamy natychmiastowego rozpowszechniania filmu *Robotnicy 80* w jego wersji autorskiej, jednocześnie żądamy wznowienia realizacji filmu *Grudzień* w reżyserii A. Sobolewskiego;
- żądamy wprowadzenia do ogólnego rozpowszechniania dzieł kultury i nauki polskiej stworzonej na emigracji bądź w kraju, a nieznanych szerzej społeczeństwu;
- żądamy natychmiastowej rejestracji NZS;
- żądamy praw osób fizycznych do nabywania, posiadania i korzystania ze środków „małej poligrafii”;
- żądamy powołania Komisji Sejmowej do zbadania nadużyć popełnionych przez funkcjonariuszy MO i SB;
- żądamy zajęcia stanowiska przez Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki w sprawie drastycznej rozbieżności między ustawodawstwem dotyczącym ochrony naturalnego środowiska z praktyką nagminnego łamania tego ustawodawstwa;

– domagamy się ujawnienia treści umów kulturalnych polsko-amerykańskich, polsko-francuskich i innych oraz ustalenia zasad realizacji wymiany kulturalnej, naukowej i osobowej.

W imieniu MPK

Marek Berliński UŁ

Piotr Wieczorek PŁ

Stanisław Nowak AM³⁴

POROZUMIENIE

Minister Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki oświadcza, że działa w imieniu Rządu PRL.

Minister Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki oświadcza, iż w szczególności działa również w trybie art. 5 ust. 7 i ust. 8 ustawy z dnia 5 listopada 1958 r. o szkolnictwie wyższym w imieniu Ministrów i Naczelnych Organów Administracji Państwowej sprawujących nadzór nad szkołami wyższymi.

MPK i IM oświadczają, iż niniejsze porozumienie zawarte zostało w duchu Uniwersalnej Deklaracji Praw Człowieka i Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych.

Strony stwierdzają, iż na uczelniach PRL realizowana będzie zasada pełnej otwartości światopoglądowej dotycząca badań naukowych, pracy dydaktycznej i działalności społecznej.

Powyższe porozumienie obowiązuje w stosunku do wszystkich szkół wyższych. Po dokonaniu powyższych ustaleń Rząd zobowiązuje się do zapewnienia osobistego bezpieczeństwa oraz utrzymania dotychczasowych warunków studiowania lub pracy organizatorom, uczestnikom i osobom wspomagającym strajk.

Rząd w tym samym stopniu zagwarantuje, że osoby te nie będą represjonowane metodami dydaktycznymi, administracyjnymi lub dyskryminowane w jakikolwiek inny sposób, w szczególności w trybie art. 70 ustawy z 5 listopada 1958 r. o szkolnictwie wyższym (tekst jednolity: Dz.U. Dz 1973 r. nr 32 poz. 191).

Rząd niezwłocznie spowoduje opublikowanie w środkach masowego przekazu o zasięgu krajowym (prasa, radio, TV) pełnego tekstu protokołu niniejszego porozumienia wraz ze wszystkim załącznikami.

³⁴ Szczegółowe postulaty dotyczące zmian w strukturze i programie nauczania uczelni opracowane przez Międzyuczelnianą Komisję Porozumiewawczą, s. 1–4. (Odbitka w posiadaniu autora).

REALIZACJA ŻĄDAŃ STUDENTÓW. WYBÓR Z POROZUMIENIA

Porozumienie uwzględniło wszystkie postulaty studentów. Oto niektóre fragmenty zapisów z Porozumienia:

**Odnosnie do udziału studentów
w kolejalnych organach przedstawicielskich szkoły wyższej**

Do czasu wejścia w życie nowej ustawy o szkolnictwie wyższym Minister Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki zobowiąże ministrów nadzorujących szkoły wyższe w formie zalecenia będącego wynikiem zawartego porozumienia do realizacji zasad:

- na podstawie uchwał Senatów, udziału reprezentacji studentów w ciałach kolejalnych uczelni w proporcji minimum 1/3 składu poszerzonego lub nowego Senatu i pozostałych ciał kolejalnych,
- honorowanie przez podmioty powołujące wybranych przez organy kolejalne szkoły kandydatów na stanowiska rektorów, prorektorów, dziekanów i dyrektorów instytutów,
- honorowanie uchwał Senatu w sprawie wniosku o odwołanie osób powołanych do pełnienia funkcji prorektora ds. studenckich (dydaktyki) oraz uchwał Rad Wydziałów w sprawie odwołania prodziekana ds. studenckich (dydaktyki).

Odnosnie do swobody ustalania programów i planów studiów

Komisja resortowa oświadcza, że postulat jest realizowany od kilku miesięcy. Szkoły wyższe mają swobodę w ustaleniu programów i planów studiów zgodnie z ustaleniami listu Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki z 8 IV 80 skierowanego do rektorów szkół wyższych, którego zasady zostały potwierdzone listem z 11 XII 80 r.

Strony uzgadniają, że Rady Wydziałów (Instytutów) mają pełnię kompetencji w ustalaniu:

- kształtu programowego poszczególnych przedmiotów,
- ilości nauczanych przedmiotów i trybu ich zaliczania,
- ilości egzaminów.

Strony uzgadniają, że nauczanie przedmiotów kierunkowych koordynować powinny zespoły rzeczoznawców z udziałem dziekanów i dyrektorów instytutów jednoimiennych oraz ekspertów powołanych na wniosek Rad Wydziałów z poszczególnych Rad Wydziałów (Instytutów), Instytutów równym i stanowczym prawem głosu.

Odnosnie do wykładanych przedmiotów

Minister Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki oświadcza, że na podstawie wcześniej podjętych przez siebie decyzji przekazał kompetencje organom kolejalnym szkół wyższych w zakresie:

- opracowania programów nauczania przedmiotów społecznych do końca bieżącego roku akademickiego,

– ustalania sekwencji w planie studiów, metod i form nauczania oraz rygorów dydaktycznych (egzamin, zaliczenia, kolokwia) kolokwia wyłączeniem zaliczenia na podstawie tylko biernej obecności na zajęciach.

Komisja Międzyresortowa i MPK stoją na stanowisku, że współczesny absolwent szkoły wyższej powinien posiadać podstawową wiedzę rozwijającą wszechstronnie osobowość człowieka oraz wiedzę w zakresie procesów społeczno-gospodarczych zachodzących w kraju i na świecie.

Rady Wydziałów umożliwią studentom pełny wybór spośród proponowanych przez te Rady przedmiotów: ekonomicznych, filozoficznych, humanistycznych, społeczno-politycznych i innych realizujących powyższe cele.

Realizacja tych założeń poprzez dobór przedmiotów, ich sekwencje i treści programowe, zostaje złożona, zgodnie z zasadą pełnej samorządności szkół wyższych, w gestię Rad Wydziałów.

Umożliwi się realizację tych przedmiotów na innych kierunkach, wydziałach i uczelniach posiadających prawo doktoryzowania oraz realizowania zajęć zleconych za zgodą Rady Wydziału.

W celu zapewnienia naukowego poziomu programowych treści omawianych przedmiotów i możliwie maksymalnego ich dostosowania do specyfiki danego kierunku wprowadza się zasadę, że ustalanie programów dokonuje się przez współpracę danej Rady Wydziału z Instytutem prowadzącym zajęcia z tych przedmiotów.

Instytut prowadzący te zajęcia nie jest ograniczony w ustalaniu treści programowych przez ramowe programy Ministerstwa Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki.

Odniesienie do długości toku studiów

Komisja Międzyresortowa zobowiązuje się do:

- kontynuowania rozpoczętego przedłużania do 5 lat toku studiów, sukcesywnie w ciągu najbliższych 2–3 lat dla studentów pierwszego i drugiego roku studiów,
- akceptowanie wniosków Rad Wydziałów, potwierdzonych przez Rektora i Senat, o przedłużeniu do 5 lat studiów na trzecim roku – jeśli przedłużenie nie spowoduje dodatkowych obciążeń finansowych dla resortu, nie zakłóci rotacji w domach studenckich oraz znajdzie pokrycie w środkach posiadanych przez szkołę wyższą,
- proces wydłużania studiów nie może pociągać za sobą wzrostu ogólnej ilości obciążeń dydaktycznych.

Odniesienie do nauczania języków obcych

Komisja Międzyresortowa stoi na stanowisku, że zasadnicze znaczenie ma podniesienie znajomości języków obcych studentów wyższych uczelni. MNSzWiT zapewni w najbliższych latach środki na rozbudowę kadrową i materialną studiów języków obcych do stworzenia warunków do intensyfikacji nauczania języków obcych.

Szczegółowy tryb, ilość lektoratów – nie mniej niż dwa, zasady ich kontynuacji w stosunku do języków nauczanych w szkole średniej (zgodnie z zasadą pełnej samorządności szkoły wyższej) określają Rady Wydziału i Senaty.

MKP utrzymuje stanowisko zawarte w postulacie: „żądamy prawa wyboru lektoratów z następujących języków: j. angielski, j. francuski, j. niemiecki, j. rosyjski, j. włoski i inne.

Odniesienie do rekrutacji na studia

Komisja Międzyresortowa oświadcza, że w trybie rekrutacji na studia nastąpiły zmiany w sierpniu i grudniu 1980 r., które polegały na:

- zniesieniu zasady przyjmowania prymusów bez egzaminu wstępnego,
- zlikwidowaniu miejsc rektorskich i ministerialnych.

W Ministerstwie Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki opracowuje się koncepcję nowego systemu rekrutacji na studia, która zostanie poddana szerokiej konsultacji społecznej. W oparciu o opinię różnych środowisk społecznych, w tym również ruchu związkowego, w Ministerstwie zostaną podjęte stosowne decyzje w tym zakresie, przy których podejmowaniu zostanie wzięty pod uwagę również postulat MKP zmierzający do zniesienia preferencji za pochodzenie społeczne. Konsultacje społeczne zostaną zakończone do końca bieżącego roku akademickiego. Ewentualna zmiana systemu preferencji zostanie wprowadzona w roku przyszłym.

Odniesienie do postulatu zwiększenia subwencji finansowej na szkolnictwo wyższe

Minister wyraził zgodę na realizację postulatu, zobowiązując się do wystąpienia o zwiększenie o 0,1% udziału szkolnictwa wyższego w dochodzie narodowym na rok przyszły. Jednocześnie Minister będzie zabiegał o dalszą poprawę sytuacji finansowej szkół wyższych.

Odniesienie do samodzielności uczelni w rozporządzaniu środkami finansowymi

Minister stwierdza, że uczelnie mają samodzielność w ramach obowiązujących przepisów finansowych. Minister Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki informuje, że aktualnie prowadzone są prace nad nowym systemem gospodarki finansowej szkół wyższych i placówek naukowo-badawczych. W ramach prac nad nowym systemem Ministerstwo zobowiązuje się do dostosowania tego systemu do ustrojowych zasad autonomii i samorządności szkoły wyższej.

Odnosnie do zwiększenia nakładów publikacji naukowych i podręczników

Minister Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki oświadcza, że w 1981 r. nakłady podręczników i skryptów będą zwiększone, o co najmniej 10% w stosunku do 1980 r. Jednocześnie zobowiązuje się do stałej progresji tych nakładów w latach następnych.

Minister Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki zwróci się do Ministra Kultury i Sztuki o maksymalne skrócenie cyklu wydawniczego wydawnictw dydaktycznych dla szkół wyższych.

Odnosnie do przyznania uczelniom środków dewizowych w celu zapewnienia prawidłowego funkcjonowania zaplecza dydaktycznego i technicznego

Minister Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki oświadcza, że w 1981 r. nie ma możliwości uzyskania dodatkowych środków dewizowych na aparaturę naukowo-badawczą dla szkół wyższych. W 1981 r. Ministerstwo Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki zobowiązuje się utrzymać dotychczasowy import literatury fachowej oraz zapewnić realizację potrzeb szkół wyższych związanych z zakupami za dewizy części zamiennych. Ponadto Ministerstwo informuje, że środki dewizowe na wyjazdy zagraniczne w 1981 r. zostaną utrzymane na tym samym poziomie, co w 1980 r.

W 1982 r. Ministerstwo będzie starało się zwiększyć środki dewizowe o 25% w skali resortu w stosunku do 1981 r.

Odnosnie do obowiązku służby wojskowej studentów

Komisja Międzyresortowa oświadcza, że Ministerstwo Obrony Narodowej prowadzi prace nad dalszym doskonaleniem przyjętych obecnie zasad i form spełniania obowiązku służby wojskowej przez studentów i absolwentów szkół wyższych, mając na względzie zarówno potrzeby obronne kraju, jak i interes osobisty studentów (absolwentów).

Koncentruje się przy tym uwagę głównie na problemie odbywania długotrwałego przeszkolenia wojskowego w jednostkach wojskowych (między innymi rozważa się również ewentualną możliwość wprowadzenia – zamiast tego przeszkolenia – odbywania skróconej, zasadniczej służby wojskowej przed rozpoczęciem studiów lub rozłożenie odbywania przeszkolenia na okresy przed rozpoczęciem studiów oraz po zakończeniu studiów, ze skróceniem czasu szkolenia w tym ostatnim etapie – w ścisłej korelacji z odnośnymi kierunkami kształcenia).

Prace te prowadzone będą w szerokiej konsultacji społecznej, z uwzględnieniem przede wszystkim środowiska studenckiego. W ich przebiegu wzięte będzie pod uwagę stanowisko przedstawione przez Międzyuczelnianą Komisję Porozumiewawczą.

O toku wymienionych prac środowisko studenckie będzie systematycznie informowane.

Przyjęto zasadę, że szkolenie obronne studentek i studentów nieobjętych obowiązkiem służby wojskowej zaliczane będzie, poczynając od bieżącego roku akademickiego, na podstawie bieżącej i okresowej kontroli wiedzy i umiejętności z tego zakresu. W tym

celu ustali się niezbędne semestralne minimum zaliczeniowe. Jednocześnie upoważni się departamenty wojskowe odpowiednich resortów do reformy obowiązującego programu szkolenia obronnego do 150 godzin.

Odnosnie do zrewidowania systemu stypendialnego

Ministerstwo, podzielając pogląd o konieczności zmiany systemu pomocy materialnej, jest gotowe rozpatrzyć każdą koncepcję i propozycję przedstawioną przez studentów w ramach możliwości ekonomicznych państwa. Ministerstwo przedstawi do konsultacji w środowisku studenckim propozycję nowego systemu pomocy materialnej państwa do 15 maja 1981 r. Nowe przepisy weszłyby w życie od 1 stycznia 1982 r., przy czym w 1981 r. nie dokonywałoby weryfikacji stypendiów. Korekta stypendiów, związana z rekompensatą kosztów utrzymania, zgodnie z dotychczasową polityką Ministerstwa zostanie dokonana w momencie podjęcia decyzji przez Radę Ministrów o rekompensatach płacowych.

Regulacja ta obejmie również rozszerzenie pomocy materialnej państwa dla małżeństw studenckich.

Odnosnie do studenckich książeczek mieszkaniowych

Minister Nauki, Szkolnictwa Wyższego i techniki oświadcza, iż w przypadku niewywiązywania się przez PKO z podjętych zobowiązań wobec posiadaczy studenckich książeczek mieszkaniowych podejmować będzie niezbędne interwencje.

W sprawie zaliczania przez spółdzielnie mieszkaniowe okresu studiów za staż członkowski, mimo braku pełnego wkładu mieszkaniowego, bez względu na średnią ocenę ze studiów, Minister wystąpi z pełnym poparciem. Ponadto podejmie stosowne kroki do zabezpieczenia na podobnych podstawach uprawnień studentów do uzyskania od innych dysponentów zasobów mieszkaniowych w przypadku uruchomienia budownictwa państwowego czy temu podobnych.

Odnosnie do nowych podręczników dla studentów

Komisja Międzyresortowa popiera postulat studencki w sprawie potrzeby opracowania nowych podręczników do nauki historii, zawierających prawdę historyczną ze szczególnym uwzględnieniem najnowszych dziejów Polski.

Minister Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki popierać będzie inicjatywy środowiska naukowego w tym zakresie i włączy do planów wydawnictw centralnych zgłoszone publikacje przy poszanowaniu autonomii i prawidłowego trybu recenzji merytorycznych.

Odnosnie do popularyzacji w Polsce zdobyczy polskiej nauki, kultury i sztuki powstałej na emigracji

Komisja Międzyresortowa uznaje postulat MKP za słuszny. Minister Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki oświadcza, że nadal będzie w miarę możliwości ekonomicznych kraju kontynuowana polityka zapoznawania społeczeństwa z wybitnymi polskimi dziełami nauki, kultury i sztuki powstałymi na emigracji.

Odnosnie do ujawniania treści umów kulturalnych i naukowych

Komisja Międzyresortowa oświadcza, że wszystkie umowy o współpracy naukowej i kulturalnej ratyfikowane przez PRL są publikowane w Dzienniku Ustaw PRL. Równocześnie Minister Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki zapewnił, że będzie prowadzona w szkołach wyższych bardziej skuteczna informacja o wszystkich formach międzynarodowej współpracy naukowej i wymiany osobowej.

Odnosnie do obsadzania stanowisk kierowniczych w szkołach wyższych

Komisja Międzyresortowa podziela pogląd wyrażony w tym postulatcie. Jedynymi kryteriami doboru i selekcji na stanowiska kierownicze powinny być wysokie kwalifikacje zawodowe i moralne oraz pozytywna opinia środowiska pracy.

Zasadę tę Minister zobowiązuje się stosować w Resorcie Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki w granicach ustalonych ustawą o szkolnictwie wyższym, a także zalecić jej stosowanie Ministrom nadzorującym inne szkoły wyższe³⁵.

Komunikat OKZ NZS

„Ogólnopolski Komitet Założycielski Niezależnego Zrzeszenia Studentów stwierdza co następuje:

- w dniu dzisiejszym dokonano rejestracji NZS. W związku z tym należy oczekiwać podpisania porozumienia łódzkiego w najbliższym czasie. Podpisanie tego porozumienia powitamy z satysfakcją, jako zwycięstwo łódzkich kolegów. Uważamy jednak, że nie spełnia ono wszystkich oczekiwań środowiska akademickiego w kraju,

- z chwilą podpisania porozumienia łódzkiego apelujemy o przerwanie akcji strajkowej i przystąpienie do dyskusji nad porozumieniem łódzkim w celu wypracowania jednolitego programu demokratyzacji wyższych uczelni i życia społecznego. Zrzeszenie będzie zabiegało o realizację tego programu wszystkimi dostępnymi mu, zgodnie ze statutem, środkami.

Zwołujemy spotkanie informacyjne przedstawicieli organizacji uczelnianych NZS, które będzie poświęcone sprawom organizacyjnym. Zjazd odbędzie się dnia 28 II br. o godz. 13⁰⁰ w Warszawie. Bliższe informacje będzie można uzyskać w pok. 87 w Gmachu Głównym Politechniki Warszawskiej, Plac Jedności Robotniczej 1.

Równocześnie upoważniamy środowisko poznańskie do prowadzenia prac w celu ustalenia wspólnego stanowiska wszystkich ogniw zrzeszenia w sprawie porozumienia łódzkiego oraz postulatów wysuwanych przez poszczególne ośrodki akademickie. Miałoby to na celu wyłonienie komisji do spraw postulatów, które zaprezentowałaby wyniki swych prac na najbliższym zjeździe Zrzeszenia”.

³⁵ Porozumienie Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki z przedstawicielami łódzkich uczelni, s. 1–25. (odbitka w posiadaniu autora).

Telegramy OKZ NZS

Do Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II

Ojcie Świąty z radością zawiadamiamy o zarejestrowaniu naszego Zrzeszenia. Napawa nas to otuchą, iż fakt ten sprawi dalszy postęp w realizacji idei tak bliskich Waszej Świątobliwości, a zwłaszcza działania na rzecz podmiotowości osoby ludzkiej i dobra naszej Ojczyzny.

KOŚCIÓŁ POLSKI JAKO ORĘDOWNIK PRZESTRZEGANIA PODSTAWOWYCH WOLNOŚCI I PRAW CZŁOWIEKA W CZASACH POLSKI LUDOWEJ

Kościół katolicki w Polsce od samego początku powstania Polski Ludowej był głównym strażnikiem wolności i praw człowieka. Nie przyjął nigdy postawy obojętności wobec działań władz, które jednoznacznie gwałciły owe podstawowe prawa jednostki, a tym samym zagrażały tożsamości narodowej. W licznych pismach i memoriałach do władz domagał się sprawiedliwości społecznej i praworządności w państwie. Zgłaszał również wielokrotnie konkretne propozycje rozwiązania trudnych spraw społecznych i gospodarczych, co nie znalazło posłuchu wśród władz państwowych³⁶.

Stosunek władz PRL do Kościoła, poczynwszy od 1945 r., był wrogi. Władze doskonale zdawały sobie sprawę z tego, iż Kościół w Polsce ma ogromne poparcie społeczne, co wynikało z tysiącletniej tradycji katolickiej, dlatego stanowił poważne zagrożenie „ich” wszechwładnego monopolu. Nietrudno zatem zrozumieć politykę władz wobec Kościoła, który za wszelką cenę dążył do zerwania więzi ze społeczeństwem.

Potwierdzeniem wrogiej polityki względem Kościoła jest Memoriał Episkopatu Polski do prezydenta Krajowej Rady Narodowej B. Biureta z 15 września 1946 r. w sprawie normalizacji stosunków Kościoła i państwa. Czytamy w nim m.in. „Pragnąc przyczynić się do normalizacji stosunków między działalnością Kościoła a państwowością polską, Episkopat przedstawia Panu Prezydentowi następujące uwagi dotyczące tego odcinka życia. Obecna sytuacja bowiem Kościoła katolickiego i Polaków w Rzeczypospolitej nie jest prawidłowa. Pomimo że od wyzwolenia z okupacji niemieckiej Episkopat dokładał starań, by praca Kościoła wnosila jak najwięcej wartości moralnych w życie narodu, ani jego zamiary, ani jego wysiłki nie doznały słusznej oceny ze strony czynników państwowych, a różne kroki Rządu świadczą o stanowisku wyraźnie niechętnym w stosunku do Kościoła katolickiego.

³⁶ Na temat zbrodniczej działalności władz PRL względem Kościoła zob. H. Pająk, S. Żochowski, *Rządy zbirów 1940–1990*, Lublin 1996, s. 221–254.

Obecny Rząd stwierdził i ogłosił, że Konstytucja z 17 marca 1921 r. obowiązuje i obowiązywać będzie aż do uchwalenia nowej Konstytucji przez Sejm Ustawodawczy, jako wyraziciela woli narodu. Episkopat sądził, że działalność Kościoła, którego wyznawcy stanowią przeważającą większość narodu i który »zajmuje w Państwie naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań« (art. 114 Konstytucji), będzie się mogła swobodnie rozwijać dla dobra narodu. Biskupi mniemali, że Kościół będzie miał konstytucyjne prawo »zawijywania stowarzyszeń i związków« (art. 108 Konst.), że będzie miał poręczoną wolność prasy i swoich wydawnictw (art. 103 Konst.), że zagwarantowana będzie nauka religii w szkole (art. 120 Konst.), że zakłady wychowawcze i więzienia będą miały zapewnioną opiekę moralną i pociechę religijną (art. 102 Konst.) i że Kościół będzie miał swobodę zarządzania majątkiem służącym celom wyznaniowym, naukowym i dobroczynnym (art. 113 Konst.).

Praktyka rządowa poszła niestety częściowo po innej linii”.

Biskupi w dalszej części memoriału przedstawili nieprawidłowości władz państwowych względem Kościoła, także jak:

1. Zerwanie konkordatu – w memoriale na ten temat napisano m.in.: „Nad wyraz bolesnym echem odbiła się w katolickiej Polsce wiadomość o zerwaniu Konkordatu, dokonany niespodziewanie i w sposób niezwykle. Uchwała Rady Państwa z dnia 15 września 1945 r. ogłosiła, że »konkordat zawarty pomiędzy Rzeczypospolitą Polską a Stolicą Apostolską przestał obowiązywać wskutek jednostronnego zerwania go przez Stolicę Apostolską przez akty prawne, zdziałane w okresie okupacji, a sprzeczne z jego postanowieniami«. [...]”.

2. Nowe prawo małżeńskie – w Memoriale napisano na ten temat m.in.: „Dalszym posunięciem, świadczącym o nieprzychylności dla wierzeń i zasad moralnych społeczeństwa katolickiego, był dekret o nowym prawie małżeńskim z 25 września 1945 r. [...]. Przepis zaprowadzający obowiązkowe śluby cywilne dla obywateli katolików nie jest uzasadniony koniecznością państwową, ale stoi w sprzeczności z poglądami religijnymi narodu. W całym szeregu państw tego przymusu nie ma. W katolickiej Polsce należało pozostawić obywatelom swobodę wyboru ślubu wedle formy wyznaniowej lub formie tzw. Ślubu cywilnego. Dla katolików bowiem nie ma ważnego zawarcia małżeństwa bez ślubu kościelnego. Państwo ma prawo i obowiązek wiedzieć o małżeństwach zawartych i rejestrować je. Ale dla celów państwowych wystarcza, by małżeństwa zawarte w formie kościelnej były obowiązkowo zgłaszane i zapisywane w urzędzie stanu cywilnego. [...]”.

3. Legalizacja tzw. Kościoła narodowego – w Memoriale na ten temat napisano m.in.: „W dniu 1 lutego br. Dekretem Ministerstwa Administracji Publicznej sekta tzw. Narodowego kościoła została uznana za publiczno-prawny związek religijny w Polsce pod nazwą »Polski Narodowy Kościół Katolicki«. Państwo ma prawo legalizowania poszczególnych wyznań, nie może jednak wprowadzić zamętu w ustalonych pojęciach wyznaniowych. Nazwa »Polski Narodowy Kościół Katolicki« jest niesłuszną, bowiem tzw. Kościół Narodowy nie jest katolickim,

czyli powszechnym i wprowadza w błąd wiernych przez utożsamianie sekciarzy z katolikami. [...]”.

4. Kościół pozbawiony organizacji katolickich – w Memoriale na ten temat napisano m.in.: „Kościół katolicki, mimo formalnej swobody, nie może należycie rozwijać swojej działalności ani wywierać odpowiedniego wpływu na społeczeństwo, bo m.in. Stowarzyszenia katolickie praktycznie działać nie mogą z powodu nieprzychylnego stanowiska czynników państwowych. Organizacje religijne młodzieżowe w szkołach (Sodalicje i Krucjaty Eucharystyczne) są na terenie niektórych okręgów szkolnych zabronione. Zakaz został wydany nie drogą zarządzenia piśmiennego, lecz przez polecenie ustne kuratorów szkolnych na odprawach dyrektorów”.

5. Nauka religii usuwana ze szkół – w Memoriale na ten temat napisano m.in.: „Nauka religii w szkołach obowiązująca zgodnie z art. 120 Konstytucji, na skutek błędnej interpretacji Ministerstwa Sprawiedliwości, zawartej w okólniku Ministerstwa Oświaty (Okólnik N. 50 z 13 września 1945 r.) praktycznie została sprowadzona do przedmiotów nieobowiązkowych. Zarządzenie Ministerstwa Oświaty zawarte w wyżej cytowanym okólniku brzmi: Uczniowie, których rodzice (prawni opiekunowie) zadeklarują, „iż nie życzą sobie, by dzieci ich pobierały naukę religii, ponieważ nie odpowiada to ich przekonaniom religijnym, są od nauki tego przedmiotu zwolnione. Uczniom tym na świadectwie, katalogu szkolnym i księdze ocen nie wystawia się oceny z nauki religii”. Jak pogodzić obowiązującą naukę religii w szkołach z wydawaniem prawomocnych świadectw bez oceny z nauki religii, Ministerstwo Sprawiedliwości ani też Ministerstwo Oświaty nie wyjaśnia. Poglądy o dobrowolności nauki religii w szkołach, które dziś są wprowadzane w życie, sięgają głęboko w podstawy wychowania i tradycje polskiej szkoły. Poglądy takie dyskwalifikują wartość nauki religii w oczach uczniów i w oczach społeczeństwa, kłócą się wreszcie z całą tradycją polskiej szkoły, która zawsze i stale uważała wychowanie religijne za pierwszy i najważniejszy obowiązek szkoły. [...].

Bez uzgodnienia z przedstawicielami Kościoła, zupełnie samowolnie władze szkolne zmieniają programy religii z dwóch do jednej (godziny) tygodniowo w klasie.

Sprawa uprawnień szkół zakonnych napotyka ciągle na różnorodne trudności. Po długich staraniach, interwencjach rodziców w Ministerstwie udało się nielicznym szkołom zakonnym zdobyć prawo publiczności i to tylko na rok szkolny 1945/1946. Na nowy rok szkolny rozpoczęły się nowe starania. Szkoły zakonne, jak również szkoły prywatne o charakterze katolickim są narażone przez to na ciągłą tymczasowość. [...]”.

6. Laicyzacja w wychowaniu – w Memoriale czytamy na ten temat m.in.: „Zakłady opiekuńczo-wychowawcze prowadzone przez zakony napotykają na coraz większe trudności. Widoczna jest rzecz, że zarządzenia władz zmierzają do zupełnego usunięcia zakonów z dziedziny wychowawczej. Właściwie zaś chodzi o zlaicyzowanie wychowania młodzieży w tych zakładach. [...].

Zakłady opiekuńcze prowadzone przez zakony przez stosowanie względem nich specjalnej polityki są skazane na nędzną wegetację. Zakłady prowadzone przez Państwo, tzw. Domy Dziecka, są doskonale zaopatrzone w gotówkę i apro wizację; zakłady prowadzone przez zakony otrzymują tak małą dotację, że nie mogą się utrzymać. Ten stan rzeczy będzie musiał doprowadzić stopniowo do likwidacji zakładów kościelnych.

Episkopat czuje się w obowiązku zwrócić uwagę Pana Prezydenta na to stopniowe, celowe laicyzowanie wychowania naszej młodzieży i wnosi przeciwko temu kategoryczny protest”.

7. Kościół pozbawiony wolności nauczania i obrony prawdy – w Memoriale czytamy na ten temat m.in.: „Kościół katolicki jest częściowo pozbawiony swej wolności nauczania, uświadamiania wiernych i wpływu na opinię publiczną, i to wskutek obecnej polityki prasowej.

Kontrola prasy w praktyce staje się najostrzejszą cenzurą, zwłaszcza w stosunku do wydawnictw katolickich. Polska, kraj na wskroś katolicki, nie posiada dziś ani jednego dziennika katolickiego. Istnieją tygodniki i miesięczniki, zresztą przez cenzurę bardzo skrępowane i ścieśnione przez ograniczenie objętości i wysokości nakładu, nie mogą spełnić istotnej roli Kościoła i wywierać odpowiedniego wpływu na opinię katolicką w Polsce. Najbardziej rozpowszechniony tygodnik nie może zastąpić dziennika. [...]. Wolność Kościoła ograniczona do murów świątyni i głószenia słowa Bożego z ambony nie jest prawdziwą wolnością nauczania prawdy”.

8. Zagrożone życie jednostek i los uwięzionych – w Memoriale czytamy na ten temat: „Wielką bolączką dzisiejszego położenia są niepokoje w kraju, bratobójcze walki, bandytyzm polityczny, rabunkowy, szerzący się terror i brak osobistego bezpieczeństwa obywateli. [...]. Episkopat wraz z całym społeczeństwem głęboko boleje nad tymi smutnymi objawami i zwraca się do wszystkich, którzy ponoszą za te stosunki winę, bez względu na motywy, jakie nimi kierują, aby pomni na zakaz Boży zaniechali tych gwałtów i nie ściągali swoim okrutnym postępowaniem dalszych nieszczęść na skołataną Ojczyznę. [...]. Nad wyraz smutnym jest położenie uwięzionych, częstokroć narażonych na znęcanie się, a nadto pozbawionych potrzebnej im opieki religijnej wskutek utrudnienia kapłanom dostępu do uwięzionych. [...]”.

9. Stan majątkowy Kościoła zagrożony – w Memoriale napisano na ten temat m.in.: „Episkopat nie może pominąć zamachu na prawa majątkowe Kościoła. Władze państwowe pozajmowały liczne gmachy kościelne, których zwrotu żadnymi staraniami uzyskać nie można. Chodzi o seminaria, zakłady naukowe, szkoły, klasztory, domy katolickie i parafialne, ogrody, drukarnie i księgarnie, fabryki papieru itp. [...]”.

W następnych latach Kościół katolicki w Polsce nie ugiął się pod naporem piętrzących się prześladowań względem niego, lecz z ogromną determinacją zaw-

sze stawał w obronie podstawowych praw Polaków, w obronie prawdy³⁷. Niejednokrotnie też wykazywał dobrą wolę pokojowego współdziałania z władzami, czego przykładem może być zawarte porozumienie między Kościołem a władzami w Polsce z 1950 r.³⁸. Niestety, porozumienie to, podobnie jak inne, nie zostało wprowadzone w życie przez komunistyczne władze i pozostało jedynie na papierze. Dowodem na to było powołanie już 19 kwietnia 1950 r. przez władze państwowe Urzędu do Spraw Wyznań, do którego kompetencji należało koordynowanie wrogiej polityki państwa względem Kościoła³⁹. Wzajemne stosunki ulegały pogorszeniu, czego dowodem były następne lata⁴⁰, a zwłaszcza 1953 r., kiedy to państwo uzurpowało sobie prawo do obsadzania stanowisk kościelnych. Sprzeciw Episkopatu Polski w tym względzie doprowadził do uwięzienia kardynała Stefana Wyszyńskiego, prymasa Polski⁴¹.

Podobna była sytuacja Kościoła w Polsce w późniejszym okresie, tj. od 1953 do drugiej połowy 1956 r., czyli do momentu uwolnienia Prymasa Polski⁴².

Nowe nadzieje na normalizację stosunków państwo-Kościół pojawiły się w tymże roku, kiedy powstała Wspólna Komisja Mieszana przedstawicieli władz PRL i Kościoła, jednakże i w tym przypadku podjęte porozumienia nieprzestrzegane były przez władze państwowe⁴³.

W późniejszych czasach wzajemne stosunki uległy jakby polepszeniu, chociaż władze nadal utrudniały działalność Kościoła, żywiąc nadzieję, że uda się osłabić Kościół, a tym samym ograniczyć jego wpływ na Polaków⁴⁴.

Generalnie rzecz ujmując, Kościół katolicki w Polsce do końca trwania w Polsce reżimu komunistycznego, czyli do 1989 r., był jedyną instytucją, która

³⁷ Analiza dokumentów przygotowanych przez P. Raina jest potwierdzeniem takiego stanu rzeczy. P. Raina, *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 1, 1945–1959, Poznań 1994, s. 9–771; t. 2, 1960–1974, Poznań 1995, s. 7–687; t. 3.

³⁸ P. Raina, dz.cyt., t. 1, s. 232nn. (Porozumienie zawarte między przedstawicielami Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Episkopatu Polski – 14 kwietnia 1950, Warszawa), s. 232nn.

³⁹ Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom 2003 s. 96; M. Mikołajczyk, *Władza ludowa a diecezja częstochowska*, Częstochowa 2000, s. 35.

⁴⁰ J. Związek, *Między Porozumieniem a Non possumus*, w: *Do prześladowania nie daliśmy powodu... Materiały z sesji poświęconej procesowi Kurii krakowskiej*, pod red. R. Terleckiego, Kraków 2003 s. 40nn; J. Żaryn, *Polska pod dominacją...*, s. 318; M. Mikołajczyk, dz.cyt., s. 33–34; W. Roszkowski, *Najnowsza historia Polski 1945–1980*, Warszawa 2003, s. 268–269.

⁴¹ Z. Zieliński, dz.cyt., s. 110nn.; zob. więcej T. Pieronek, *Non possumus. Linia obrony biskupów polskich przed skutkami dekretu O obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych z 9 II 1953 r.*, w: *Do prześladowania nie daliśmy powodu... Materiały z sesji poświęconej procesowi Kurii krakowskiej*, s. 47–58.

⁴² J. Żaryn, *Kościół w PRL*, Warszawa 2004, s. 41–42; A.L. Sowa, *Od Drugiej do Trzeciej Rzeczypospolitej...*, s. 107–108. Zob. więcej P. Raina, dz.cyt., t. 1, s. 446–571.

⁴³ P. Raina, dz.cyt., t. 1, s. 575–576; W. Roszkowski, dz.cyt., s. 443.

⁴⁴ P. Raina, dz.cyt., s. 573 nn; S.A. Bogaczewicz, *Wstęp*, w: *Represje wobec Kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku i Opolszczyźnie 1945–1989*, pod red. S.A. Bogaczewicza i S. Krzyżanowskiej, „Studia i Materiały”, t. 4, Wrocław 2004, s. 8–9.

nieprzerwanie walczyła o człowieka, o jego prawa i podstawowe wolności, tak bardzo gwałcone względem niego przez władze komunistyczne⁴⁵.

Podobnie jak wcześniej, również i podczas strajku studentów łódzkich, który rozprzestrzenił się później na całą Polskę, Kościół wziął w opiekę studentów. Była to pomoc przede wszystkim moralna. Kościół w Polsce poparł żądania studentów. Pomoc koncentrowała się przede wszystkim wokół objęcia studentów opieką duszpasterską. Księża przebywali na uczelniach, gdzie sprawowali sakrament pokuty, odprawiali Msze święte, głosili kazania. Postacią sztandarową był w Łodzi jezuita ks. Mieczysław Miecznikowski.

Trzeba jednak podkreślić, iż Kościół łódzki pomagał także i w innych wymiarach, jak chociażby w wymiarze materialnym.

Warto również odnieść się do dwóch wypowiedzi, których udzielono autorowi tego artykułu na temat nastrojów w Łodzi podczas trwania strajków w Łodzi. Jedną z nich udzielił jeden z ojców, który w tamtym pamiętnym 1981 r. pracował przy kościele św. Elżbiety Węgierskiej na Dołach przy klasztorze Ojców Bernardynów. Powiedział m.in.: „Był to bardzo ciekawy, a zarazem niebezpieczny czas. Wielu młodych ludzi, mimo grożącego im niebezpieczeństwa ze strony władz komunistycznych, podjęło się bardzo trudnego zadania, a mianowicie koniecznych zmian na swoich uczelniach. Podziwiałem ich animusz, ich młodzieńczy zapał i wytrwałość w dążeniu do celu. Od samego początku społeczeństwo miasta bardzo mocno solidaryzowało się ze strajkującymi studentami. Wyrażało się to nie tylko modlitwami w kościołach, nie tylko w zamawianiu Mszy świętych za strajkującą młodzież, ale również w pomocy materialnej. Ludzie w parafiach organizowali się jak mogli najlepiej, powstawały parafialne komitety. Do kościołów przynoszono wszystko to, co mogło się przydać studentom, a więc: różnorodne produkty żywnościowe, lekarstwa, pieniądze, koce, spiwory. Prawie zawsze inspirację do takich postaw dawało diecezjalne i zakonne duchowieństwo. I chociaż zawsze mówiło się, że Łódź to czerwony bastion PRL-u, to w tymże 1981 r. było inaczej. Była ludzka życzliwość, było poparcie społeczeństwa, była solidarność przeciwko złu, przemocy, bezprawiu władz”.

Dруга wypowiedź została mi udzielona przez księdza archidiecezji łódzkiej. Wspominał: „Był to nieprawdopodobny zryw młodzieńczego dążenia do prawdy. Wydawało się, że młodzi studenci powiedzieli nie, już więcej nie wytrzymamy. Szerzący się wszędzie terror, zakłamanie i gwałcenie podstawowych praw człowieka przez komunistów był nie do zniesienia. Nasilał się coraz bardziej. I musiał znaleźć swój upust w postaci wystąpień i sprzeciwieniu się teźże polityce władz. Sytuacja była bardzo napięta. Studenci postawili wszystko na jedną kartę. Byli świadomi, iż grozi im wielkie niebezpieczeństwo. Ryzykowali bardzo, można

⁴⁵ J. Żaryn, *Kościół w PRL...*, s. 53nn., 97nn., 129nn; tenże, *Polska pod dominacją...*, s. 327–328; 343. Działalność Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1944–1989 przedstawił wyczerpująco B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 8, Lublin 1996, s. 474–536.

powiedzieć ryzykowali swoim życiem. Ale nie przelekli się. Wytrwali i chwala im za to. Dodać też trzeba, iż Kościół łódzki od samego początku poparł strajki, podobnie jak i łódzkie społeczeństwo. Panowała wówczas jakaś niesamowita atmosfera życzliwości i zrozumienia. Ludzie licznie gromadzili się przed budynki łódzkich uczelni przynosząc to, co mogli, a mieli przecież niewiele. I to było cudowne. Myślę, że to była ta siła, która była tak bardzo potrzebna studentom, którzy przekonali się, iż w tych ważnych momentach ich życia nie byli sami”.

Marian Wróblewski był uczestnikiem strajku na Politechnice Łódzkiej. W swojej wypowiedzi wspominał: „Księża docierali wszędzie. Spowiadali, odprawiali Msze św., głosili kazania, a tym wszystkim podnosili nas na duchu. Społeczeństwo odnosiło się do nas bardzo życzliwie. W zakładach pracy zbierano dla nas pieniądze, przywożono żywność”.

Inny uczestnik strajku studenckiego w Łodzi na Akademii Medycznej, Jacek Pytel, wspominał: „Był to szczególny czas. Do strajku na AM z każdym dniem przyłączało się coraz więcej studentów. Byli i tacy, którzy zdezerterowali, bali się przyłączyć do strajku i do niego nie przystąpili. Jednak trzeba podkreślić, iż za słuszością strajku opowiadali się także niektórzy profesorowie, którzy go popierali i udzielali studentom wsparcia. Byliśmy zorganizowani pod każdym względem. Trzeba było przecież zorganizować życie od rana do wieczora. Oprócz sekcji zaopatrzenia, była zorganizowana również sekcja kulturalna, sekcja dyskusyjna, porządkowa. Studenci angażowali się w różnorodne prace z wielkim poświęceniem i sercem. Ryzykowali wszystkim, a przede wszystkim tym, iż zostaną wyrzuceni z uczelni. Szczególnie mocne wsparcie mieliśmy ze strony przychodzących do nas księży z o. Miecznikowskim na czele, którzy na zmianę przychodzili do nas i odprawiali Msze św., spowiadali i głosili kazania”.

Ważnym dokumentem potwierdzającym poparcie Kościoła w Polsce dla żądań studentów był moment, kiedy w maju 1981 r. studenci NZS w całej Polsce zorganizowali akcje protestacyjną w sprawie uwolnienia więźniów politycznych. Zachowany dokument informował, iż wszędzie akcja ta rozpoczynała się w kościołach od odprawienia Mszy św., co było zapewne bardzo istotne, dodawało bowiem studentom sił i odwagi oraz przekonania, iż nie są sami w walce o prawa człowieka, że jest z nimi Kościół, orędownik sprawiedliwości społecznej.

Nr 66

**1981 maj 26, Warszawa – Informacja dotycząca przebiegu akcji
protestacyjnych w sprawie uwolnienia więźniów politycznych,
przygotowana przez Departament III MSW**

MINISTERSTWO
SPRAW WEWNĘTRZNYCH

Warszawa, dnia 26.05.1981 r.

TAJNE

L.dz. OE – 1 – 001 123/81

INFORMACJA

Dot.[ycząca] przebiegu akcji protestacyjnej w sprawie
Uwolnienia więźniów politycznych

Otrzymują: tow. [Stanisław] Kania, tow. [Henryk] Jabłoński, tow. [Wojciech] Jaruzelski, tow. [Kazimierz] Barcikowski, tow. Gawryś, tow. [Tadeusz] Grabski, tow. [Mieczysław] Jagielski, tow. [Mieczysław] Moczar, tow. [Henryk] Olszowski, tow. Wroński, tow. [Andrzej] Żabiński, tow. [Kazimierz] Cypryński, tow. [Tadeusz] Fiszbach, tow. [Władysław] Kruk, tow. [Józef] Masny, tow. [Roman] Ney, tow. [Jerzy] Waszczuk.

1. Zorganizowana 25 [maja] przez KKK NZS akcja protestacyjna w sprawie uwolnienia więźniów politycznych w poszczególnych ośrodkach kraju przebiegała następująco:

1.1. Warszawa

Przed godz. 17.00 z terenu UW wyruszył w ilości ok. 1, 5 tys.[iąca] osób pochód protestacyjny w kierunku Kościoła św. Anny. Po mszy celebrowanej przez ks. Maja do utworzonej z ok. 3 tys. osób kolumny marszowej na czele z W.[ojciechem] Ziemińskim, S.[ewerynem] Jaworskim i Zb.[igniewem] Bujakiem przemówił członek komitetu organizacyjnego informując, że trasa manifestacji kończy się na pl. Zwycięstwa, gdzie zostanie odczytana petycja NZS dot.[ycząca] żądań uwolnienia więźniów politycznych. Na zmianę trasy wpłynęły oświadczenia wicemarszałek Sejmu H. Skibniewskiej i prof. [Jana] Szczepańskiego (złożone podczas rozmów z NZS-em), iż Rada Państwa na najbliższym posiedzeniu rozpatrzy sprawę Kowalczyków oraz członków KPN. Po przemarszu pod Grób Nieznanego Żołnierza odczytana została petycja kierowana do Sejmu PRL (w załączeniu), którą 11-osobowa delegacja przekazała do Sejmu. W skład delegacji weszli: z SGGW SGGW. Barwi lub Barszcz, R. Marszałek, P. Piński, J. Korolkiewicz, P. Rościszewski; z UW M.[Marcin] Gugulski, Z. Rykowski; z PW O. Wróblewski oraz NSZZ „Solidarność” S.[eweryn] Jaworski. W pochodzie niesiono 5 transparentów o treści m.in.: „Robotnicy

Huty Warszawa żądają uwolnienia więźniów politycznych". Na pl. Zwycięstwa przed GNŻ [Groblem Nieznanego Żołnierza] zebrało się ok. 10 tys. osób.

Pochód i zgromadzenie przed GNŻ sfilmowane było przez TV z RFN i USA.

Manifestacja zakończyła się o godz. 19.30.

1.2. Katowice

„Marsz Wolności” poprzedzony został nabożeństwem w katedrze z udziałem ok. 500 osób. Po nabożeństwie uformowany ok. 1000-osobowy pochód (zdecydowaną większość stanowiła młodzież) z transparentami: „Więźniowie polityczni słabością systemu”; „Domagamy się zwolnienia więźniów politycznych i więźniów sumienia”; „Zmienić Kowalczyków na Gierka” przeszli ulicami na pl. Wolności przed gmach Sądu Rejonowego, gdzie odbył się krótki wiec. W czasie marszu ilość uczestników wzrosła do ok. 3 tys. osób. Wiec otworzył M. Jacko, członek MKW., który postulował o uzyskanie pełnej demokratyzacji życia w kraju.

Z. Lis odczytał petycję skierowaną do posłów Ziemi Śląskiej, w którym domagano się, aby przedstawili oni sprawę uwolnienia [Leszka] Moczulskiego i innych na forum Sejmu. Pochód oraz przebieg wiecu filmowany był przez amerykańską stację telewizyjną NBC.

1.2.1. Gliwice

„Marsz Wolności” po mszy przeszedł uzgodnioną z władzami administracyjnymi trasą na pl. Krakowski. W czasie 10-minutowego wiecu zgromadziło się ok. 700 osób. Przemawiający m.in. Aktywista NZS T. Korczański domagał się uwolnienia więzionych oraz zwiększenia swobód obywatelskich i demokratyzacji życia. Ostrzeżono, że w przypadku niespełnienia żądań uwolnienia Moczulskiego i innych w dniu 10.06.br. NZS podejmie akcję strajkową. Hasła na transparentach podobne jak w Katowicach.

1.3. Zielona Góra

O godz. 17.00 na pl. Obrońców Stalingradu zorganizowany został wiec protestacyjny. Wiec rozpoczęto mszą polową celebrowaną przez duszpasterza akademickiego ks. Graczyka, który w kazaniu poruszył kwestię wolności sumienia i prawdy każdego człowieka. Zabierając głos sekretarz Reg.[ionalnego] Kom.[itetu] Obr.[ony] Więzionych za Przekonania, a Perlak wskazał, że zachodzi konieczność, aby rząd na równi z obywatelami był podporządkowany prawodawstwu i pozostał pod kontrolą całego społeczeństwa. Przetrzymywanie bez prawomocnego wyroku sądu członków KPN określił mianem bezprawia i łamania praworządności. Następnie student historii z WSP K. Błaszczuk odczytał rezolucję o zwolnieniu członków KPN oraz darowanie kary Kowalczykom. Rezolucja ta za pośrednictwem wojewódzkiego zespołu poselskiego ma być przekazana do Sejmu, Rady Państwa i Premiera. W chwili rozpoczęcia wiecu zgromadzonych było ok. 400 osób, w końcowej fazie uczestniczyło ok. 1000. Na placu nie było żadnych dekoracji, haseł i transparentów.

1.4. Rzeszów

Marsz protestacyjny w Rzeszowie poprzedzony mszą w Kościele Farnym, poświęconą 37 rocznicy akcji krypt.[onim] „Kosba” przeprowadzonej przez członków AK. Po mszy pochód liczący ok. 150 osób, głównie młodzież i studenci, udał się pod pomnik T. Kościuszki. Pod pomnikiem głos zabrał członek NZS WSP M. Wójcik, który stwierdził: „marsz protestacyjny każe zastanowić się nad losami prawa w naszym kraju”. W pochodzie niesiono transparenty o treści: „Wolność politycznym”, „Ducha nie gaście” oraz małe hasło „nie będziemy żyć na kolanach”.

1.5. Opole

O godz. 17.00 mszą w katedrze opolskiej rozpoczął się marsz protestacyjny zorganizowany przez NZS WSI w Opolu. Mszę odprawiał młody ksiądz, który wygłosił kazanie w obronie więzionych za przekonania nawiązując w nim również do więzienia Prymasa Polski przed 1956 r. Pochód 350–400-osobowy z transparentami o treści: „Wolność dla więźniów politycznych” oraz „Dość kary dla braci Kowalczyków” przeszedł wcześniej ustaloną trasą.

1.6. Wrocław

Wrocław godz. 17.00 odprawieniem mszy w intencji za „więzionych za przekonania, myśli i poglądy polityczne w Polsce i na całym świecie” rozpoczął się marsz protestacyjny. W kazaniu ks. A. Zienkiewicz wyeksponował m.in. Wielki sierpień 80, zahamowanie procesów wewnętrznej odnowy Polaków. W czasie przemarszu dołączały nowe grupy ludzi. Do miejsca wiecu przed siedzibą MKZ NSZZ „Solidarność” przybyło około 6 tysięcy osób. W pochodzie niesiono transparenty o treści: „Telewizja kłamie”, „Wolność dla więźniów politycznych to nie oni doprowadzili kraj do ruiny”, „Zaniechania represji za przekonania pierwszym krokiem zaufania władz”. W czasie wiecu zabrali głos m.in. J. Jandziszakowa, A.[dam] Pleśnar, K.[arol] Modzelewski, który podkreślił, że władza świadomie gwałci kodeks karny. S.[Stefan] Cieśla apelował do tłumu, aby pisali listy do Rady Państwa o uwolnienie więzionych. Krytykował system kartkowy. W imieniu organizatorów imprezy uchwaloną rezolucję odczytał W. Biały, który zawiera postulat: uwolnienia wszystkich członków KPN, umorzenia śledztwa przeciwko KOR-owi, uwolnienia braci Kowalczyków i Ciesielskiego. Rezolucja ma być przesłana do Rady Państwa i Sejmu PRL. W trakcie przemarszu i w czasie wiecu członkowie NZS sprzedawali koszulki kolorowe z nadrukiem: „Wolność dla więźniów politycznych”.

1.7. Łódź

Po mszy w kościele Ojców Jezuitów uformowany pochód ruszył ulicami Łodzi pod gmach Sądu Wojewódzkiego. Wśród niesionych transparentów na uwagę zasługuje napis w języku rosyjskim „Zło przyszło ze Wschodu”. Po przybyciu pod gmach Sądu liczba zebranych wynosiła ok. 2 tys. osób. Wygłoszono trzy przemówienia dot.[yczące] spraw uwolnienia osób więzionych za przekonania polityczne.

1.8. Kraków

Po mszy w kościele św. Anny uformowany pochód z transparentami o treści dot.[yczące] uwolnienia więźniów politycznych przeszedł pod gmach Prokuratury Wojewódzkiej, gdzie odczytano petycję skierowaną do prokuratury zawierającą m.in. Żądania uwolnienia więźniów politycznych z KPN oraz zaniechania postępowania śledczego względem KSS-KOR i ułaskawienia Kowalczyków. Petycja została wręczona wezwanemu przedstawicielowi prokuratury. W marszu uczestniczyło od 1500 do 2000 osób.

1.9. Lublin

O godz. 17.00 ok. 300-osobowa grupa studentów wyszła spod „Chatki Żaka” kierując się na pl. Katedralny. Na trasie przemarszu przyłączyło się dalszych 200 osób. Jeden z uczestników przemarszu i w sposób oszczerczy i napastliwie komentował okoliczności skazania braci Kowalczyków i członków KPN. Na pl. Katedralnym odbył się wiec, na którym wygłoszone zostało przemówienie nt. więźniów politycznych.

1.10. Bydgoszcz

Tzw. Marsz Pokoju zapoczątkowany został mszą w intencji „więźniów za przekonania religijne i polityczne”. Po mszy na Starym Rynku NN mężczyzna wygłosił krótkie przemówienie dot.[yczące] celów marszu oraz sprawy więzionych za przekonania. Następnie pochód w liczbie ok. 3 tys.[iące] osób przeszedł obok gmachów: KW PZPR, Sądu Wojewódzkiego, prokuratury, zakładu karnego. Uczestnicy pochodu nieśli transparenty o treści domagającej się uwolnienia więźniów, wolności słowa i przekonań itp.

1.11. Toruń

W „marszu wolności”, który przebiegał zgodnie z uzgodnioną z władzami miasta trasą, brało udział około 700–750 osób, głównie młodzież akademicka. Po dojściu uczestników manifestacji pod pomnik Kopernika do zgromadzonych przemawiał członek MKZ NSZZ „Solidarność” A.[ndrzej] Sobkowiak oraz K.[rystyna] Kuta, którzy poruszali sprawę więzionych za przekonania. Po manifestacji około 100-osobowa grupa uczestniczyła w mszy w intencji więźniów politycznych.

1.12. Gdańsk

Akcję protestacyjną o godz. 18.00 pod pomnikiem Neptuna zapoczątkowała grupa ok. 15–20 osób. Po rozwinięciu transparentów o treści: „Uwolnić politycznych”, „Wolność słowa”, „Głodówka w Sosnowcu za więźniów politycznych” organizatorzy rozdawali przechodniom biuletyn informacyjny GKOWZP oraz ulotki biograficzne o uwięzionych. Po 40 minutach organizatorzy akcji poinformowali, że podobna impreza odbędzie się 30 bm. W Gdyni, której organizatorem ma być KZ NSZZ „Solidarność” Stoczni im. Komuny Paryskiej. Pomimo starań organizatorów w miejscu zdarzenia nie zebrało się więcej jak 100 osób. Akcję zakończono o godz. 20.00.

1.13. Szczecin

W nocy z 24 na 25 bm. członkowie NZS, głównie z PAM i WSP przystąpili do kolportażu plakatów dotyczących uwolnienia więźniów politycznych. W wyniku podjętych działań operacyjnych, wykorzystując rozdziwki między NZS a RKWZP doprowadzili do zaniechania inicjatyw organizowania wieców. 25 bm. Na terenie uczelni Szczecina nie odbyły się żadne wiece protestacyjne studentów.

25 bm. O godz. 17.00 w siedzibie MKR rozpoczęły się, zwołane w trybie pilnym nadzwyczajne posiedzenie plenarne RKOWZP (brak bliższych danych).

W trakcie trwania pochodów oraz po ich rozwiązaniu nie notowano naruszeń porządku publicznego.

2. W toku działań operacyjnych związanych z marszem protestacyjnym w Warszawie w dniu 25 bm. Przejęto łącznie ok. 2000 egz. Odzew, ulotek i plakatów dotyczących marszu.

3. Uzyskano informację, że wśród mieszkańców Łap, woj. białostockie krąży propozycja, aby dokonać dewastacji pomnika M.[arcelego] Nowotki i wrzucić go do rzeki Narwi. Natomiast na to miejsce postawić kilkumetrowej wysokości krzyż.

DYREKTOR DEPARTAMENTU III MSW

[podpis]

(płk. H.[enryk] Walczyński)

Źródło: AAN, PZPR 1354, XIA/1267, s. 5–9.

ZAKOŃCZENIE

Zdaniem autora, szczególnie dziś, kiedy próbuje się przemilczać lub fałszować niektóre fakty czy zdarzenia z najnowszej historii Polski, trzeba z pietyzmem wracać do tych pięknych wydarzeń w naszej najnowszej narodowej historii, bo w niej zawarta jest prawda, że człowiek ma prawo do wolności i godności, ma prawo do podmiotowego traktowania, wreszcie ma prawo do tego, aby rządzący pamiętali o respektowaniu wszystkich jego praw zawartych w Konstytucji.

Studenci łódzcy przekonali wszystkich, że człowiek nie może się zgadzać z tym, co wokół niego niewłaściwe i niesprawiedliwe, co nie prowadzi do zgody, zaufania i prawdy, a zwłaszcza wtedy, kiedy wszelkie zło i zakłamanie pochodzi od władz państwowych. Jeszcze raz sprawdziło się stare powiedzenie, że prawda wcześniej czy później zwycięży. I tak się stało w Łodzi.

Autor wyraża przekonanie, iż niniejszy artykuł wniesie „małą cegiełkę” w długi jeszcze proces oczyszczania naszej narodowej historii i ukazania jej we właściwym świetle.

THE 25TH ANNIVERSARY OF STUDENTS' STRIKES IN ŁÓDŹ
– THE WAY TO THE INDEPENDENT STUDENTS' ASSOCIATION
IN POLAND LEGALIZATION
(1981–2006)

Summary

This article presents the course of Łódź students' strikes, who in 1981 acted against the authorities of the Polish People's Republic (PRL) policy, concerning higher education. They demanded introducing a lot of changes. Their strikes provided strong impetus for other students in Poland, who consequently started their own waves of strikes. The result of those strikes was establishing the first Independent Association of Students in Poland.

In the first part of the article, the author outlined the communists' coming to power, strengthening it, as well as their style of ruling. That was a background for presenting the circumstances of students' strikes in Łódź, their demands, their talks with the state authorities and the Independent Association of Students coming into existence.

The second part of the article presents the Catholic Church in Poland, its social role in the years of the communistic regime, which started in 1945, and Łódź Church special part during the strikes of 1981.

According to the author, today, when there are trials to ignore or falsify some facts and events from the latest Polish history, it is essential to hold in reverence those wonderful episodes which reveal human's right to freedom, dignity, subjective treatment, and last but not least, to have all their rights guaranteed by the Constitution, respected by the ruling authorities.

The author hopes that the present article will contribute to a long process of Polish national history cleansing and to showing it in the proper light.

This article is dedicated to all of those who were involved in students' strikes, as a token of remembrance and gratitude.

Słowa kluczowe: historia Polski, Kościół w PRL, strajki, studenci, porozumienie

KS. JERZY SWĘDROWSKI
*Wyższe Seminarium Duchowne
Łowicz*

KSIĄDZ ALEKSANDER SYSKI I JEGO DZIEŁO „KAZALNICY POPULARNEJ”

Ksiądz Jacek Przygoda w *Szkicu historycznym polskiej katolickiej literatury homiletycznej* wskazał ks. Aleksandra Syskiego jako autora, który w znacznym stopniu przyczynił się do kształtowania postawy miłości wobec słowa głoszonego na ambonie. Ta postawa wymaga ciągłej pracy nad sumiennym przygotowaniem kazań. Podkreślił także jego rolę w przygotowaniu pierwszego Polskiego Zjazdu Homiletycznego, którego obrady utrwalił, wydając drukiem zebrane materiały. Szczególną zaś zasługę ks. Syskiego widział w przekonaniu duchowieństwa polsko-amerykańskiego do możliwości układania i wydawania własnego pisma homiletycznego, zakładając kwartalnik »Kazalnica Popularna«¹.

W dzieje polskiego kaznodziejstwa na przestrzeni wieków wpisuje się w szczególny sposób kwartalnik homiletyczny »Kazalnica Popularna». Jego twórcą i redaktorem był ks. Aleksander Syski. Pierwszy numer ukazał się w grudniu 1937 r. Na początku wydawca przywołuje list biskupa łuckiego Adolfa Szelażka, który stwierdza w słowach skierowanych do redaktora »Kazalnicy Popularnej»: »Powierając Ci kierownictwo »Kazalnicy Popularnej«, którą wydawać rozpoczyna nasz »Instytut wydawniczy Pro Fide w Łucku«, czynię to w przekonaniu, że trudno byłoby złożyć je w ręce odpowiedniejszego. Wieloletnie doświadczenie Twoje duszpasterskie i profesorskie i w Polsce i w Ameryce obok Twojego talentu i literackiego i kaznodziejskiego jest gwarancją niezawodną, że jak mówią Amerykanie, będziesz: *The right man in the right place*»².

Pierwszy tom »Kazalnicy Popularnej» (od grudnia 1937 do grudnia 1938 r.) zawierał następujące działy: 1) Kazania i nauki niedzielne, 2) Kazania i nauki świąteczne, 3) Nauki katechetyczne, 4) Nauki społeczne, 5) Kazania i nauki o Akcji Katolickiej i Apostolskiej, 6) Kazania i nauki ascetyczne i rekolekcyjne,

¹ J. Przygoda, *Szkic historyczny polskiej katolickiej literatury homiletycznej w Stanach Zjednoczonych*, w: *Sacrum Poloniae Millenium*, t. IV, Rzym 1957, s. 503–504.

² »Kazalnica Popularna», red. ks. A. Syski, Łuck–Orchard Lake, t. 1, z. 1, 1937, s. 3.

7) Kazania pasyjne, 8) Kazania i nauki patriotyczne, 9) Kazania i nauki okolicznościowe, 10) Artykuły³.

Drugi tom „Kazalnicy Popularnej” zawiera 4 zeszyty. Ostatni z nich datowany jest na wrzesień 1939 r. Na 626 stronach wspomnianego rocznika zawarto ponad 160 kazań. Obok kazań związanych z przebiegiem roku liturgicznego znajdują się kazania okolicznościowe oraz patriotyczne. Nie brakuje także kazań o tematyce społecznej. W 1 Zeszycie z grudnia 1938 r. warto zauważyć, że „Dodatek Redakcyjny”⁴ zawiera referat ks. M. Sopoćki *Program homiletyki w seminariach duchownych* wygłoszony na Zjeździe Teologicznym w Krakowie.

Wybuch II wojny światowej spowodował przerwę w wydawaniu kwartalnika ks. Aleksandra Syskiego. Rocznik III z zeszytami: 1, 2, 3, 4 ukazał się w 1941 r. Na początku umieszczono list kard. Augusta Hlonda z Lourdes z 10 marca 1941 r. Prymas Polski nakreślił zadania współczesnego kaznodziejstwa w słowach: „...kazania te niech będą, zgodnie z założeniami wydawnictwa, treściwe pod względem nauki i pisane dzisiejszym językiem. Kolorytem psychologicznym niech przemawiają do duszy współczesnego naszego człowieka, aby nie były głosem wołającego na puszczy. I niech uwzględniają ten straszliwy kryzys wiary i życia, z którego Opatrzność powszechnym kataklizmem wyprowadza narody.”⁵ Zgodnie ze wskazaniem Prymasa Polski autorzy tekstów homiletycznych zwrócili uwagę na perspektywę odczytywania współczesnych wydarzeń w aspekcie pokuty i przemiany życia. Trzeci tom „Kazalnicy Popularnej” zawiera trzy rozdziały, z których dwa: „Ewangelie Święte i Nauki Homiletyczne na Niedziele i Święta Całego Roku” oraz „Jednominutowe Nauki Liturgiczne na Wszystkie Niedziele i Święta Całego Roku” wyszły spod pióra ks. Aleksandra Syskiego. Także pod jego redakcją powstały „Kazania Historyczno-Katechetyczne” jako wyraz postanowień Synodu Łuckiego na pierwszy rok nauczania⁶.

Kolejny rocznik „Kazalnicy Popularnej” ukazał się w 1943 r. Wydrukowane teksty ukazują szeroką perspektywę nauczania katechizmowego. Pierwsza część została ujęta jako: „Skład Apostolski w Krótkich Naukach Katechizmowych”, następnie umieszczono „Nauki Moralności Chrześcijańskiej”. Kolejny rozdział stanowi „Rozważania Męki Pańskiej od pojmania aż do wydania wyroku śmierci na Pana Jezusa przez Piłata”. Rocznik zawiera także „Nauki Ascetyczne”: „O pobożnym Rannym Wstawaniu”, „O Dobrych Uczynkach i o Modlitwie”. Następne rozdziały dotyczą tematyki patriotycznej: „Z Cyklu Nauk Patriotycznych” Nie zabrakło rozdziału: „Z Cyklu Kazań Okolicznościowych”, „Pogadanek Duszpasterskich” oraz „Cyklu Nauk Liturgicznych”⁷.

³ Tamże, s. 730–736.

⁴ Tamże, t. 2, z. 1, 1938, s. 153–168.

⁵ Tamże, t. 3, z. 1, 1941, s. 3.

⁶ Tamże, t. 4, s. 211.

⁷ Tamże, s. 431–437.

W roczniku piątym i szóstym wydanym w jednej książce Redaktor Naczelny umieścił we *Wstępie* słowa: „Dalsze losy i nakład wydawnictwa przechodzą w ręce Seminarium Polskiego”⁸. Publikacja z 1944 r. naznaczona jest sytuacją Narodu polskiego, który został doświadczony skutkami II wojny światowej. Teksty mów i kazań mają z znakomitej części wydźwięk patriotyczny. Pierwszy rozdział stanowią „Przemówienia z lat 1863–1864 aktualne na dni dzisiejszej Walki o Byt Narodu Polskiego” francuskiego księdza, profesora Sorbony – Henri Perreyve’a, w tłumaczeniu ks. Józefa Jarzębowskiego – marianina⁹. Tłumacz tekstów francuskiego kapłana zatroskanego o losy Polski po 1863 r. – ks. Józef Jarzębowski jest jednocześnie autorem cyklu kazań patriotycznych, które znalazły się w zbiorze „Kazalnicy Popularnej” z 1944 r. Po kazaniach ks. Jarzębowskiego następują jeszcze nauki ks. A. Syskiego i ks. W. Jakowskiego.

„KAZALNICA POPULARNA”
– PRÓBĄ SYSTEMATYCZNEJ PRACY KAZNODZIEJSKIEJ

Ksiądz Aleksander Syski poprzez całe swoje życie podejmował próby realizacji skutecznego głoszenia słowa Bożego¹⁰. Jako sprawny organizator daje duchowieństwu polskiemu w Polsce i na obczyźnie narzędzie w pracy nad kształtowaniem postaw chrześcijańskich oraz pogłębianiu znajomości podstawowych prawd wiary. Zwraca jednocześnie uwagę, aby język używany na ambonie był zrozumiały. Wyjaśniając tytuł swego kwartalnika homiletycznego, ukazuje konieczność odniesienia się do ogółu słuchaczy. W jego koncepcji nie można zadowolić się możliwością dialogu jedynie z niektórymi. Słowo drukowane, a także mówione ma być atrakcyjne dla ogółu słuchaczy. To dowartościowanie każdego z uczestników wydarzenia liturgicznego wiedzie ku głębszemu odkryciu natury Kościoła i jego zadań.¹¹ Autor zwraca uwagę na słuchaczy. Zdaje sobie sprawę z

⁸ Tamże, t. 5, 6, z. 1, 1944, s. 3.

⁹ Tamże, s. 9.

¹⁰ Ksiądz Aleksander Syski urodził się 26 lutego 1876 r. pod zaborem rosyjskim, w miejscowości Zelechy w plockim. Po nauce w Pułtusk i wstępnych studiach w Seminarium Duchownym w Płocku, studiował teologię w Akademii Petersburskiej. Świecenia kapłańskie otrzymał w 1902 r. Po początkowej pracy w Ojczyźnie i rocznej w Paryżu, znalazł się w 1908 r. w Ameryce. Tutaj pracował jako organizator parafii w Norwood, Heverhill i Hyde Park, Mass., w diecezji bostońskiej do 1930 r., kiedy to zrezygnował z probostwa. Odznaczał się jako utalentowany pracownik społeczny na polskiej niwie narodowej i wśród współbraci polsko-amerykańskich, jak również wyrobił sobie piórem pozycję czołowego pisarza Polonii amerykańskiej. Po pięcioletniej nieobecności w Stanach Zjednoczonych, powrócił tam w 1935 r., otrzymał pracę ojca duchownego w Seminarium Polskim w Orchard Lake, Mich. Pełnił te obowiązki do 28 lipca 1944 r. Zrezygnował na skutek pogarszającego się zdrowia. Krótki czas spędził u siostr bernardynek w Franklin, Mass., gdzie zmarł 13 listopada 1945 r. Pochowany w Lowell, Mass., przez przyjaciela ks. prob. Aleksandra Ogonowskiego: w: J. Przygoda, dz.cyt., s. 502.

¹¹ „Kazalnica Popularna”, t. 1, s. 7.

ich możliwości percepcji, wykształcenia oraz posiadanej wiedzy. Zachęca zatem, by kierowane słowo nie było jedynie popisem oratorskim. Świadomość różnic wśród słuchających jest jednym z elementów skuteczności w głoszeniu: »Ten przemawia i ten pisze popularnie, kogo wszyscy rozumieją, kto stosuje się w mówieniu i pisaniu do ogółu swych słuchaczy i czytelników, do pojętności średniej, jaką wszyscy mają«¹².

W sześciu rocznikach „Kazalnicy Popularnej”, wydanych staraniem ks. Syskiego, znalazły się 463 kazania napisane przez 48 kaznodziejów. Ten zbiór zawiera w sobie kazania i szkice nauk niedzielnych, cykle kazań katechizmowych, kazania i nauki świąteczne, społeczne, o akcji katolickiej i apostołskiej, ascetyczne i rekolekcyjne, pasyjne, patriotyczne i okolicznościowe¹³. W znacznym stopniu są to nauki opracowane przez samego Redaktora Naczelnego. Jego przedsięwzięcie i redakcja sześciu tomów „Kazalnicy Popularnej” uświadomiła kapłanom, szczególnie pracującym w Stanach Zjednoczonych, wagę i potrzebę redagowania pisma homiletycznego oraz stała się dowodem, że można to zrealizować.

NIKTÓRE WĄTKI W KAZNODZIEJSTWIE KS. ALEKSANDRA SYSKIEGO

Trudno byłoby w jednym artykule zawrzeć dorobek ks. Aleksandra Syskiego pozostawiony w „Kazalnicy Popularnej”, która zresztą nie wyczerpuje zbioru publikowanych nauk Redaktora Naczelnego, z tego względu jedynie pierwszy tom stanie się podstawą badań wielości nurtów zgłębianych przez ks. Syskiego.

W pierwszym dziale „Kazania i nauki niedzielne” znalazły się: Kazanie na niedzielę III Postu – *Trzeba się dobrze spowiadać*; Szkic kazania na niedzielę IV po Wielkiejnocy – *Czem jest Duch św. w naszym życiu chrześcijańskim i jak się trzeba na przyjęcie Jego przygotować*; Szkic kazania na niedzielę X po Świątkach – *O pysze faryzeusza i pokorze celnika*; Szkic kazania na niedzielę XI po Świątkach – *O duchowej głuchocie i niemocie*; Nauka na niedzielę XIII po Świątkach – *O modlitwie i o wierze trędowatych*; Nauka na niedzielę XIV po Świątkach – *O zbytniej trosce o rzeczy ziemskie*; Nauka na niedzielę XV po Świątkach – *O dwojakiej śmierci*; Nauka na niedzielę XVII po Świątkach – *O Bóstwie Chrystusa Pana*; Nauka na niedzielę XX po Świątkach – *O grzechu powszednim*¹⁴.

Wśród „Kazań i nauk społecznych” ks. Syski umieścił swoje następujące nauki: Szkic kazania na Zielone Świątki – *Znaczenie ognistych języków*; Kazanie na uroczystość Zielonych Świątek – *O siedmiu darach Ducha św.*; Kazanie na uroczystość św. Piotra i Pawła – *O przywiązaniu i wierności naszej dla Stolicy Apostolskiej*; Kazanie o św. Andrzeju Boboli Męczenniku i patronie Polski – *Święty*

¹² Tamże.

¹³ J. Przygoda, dz.cyt., s. 524.

¹⁴ „Kazalnica Popularna”, t. 1, s. 730–732.

*Andrzej Bobola przez wiarę swoją odniósł zwycięstwo i nam przez wiarę zwycięstwo niesie*¹⁵.

Dział „Kazania społeczne” zawiera dwie nauki Redaktora Naczelnego: Nauka na temat, na czym polega sprawa społeczna i kto ją rozwiąże; Nauka o encyklice Papieża Piusa XI *Quadragesimo Anno*, Nauka na temat, skąd się wzięło państwo?¹⁶

Wszystkie kazania w dziale: „Kazania i nauki o Akcji Katolickiej i Apostolskiej” wyszły spod pióra ks. Syskiego. Wśród podejmowanych tematów znalazły się następujące: *O potrzebie i aktualności apostołstwa ludzi świeckich w naszych czasach; Treść i istota apostołstwa ludzi świeckich; Potrójne zadanie apostołstwa ludzi świeckich; O środkach, jakich używa apostołstwo ludzi świeckich; Dlaczego każdy katolik obowiązany jest brać czynny udział w Akcji Katolickiej; O zbiorowych środkach Akcji Katolickiej do rozwiązania sprawy społecznej*¹⁷.

„Kazania i nauki ascetyczne i rekolekcyjne” są (poza pierwszym), autorstwa ks. Syskiego. Otwiera je: Szkic kazania o pokusach, kolejno następują: Kazanie rekolekcyjne: *O rekolekcjach; O celu człowieka; O śmierci; O królestwie Chrystusowem*. W pozostałych działach Redaktor Naczelnny zawarł jeszcze kilka swoich nauk w działach: „Kazania i nauki patriotyczne” oraz „Kazania i nauki o liczności”. Są to: *Kazanie na obchodzie dwudziestolecia zorganizowania armii polskiej w Ameryce w czasie wojny wszechświatowej; Kazanie na 40-godzinne nabożeństwo i kazanie na prymicie: Kapłaństwo jako arcydzieło Boże na ziemi*¹⁸.

Każde kazanie ks. Syskiego dzieli się na wstęp, rozprawę, składającą się często z dwóch punktów, i zakończenie. Ten podział z reguły wiąże się z ukazaniem w pierwszej części sytuacji ewangelicznej, następnie podjęcie i rozważenie wybranych aspektów oraz aplikację rozważanych treści do życia wiary słuchacza.

NAUCZANIE SPOŁECZNE

Ksiądz Syski w swoim nauczaniu społecznym kreśli sytuację współczesnego sobie człowieka w bardzo ciemnych barwach, ale jednocześnie wskazuje drogi wyjścia z trudnej sytuacji w perspektywie wiary i zaangażowania w życie społeczne. W kazaniu: *Na czym polega sprawa społeczna i kto ją rozwiąże?* stawia we wstępie pytania retoryczne, które mają pobudzić słuchacza do zastanowienia się co oznacza „sprawa społeczna”. Wychodząc od głodu i niedostatku chleba dla wszystkich, snuje swoją refleksję nad działaniami, które oparto na ideologii komunistycznej. Podsumowuje opisywaną sytuację słowami: „I wielu dało im wiarę. Uwierzono im zwłaszcza tam, gdzie najwięcej było ubóstwa, i gdzie najwięcej

¹⁵ Tamże, s. 732–733.

¹⁶ Tamże, s. 734.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 734–735.

było ucisku. Uwierzono im w Rosji, ale okazało się, że tam właśnie nędza społeczna jeszcze się pogłębiła”¹⁹. Kaznodzieja, wykorzystując ewangeliczną scenę rozmnożenia chleba z Ewangelii wg św. Mateusza, jednocześnie przywołuje warunek, który jawi się jako zasadniczy w rozwiązaniu nurtujących ludzi problemów: „Szukajcie wpierw Królestwa Bożego” (Mt 6, 33) Kaznodzieja upatruje problemu w relacjach społecznych, nie zaś w funkcjonującym systemie polityczno-gospodarczym. Odpowiedzią ma być kształtowanie postaw chrześcijańskich zarówno przez pracodawców, jak i pracobiorców. Wskazuje Akcję Katolicką, jako szansę i narzędzie w rękach ludzi świeckich, by kształtowali relacje społeczne według nauki i zasad Ewangelii.

W pierwszym tomie „Kazalnicy Popularnej” znajduje się 6 kazań „Z cyklu o Apostolstwie ludzi świeckich i o Akcji Katolickiej”. Autor w szczególny sposób kładzie nacisk na aktywność ludzi świeckich, która nie ogranicza się jedynie do udziału w wymiarze kultycznym życia Kościoła i społeczności. Stosuje w swoich przedłożeniach postulat przepowiadania obrazowego, unika języka abstrakcyjnego, przekłada pojęcia na konkrety. Ważne jest także stosowanie czasu teraźniejszego, odmalowywanie okoliczności, a także stosowanie porównań, przykładów i figur retorycznych²⁰. Ksiądz Syski wzywa sobie współczesnych do aktywności w realizacji orędzia Dobrej Nowiny w konkretnym życiu. Jego wykład jest oparty na stosunkach społecznych, zauważa, że każdy realizuje swoją specyficzną i jedyną drogę życia, wszyscy wezwani są do posługi ewangelizacyjnej. Powołanie apostołskie nie wyczerpuje się w sprawowanym urzędzie, bowiem każdy ochrzczony już z sakramentu chrztu św. wezwany jest do świadectwa, do bycia „solą ziemi i światłem świata”²¹. Autor sięga do nauki Ojców Kościoła, aby potwierdzić konieczność zaangażowania w życie społeczne. Nie chodzi tu tylko o zaangażowanie jednostek, lecz najmniejszych społeczności, na których może opierać się fundamentalne apostolstwo. Rodzina jawi się jako środowisko, które w szczególny sposób może podjąć dzieło przemiany świata. Dlatego, nawiązując do postaci św. Jana Chryzostoma, Redaktor Naczelny stwierdza w słowach pełnych patosu: „...I wzywał już w owych czasach św. Jan Chryzostom wszystkich ludzi świeckich w Kościele Bożym, aby rozpalili w sobie ogień wiary i aby szli nawet w dalsze strony na zdobywanie dusz, niosąc zbawienie dla całej ludzkości. Na tę świętą wyprawę, tak mówił on, mężowie niechaj idą ze swymi żonami, dziećmi i służbą, aby wyrwać z siideł szatańskich wszystkie dusze i pozyskać je z powrotem Bogu”²².

¹⁹ A. Syski, *Na czym polega sprawa społeczna i kto ją rozwiąże*, „Kazalnica Popularna”, t. 1, z. 1, 1937, s. 673.

²⁰ G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, Kraków 1992, s. 143.

²¹ A. Syski, *Kazanie I: O potrzebie i aktualności apostolstwa ludzi świeckich w naszych czasach*, „Kazalnica Popularna”, t. 1, z. 3, 1937, s. 457.

²² Tamże, s. 459.

Sprawa apostołstwa świeckich stawiana jest jako nieodłączny element powołania chrześcijańskiego. Autor walczy z mylnym przekonaniem, że odpowiedzialność za ewangelizację spoczywa na kapłanach i biskupach. Nawiązując do bieżącej sytuacji, pokazuje przez przeciwieństwo aktywność członków organizacji socjalistycznych i katolików świeckich, niestety na korzyść tych pierwszych. Przestrzega przed składaniem odpowiedzialności za losy Kościoła jedynie na barkach duchowieństwa²³.

NAUCZANIE MORALNE

Nauki ks. Syskiego w znacznej mierze mają wydźwięk moralny. Kaznodzieja uczy, w jaki sposób korzystać z sakramentów. Szczególnie zwraca uwagę na sakrament pokuty, który jest znakiem Bożej dobroci. W swoim nauczaniu przywołuje nauczanie Ojców Kościoła, by ukazać wielkość Bożej łaski, a jednocześnie niebezpieczeństwo niewłaściwego przyjmowania widzialnych znaków niewidzialnej łaski.

W kazaniu wielkopostnym o konieczności dobrej spowiedzi zwraca uwagę na walkę wewnętrzną, w której człowiek staje przed niebezpieczeństwem i pokusą złej spowiedzi. Przywołuje słowa Jana Chryzostoma: „Święty Jan Chryzostom pisze, że kiedy chodzi o obrazę Pana Boga, to szatan stara się uczynić ludzi zuchwałymi, a kiedy znowu chodzi o spowiedź, to on stara się ich uczynić bojaźliwymi. Odbiera on im wstyd, gdy grzeszą, a dodaje go przy spowiedzi, gdy się mają grzechu pozbyć, [...] Pan Bóg przydał grzechowi wstyd i bojaźń, a spowiedzi ufność i nadzieję, ażeby ludzi od grzechu odstraszyć, a do spowiedzi zachęcić...”²⁴. Autor kazania zwraca uwagę na konieczność rozeznawania wewnętrznego. Człowiek na drodze odróżniania dobra od zła otrzymuje pomoc w postaci rachunku sumienia. Zachęca, by robić refleksję nad swoimi czynami i postawami nie tylko przed spowiedzią, ale każdego dnia. Taka forma rozwoju pozwoli dobrze korzystać z sakramentu pokuty. Napomina, aby powstrzymać się przed spowiedzią, jeśli ograniczyłaby się do powierzchownego wyznania, a nawet świętokradczego. Autor przywołuje scenę biblijnego grzechu pierworodnego. Napomina, by nie przyjmować postawy Adama, który stwierdza, iż winną grzechu jest Ewa. Według takiego rozumowania, kontynuuje kaznodzieja, można wytłumaczyć sobie każdy występki i znaleźć winnych poza sobą. Kładąc nacisk na szczerze wyznanie grzechów, poprzedzone dobrze przeprowadzonym rachunkiem su-

²³ A. Syski, *Kazanie II: Treść i istota apostołstwa świeckich*, „Kazalnica Popularna”, t. 1, z. 3, 1937, s. 462.

²⁴ A. Syski, *Kazanie na Niedzielę III Wielkiego Postu: Trzeba się dobrze spowiadać*, „Kazalnica Popularna”, t. 1, z. 1, 1937, s. 185.

mienia, autor ukazuje owocność przyjętego sakramentu i skuteczność w przezwyciężaniu zła²⁵.

Ksiądz Syski w kazaniu na Niedzielę XIII po Świątkach podejmuje temat modlitwy chrześcijańskiej. Jego przepowiadanie opiera się na obrazach biblijnych, które są tłem wyjaśnienia, a jednocześnie dotyczą zasadniczych aspektów postaw chrześcijańskich. Nawiązując do ewangelicznego obrazu (Łk 17, 11–19) analizuje postawę dziesięciu trędowatych. Stwierdza, że modlitwa grupy dziesięciu wykluczonych definitywnie z życia społeczności była pokorna, bowiem zdawali sobie sprawę ze swej kondycji, dlatego zgodnie z Prawem Mojżeszowym pozostawali w oddaleniu. To oddalenie miało także oznaczać cześć dla Chrystusa i własną niegodność. Dalej, modlitwa była gorąca, co potwierdza Ewangelista, stwierdzając, że wołali głośno do Pana; „Bali się stracić okazję, że mogli swoją prośbę przedłożyć Jezusowi”²⁶. Wreszcie kaznodzieja zauważa, że modlitwa trędowatych była wspólna. Ich położenie spowodowało, że publicznie kierowali do Boga prośbę za siebie wzajemnie. Fakt wspólnej modlitwy wykorzystuje autor, aby zachęcić słuchaczy do podejmowania wysiłku, który będzie uwielbieniem Boga, negatywnie natomiast nie pozwoli utracić otrzymanej szansy. Podkreślając wartość modlitwy prywatnej, ks. Syski widzi szczególną perspektywę rozwoju duchowego we wspólnocie. Nabożeństwa publiczne jawią się jako szczególne okazje do pozyskiwania obfitych łask. Każdy, kto rezygnuje ze wspólnej modlitwy, sam tych łask się pozbawia.²⁷

Modlitwa wypływa z wiary, dlatego autor zauważa ją w postawie uzdrowionych z trądu, a także w posłuszeństwie Chrystusowi, który każe dziesięciu udać się do kapłanów. Wykład kaznodziei ogranicza się do spotkania trędowatych ze Zbawicielem, pomija natomiast spotkanie jednego z uzdrowionych z Chrystusem. Autor, skupiając się na fakcie spotkania i prośby, wiedzie słuchacza do aplikacji rzeczywistości biblijnej w swoim życiu, chodzi tutaj o podjęcie sakramentu pokuty: „O jakże często i nasza wiara na próbę jest wystawiona! Nawet przy świętej spowiedzi nasza pycha podsuwa nam nieraz myśli, że spowiednik nas nie rozumie, że nie czyni tak, jak powinien, że owszem nawet i sam Bóg w niebie niesprawiedliwe zsyla nam krzyże, zamiast pociechy”²⁸.

Postawy chrześcijańskie wg ks. Syskiego winny wypływać ze świadomości podejmowanych czynów. Kaznodzieja umieszcza je w konkretnie codziennego życia. W *Szkiele kazania na Niedzielę XX po Świątkach*²⁹ podejmuje temat grzechu powszedniego. Opierając się na ogólnie znanej wiedzy teologicznej, stwier-

²⁵ Tamże, s. 188–190.

²⁶ A. Syski, *Kazanie na Niedzielę XIII po Świątkach: Modlitwa i wiara trędowatych*, „Kazalnica Popularna”, t. 1, z. 4, 1937, s. 580.

²⁷ Tamże, s. 580–581.

²⁸ Tamże, s. 582.

²⁹ A. Syski, *Kazanie na Niedzielę XX po Świątkach: O grzechu powszednim*, „Kazalnica Popularna”, t. 1, z. 4, 1937, s. 608.

dza: „W katechizmie uczymy się, że grzech śmiertelny jest to przestąpienie przykazania Boskiego albo kościelnego w dużej rzeczy, a grzech powszedni jest to przestąpienie przykazania Boskiego albo Kościelnego w małej rzeczy”³⁰. Autor zauważa, że grzechy powszednie prowadzą do osłabienia wiary oraz odporności na grzechy śmiertelne. Dzisiaj można by stwierdzić, że chodzi o zanik poczucia grzechu i przyzwyczajanie się do ich obecności w życiu człowieka. Potrzeba zatem powrócić do pytania o wolę znajdowania prawdy i życia nią. Nauka Kościoła, Pismo Święte, a wreszcie rozum i sumienie dają pewną odpowiedź: „Co jest rzeczą dużą i ważną, a co jest rzeczą małą i mniej ważną w każdym z przykazań Boskich i Kościelnych o tem poucza nas Kościół św. i Pismo św. i katechizm i sam rozum i sumienie. Wątpliwości co do tego, jeśli ma kto, to dlatego ma je chyba, że się nie chce uświadomić”³¹.

Podjmowanie aktualnych wyzwań czasu i uświadamianie sobie niebezpieczeństw jawi się jako szczególny wyraz autentycznego odniesienia przepowiadanego słowa do otaczającej rzeczywistości. Ksiądz Syski podkreślał wielokrotnie konieczność aktualizacji przepowiadanego słowa. Nie zapominając o wadach polskiego kaznodziejstwa w USA, zauważał bardzo dobry kontakt przepowiadających słowo Boże ze słuchaczami. Kluczem tych relacji było uwrażliwienie na potrzeby i zainteresowania wiernych. Poznanie ich potrzeb duchowych w konkretnie życia codziennego pozwala kształtować postawy i wywierać wpływ na podejmowane decyzje. Warunkiem jest odpowiedzialne uczestniczenie w życiu powierzonej sobie wspólnoty. Życie wiary realizuje się w codzienności, a odkrycie punktów stycznych skrac dystans³².

NAUCZANIE REKOLEKCYJNE

Wśród zaangażowań ks. Syskiego znalazło się także przepowiadanie rekolekcyjne. Praktyka głoszenia, która znalazła swój ślad w wydrukowanych tekstach, ukazuje redaktora „Kazalnicy Popularnej” jako wytrawnego kaznodzieję. Jego koncepcja rekolekcji oparta na tekstach biblijnych jest wyjściem na miejsce „osobne i puste” zgodnie z przykładem Jezusa Chrystusa. Kaznodzieja zachęca do poświęcenia odpowiedniej ilości czasu, aby dokonać wewnętrznego spojrzenia na swój stan. Pod tchnieniem Ducha Świętego należy podejmować trud, który pozwoli działać Bożej łasce w człowieku i otworzy go na siły potrzebne do przezwycięzania przeciwności.

Ksiądz Syski korzysta z *Ćwiczeń duchownych* autorstwa św. Ignacego z Loyoli. Opierając się na „Fundamencie” ćwiczeń, rekolekcjonista, odnajdując

³⁰ Tamże, s. 609.

³¹ Tamże, s. 610.

³² A. Syski, *Historia kaznodziejstwa polskiego w Ameryce*, w: *Pamiętnik Pierwszego Polskiego Zjazdu Homiletycznego w Ameryce*, Orchard Lake, Michigan, red. ks. A. Syski, 1941, s. 144.

źródło stworzenia człowieka w miłości Boga, stwierdza: „Stworzył nas z niczego, twórczym aktem woli swojej wszechpotężnej. Mógł nie stworzyć, ale stworzył, i to stworzył nas na obraz i podobieństwo swoje (Rdz 1, 26), dając nam nie tylko ciało, ale i duszę nieśmiertelną, rozumną, obdarzoną wolną wolą. Uczynił nas mało co mniejszymi od aniołów jak powiada Pismo św. (Ps 86) i wycisnął na nas piętno swego Bóstwa i miłości”³³. Nauczanie ks. Syskiego zmierza ku uświadomieniu słuchaczowi, że obecność Królestwa Bożego na ziemi, zgodnie ze słowami samego Jezusa Chrystusa jest rzeczywistością, w której człowiek wierzący może partycypować. Stanie się tak, kiedy uczeń Chrystusa spojrzy na naukę Kościoła w sposób pozytywny. Kaznodzieja walczy ze stereotypami, które w każdej epoce zaciemniają odkrywanie bogactwa Kościoła. W konferencji o Królestwie Chrystusowem kaznodzieja mówił o rozumieniu nauki Kościoła. Polemizował ze stereotypowymi poglądami na temat religii chrześcijańskiej, której treść ogranicza się do zakazów i nakazów. Racją realizowania postaw chrześcijańskich jest czynienie dobra. Ograniczanie się do ram jurystycznych zamazuje perspektywę rozwoju i zaciemnia chrześcijańską postawę otwartości³⁴. Tego rodzaju postawa pozwoli nie zatrzymywać się jedynie nad własną niewystarczalnością czy słabością, ale otworzy perspektywę podejmowania i realizowania dobra³⁵.

PODSUMOWANIE

Działalność homiletyczna ks. Aleksandra Syskiego charakteryzuje się twórczym zaangażowaniem w tworzenie społeczności katolickiej, która w sposób świadomy podejmuje swoje obowiązki. Zwrócenie uwagi na konieczność stowarzyszania się katolików świeckich jest odkrywaniem ich roli i odpowiedzialności za współczesność. Przepowiadanie ks. Syskiego jest nawoływaniem do życia według wskazań Kościoła, które wynika z autentycznego i twórczego podjęcia zobowiązań. Owe zobowiązania nie są ograniczeniem, lecz szansą coraz pełniejszego odkrywania swojego powołania. Chrześcijańskie powołanie jawi się jako stosowanie nauki Ewangelii w każdym wymiarze życia ludzkiego oraz we wszelkich zaangażowaniach, które stają się jego udziałem. Znalezienie właściwego sobie miejsca w Kościele pozwala na pozytywną realizację swego powołania i odpowiedzialne budowanie Królestwa Bożego na ziemi. Dzieło „Kazalnicy Popularnej” stało się skutecznym narzędziem w epoce szczególnego zapotrzebowania na wzory postaw chrześcijańskich.

³³ A. Syski, *Z cyklu nauk rekolekcyjnych: II Konferencja o ostatecznym celu człowieka*, „Kazalnica Popularna”, t. 1, z. 4, 1937, s. 659–660.

³⁴ A. Syski, *Z cyklu nauk rekolekcyjnych: IV Konferencja o Królestwie Chrystusowem*, s. 668, w: *Kazalnica Popularna*, Łuck–Orchard Lake, red. ks. A. Syski, t. 1, z. 4, 1937.

³⁵ Tamże.

ALEXANDER SYSKI AND HIS WORK IN THE “POPULAR PULPIT”

Summary

The homiletic creation Alexander Syski is characterized with the creative engagement into the creation of the Catholic community which impromptu conscious undertakes its own duties. Returning of the attention on the necessity of associating itself laic Catholics is an exploration of their part and the responsibility for the present day. The prognostication Syski is a call to the life according to indications of the Church which gets out of the authentic and creative collection of commitments. Those commitments are not a limitation, but with the chance of the more and more fuller exploration of its own appointment. The Christian appointment appears as the usage of the learning of Gospel in every dimension of the human life and in all engagements which become his participation. Finding of proper himself places at church lets on the affirmative realization of its own appointment and responsible building of the God's Kingdom on earth. The work of the “Popular Pulpit” became an efficient tool in the epoch of the special application on examples of Christian attitudes.

Słowa kluczowe: kazanie, kształtowanie postaw, nauczanie społeczne, modlitwa

BOŻENA ŚWIĄTEK
Łódź

APOSTOLSTWO ŚWIECKICH POPRZEZ ŚWIADECTWO ŻYCIA W NAUCZANIU ŚW. FRANCISZKA SALEZEGO

WPROWADZENIE

W procesie dojrzewania do przekonania, że doskonałość chrześcijańska jest możliwa do osiągnięcia nie tylko w powołaniu kapłańskim bądź zakonnym, ale także i w świeckim, przełomową rolę odegrał Sobór Watykański II. Przypomniwał on na nowo powszechne powołanie chrześcijan do świętości oraz docenił wyjątkową i specyficzną rolę osób świeckich w ewangelizacji współczesnego świata, zauważając, że uczestniczą oni wszyscy w kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Chrystusa. Dokumenty tego Soboru, ukazujące, że powołanie świeckich jest z natury powołaniem do apostołstwa, stały się podstawową inspiracją do pogłębienia tego ważnego zagadnienia w dalszym nauczaniu Kościoła. Papież Jan Paweł II w licznych swoich przemówieniach i dokumentach wiele uwagi poświęca osobom świeckim, pokazując, jak soborowe wskazania stosować w konkretnych warunkach życia. Szczególnie obszernie i wnikliwie omówienie tematu posłannictwa świeckich znajdujemy w jego Adhortacji apostołskiej *Christifideles laici*. Apostołstwo osób świeckich jest bowiem niezbędne we współczesnym zlaicyzowanym świecie, gdyż to oni mogą na mocy swego szczególnego powołania wprowadzać chrześcijańskie wartości w takie dziedziny życia, jak np. rodzina, polityka, kultura, gospodarka, praca zawodowa. Różne są formy i sposoby apostołstwa osób świeckich, ale podstawową jest świadectwo życia. W niniejszej pracy rozważone będzie to zagadnienie w świetle nauczania św. Franciszka Salezego, uważanego w tej dziedzinie za prekursora Soboru Watykańskiego II.

Każda osoba świecka zobowiązana jest do głoszenia Ewangelii poprzez dawanie przykładu prawdziwie chrześcijańskiego życia, przepełnionego miłością i wiernością w wypełnianiu woli Boga. Jest to podstawowy i czasem jedyny sposób dzielenia się wiarą. Zawsze jest on konieczny, nawet jeśli istnieją inne możliwości apostołstwa. Dawanie świadectwa realizuje się poprzez naśladowanie postawy Chrystusa, wypełnianie obowiązków stanu, a także wprowadzanie w codzienne życie rad ubóstwa, czystości i posłuszeństwa.

UPODOBNIENIE DO CHRYSTUSA

Najlepszym, niezbędnym i mającym dużą siłę oddziaływania świadectwem dawanym Chrystusowi przez Jego wyznawców jest przykład życia promieniującego świętością¹, aby „ludzie widzieli nasze dobre uczynki i chwalili naszego Ojca, który jest w niebie” (por. Mt 5, 16). Święty Franciszek Salezy podkreśla, że dążąc do doskonałości, osoby świeckie mają udział w apostołstwie, ukazując Ewangelię nie dzięki głoszeniu kazań, ale poprzez sposób swego życia². Wzrastanie w świętości oznacza bowiem coraz pełniejsze upodobnianie się do Chrystusa, który dla nas stał się człowiekiem i własnym życiem ukazał wzór świętości. To upodobnienie do Zbawiciela dokonuje się pośród naszej codzienności przez wypełnianie woli Boga w tym miejscu, gdzie On sam nas postawił. „Naśladować Pana Jezusa – to iść Jego śladami, czerpać wzór z Jego cnót, wypełniać Jego wolę i mieć z Nim jeden cel”³. A skoro On powołał nas do określonego stanu życia, to Jego wolą jest, byśmy to wezwanie jak najdoskonalej realizowali⁴. Zatem nie chodzi o praktykowanie tych cnót, które najbardziej odpowiadają naszemu upodobaniu, ale tych, które są zgodne z naszym życiowym powołaniem. Każda droga życia wymaga specyficznych cnót, by móc podjąć i wypełnić zadania, jakie Bóg na niej przed nami stawia⁵.

Duchowość, jaką proponuje Biskup Genewy, jest mocno zakorzeniona w przepowiadaniu Chrystusa, który przykazanie miłości Boga i bliźniego uznał za najważniejsze ze wszystkich (por. Mt 22, 36–39). Święty Franciszek Salezy szczególnie nacisk kładzie na miłość, jako na tę, której praktykowanie decyduje o doskonałości życia chrześcijanina⁶. Specyficznym rysem tej miłości w nauczaniu Świętego staje się naśladowanie Jezusa, który powiedział o sobie, że jest „cichy i pokornego serca” (Mt 11, 29). Jest to zatem droga łagodności, pokory, dobroci i

¹ „Dobrze jest wiedzieć, że istnieje mowa bez słów: jest nią dobry przykład”. F. Salezy, cyt. za: P.R.M. de Oliveira, *Święty Franciszek Salezy*, „Więź Salezjańska” (1999) nr 3, s. 16. W *Traktacie o miłości Bożej* (s. 136–137) F. Salezy podaje przykład św. Pachomiusza, którego – gdy był jeszcze poganinem – ku wierze w Boga pociągnęła dobroć, troskliwość i miłosierdzie chrześcijan, jakich napotkał na swojej drodze, a którzy wspomogli jego i jego towarzyszy, gdy brakło im żywności.

² „Jesteśmy zobowiązani z całej naszej mocy dążyć do doskonałości i żyć zgodnie z nią. Tak postępując, możemy być nazwani następcami apostołów; ale choćby nawet nie wszyscy mogli głosić kazania czy udzielać sakramentów [...] wszyscy jednak mogą i muszą dawać dobry przykład; i takie głoszenie kazań może nie będzie mniej użyteczne niż inne”. F. Salezy, cyt. za: W. Marceau, *Role of prayer in apostolate, according to St. Francis de Sales*, w: *Apostolate according to St. Francis de Sales*, Bangalore 1983, s. 47 (tłum. własne).

³ F. Salezy, cyt. za: *Radość miłowania Boga według nauczania świętego Franciszka Salezego*, M.M. Wójcik [oprac.], Jasło 2000, s. 85.

⁴ „Niech więc każdy, kto w swoim powołaniu znalazł najświętszą wolę Bożą, trwa w nim święcie, gorliwie i z miłością”. F. Salezy, *Traktat o miłości Bożej*, Kraków 2002, s. 444.

⁵ Por. F. Salezy, *Filotea. Wprowadzenie do życia pobożnego*, Kraków 2000, s. 106–107.

⁶ Por. *Radość miłowania Boga...*, s. 21.

prostoty serca, opierająca się na przeświadczeniu, że „kroplą miodu zwabi się więcej much, aniżeli całą beczką octu”⁷. Święty Franciszek Salezy zaleca zwłaszcza praktykowanie tzw. „małych cnót”, takich jak: „cierpliwość, dobroć, umartwienie serca, pokora, posłuszeństwo, ubóstwo, czystość, serdeczność dla bliźniego, znoszenie jego niedoskonałości, pilność i święta gorliwość”⁸. Okazje do realizowania tych cnót zdarzają się bowiem często, niemal codziennie, podczas gdy wielkie bohaterskie czyny wymagające wielkoduszności, wspaniałomyślności i męstwa niezwykle rzadko stać się mogą naszym udziałem. Zatem chodzi o to, by nie tylko od czasu do czasu wykazać się poświęceniem czy odwagą, dokonując niezwykłych wyczynów, ale by każde nasze działanie i wszelkie rozmowy odznaczały się słodyczą, wstrzemięźliwością, uprzejmością i pokorą⁹.

Zasadniczymi cechami miłości według św. Franciszka Salezego są więc pokora wobec Boga i łagodność wobec bliźniego¹⁰. Praktykowanie tych cnót upodabnia nas do Jezusa, a zarazem jest świadectwem dawanym Jemu w codzienności życia.

Prawdziwa miłość nie może istnieć bez pokory¹¹. Cnoty te „są matkami wszystkich innych cnót, które kroczą za nimi, jak kurczęta za kokoszą”¹². Stanowią więc one fundament świętości. Jeśli komuś brakuje pokory, wszelkie jego praktyki religijne, choćby bardzo liczne, niewiele znaczą w oczach Boga¹³.

Pokora sprawia, że widzimy siebie w prawdzie. Zatem człowiek pokorny wie, że jest słaby i niedoskonały, ale zarazem dostrzega i docenia dobro, jakie w nim jest – po to, by rozwijać je w sobie, a przede wszystkim z wdzięcznością chwalić za nie Boga, który jest jego źródłem¹⁴. Zdolności, talenty, cnoty, jakie w sobie zauważamy, mają stać się narzędziami w służbie Bogu i bliźniemu. Ukrywanie ich w duchu fałszywej pokory sprzeciwia się miłości, która wymaga, by były użyte dla dobra ludzi i chwały Boga¹⁵. Człowiek pokorny, choć przekonany o swojej słabości, z odwagą podejmuje się stających przed nim zadań, gdyż całą swą ufność pokłada nie w swoich siłach, ale w mocy Boga, wierząc, że wszystko może, w Tym, który go umacnia (por. Flp 4, 13).

⁷ F. Salezy, cyt. za: J. Mirewicz, *Obrońcy i służby Europy*, Kraków 1986, s. 108.

⁸ F. Salezy, *Filotea...*, s. 112.

⁹ Por. tamże, s. 106.

¹⁰ Por. F. Salezy, *Wybór pism*, Warszawa 1956, s. 352.

¹¹ Por. C. Morel, *Święty Franciszek Salezy*, Kraków 1999, s. 80 oraz *Radość miłowania Boga...*, s. 97.

¹² F. Salezy, *Wybór pism...*, s. 350.

¹³ „Wielu ludzi pełnych jest dobrego mniemania o sobie i poszukiwania próżnej chwały. Wiele osób, które idą na Mszę św., przyjmują Komunię, dają niekiedy jałmużnę uważają się z tego powodu za święte, byle je tylko kanonizować [...] Czy wiecie dobrzy ludzie, że jeśli nie będziecie pokorni na nic się to wszystko nie zda!” F. Salezy, cyt. za: Materiały formacyjne Stowarzyszenia św. Franciszka Salezego, probacja o duchowości salezjańskiej.

¹⁴ Por. *Radość miłowania Boga...*, s. 96, 99 i F. Salezy, *Filotea...*, s. 119–120.

¹⁵ Por. tamże, s. 123.

Pokora pomaga w kształtowaniu dobrych relacji z bliźnimi, gdyż chroni od „jadu gniewu i złości”¹⁶, a jest źródłem uprzejmego i serdecznego traktowania innych. Człowiek prawdziwie pokorny dostrzega w ludziach i wydarzeniach raczej dobro niż zło¹⁷. A jeśli nawet zauważa w innych niedoskonałości czy grzechy, to im się nie dziwi i nimi się nie oburza, gdyż wie, że sam wiele ich popełnia. Dzięki temu jest pełen delikatności wobec bliźnich „doskonałych i niedoskonałych – w szacunku dla pierwszych i współczuciu dla drugich”¹⁸. Postępując w ten sposób, staje się on świadkiem Bożego miłosierdzia i dobroci.

Obok pokory specyficzną cechą duchowości salezjańskiej jest łagodność. Święty Franciszek Salezy pragnie, aby przenikała ona każde nasze działanie i górowała nad wszystkimi naszymi czynami¹⁹. Jest świadomy, że wymaga to wiele wewnętrznej siły, panowania nad swymi pragnieniami, poruszeniami miłości własnej, znoszenia spokojnie doświadczeń trudnych i upokarzających. Mimo to zachęca, by łagodność praktykować wobec wszystkich, w każdych okolicznościach, przy każdej okazji, zawsze i wszędzie²⁰, gdyż to dzięki tej właśnie cnotcie nasza pobożność staje się miła oraz pociągająca dla każdego. Pełna miłości łagodność jest bardzo budująca dla naszych bliźnich²¹. Biskup Genewy ceni tę cnotę tak bardzo, że nie tylko radzi, by „raczej skłaniać się na stronę miłości aniżeli surowości”²², ale również by promieniować łagodnością nawet wbrew rozumowi i roztropności²³.

Święty Franciszek Salezy podkreśla, że uprzejmością, dobrocią i łagodnością powinny być przepełnione nie tylko relacje z przyjaciółmi, z osobami, które spotykamy w pracy, na ulicy, przy załatwianiu różnego rodzaju spraw, ale przede wszystkim nasze życie rodzinne²⁴. To zwłaszcza w tym środowisku, wśród najbliższych, których wad i niedoskonałości doświadczamy każdego dnia, okazuje się na ile łagodność faktycznie gości w naszych sercach.

¹⁶ Tamże, s. 132.

¹⁷ Duch Ewangelii „to duch prosty, łagodny, miły, pokorny, który kocha dobro we wszystkich i dla wszystkich oraz wszędzie, gdzie się ono znajduje”. F. Salezy, cyt. za: *Radość miłowania Boga...*, s. 98.

¹⁸ F. Salezy, cyt. za: tamże, s. 99.

¹⁹ Por. A. M. de Liguori, *Umiłowanie Jezusa Chrystusa w życiu codziennym*, Kraków 2002, s. 70.

²⁰ Por. tamże, s. 68.

²¹ „Równość usposobienia, łagodność i słodycz serca – to cnoty rzadsze niż cnota doskonałej czystości [...] Zalecam ci je [...] nic bowiem tak nie buduje, jak łaskawość miłości”, F. Salezy, *Wybór pism...*, s. 356.

²² F. Salezy, *Konferencje, czyli rozmowy świętego Franciszka Salezego*, Erie 1957, s. 246.

²³ Por. A.M. de Liguori, dz.cyt., s. 136.

²⁴ „Nie tylko należy więc mieć słodycz miodu, który jest aromatyczny i wonny – uprzejmość i życzliwość względem przyjaciół – ale też słodycz mleka wobec domowników i sąsiadów, w czym wielce uchybiają ci, którzy na ulicach zdają się być aniołami, a w domu są podobni do diabłów”, F. Salezy, *Filotea...*, s. 135.

Cnota łagodności ma wymiar apostołski. Jest potężną siłą ułatwiającą pozyskiwanie innych dla Ewangelii. Ona „zachwycę serca i zdobywa dusze”²⁵. Święty Franciszek Salezy nie radzi na siłę wdziierać się do wnętrza bliźniego, ale z łagodną dobrocią próbować zdobywać jego serce dla Chrystusa²⁶. Nie oznacza to oczywiście pobłażania złu, zwłaszcza jeśli z racji pełnionej funkcji, z racji naszego powołania jesteśmy zobowiązani do dawania pouczeń, do korygowania. W napominaniu drugich nie powinny być jednak obecne rozdrażnienie czy niecierpliwość. Zwracanie uwagi musi być przepełnione łagodnością i życzliwością. Biskup Genewy radzi, by czynić to stanowczo, ale zarazem łagodnie i spokojnie²⁷, albowiem takie upomnienie jest chętniej przyjmowane niż to, które rodzi się z gniewu i oburzenia. W każdych okolicznościach nasza mowa powinna być „prosta, uprzejma i spokojna”²⁸, gdyż w ten sposób możemy dodawać odwagi i ufności tym, którzy ją utracili. Naśladujemy tym samym Chrystusa, o którym pisał już prorok Izajasz, że „nie złamie trzciny nadłamaney, nie zagasi knotka o nikłym płomyku” (Iz 42, 3).

Również w sytuacjach konfliktowych, jakie często niesie nasze pełne pośpiechu i nerwowości życie, łagodność jest tą siłą, która przemienia pełne gniewu serca i pozwala w duchu pokoju, porozumienia, otwartości na drugiego, przecięzać wzajemne uprzedzenia i szukać wspólnych rozwiązań problemów²⁹.

Święty Franciszek Salezy, zalecając „słodycz, wstrzeźliwość, uprzejmość”³⁰, pragnie, aby nasza pobożność i świętość były miłe i Panu Bogu i ludziom³¹. Gdy wyrzucano mu zbytnią pobłażliwość, mówił, że „korzystniej będzie zdawać sprawę z nadmiaru dobroci niż ze zbytniej surowości”³². Łagodność znaj-

²⁵ F. Salezy, cyt. za: T. Luc, *St. Francis de Sales and the Formation of Lay – Women as Apostles*, w: *St. Francis de Sales and Laity*, Bangalore 1987, s. 95 (tłumaczenie własne).

²⁶ „Należy serca pociągać łagodnie, jak ta woń, co jedynie miłym zapachem wabi ku sobie [...] Trzeba w ten iść za przykładem Chrystusa Pana, który stojąc u drzwi serca nalega, aby Mu otworzono, lecz nigdy gwałtem nie wdziiera się do wnętrza”. F. Salezy, cyt. za: Hamon, *Żywot świętego Franciszka Salezego, biskupa i księcia Genewy, Doktora Kościoła*, t. II, Kraków 1934, s. 403. „Życiowe doświadczenie nauczyło mnie, że oporne dusze można zdobyć przez łagodność, a nie przez bycie dlań twardym”. F. Salezy, cyt. za: materiały formacyjne Stowarzyszenia św. Franciszka Salezego, probacja o cierpliwości.

²⁷ Por. F. Salezy, *Filotea...*, s. 133.

²⁸ F. Salezy, cyt. za: A. Mookenthottam, *St. Francis de Sales and spiritual direction*, w: *Apostolate according to St. Francis de Sales*, Bangalore 1983, s. 95 (tłumaczenie własne).

²⁹ „Gdy zachodzi potrzeba sprzeciwienia się komuś i przeciwstawienia swego zdania cudzemu zdaniu, trzeba to uczynić spokojnie i taktownie, nie narzucając gwałtownie swego poglądu. Szorstkością bowiem nic się nie zyska”, F. Salezy, *Filotea...*, s. 195.

³⁰ Tamże, s. 106.

³¹ „Nie chcę pobożności ani dziwacznej, ani swarliwej, ani melancholijnej, ani surowej, ani zasmuconej. Chcę pobożności łagodnej, słodkiej, przyjemnej, spokojnej, słowem – rzetelnej; pobożności miłej, przede wszystkim Bogu, a po wtóre ludziom”, F. Salezy, *Wybór pism...*, s. 352.

³² F. Salezy, cyt. za: *Radość miłowania Boga...*, s. 129.

duje swój wyraz w relacjach międzyludzkich w uprzejmości, życzliwości, słodczy usposobienia, serdeczności i otwartości wobec każdego napotkanego bliźniego³³.

Warto też zwrócić uwagę na fakt, że św. Franciszek Salezy zaleca łagodność i cierpliwość nie tylko wobec drugiego człowieka, ale i wobec siebie samego³⁴. Nie oznacza to oczywiście pobłażania samemu sobie, ale wyrozumiałość wobec własnej ludzkiej słabości i spokojne, bez zniechęcenia i niecierpliwości zmaganie się z nią dzień po dniu. Taka bowiem postawa wobec własnych wad i niedoskonałości sprzyja podobnemu odnoszeniu się do bliźnich, zgodnie z przykazaniem „miłuj swego bliźniego, jak siebie samego” (Mt 19, 19).

Obok położenia nacisku na praktykowanie pokory i łagodności charakterystyczne dla św. Franciszka Salezego jest przekonanie, że „Bóg jest Bogiem radości”³⁵. Stąd szczególnym rysem jego duchowości jest optymizm i radość. Są one konsekwencją przekonania o tym, że jest się miłowanym przez Boga³⁶, który „kocha swoich, strzeże ich, kieruje nimi, doprowadza ich do portu upragnionej wieczności”³⁷. Przynależność do Boga, życie w Jego bliskości usuwa wszelki smutek i pozwala nawet w obliczu przeciwności i trudności zachować pogodę ducha. O taką radość modlił się dla nas Pan Jezus w Wieczerniku na kilka godzin przed swoją męką (por. J 15, 11).

Głęboka wewnętrzna radość, która promieniuje na nasze otoczenie, jest świadectwem, że znajdujemy szczęście w służbie Bogu, w życiu zgodnie nakazami Ewangelii, a przez to sprzyja budowaniu wiary bliźnich³⁸. Taka radość otwiera na drugiego człowieka i ułatwia kontakty z nim mimo różnicy poglądów. Mamy być siewcami radości, albowiem przez to dostarczamy pociechy tym, którzy nas otaczają³⁹, a także dzielimy się zrodzonym z optymizmu entuzjazmem, który daje siłę, by nie ustawać w wysiłkach i bez zniechęcenia pokonywać napotykaną przeszkodę.

³³ „Stańcie się mili i uprzejmi. Bądźcie wdzięczni i życzliwi, serdeczni i otwarci, przystosowujcie się do nastroju innych... Polecam wam życzliwość. Bądźcie tak łagodni, jak to tylko jest dla was możliwe. [...] Wędrujmy razem z braćmi, towarzyszymy im ze spokojem, słodczą i łagodnością”. F. Salezy, cyt. za: G. Cordebas, *Święty łagodności: Franciszek Salezy*, „Więź Salezjańska” (2002) nr 4, s. 9–10.

³⁴ „Podnieś więc serce swoje, gdy upadnie, z całą słodczą, upokarzając się głęboko przed Bogiem na widok swej nędzy, ale niech cię nie dziwi twój upadek, gdyż nic w tym dziwnego, że ułomność jest ułomna, słabość słaba, a nędza nędzna”. F. Salezy, *Filotea...*, s. 137.

³⁵ F. Salezy, cyt. za: *Radość miłowania Boga...*, s. 12.

³⁶ „Żyj radosna, droga córko. Bóg cię miłuje i udziela ci łaski miłowania Go. To jest najwyższe szczęście duszy w tym życiu i w wieczności”. F. Salezy, cyt. za: tamże, s. 12.

³⁷ F. Salezy, cyt. za: C. Morel, *Święty Franciszek Salezy*, Kraków 1999, s. 91.

³⁸ „Proszę zachować ducha świętej radości, który – skromnie rozszerzony w Pani czynach i słowach, dostarczy pociechy ludziom prawym, którzy się z Panią spotykają, po to, by chwalić Boga, co stanowi nasz jedyny zamiar”. F. Salezy, *Wybór pism...*, s. 93.

³⁹ „Zachowaj zawsze świętą, serdeczną wesołość, która krzepi siły ducha i buduje bliźniego”, tamże, s. 330.

Mówiąc o naśladowaniu Chrystusa, trzeba też pamiętać, że szedł On drogą krzyża i wyrzeczenia. Dlatego, naśladowując Go, powinniśmy chętnie przyjmować różnego rodzaju małe lub większe niedogodności, jakie napotykamy w naszym życiu. Te codzienne trudy i przeciwności, znoszone z cierpliwością i ofiarowane Bogu, stają się naszą drogą do nieba⁴⁰. Cierpienie ma też wymiar apostołski. Jest czasem szczególnego zawierzenia Bogu, a znoszone z cierpliwością staje się świadectwem.

Spoglądając na nauczanie Kościoła, zauważamy, że już papież Paweł VI w Adhortacji *Evangelii nuntiandi* podkreśla, że zasadniczym sposobem ewangelizowania jest „świadectwo życia prawdziwie i ściśle chrześcijańskiego”⁴¹ człowieka, który żyje w ścisłym zjednoczeniu z Bogiem i zarazem z gorliwością służy bliźnim. Współczesny świat słucha bowiem tylko tych, którzy swoim życiem potwierdzają to, co głoszą słowami⁴². Sobór Watykański II, mówiąc o apostołstwie świeckich, też zwraca uwagę, że „sam przykład chrześcijańskiego życia i dobre uczynki spełniane w duchu nadprzyrodzonym mają już siłę pociągania ludzi do wiary i do Boga”⁴³. Są one podstawową formą apostołstwa, „zawsze i wszędzie owocnego”⁴⁴, gdyż ukazują Chrystusa, który żyje w swoich uczniach⁴⁵. Taka ewangelizacja poprzez świadectwo życia zgodnego z wyznawaną wiarą jest w niektórych warunkach jedynym możliwym sposobem głoszenia Bożej prawdy i miłości. Ma ona też szczególne znaczenie, jako że jest oddziaływaniem stałym, a zarazem odbywającym się w zwykłych warunkach codziennego życia⁴⁶. Chrześcijanin świecki współuczestniczy bowiem w tych samych, co inni, radościach i trudach związanych z pracą i życiem rodzinnym. Dzięki temu moc Ewangelii może

⁴⁰ „Drobne okoliczności dają nam sposobność do najpożyteczniejszych umartwień i wyrzeczeń”, F. Salezy, tamże, s. 358. „Wyrozumiałość i znoszenie bliźniego o przykrym usposobieniu, przewycieżanie własnych humorów i namiętności, wyrzeczenie się małych przyjemności, wysiłek w pokonywaniu wstrętu i niechęci, szczere i proste przyznanie się do swych błędów, praca nad zachowaniem równowagi ducha, umiławanie swego poniżenia, wdzięczność za otrzymaną naganę za niewłaściwe postępowanie – to wszystko jest bardziej korzystne dla naszych dusz, niż sobie wyobrażamy. Pod warunkiem, że wszystko przeniknięte jest miłością”, F. Salezy, cyt. za: *Radość miłowania Boga...*, s. 111–112.

⁴¹ Paweł VI, Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi o ewangelizacji w świecie współczesnym* (EN), Wrocław 2001, 41. „To samo trafnie wyraził Piotr Apostoł, wskazując na potrzebę czystego i szlachetnego życia chrześcijan, aby na jego widok »nawet ci, którzy nie wierzą słowu... bez słowa byli pozyskani«”, tamże 41.

⁴² Tamże, „Człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami”.

⁴³ *Dekret o apostołstwie świeckich* (DA), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, 6. „Takie świadectwo jest już wieszczeniem Dobrej Nowiny, milczącym, ale bardzo mocnym i skutecznym”, tamże 21.

⁴⁴ Tamże 28.

⁴⁵ Por. tamże 16.

⁴⁶ Por. Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska *Christifideles laici o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie* (ChL), Wrocław 1998, 28.

objawiać się w codzienności, a świadectwo dawane przez czyny z niej wypływające staje się niezwykle skutecznym sposobem pociągania ludzi do Chrystusa⁴⁷. Szczególną rolę należy tu przypisać małżonkom i rodzicom, którzy są zarówno dla siebie nawzajem, jak i dla swoich dzieci, pierwszymi świadkami wiary i miłości⁴⁸.

Dokumenty Kościoła rzadko wspominają konkretne cnoty, jakie uczeń Jezusa powinien praktykować, aby jego świadectwo życia było czytelnym znakiem wiary dla innych. Niemniej Sobór Watykański II przypomina o cnotach pokory, cierpliwości, cichości, wspaniałości⁴⁹, które są wyjątkowo ważne w apostolskiej działalności, gdyż przez nie chrześcijanie w szczególny sposób stają się naśladowcami Chrystusa i mogą doprowadzać innych do Niego samego.

Podsumowując, możemy zatem stwierdzić, że od wieków niezmiennie pozostaje przekonanie, że przykład prawdziwie chrześcijańskiego życia jest nie dająca się niczym zastąpić, pierwszą i zasadniczą formą apostołstwa ludzi świeckich. W nauczaniu św. Franciszka Salezego znajdujemy ponadto konkretne wskazówki, jak to upodobnienie do Chrystusa, które jest istotą świętości, może stawać się rzeczywistością w codzienności człowieka świeckiego.

OBOWIAZKI STANU

Według nauczania św. Franciszka Salezego wypełnianie obowiązków, jakie wynikają z powołania do określonego stanu życia, sprzyja nie tylko osobistemu uświęceniu, ale jest też podstawową formą i zarazem okazją do świadectwa danego Ewangelii wobec tych, z którymi łączą nas różnego rodzaju więzi⁵⁰. Wołą Bożą jest, byśmy wydawali obfite owoce zgodnie ze swoim powołaniem. Dlatego św. Franciszek Salezy wielokrotnie przypomina tym, którzy korzystają z jego kierownictwa duchowego, by umiłować obowiązki swego stanu. Oddawanie się marzeniom o innym powołaniu nie przynosi nic dobrego, bo odwraca naszą uwagę od tego, co Bóg powierzył nam do wykonania⁵¹. Biskup Genewy podkreśla, by

⁴⁷ Por. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele (KK)*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, 35.

⁴⁸ Por. tamże 35; DA 11.

⁴⁹ Por. KK 36.

⁵⁰ „Jak pszczołka wytwarzająca skrzętnie miód pobożności nie zaniedbuje zarazem wosku swych obowiązków domowych. Pierwszy bowiem jest słodki Panu naszemu, drugi zaś przyczynia się do szerzenia Jego chwały, skoro służy do wytapiania świec, które będą się jarzyć ku zbudowaniu bliźniego”, F. Salezy, *Wybór pism...*, s. 328.

⁵¹ „Powinniśmy miłować to, co Bóg miłuje, Bóg zaś miłuje nasze powołanie; kochajmy je więc również i nie zabawiamy się marzeniem o powołaniu innych ludzi”, F. Salezy, *Wybór pism...*, s. 361.

nie siać „na polu sąsiada, gdy nasze tego oczekuje”⁵², bo ważne jest, by nasze serce przebywało tam, gdzie wzywają nas obowiązki stanu.

Chrześcijanin kroczy do nieba ze spokojem i pokorą drogą mu wyznaczoną, nie tracąc czasu na niepotrzebne marzenia o doskonalszej⁵³. Na niej staje się świadkiem Chrystusa. Dokonuje się to zazwyczaj pośród powszednich codziennych spraw, czasem nużących i nie przynoszących szczególnej satysfakcji. Zaledwie nielicznym osobom powierzone zostają jakieś wyjątkowe, niezwykle zadania. Nie jest jednak ważne, jakiego rodzaju są obowiązki, ale to, że Bóg je wyznaczył i dlatego wypełniamy je chętnie i z miłością. Towarzyszy temu radość płynąca właśnie ze świadomości, że czyniąc w ten sposób, postępujemy zgodnie z wolą Bożą⁵⁴. Radość sama w sobie jest świadectwem dawanym Panu Bogu w codzienności życia, zwłaszcza wobec tych, z którymi spędzamy każdego dnia najwięcej czasu: wobec męża lub żony, dzieci, współpracowników, sąsiadów.

Ponadto przez wierne, sumienne i z miłością wykonywanie naszych zadań stajemy się wobec innych świadkami, że chcemy służyć Panu Bogu, który nam je powierzył. Na Jego chwałę poświęcamy i Jemu ofiarujemy wszystkie nasze czynności, nawet te najbardziej niepozorne i staramy się harmonijnie łączyć rozliczne obowiązki stanu z modlitwą⁵⁵. Prawdziwa pobożność sprawia, że codzienne zadania wypełniamy z gorliwością, ale zarazem z łagodnością, nie niepokojąc się zbyt ani nie troskając nadmiernie⁵⁶.

Podstawowe zadania większości osób świeckich są związane z życiem małżeńskim i rodzinnym. Święty Franciszek Salezy podkreśla, że małżeństwo jest święte, godne czci, a jako będące ogromnym dobrem dla społeczeństwa, wymaga szczególnej troski⁵⁷. Biskup Genewy zdaje sobie sprawę z trudów tego rodzaju życia i jest świadomy, że wymaga ono wielkiej siły ducha, a zatem starannego

⁵² F. Salezy, cyt. za: J. Sauvage, *Serce miejscem modlitwy, albo Mały traktat o miłości serca* wg św. Franciszka Salezego, „Więź Salezjańska” (2001) nr 2, s. 11.

⁵³ Por. F. Salezy, *Wybór pism...*, s. 350.

⁵⁴ „Powinniśmy ukochać tę wolę Bożą i obowiązki, jakie ona nam nakłada, choćby te obowiązki polegały na [...] wykonywaniu najpospolitszych na świecie prac. Albowiem powinno nam być obojętne, gdzie nas Bóg postawi. [...] Nie oglądaj się na samą treść rzeczy, które czynisz, ale na ów zaszczyt, jaki im przypadł w udziale, że chociaż liche, niemniej są zarządzone przez wolę Bożą, nakazane przez Jego Opatrzność, wyznaczone przez Jego mądrość”, tamże, s. 362–364.

⁵⁵ „Powinnaś nawet przyzwyczaić się do umiejętnego przechodzenia od modlitwy do wszelkiego rodzaju czynności, których twój zawód i powołanie rzeczywiście i słusznie wymaga od ciebie”. F. Salezy, *Filotea...*, s. 75.

⁵⁶ Tamże, „Pobożność [...] kiedy staje na przeszkodzie komuś w wykonywaniu jego powołania, bez wątpienia jest to pobożność fałszywa [...] Prawdziwa pobożność [...] nie tylko nie przynosi uszczerbku żadnemu zajęciu ani powołaniu, lecz przeciwnie – ozdabia je i upiększa”, s. 25. „Bądź więc staranna i pilna we wszystkich sprawach tobie powierzonych, [...] bo Bóg ci je powierzył i chce, abyś pilnie o nie się starała, ale – ile możliwe – [...] nie zabiegaj o nie z niepokojem, obawą i pośpiechem”, tamże, s. 138.

⁵⁷ Por. tamże, s. 208.

przygotowania⁵⁸. Zachęca, by całym sercem angażować się w „bycie tym, kim jesteśmy”: matką, żoną, ojcem, mężem itd.⁵⁹.

Podstawowym zadaniem małżonków jest kochanie siebie nawzajem nie tylko miłością ludzką, ale stałą, czułą i serdeczną, „prawdziwie świętą i Boską”⁶⁰, będącą obrazem miłości między Chrystusem a Kościołem⁶¹. Małżonkowie przede wszystkim sobie nawzajem pomagają w dziele nawrócenia i uświęcenia. Tworząc bowiem tak ścisły związek prawdziwej i świętej przyjaźni, wspólnotę „życia, trudów, dóbr, uczuć i nierozzerwalnej wierności”⁶², mąż i żona wzajemnie mogą się podtrzymywać się w dobrym, a także pociągać ku coraz większej doskonałości⁶³. Pomocą w tym są regularne i częste praktyki pobożne, o ile tylko nie przynoszą one szkody trosce o dom, o rodzinę. Ani mąż ani ktokolwiek z domowników nie powinien czuć się przymuszany do nadmiernej surowości albo zaniedbywany i lekceważony z powodu zbyt długich czy zbyt licznych modlitw żony. Prawdziwa pobożność jest pociągająca i miła każdemu, a zwłaszcza małżonkowi i rodzinie⁶⁴. Ona sprawia, że do swoich bliskich odnosimy się ze szczególną uprzejmością i życzliwością, a ich niedoskonałości znosimy z łagodnością.

Chrześcijańscy małżonkowie uczestniczą w dziele przekazywania życia, najpierw poprzez zrodzenie, a w konsekwencji również przez wychowywanie dzieci, a zwłaszcza przez przekazywanie im wiary⁶⁵. Kobieta już od pierwszych chwil swego macierzyństwa, kiedy dziecko poczytna się pod jej sercem, może je ofiarować Bogu⁶⁶. Jest to niejako wstęp do dalszego wychowania w wierze chrześcijańskiej. To przede wszystkim rodzice kształtują charakter dzieci, uczą je odróżniać dobro od zła i wybierać zawsze to, co jest zgodne z Bożymi przykazaniami. Niezastąpiona jest tu rola matki⁶⁷, która zazwyczaj więcej czasu niż ojciec spędza ze

⁵⁸ „Stan małżeński wymaga więcej cnoty i stałości niż jakikolwiek inny – to nieustanne ćwiczenie się w umartwieniach... Trzeba się więc do niego przygotować bardzo starannie”. F. Salezy, cyt. za: G. Mercier, *Miłość i wzajemna wymiana w małżeństwie*, „Więź Salezjańska” (2000) nr 5, s. 18.

⁵⁹ „Musisz być tym, kim jesteś, matką, bo masz męża i dzieci, i musisz nią być z całego serca z miłości Bożej i dla Jego miłości, bez niepokoju i zdenerwowania”. F. Salezy, cyt. za: T. Luc, *St. Francis de Sales and the Formation of Lay – Women as Apostles*, w: *St. Francis de Sales and Laity*, Bangalore 1987, s. 93–94 (tłumaczenie własne).

⁶⁰ F. Salezy, *Filotea...*, s. 209.

⁶¹ Por. tamże, s. 209–210.

⁶² Tamże, s. 157.

⁶³ Por. tamże, s. 214.

⁶⁴ „Strzeż się, aby twój małżonek, domownicy i krewni nie mieli powodu narzekać na zbyt długie twoje przebywanie w kościele, na zbyt częste odrywanie się i zaniedbywanie twego gospodarstwa domowego. [...] Trzeba bowiem, aby nad wszystkim panowała miłość, która oświeca i wskazuje, jak należy czynić zadość życzeniom bliźniego we wszystkim, co się nie sprzeciwia Bożym przykazaniom”, F. Salezy, *Wybór pism...*, s. 328. Por. też tamże, s. 362–363.

⁶⁵ Por. F. Salezy, *Filotea...*, s. 210.

⁶⁶ Por. tamże, s. 213 oraz F. Salezy, *Wybór pism...*, s. 349.

⁶⁷ Por. F. Salezy, *Filotea...*, s. 213. F. Salezy opisuje tu przykłady chrześcijańskich matek, które przez słowa, przykład życia i modlitwę wychowały swoich synów na świętych.

swymi dziećmi, co daje jej okazję do wdrażania ich do praktykowania różnego rodzaju cnót. Rodzice też – na ile to możliwe – powinni zabiegać o to, by dzieci spędzały swój wolny czas w towarzystwie takich rówieśników, którzy będą na nich pozytywnie oddziaływać. Ponadto do obowiązków rodziców należy zadbanie o pogłębianie przez dzieci znajomości prawd wiary poprzez zapewnienie im udziału w katechezie.

Święty Franciszek Salezy proponuje, by proces wychowania przebiegał w duchu łagodności: rodzice nie tyle nakazują, ile zachęcają swoje dzieci do dobrych czynów. Nie przymuszają, nie narzucają na siłę określonych rozwiązań, ale delikatnie inspirować, podsuwając godne naśladowania wzorce. Zbyttna gorliwość przynosi często więcej szkody niż pożytku⁶⁸. Nie można oczywiście pozwalać na zło. Trzeba mu się zdecydowanie, choć zarazem spokojnie przeciwstawiać⁶⁹. Rodzice powinni zaszczeplać w młodych sercach i umysłach szlachetne inspiracje i dążenia ukierunkowane na prawdziwe dobro. W ten sposób stopniowo uczą dzieci szukać tego, „co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (Rz 12, 2)⁷⁰ i kształtują w nich postawy zgodne z Jego nauczaniem. W sytuacjach wymagających dokonywania wyborów (a zwłaszcza w tak ważnym momencie rozeznawania powołania), rodzice również nie powinni narzucać swojej woli, ale jedynie w razie potrzeby udzielać rad i wskazówek⁷¹.

Zatem, ucząc dzieci prawdziwej pobożności i wierności Ewangelii oraz towarzysząc im na drodze wzrastania w wierze, nie należy stosować przymusu, ale zachęcać, poddawać dobre myśli, inspirować łagodnie, pociągać przykładem i radością do służby Bogu⁷². Dokonuje się to nie tylko przez słowa, ale przede wszystkim przez życie, które promieniuje wiarą i miłością, gdyż „nauczanie robi

⁶⁸ „Pochwalam bardzo pragnienie, by twoja rodzina postępowała w służbie Bogu i chrześcijańskiej doskonałości. [...] Ale [...] można dążyć do tego tak żarliwie, że stajemy się niespokojni i nadgorliwi. [...] Błagam cię więc, byś [...] zmierzała do tego celu łagodnie i uprzejmie, [...] inaczej zrobisz więcej zła niż dobra”. F. Salezy, cyt. za T. Luc, *St. Francis de Sales and the Formation of Lay – Women as Apostles*, w: *St. Francis de Sales and Laity*, Bangalore 1987, s. 98–99 (tłumaczenie własne).

⁶⁹ „Trzeba wprawdzie stale i mężnie sprzeciwiać się złu i poskramiać wady tych, których mamy powierzonych swej pieczy. Czyńmy to jednak łagodnie i spokojnie”. F. Salezy, *Filotea...*, s. 133.

⁷⁰ Por. W.M. Wrigth, *Francis de Sales. Introduction to the devout life and Treatise on the love of God*, New York 1993, s. 113.

⁷¹ „Musimy oddziaływać na umysły innych ludzi tak jak aniołowie, łaskawie i bez przymusu”, F. Salezy, cyt. za: P. Kunnumpuram, *Family apostolate and St. Francis de Sales*, w: *Apostolate According to St. Francis de Sales*, Bangalore 1983, s. 109–110 (tłumaczenie własne).

⁷² „Musisz oddziaływać przez dawanie przykładu i przez to, co mówisz, łagodnie, siejąc dobre ziarno, które może później wszedzie; [...] musisz stopniowo napełniać serca świętymi ideami i myśłami. Tak zrobisz znacznie więcej prawdziwego dobra niż w inny sposób, szczególnie jeśli modlisz się o to”, F. Salezy, cyt. za T. Luc, *St. Francis de Sales and the Formation of Lay – Women as Apostles*, w: *St. Francis de Sales and Laity*, Bangalore 1987, s. 98–99 (tłumaczenie własne).

wiele; przykład robi nieporównywalnie więcej”⁷³. Jeśli takiemu postępowaniu towarzyszyć będzie ponadto modlitwa, to można oczekiwać, że wyda ono „owoc w swoim czasie” (por. Ps 1, 3).

Święty Franciszek Salezy nie tylko rodzicom, ale także innym osobom, pokazuje, w jaki sposób ich życie może stać się apostołskim oddziaływaniem na bliźnich poprzez dobre wypełnianie swoich zadań. Dorastającym dzieciom, którym zatroskanie rodziców o nie i o ich sprawy może się wydawać nadmierne (a nawet rzeczywiście takim być), radzi zachować cierpliwość, w miarę możliwości okazywać rodzicom uległość, a także przebywać z nimi, aby im sprawić przyjemność⁷⁴. Jest to bowiem świadectwo miłości, jakiej uczy Chrystus. Z kolei wdom Biskup Genewy zaleca nie tylko nieustanną modlitwę, ale także ukazuje, że mogą być apostołkami w swoim stanie życia poprzez „służenie ubogim i chorym, pocieszanie strapionych, przyuczanie młodych dziewcząt do życia pobożnego i dawanie młodszym kobietom przykładu wszystkich cnót”⁷⁵.

Obok obowiązków małżeńskich i rodzinnych ważną, często pochlaniającą znaczną część czasu, dziedziną życia ludzi świeckich jest działalność zawodowa. Chrześcijanin stara się swoją pracę wykonywać jak najlepiej, starannie, sumiennie, dokładnie i z należytą kompetencją. Równocześnie unika wszelkiego pośpiechu i niepokoju, bo „zawsze pracujemy dość prędko, gdy wykonujemy dobrze swą pracę”⁷⁶. Nawet pracując, powinniśmy pamiętać o Bogu, gdyż On jest celem wszelkiego działania. Sprzyja temu przeplatanie wykonywanych zajęć częstymi aktami strzelistymi⁷⁷. Świadectwem chrześcijańskiej postawy jest też posłuszeństwo wobec pracodawcy i przełożonych we wszystkim, co dotyczy obowiązków zawodowych, o ile ich polecenia nie są sprzeczne z nauczaniem Chrystusa i Kościoła⁷⁸. Praca, przyjęta i wykonywana z miłością, jest miłością⁷⁹, jest miłą Bogu i ludziom.

Obok pracy w życiu ludzkim nie może braknąć odpoczynku. I umysł i ciało potrzebują wytchnienia i rozrywki. Pozbawiać siebie odpoczynku, gdy jest się obciążonym licznymi, często wyczerpującymi, zajęciami, „to tak jak żądać usług

⁷³ Tamże, s. 103 (tłumaczenie własne).

⁷⁴ „Wiele trzeba uczynić dla naszych matek i ojców i z miłością znosić nadmiar, gorliwość i zapał, powiedziałbym nawet – dokuczliwość ich miłości. Te matki są naprawdę wspaniałe. [...] Jeśli kto zabawi się z dala od nich, wyobrażają sobie, że się ich nie kocha [...] Co na to poradzić? Trzeba być cierpliwym i w miarę możliwości uczynić zadość ich żądaniom”, F. Salezy, *Wybór pism...*, s. 342.

⁷⁵ F. Salezy, *Filotea...*, s. 222–223.

⁷⁶ Tamże, s. 138.

⁷⁷ Por. tamże, s. 139.

⁷⁸ Tamże, „Trzeba słuchać wszystkich przełożonych, każdego w zakresie jego władzy nad nami”, s. 141.

⁷⁹ „Wszystko, co czynimy z miłości, jest miłością; praca, a nawet śmierć jest miłością, gdy jest przyjęta z miłości”, F. Salezy, *Wybór pism...*, s. 361.

od konia, który jest wycieńczony i zagłodzony”⁸⁰. Jest wiele godziwych form rozrywek, które w niczym nie sprzeciwiają się moralności chrześcijańskiej, o ile tylko używa się ich roztropnie i z umiarem⁸¹. Co więcej, czas wypoczynku może być okazją do dzielenia się radością mającą źródło w samym Bogu.

Podobnie jak w pismach św. Franciszka Salezego, tak i we współczesnym nauczaniu Kościoła wypełnianie obowiązków stanu ma wymiar apostołski⁸². Dokumenty Kościoła wprost mówią, że osoba świecka jest powołana do głoszenia Ewangelii w „zwykłych warunkach właściwych światu”⁸³, a więc w rodzinie, sąsiedztwie, miejscu pracy, społeczeństwie. Tam, gdzie Bóg go postawił „każdy chrześcijanin może i musi słowem oraz życiem głosić: Bóg cię kocha, Chrystus przyszedł dla ciebie, Chrystus dla ciebie jest »Drogą, i Prawdą, i Życiem!« (J 14, 6)”⁸⁴. Jest to misja powierzona każdemu: małżonkom i osobom samotnym, młodym i starszym, chorym i zdrowym⁸⁵. Realizuje się ona przede wszystkim „przez zgodność życia z wiarą”⁸⁶. Szczególnie dotyczy to małżeństwa i rodziny. W niej dokonuje się „przekazywanie i promieniowanie Ewangelii”⁸⁷, a wszyscy jej członkowie ewangelizują i zarazem są ewangelizowani⁸⁸, wypełniając w duchu wiary swe codzienne obowiązki. Małżonkowie są przede wszystkim dla siebie nawzajem, ale też dla dzieci i innych domowników, „współpracownikami łaski i świadkami wiary”⁸⁹. Oni to zwiastują i głoszą Ewangelię swoim dzieciom, nie tylko przekazując im prawdy wiary, ale także przez przykład własnego życia i wspólną modlitwę, ucząc je jak żyć zgodnie z wyznawanymi zasadami ewangelicznymi. W ten sposób dzieci w rodzinnym domu odnajdują „drogę szlachetności, zbawienia i świętości”⁹⁰. Poprzez roztropne rady rodzice pomagają im wybrać właściwe powołanie, a ze szczególną troską wspomagają tych, którzy odkrywają wezwanie do służby Bożej w kapłaństwie czy zakonie⁹¹.

⁸⁰ Tamże, s. 375.

⁸¹ Por. F. Salezy, *Filotea*..., s. 196.

⁸² „Wszystkie bowiem ich [ludzi świeckich] uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia życia, jeśli cierpliwie są znoszone, stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa [...]. W ten sposób i ludzie świeccy, jako pobożnie działający wszędzie czciciele Boga, właśnie świat uświęcają dla Niego”, KK 34.

⁸³ Tamże 35. Por. ChL 33.

⁸⁴ Tamże 34.

⁸⁵ Por. KK 41.

⁸⁶ DA 13.

⁸⁷ Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Familiaris consortio o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym* (FC), Wrocław 2000, 39.

⁸⁸ Por. tamże 39 oraz EN 71.

⁸⁹ DA 11.

⁹⁰ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* (KDK), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, 48. Por. FC 52, DA 11.

⁹¹ Por. DA 11.

Obecne czasy naznaczone są dużą liczbą rozbitych małżeństw. Dlatego niezmiernie ważne staje się świadectwo chrześcijańskich małżonków, którzy przez ofiarną miłość, jedność i wierność ukazują i potwierdzają swoim życiem nierozdzielność i świętość węzła małżeńskiego⁹². Przez wspólne podążanie drogą ku ewangelicznej doskonałości i wierną miłość stają się świadkami „misterium miłości, które Pan objawił światu przez swoją śmierć i zmartwychwstanie”⁹³.

W sytuacji, gdy wartość życia ludzkiego jest podważana, a w imię mentalności konsumpcyjnej ogranicza się liczbę potomstwa, chrześcijańscy małżonkowie, jako współpracownicy Boga w przekazywaniu życia, z miłością przyjmują każde poczęte życie⁹⁴ i troszczą się o nie. Zarazem bronią swego prawa do chrześcijańskiego wychowania dzieci, a także godności i autonomii rodziny⁹⁵, która daje świadectwo miłości, zwłaszcza przez budowanie małej wspólnoty promieniującej tą miłością na otoczenie. Swym bogactwem duchowym dzieli się ona z innymi rodzinami, budując je i umacniając w wierze⁹⁶. Jan Paweł II podkreśla szczególną rolę kobiety, której zadaniem jest przede wszystkim „nadanie pełnej godności życiu małżeńskiemu i macierzyństwu”⁹⁷. Miłość kobiety, jej zdecydowanie i inteligencja mogą przyczynić się do przezwyciężenia częstej nieobecności męża w domu i doprowadzić do nawiązania z nim nowej głębokiej relacji międzyosobowej⁹⁸.

Jan Paweł II zauważa też, że również ludzie starsi, obecnie często uważani za zbędnych, mogą kontynuować na tym etapie swego życia misję apostołską, choć w nowym i specyficznym dla nich wymiarze. Ich rola w Kościele i świecie nie kończy się, gdyż ich życiowe doświadczenie sprawia, że mogą być – jako pełni mądrości i bojaźni Bożej (por. Syr 25, 4–6) – nauczycielami życia (por. Syr 6, 34; 8, 11–12), świadkami tradycji wiary (por. Ps 44, 2; Wj 12, 26–27) w społeczeństwie i Kościele, a także krzewicielami miłości⁹⁹.

Również wypełnianie obowiązków zawodowych w duchu wiary jest formą apostołstwa osoby świeckiej¹⁰⁰. Przez pracę człowiek naśladuje samego Chrystusa, z którego płynie jej moc i siła zbawcza¹⁰¹. Chrześcijanin wykonuje swą pracę

⁹² Por. KDK 48, DA 11, FC 20.

⁹³ KDK 52.

⁹⁴ Por. FC 28, 29, KK 41.

⁹⁵ Por. DA 11, FC 52.

⁹⁶ Por. KK 41, KDK 48.

⁹⁷ ChL 51.

⁹⁸ Por. tamże 51.

⁹⁹ Por. tamże 48, FC 47.

¹⁰⁰ „Ludzie świeccy [...] sprawują [...] apostołstwo przez swą pracę zmierzającą do szerzenia Ewangelii oraz uświęcania ludzi i do przepajania duchem ewangelicznym oraz doskonalenia porządku spraw doczesnych, tak że ich wysiłek w tej dziedzinie daje jawnie świadectwo o Chrystusie i służy zbawieniu ludzi”, DA 2. Por. KK 41.

¹⁰¹ „Jeśli chrześcijanie są złączeni z Boskim Odkupicielem myślą i sercem także wówczas, gdy poświęcają swą pracę sprawom materialnym, to praca ich rzeczywiście wydaje się stanowić pewne-

wielkodusznie i rzetelnie, z zawodową kompetencją i uczciwością, traktując ją jako drogę osobistego uświęcenia, ale równocześnie służbę bliźnim, zwłaszcza swoim najbliższym, których życie pracując utrzymuje¹⁰². Taki „sposób postępowania powoli przenika środowisko całego życia i pracy”¹⁰³ i dzięki niemu inni zostają pociągnięci „do umiłowania prawdy i dobra, a więc ostatecznie do Chrystusa i Kościoła”¹⁰⁴.

Powyższe rozważania pozwalają stwierdzić, że współczesne dokumenty Kościoła potwierdzają apostolski wymiar wypełniania obowiązków stanu, o jakim mówił już św. Franciszek Salezy. Podobnie jak i Biskup Genewy wskazują one zwłaszcza na rolę rodziny, w której dokonuje się pierwszy i podstawowy przekaz wiary. Przypominają też, że chrześcijańscy małżonkowie przez wierność, wzajemną miłość i dar z siebie, a także przez służbę życiu, dają w społeczeństwie świadectwo zamysłu Bożego względem tego stanu życia, jako trwałej komunii miłości. Zauważamy tu podkreślenie wyjątkowej roli kobiet, o czym świadczy fakt, że temat ten nie tylko pojawia się w wielu dokumentach Jana Pawła II¹⁰⁵, ale nawet poświęcił on mu osobny List apostolski *Mulieris dignitatem*, a św. Franciszek Salezy, jako kierownik duchowy znaczną część swych pouczeń kierował właśnie do kobiet, dostrzegając szczególne posłannictwo powierzone im przez Boga.

PRAKTYKA RAD EWANGELICZNYCH

Jednym ze sposobów dawania świadectwa Bogu w codzienności jest wypełnianie Jego woli objawionej przez przykazania i rady. Te pierwsze obowiązują wszystkich chrześcijan w każdej sytuacji i czasie. Natomiast wymagań, jakie stawiają rady, nie trzeba tak bezwzględnie spełniać. Przyjmowanie otwartym sercem rad i stosowanie się do nich pokazuje, że chcemy we wszystkim podobać się Bogu i podporządkować Jemu wszelkie swoje dążenia i uczucia¹⁰⁶. Dzięki temu dajemy świadectwo, że to On jest najwyższym dobrem i że w Nim wszystkie pragnienia znajdują wypełnienie.

go rodzaju przedłużenie pracy samego Jezusa Chrystusa i z Niego czerpie swą moc i siłę zbawczą”, W. Słomka, *Świętość na świeckiej drodze życia*, Poznań–Warszawa 1981, s. 88–89.

¹⁰² Por. DA 13, ChL 43, KDK 67.

¹⁰³ DA 13.

¹⁰⁴ Tamże 13.

¹⁰⁵ Por. np. ChL 49–52; Jan Paweł II, *Encyklika Laborem exercens o pracy ludzkiej*, Wrocław 1995, 19; Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris Mater o błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła*, Wrocław 1995, 46.

¹⁰⁶ „Miłość upodobania, która nakłania duszę do przypodobania się Umiłowanemu, skłania ją tym samym do pójścia za Jego radami. Miłość zaś życzliwa, która pragnie podporządkować Mu wszystkie zachcenia i uczucia, sprawia, że chcemy nie tylko tego, co On nakazuje, lecz także i tego, co doradza i do czego wzywa”, F. Salezy, *Traktat o miłości Bożej...*, s. 425.

Tradycyjnie praktykowanie rad ewangelicznych wiąże się z życiem zakonnym. Natomiast św. Franciszek Salezy odnosi je do każdego stanu, jaki człowiek obiera sobie według Bożego natchnienia i w nim żyje. Poprzez rady Pan Bóg, który pragnie naszej świętości, wskazuje i zachęca do tego, co służy udoskonaleniu duszy¹⁰⁷. Celem rad ewangelicznych nie jest jednak doskonałość poszczególnych osób, ale doskonałość Kościoła jako wspólnoty ludzi wierzących¹⁰⁸. Żaden człowiek nie może stosować się jednocześnie do wszystkich rad, gdyż niektóre z nich są ze sobą sprzeczne, np. rada ubóstwa (por. Mt 19, 21) i rada udzielania jałmużny (por. Mt 5, 42). Potrzebne jest roztropne rozeznawanie, gdyż w niektórych okolicznościach postępowanie zgodnie z pewnymi radami może być niemożliwe, a nawet niepożyteczne¹⁰⁹. Pan Bóg oczekuje, że będziemy praktykować te, które są zgodne z Jego wolą, a więc nie sprzeciwiają się obowiązkom stanu i nie przekraczają naszych sił¹¹⁰. Powinniśmy miłować rady ze względu na ich Dawcę oraz cieszyć się i chwalić Boga, gdy inni wypełniają rady, którym my nie możemy być posłuszni¹¹¹. Ostatecznie o wypełnianiu danej rady decydują „wymagania miłości”¹¹². „Ona też jedna stanowi miarę i zasady ich stosowania”¹¹³. Święty Franciszek Salezy ilustruje to stwierdzenie bardzo konkretnymi przykładami. Jeśli np. rodzicom do utrzymania przy życiu niezbędna jest pomoc, nie jest właściwe iść za radą wstąpienia do zakonu, gdyż miłość nakazuje, by nie opuszczać, ale wspierać najbliższych będących w poważnej potrzebie. Podobnie ojcowie nie mają prawa „sprzedać wszystkiego i rozdać ubogim” (por. Mt 19, 21), ale wprost przeciwnie – ich obowiązkiem jest uczciwe pomnażanie majątku tak, by zapewnić żonie, dzieciom i innym domownikom godziwe warunki życia, wychowania i rozwoju¹¹⁴.

¹⁰⁷ Tamże, „Rada zachęca nas do tego, co przynosi większy pożytek. [...] Rady udziela się [...] dla korzyści i udoskonalenia tego, któremu się ją daje: *Jeśli chcesz być doskonały – powiada Zbawiciel – idź, sprzedaj, co posiadasz, i daj ubogim, [...] i chodź za Mną* (Mt 19, 21; Łk 18, 22)”, s. 425.

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 426 oraz M. Miller, *O radosnym miłowaniu Boga*, Ołtarzew 1947, s. 159.

¹⁰⁹ „Bóg zaś udzielił ich [rad] bardziej w tym właśnie celu, aby każdy mógł się stosować do niektórych – a codziennie mamy do tego sposobność”. F. Salezy, *Traktat o miłości Bożej*..., s. 435.

¹¹⁰ Tamże, „Serce miłujące przyjmuje radę nie z myślą o własnej korzyści, lecz aby zastosować się do życzeń tego, kto radzi, aby złożyć Jego woli należytny hołd. Wobec tego przyjmuje ono rady o tyle o tylko, o ile Bóg tego chce”, s. 425–427. Por. F. Salezy, *Konferencje, czyli rozmowy*..., s. 400.

¹¹¹ „Radujmy się widząc, gdy inni idą za głosem rad, których sami nie możemy i nie powinniśmy stosować. Módlmy się za nich, błogosławmy ich, okazujmy im przychylność i pomoc. [...] Okażemy dostatecznie, że miłujemy wszystkie rady, gdy będziemy zachowywać te, które są odpowiednie w naszych warunkach”, F. Salezy, *Traktat o miłości Bożej*..., s. 434–435.

¹¹² Tamże, s. 426. „Jednym nakaze ona [miłość] wybrać nie ubóstwo, lecz czystość, innym posłuszeństwo a nie czystość, innym nie jałmużnę, lecz post, innym nie post, lecz jałmużnę, jednym samotność a nie pracę duszpasterską, innym zaś obcowanie z ludźmi a nie samotność. Miłość jest więc jak święta woda użyźniająca ogród Kościoła, mimo że sama jest bezbarwna, pobudza do wzrostu kwiaty, z których każdy ma inną barwę”, tamże, s. 427.

¹¹³ Tamże, s. 427.

¹¹⁴ Por. tamże, s. 426.

Przyjrzymy się teraz jak osoby świeckie mogą praktykować trzy tradycyjnie wyróżniane spośród innych rady: ubóstwa, posłuszeństwa i czystości, a przez to ewangelizować swoje środowisko.

Oczywiste jest, że nie wszyscy mogą – ze względu na obowiązki stanu – pozbyć się wszelkich dóbr materialnych. Zresztą ubóstwo materialne samo w sobie jest złem i jeśli nas dotyka św. Franciszek Salezy radzi, by „uczynić z konieczności cnotę”¹¹⁵. Natomiast każdy, niezależnie od stanu posiadania, jest zaproszony do bycia „ubogim w duchu” (por. Mt 5, 3). Oznacza to brak przywiązania i właściwe używanie tego, co się posiada, a także cierpliwe znoszenie ewentualnych strat materialnych¹¹⁶. Takiej postawie sprzeciwia się chciwość, którą łatwo można niesłusznie usprawiedliwiać zatroskaniem o dobra ziemskie, roztropnością, zapobiegliwością, czy też posiadaniem rodziny¹¹⁷. Nie ma zakazu gromadzenia dóbr materialnych, ale trzeba to robić ostrożnie, jeśli nie chce się być zdominowanym przez pragnienie posiadania wciąż więcej, ponieważ „tym, którzy gromadzą co prawda sprawiedliwie, ale ze zbytnią pożądlivością grozi wielkie niebezpieczeństwo”¹¹⁸, albowiem, jak pisze św. Paweł: „ci, co się chcą bogacić, wpadają w pokusę i zasadzkę oraz w liczne nierozumne i szkodliwe pożądania. One to pogrążają ludzi w zgubę i zatracenie” (1 Tm 6, 9). Staranie o powiększenie majątku jest rzeczą godziwą, o ile dokonuje się to sprawiedliwie, spokojnie i z wyrozumiałością. Świat został przez Boga stworzony dla człowieka, aby ten nad nim panował. Zachowanie ubóstwa nie oznacza wyrzeczenia się używania rzeczy materialnych, ale zarządzanie nimi w sposób zgodny z zamierzeniem Boga¹¹⁹.

Znakiem wolności wobec bogactw jest wspaniałomyślność i dzielenie się z tymi, którzy są w potrzebie. Posiadanie dóbr materialnych jest bowiem równocześnie zobowiązaniem. Nie można cieszyć się własnym dostatkiem, gdy obok żyją ludzie, którzy nie mają możliwości zaspokojenia podstawowych potrzeb życiowych. Dlatego Biskup Genewy zachęca, by stale pozbywać się na rzecz biednych jakiejś części swych dochodów. Być ubogim, oznacza pokochać ubogich, a taka postawa wymaga nie tylko wspomagania ich materialnie, ale też

¹¹⁵ F. Salezy, *Filotea...*, s. 154.

¹¹⁶ Tamże, „Jeżeli posiadasz dobra ziemskie, zachowaj swe serce wolne od przywiązania do nich. [...] Możesz posiadać bogactwa, a nie być zatrutą nimi; potrzeba jedynie, żebyś je miała w domu lub w kasie, a nie w sercu [...] Nie smuć się, gdy zdarzy ci się coś z nich utracić. Wtedy będziesz mogła słusznie sądzić, że będąc rzeczywiście bogatą, nie masz przywiązania do bogactw [...] Jeśli spadną na ciebie ciosy, przez które mniej lub więcej zubożesz, [...] to nadeszła odpowiednia chwila do praktykowania ubóstwa, by spokojnie przyjąć umniejszenie majątku, odważnie i cierpliwie dostosować się do uboższego trybu życia”, s. 148–153.

¹¹⁷ Por. tamże, s. 148.

¹¹⁸ F. Salezy, cyt. za: materiały formacyjne Stowarzyszenia św. Franciszka Salezego, probacja o ubóstwie.

¹¹⁹ Por. F. Salezy, *Filotea...*, s. 24, 149.

chętnego przebywania w ich towarzystwie, a nawet służenia im w miarę możliwości, np. w chorobie¹²⁰.

U podstaw spojrzenia św. Franciszka Salezego na ubóstwo i bogactwo leży przekonanie, że „to, co posiadamy nie jest naszą własnością”¹²¹. Być ubogim, znaczy uznać, że wszystkie dobra pochodzą od Boga. Jest to Jego dar, który otrzymaliśmy i którym mamy prawo się cieszyć, ale zarazem ma on być pożyteczny i służyć nie tylko samemu właścicielowi, ale i innym ludziom. Ponadto nie może on stać się celem samym w sobie, ale musi być podporządkowany właściwemu celowi życia, jakim jest zbawienie¹²². Zatem trzeba starać się pomnażać swoje dobra, kierując się miłością do Boga, który nam je powierzył, abyśmy nimi dobrze zarządzali¹²³, „stosownie do wymagań naszego stanu”¹²⁴. Niektórym, jak było wspomniane wcześniej, wprost nie wolno żyć w całkowitym ubóstwie materialnym, np. ojcowie muszą starać się pomnożyć swój majątek, choć na tyle, na ile wymaga tego dobro ich rodziny.

Oprócz dóbr materialnych posiadamy też inne dobra, z których najbardziej podstawowym jest zdrowie. Trzeba robić wszystko, by je zachować lub odzyskać, ale zarazem przyjmować spokojnie jego brak. Duch ubóstwa wymaga też zaakceptowania własnej starości z pogodą i słodyczą¹²⁵. Kto oswoi się ze swoją niesprawnością, zniesie ją spokojniej z miłości do Boga i swego otoczenia.

Święty Franciszek Salezy utożsamia ubóstwo duchowe z pokorą¹²⁶. Oznacza ono bowiem uznanie własnych ograniczeń, słabości, ułomności. Ubogi jest ten, kto przystosowuje się do swoich warunków życia, nie pragnąc niczego innego¹²⁷. Praktykowanie ubóstwa rodzi wewnętrzny pokój i jest świadectwem pokładania

¹²⁰ Por. tamże, s. 151–152.

¹²¹ Tamże, s. 151.

¹²² „Bóg stworzył świat dla człowieka, by używał dóbr, jakie na nim znajdzie, ale nie radował się nimi, jakby były celem ostatecznym. [...] Jest różnica między używaniem bogactwa a oddawaniem mu czci. Używanie zgodnie ze swoim stanem i warunkami [...] jest dozwolone. Ale robić sobie z nich idola to być potępionym”. F. Salezy, *The sermons of St. Francis de Sales for lent given in the year 1622*, Rockford 1987, s. 72–74.

¹²³ „Trzeba zatem, żeby to nasze staranie było sumienne i większe niż troska ludzi światowych o ich majątkość. Oni bowiem zajmują się swymi dobrami z miłości do siebie samych, a my powinniśmy pracować dla miłości Boga”, F. Salezy, *Filotea...*, s. 151.

¹²⁴ Tamże, s. 151.

¹²⁵ „Trzeba, żebyś zgodnie ze swoim wiekiem oswajała się z chorobami i kalectwem”. F. Salezy, cyt. za: materiały formacyjne Stowarzyszenia św. Franciszka Salezego, probacja o ubóstwie.

¹²⁶ F. Salezy, cyt. za: tamże, Ubóstwo duchowe „to nic innego jak najświętsza pokora, ponieważ bogactwo duchowe oznacza próżność, pychę i domniemanie o sobie, które każe nam się nadymać i uważać za bardzo bogatych, gdy naprawdę jesteśmy bardzo biedni”.

¹²⁷ F. Salezy, cyt. za: tamże, „Niewielu potrafi odnaleźć istotę prawdziwego ubóstwa, które polega na tym, by niczego nie żądać, ale zadowalać się tym, co Bóg chce, byśmy mieli. [...] Jest się naprawdę ubogim, gdy się tego przestrzega”.

ufności w Bogu, który „nakazał swoim uczniom żyć z dnia na dzień i nie troszczyć się o jutro”¹²⁸.

Obok rady ubóstwa tradycyjnie wymienia się posłuszeństwo. Pan Jezus zachęca do zaparcia się i wyrzeczenia samego siebie (Mt 16, 24; Łk 9, 23), a to oznacza przede wszystkim zrezygnowanie z własnej woli, z własnego osądu, z własnych pragnień, by wypełniać wolę Bożą, a nawet wolę innych osób, o ile nie sprzeciwia się to Bożym przykazaniom¹²⁹. Motywem posłuszeństwa jest „miłość Tego, który z miłości dla nas *uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej*, który [...] wolał utracić życie niż posłuszeństwo”¹³⁰. Święty Franciszek uważa, że miłość, która nie chce być posłuszną, jest tylko złudzeniem i że posłuszeństwo, które nie miłuje, jest jedynie niewolnictwem.

Posłuszeństwo obowiązuje przede wszystkim w stosunku do Boga. Człowiek decyduje się na nie dobrowolnie, Bóg go nie determinuje ani nie przymusza. Nasza wola poddaje się Jemu tylko z powodu najdoskonalszej dobroci, jaka jest w Nim, upodabniając się i jednocząc zawsze we wszystkim i wszędzie z Jego zamiślami¹³¹, nawet jeśli Jego wola objawia się przez rzeczy trudne i bolesne¹³². Wybrawszy miłość Boga, człowiek we wszystkim staje Mu się uległy, gdyż pragnie wypełniać wolę Tego, któremu oddał swe serce¹³³, i miłuje zadania, jakie On mu powierza¹³⁴. Zatem obowiązki stanu, które są najbardziej oczywistym wyrazem woli Boga, wymagają w pierwszej kolejności posłuszeństwa i – na ile to możliwe – szczerzej i radosnej zgody na nie¹³⁵. Posłuszeństwu obca jest bowiem postawa bierności. Zauroczeni dobrocią Boga, dążymy ze wszystkich naszych sił ku pełnieniu Jego woli, znajdując w niej nasz pokarm (por. J, 4, 34), a w naśladowaniu

¹²⁸ F. Salezy, cyt. za: tamże, „Posłuszeństwo to składa nasze postępowanie w dłonie Boga, rzucając nas w Jego ramiona jak małe dziecko, które, aby rosnąć, spożywa każdego dnia to, co ojciec mu daje – w zależności od jego apetytu czy też potrzeby”.

¹²⁹ F. Salezy, *Konferencje, czyli rozmowy...*, s. 406.

¹³⁰ F. Salezy, *Filotea...*, s. 140–141.

¹³¹ Por. F. Salezy, *Traktat o miłości Bożej...*, s. 415.

¹³² „Umacniaj w sobie każdego dnia coraz bardziej postanowienie [...] służenia Bogu wedle Jego upodobania i bycia całkowicie dla Niego, nie zachowując niczego dla siebie ani dla świata. Szczerze przylgnij do Jego świętej woli – jakakolwiek by była. Nie sądź nigdy, że osiągnęłaś czystość serca, które jesteś Mu winna, zanim wola twoja nie tylko całkowicie, ale we wszystkim, także w rzeczach najbardziej odpychających, nie będzie dobrowolnie i radośnie poddana Jego świętej woli”, F. Salezy, cyt. za: materiały formacyjne Stowarzyszenia św. Franciszka Salezego, probacja o posłuszeństwie.

¹³³ „Na tym właśnie polega najgłębsze posłuszeństwo miłości, którego nie potrzeba pobudzać groźbą ani nagrodą, ani prawem lub przykazaniem”, F. Salezy, *Traktat o miłości Bożej...*, s. 415.

¹³⁴ „Są sprawy, co do których wola Boża jest jasna, jak przykazania lub obowiązki stanu. [...] Kto nie wykonuje tego starannie, posiada jedynie fałszywą pobożność”. F. Salezy, J. de Chantal, *Letters of spiritual direction*, New York, 1988, s. 105 (tłumaczenie własne).

¹³⁵ „Trzeba rozważyć, czego Bóg chce, a gdy to już rozpoznamy, musimy starać się wykonać to radośnie, a przynajmniej stanowczo. Ponadto jednak powinniśmy ukochać tę wolę Bożą i obowiązki, jakie ona nam nakłada”, F. Salezy, *Wybór pism...*, s. 362–363.

Chrystusa – nasze szczęście. Nie ma więc tu miejsca na pasywność, która ucieka przed problemami, zamyka się trwożliwie w milczeniu lub przerzuca konsekwencje swej porażki na innych. Chrześcijanin, rozpoznawszy wolę Boga, bierze za nią odpowiedzialność, wykorzystując wszystkie swoje naturalne możliwości. Święty Franciszek Salezy pragnie uformować dusze posłuszne, ale wolne. Jedną z jego najważniejszych zasad głosi, że „trzeba wszystko robić z miłością, a nigdy przemocą”¹³⁶ i wyzbywając się ducha niewolniczego lęku „więcej kochać posłuszeństwo niż obawiać się nieposłuszeństwa”¹³⁷. Nie odbiega w tym od nauczania św. Pawła, który mówił, że powołani zostaliśmy do wolności i zarazem zwracał uwagę: „Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie!” (Ga 5, 13–14).

Prawdziwym przykładem posłuszeństwa jest dla nas Jezus Chrystus. Nie można być Jego uczniem, nie wyrzekając się siebie. A to oznacza, że „trzeba oczyścić się i wyzwolić z wszystkiego, co czyni się pod impulsem miłości własnej”¹³⁸. Dotyczy to m.in. krzyża, jaki niesiemy. Nie jest ważne jak jest on ciężki, ale czy przyjmujemy chętnie i bez ociągania właśnie ten, który podaje nam Bóg, nie odrzucając go, ale równocześnie nie szukając innych umartwień niż te, które wynikają z naszej sytuacji¹³⁹.

Z posłuszeństwem Bogu wiąże się posłuszeństwo ludziom. Obowiązuje ono wobec przełożonych kościelnych i świeckich, oczywiście w tym zakresie, jakiego ich władza dotyczy¹⁴⁰. Przykładowo posłuszeństwo względem rodziców wyraża się w szacunku, przywiązaniu, liczeniu się z ich opiniami, podtrzymywaniu ich w starości. Posłuszeństwo względem męża przejawia się w miłości, współpracy, pobłażliwości, poszanowaniu planu Boga wobec małżeństwa. Posłuszeństwo względem szefa przybiera formę szacunku, uczciwości, sprawiedliwości, troski o kompetencje zawodowe, ale zarazem przejawiania inicjatywy w ramach uprawnień.

Pośrednicy Boga są – jako ludzie – niedoskonalą i dlatego powinniśmy akceptować ich niedoskonałości. Nie zawsze jest to łatwe – posłuszeństwo może zatem okazać się bolesne i wymagać od nas wielkiego wyrzeczenia. Należy jednak wypełniać polecenia zwierzchników, a nawet stosować się do ich życzeń, o ile pozwala na to miłość i roztropność¹⁴¹. W pewnych sytuacjach nie wolno być

¹³⁶ Tamże, s. 330.

¹³⁷ Tamże, s. 330.

¹³⁸ F. Salezy, cyt. za: *Radość miłowania Boga...*, s. 85.

¹³⁹ F. Salezy, cyt. za: tamże, „Trzeba przyjąć krzyż taki, jaki na nas wkładają. Nasz Pan i Mistrz Najdroższy wyraźnie mówi, że nie mamy wybierać sobie krzyża, lecz nieść ten, który On podaje [...] Wziąć krzyż, jak nakazuje Zbawiciel, to ochotnie przyjmować przeciwności i umartwienia, chociaż są lekkie i nieznaczne”, s. 85.

¹⁴⁰ „Trzeba słuchać wszystkich przełożonych, każdego w zakresie jego władzy nad nami. W rzeczach dotyczących porządku publicznego należy się posłuszeństwo władzom państwowym, w sprawach kościelnych – biskupom, w rzeczach domowych – ojcu, pani domu, mężowi; a w sprawach osobistych – spowiednikowi i kierownikowi duchowemu”, F. Salezy, *Filotea...*, s. 141.

¹⁴¹ Por. tamże, s. 140.

posłusznym, np. jeżeli powoduje to szkodę dla większego dobra, naraża innych na niebezpieczeństwo albo prowadzi do porzucenia jakiejś pilnej sprawy, aby podjąć inną, mniej ważną lub taką, która może poczekać. Bycie posłusznym wymaga więc rozeznania.

Święty Franciszek Salezy zachęca też, by w duchu posłuszeństwa chętnie zgadzać się na pragnienia innych, nie sprzeciwiać się, jeśli ich wola nie jest sprzeczna z rozsądkiem i wolą Bożą¹⁴². Nie zawsze chodzi o rezygnację z własnego zdania czy własnej woli, ale o to, by przystawać na życzenia naszych bliźnich – być może nawet na ich zachcianki, kiedy nie są nierozsądne – w celu budowania jedności i porozumienia¹⁴³. Biskup Genewy zachęca, by być posłusznym „ze słodyczą, bez opierania się, prędko, bez ociągania się, wesoło, bez dąsów”¹⁴⁴. Posłuszeństwo dobrze pojmowane jest zaczątkiem miłości braterskiej. Będąc posłusznymi wobec tych, którzy otrzymali misję wydawania rozkazów, przyzwalając chętnie na pragnienia naszych braci, zapoczątkowujemy to, co może się stać prawdziwą więzią ze względu na miłość Boga. W ten sposób życie w duchu posłuszeństwa staje się świadectwem dawanym Ewangelii miłości.

Ostatnią radą, której chcemy się przyjrzeć, jest zachęta do czystości. Zostaliśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boże, a nasze ciało jest świątynią Ducha Świętego (por. 1 Kor 3, 16). Wszystkie nasze zmysły, serce i duch są darami Boga i jesteśmy za nie odpowiedzialni. Dlatego też każdy – zgodnie ze stanem życia – musi pracować nad tym, by zdobyć panowanie nad tymi władzami. Czystość jest cnotą, która angażuje całą naszą istotę. Z niej płynie szacunek dla samego siebie i drugiego człowieka. Ona jest źródłem wolności, równowagi, siły i radości.

Nasze ciało to dar od Boga, który Jemu mamy ofiarować (por. Rz 12, 1). Bóg obdarzył nas seksualnością i chce, byśmy przeżywali ją w sposób pozytywny, zdrowy, a nawet święty. Czystość zintegrowana prowadzi do wolności w kontaktach zarówno z osobami płci odmiennej, jak i tej samej. Oznacza ona kochanie innych w Bogu i dla Boga, a nie dla zaspokojenia własnych pożądań i pragnień.

Czystość dotyczy nie tylko tych, którzy nie zawarli związku małżeńskiego, ale jest potrzebna w każdym stanie życia. Miłość małżeńska jest czysta, kiedy jest przeżywana w Chrystusie. Oznacza to m.in. przestrzeganie miary w używaniu rozkoszy cielesnych¹⁴⁵, a w sytuacjach rozłąki zachowanie całkowitej wstrzeźliwości. Powściągliwość umacnia zjednoczenie serc i czyni miłość małżeńską

¹⁴² Tamże, „Stosuj się chętnie do woli sobie równych, ustępuj ich zdaniu w tym, w czym nie ma nic złego, bez sprzecznania się i upierania przy swoim. Skłaniaj się też chętnie do życzeń podwładnych, na tyle, na ile rozsądek na to pozwala, nie dając im odczuć nacisku swej władzy, dopóki czynią, co do nich należy”, s. 141.

¹⁴³ „Kiedy wyrzekamy się własnej woli, by spełniać zawsze wolę bliźniego, jest to prawdziwe zjednoczenie z bliźnim: i wszystko to należy czynić dla miłości Boga”. F. Salezy, *Konferencje...*, s. 264.

¹⁴⁴ F. Salezy, *Filotea...*, s. 140.

¹⁴⁵ Por. tamże, s. 141.

źródłem życia. Dla celibatariuszy, którzy akceptują swój stan, może on być prawdziwym źródłem ich uświęcenia i spełnienia. W tym celu wszystkie ich uczucia, przywiązania, muszą być podporządkowane miłości do Boga. Jeśli ona wypełnia serce, to w naturalny sposób wszystkie zmysłowe namiętności zostają jej poddane, a więc uporządkowane zgodnie z Bożym zamysłem¹⁴⁶. Współżycie seksualne jest dopuszczalne tylko w małżeństwie – jednym i nierozzerwalnym, które stanowi wyraz zaangażowania w miłości, zgodnego z zamysłem Stwórcy¹⁴⁷. Czystość jednak można „utracić zarówno poprzez zmysły ciała, jak i przez myśli i pragnienia serca”¹⁴⁸. Pomocą w jej zachowaniu jest słowo Boże, modlitwa, Komunia święta, zjednoczenie z Chrystusem ukrzyżowanym¹⁴⁹.

Obecnie nauczanie Kościoła potwierdza, że rady ewangeliczne są proponowane nie tylko składającym śluby zakonnikom i zakonnicom, ale wszystkim chrześcijanom. Są one wyrazem głębi miłości, która ciągle chce dawać więcej. Przez ich praktykowanie ukazana zostaje świętość Kościoła i doskonałość miłości jego członków¹⁵⁰. Wśród rad Sobór Watykański II wyróżnia celibat jako dar Boga ofiarowany niektórym, by „niepodzielnym sercem (por. 1 Kor 7, 32–34) poświęcali się samemu tylko Bogu”¹⁵¹, a stawiając za wzór Chrystusa, który „wyniszczył samego siebie, przyjąwszy naturę sługi, [...] stawszy się posłusznym aż do śmierci” (Flp 2, 7–8) i dla nas „stał się ubogim będąc bogatym” (2 Kor 8, 9), zachęca do praktykowania ubóstwa i posłuszeństwa¹⁵².

Radę ubóstwa dokumenty soborowe wyraźnie odnoszą nie tylko do osób konsekrowanych, ale do wszystkich, gdyż niewłaściwe korzystanie z bogactw może przeszkodzić osiągnięciu doskonałej miłości, do której wezwany jest każdy chrześcijanin¹⁵³. Zarazem człowiek nie powinien pogardzać światem i rzeczami materialnymi. Jako stworzone przez Boga są one czymś dobrym, więc można z nich korzystać i używać ich w duchu ubóstwa i wolności¹⁵⁴. Wyklucza to przywiązanie

¹⁴⁶ „Kiedy miłość Boża panuje w naszych sercach [...] opanowuje miłość zmysłową i poddaje pod swe posłuszeństwo, pociągając za nią wszystkie zmysłowe namiętności”, F. Salezy, *Traktat o miłości Bożej...*, s. 646.

¹⁴⁷ Por. F. Salezy, *Filotea...*, s. 142.

¹⁴⁸ Tamże, s. 146.

¹⁴⁹ Por. tamże, s. 116–117.

¹⁵⁰ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (KKK), Poznań 1994, 915, 1974, KK 39, 42.

¹⁵¹ Tamże 42.

¹⁵² Por. tamże 42.

¹⁵³ Tamże, „Niechaj tedy wszyscy starają się należycie kierować swymi uczuciami, aby korzystanie z rzeczy ziemskich i przywiązanie do bogactw wbrew duchowi ewangelicznego ubóstwa nie przeszkodziło im w osiągnięciu doskonałej miłości, zgodnie z upomnieniem Apostoła: »Którzy używają świata tego, niech nie zatrzymują się w nim«”, 42.

¹⁵⁴ „Człowiek może i powinien kochać rzeczy stworzone przez Boga. Od Boga bowiem je otrzymuje i jako dar Boga poważy i szanuje. Składając za nie dzięki Dobroczyńcy, używając stworzenia i korzystając z niego w ubóstwie i wolności ducha, dochodzi do prawdziwego posiadania świata, jako ten, który nic nie ma, a posiada wszystko”, KDK 37.

do posiadanych dóbr i prowadzi do spokojnego przyjmowania zarówno ich braku, jak i obfitości (por. Flp 4, 12)¹⁵⁵. Oderwanie się od bogactw jest konieczne, by wejść do Królestwa niebieskiego¹⁵⁶. Właściwy stosunek do dóbr materialnych kształtuje się już w domu rodzinnym. Rodzice powinni wpajać dzieciom przekonanie, że „więcej wart jest człowiek z racji tego, czym jest, niż ze względu na to, co posiada”¹⁵⁷. Sprzyja temu prosty i surowy styl życia rodzinnego¹⁵⁸.

Sobór Watykański II stwierdza, że człowiek jest winny posłuszeństwo jedynie swemu sumieniu, które „jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa”¹⁵⁹. Nie wyklucza to oczywiście posłuszeństwa wobec tych, którym Chrystus powierzył pasterzowanie w swoim Kościele¹⁶⁰. Podobnie obywatele winni są posłuszeństwo władzom państwowym, chyba że nadużywają one swej władzy, ale nawet wtedy należy wypełniać wszelkie zobowiązania, jakich wymaga dobro wspólne¹⁶¹. Posłuszeństwo nie wyklucza wolności, świadomej, odpowiedzialnej i skierowanej ku Bogu¹⁶².

Wszyscy wierzący są powołani do życia w czystości zgodnie z różnymi stanami życia¹⁶³. Dlatego konieczne jest wychowanie do niej dzieci i młodzieży. Ona to prowadzi do prawdziwej dojrzałości i poszanowania ciała¹⁶⁴. Dzięki niej człowiek staje się „świadkiem wierności i czułości Boga”¹⁶⁵.

¹⁵⁵ „Idąc za Jezusem ubogim, nie załamują się pod wpływem braku dóbr ani też nie wynoszą się z powodu ich obfitości. Naśladując Chrystusa pokornego, nie stają się żądni próżnej chwały (por. Ga 5, 26), lecz starają się bardziej podobać Bogu niż ludziom, zawsze gotowi opuścić wszystko dla Chrystusa”, DA 4.

¹⁵⁶ Por. KKK 2544.

¹⁵⁷ FC 37.

¹⁵⁸ Por. tamże 37.

¹⁵⁹ KDK 16.

¹⁶⁰ „Ludzie świeccy, tak jak wszyscy wierni Chrystusa, winni z chrześcijańskim posłuszeństwem stosować się ochoczo do tego, co postanawiają święci pasterze, reprezentujący Chrystusa, jako nauczyciele, i kierownicy w Kościele. Winni tak czynić, idąc w tym za przykładem Chrystusa, który swym posłuszeństwem aż do śmierci otworzył wszystkim ludziom błogosławioną drogą wolności synów Bożych”, KK 37.

¹⁶¹ Por. KDK 74.

¹⁶² „Dzięki Duchowi Świętemu człowiek nie musi się ograniczać do przestrzegania Prawa, ale może być wolnym, gorliwym i wiernym wykonawcą planu Bożego. [...] Tę właśnie wolność synów przyniósł Jezus jako wolność prawdziwą (por. J 8, 36). Jest to wolność wewnętrzna, fundamentalna, ale zawsze zwrócona ku miłości, która czyni możliwym i prawie naturalnym przystęp do Ojca w jednym Duchu (por. Ef 2, 18). Jest to wolność świadoma, która jaśnieje w życiu świętych”. Jan Paweł II, cyt. za: Materiały formacyjne Stowarzyszenia św. Franciszka Salezego, probacja o ubóstwie.

¹⁶³ Por. KKK 2348.

¹⁶⁴ „Bezwzględnie nieodzowne jest wychowanie do czystości, jako cnoty, która doprowadza osobę do prawdziwej dojrzałości i uzdalnia ją do szanowania i rozwijania „oblubieńczego sensu” ciała”, FC 37.

¹⁶⁵ KKK 2346.

Podsumowując powyższe rozważania, zauważmy, że św. Franciszek Salezy i współczesne nauczanie Kościoła wyrażają wspólne przekonanie o przeznaczeniu rad ewangelicznych dla każdego wierzącego. Dają mniej lub bardziej szczegółowe wskazówki, jak stosować te rady w przypadku osób świeckich. A takie życie zgodnie z radami danymi przez Chrystusa samo w sobie jest elementem apostołstwa, jako świadectwo umiłowania Boga nade wszystko.

Kończąc refleksję poświęconą apostołstwu osób świeckich dokonującemu się przez świadectwo życia, podkreślimy, że proponowane przez św. Franciszka Salezego formy tego apostołstwa nie straciły swej aktualności. Świadectwo prawdziwie chrześcijańskiego życia jest i zawsze będzie podstawowym środkiem ukazania bliźnim miłości Pana Boga i pociągania ich do Niego. Dlatego ciągłe dążenie, by upodabniać się do Chrystusa, bycie wiernym w wypełnianiu obowiązków swojego stanu, a także praktykowanie rad ewangelicznych, jest obowiązkiem każdego świeckiego chrześcijanina, a nauczanie Biskupa Genewy jest cenną pomocą w realizowaniu tych zadań.

THE APOSTOLATE OF THE LAITY BY WITNESS OF A LIFE ACCORDING TO ST. FRANCIS DE SALES

Summary

We consider some forms of the witness of a life of laity which is a fundamental form of propagate of Gospel in the modern world. Firstly, the apostolate of the laity expresses by following Jesus Christ in the daily life. By st. Francis de Sales it is mainly realized through practice of the small virtues such as humility and gentle charity in the spirit of true joy. Secondly, st. Francis de Sales pays attention that fidelity to duty of the state is an important dimension of the apostolate in the daily life, for example in the marriage, in the family, in the work. Thirdly, st. Francis de Sales proposes also to practice of Gospel advice, first of all poverty, chastity, obedience. He explains how we can realize them in the life of the laity.

Słowa kluczowe: duchowość, św. Franciszek Salezy, apostołstwo

JERZY SZYRAN OFMCONV.

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

SZCZEGÓLNA ROLA I POWOŁANIE KOBIETY WE WSPÓŁCZESNYCH CZASACH

WSTĘP

Trudno rozważać rolę i powołanie kobiety, gdyż wydaje się, że niemal wszystko na ten temat zostało już dawno powiedziane. Rzesze mędrców poddawało nieustannej analizie zadania, jakie życie stawia wobec kobiety w zmieniających się czasach i uwarunkowaniach życia społecznego. Od samego początku bowiem powołanie niewiasty zostało trwale związane z darem płodności, który stał się nadrzędnym przywilejem kobiety-matki (por. Rdz 1, 28).

W dzisiejszych czasach rola kobiety wydaje się jednak ulegać dramatycznym przemianom, które oddalają ją od pierwotnego wzorca Ewy, a kierują ku wizji *women*, ściśle związanej ze światem polityki, biznesu i pracy na polu społecznym i zawodowym. Nowe role i zadania stawiane przez społeczeństwo wobec współczesnej kobiety nie muszą bynajmniej stać w opozycji do jej pierwotnego powołania. Pogodzenie tych ról wymaga jedynie od współczesnych niewiast odnalezienia własnej tożsamości – owego pierwotnego nadania, które Stwórca wszczepił w naturę kobiety. Zadanie to jednak domaga się zwrotu ku Bogu, skąd bierze początek człowieczeństwo.

1. BIBLIJNY OBRAZ KOBIETY

Niewiasta zaznacza swą obecność w orbicie mężczyzny i jego działań już od pierwszych kart Pisma Świętego. Drugi opis stworzenia człowieka (jahwistyczny) ukazuje głębię misterium stworzenia i umiejscowia w całym kontekście powołania człowieka, rolę i zadania kobiety jako istoty równej w godności i człowieczeństwie wobec mężczyzny (por. Rdz 2, 22)¹. Zamyśl Stwórcy stawia kobietę u

¹ Por. K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina według Biblii*, Warszawa 1994, s. 13.

boku mężczyzny jako pomoc w realizacji powierzonych mu zadań: „Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: »Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi«», (Rdz 1, 28). Oboje zatem stają się darem dla siebie, który domaga się właściwego przyjęcia i odebrania – pełnej akceptacji, gdyż tylko w ten sposób zarówno mężczyzna, jak i kobieta odkryją specyficzną zależność własnej tożsamości w kontekście drugiej osoby przeciwnej płci². Ta szczególna wzajemność daru męskości i kobiecości oznacza w praktyce istotową zależność od siebie obu płci. Oderwanie jednej od drugiej powoduje zatrącenie tożsamości mężczyzny i kobiety, czyli burzy istotę bycia mężczyzną i kobietą. Tożsamość płci na zawsze egzystencjalnie zespoliła świat kobiet i mężczyzn i w pewnym sensie uzależniła pełnię realizacji jednego w ścisłym związku z drugim³.

Bóg – odwieczna Miłość (por. 1 J 4, 8) chciał człowieka tylko dla niego samego, by podzielić się ze stworzeniem nadmiarem swej miłości. Człowiek obdarzony Bożym podobieństwem został także wyposażony w zdolność kochania. Miłość zatem jawi się jako fundamentalne powołanie człowieka, kobieta zaś staje się jego szczególnym uczestnikiem⁴.

Analizując zawarte w Piśmie Świętym opisy stworzenia człowieka, należy zadać sobie pytanie: na czym polega podobieństwo człowieka do Boga? Trudno bowiem przypuszczać, by to podobieństwo wyrażało się tylko w sferze ducha. Pierwszy człowiek „ulepiony” z gliny i ukształtowany z „żebra” jest istotą duchowo-cieleśną. Bóg bowiem stworzył go na taki obraz, w jakim miał się objawić przez tajemnicę Wcielenia w Jezusie Chrystusie⁵. Tajemnica ta jest również wielką tajemnicą miłości Boga do człowieka (por. J 3, 18), której widzialnym znakiem jest odkupieńcza męka i śmierć Chrystusa.

² Por. Jan Paweł II, *Wymiana daru ciała tworzy autentyczną wspólnotę*. Audiencja generalna 6 II 1980, nr 5, w: Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 63.

³ Por. J. Nagórny, *Małżeństwo i rodzina jako communio personarum*, w: *Człowiek. Miłość. Rodzina. „Humanae vitae” po 30 latach*, J. Nagórny, K. Jeżyna (red.), Lublin 1999, s. 102–103. E. Kowalewska, *Relacja twórcza kobiecości i męskości w kreowaniu postaw ojca – rola kobiety i matki*, w: *„O godność ojcostwa”. Międzynarodowy Kongres, Warszawa 5–7 listopada 1999*, E. Kowalewska (red.), Gdańsk 2000, s. 121. Żadna z płci w pojedynkę – w osamotnieniu nie może tworzyć „pełnego” człowieka. Prawdziwy człowiek realizuje się w komplementarności płci. Por. B. Mierzwiński, *Mężczyzna istota nieznana*, Warszawa 1999, s. 146.

⁴ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja „Familiaris consortio”. O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, (dalej jako FC), Watykan 1981, nr 11. Por. także J. Bajda, *Człowiek jest powołany*, w: *Człowiek. Osoba. Płeć*, M. Wójcik (red.), Łomianki 1998, s. 71–72.

⁵ Por. A.J. Nowak, *Powołanie do macierzyństwa, jego godność i świętość*, w: *Oblicza macierzyństwa*, D. Kornas-Biela (red.), Lublin 1999, s. 51. Por. także I. Mroczkowski, *Osoba i cielesność*, Płock 1994, s. 106–107.

Od początku dziejów człowiekowi towarzyszy grzech, który na stałe wpisał się w jego życie. Samotny Adam pozostaje w pewnym sensie wolny od działania Złego, gdyż swoje życie całkowicie podporządkowuje Bogu. Urzeczony zaś pięknem nowego stworzenia (por. Rdz 2, 23), podporządkowuje jej niemal całkowicie swoje życie. Dramat grzechu rozgrywa się między dwojgiem osób a Szatanem, który po mistrzowsku wykorzystuje słabość obojga – wrodzoną kobiecie ciekawość i urzeczenie mężczyzny pięknem niewiasty (por. Rdz 3, 12–13). Po tym wydarzeniu Adam na pytanie Boga usprawiedliwia się, zrzucając całą odpowiedzialność na kobietę, jakby jego wybór zła był podyktowany tylko i wyłącznie sugestią stojącą u jego boku niewiasty⁶.

Grzech towarzyszący ludzkości swoje definitywne rozwiązanie znajduje w Jezusie Chrystusie, który staje się miłą Bogu ofiarą i ekspiacją za grzech człowieka. W tym procesie przebaczenia, swoje poczesne miejsce zajmują kobiety, których wspólną cechą jest miłość ku Mistrzowi z Nazaretu. Dialog Jezusa z Samarytanką (por. J 4, 7–27) uzmysławia jej, że ten Nauczyciel zna najgłębsze tajniki jej serca i smutną historię życia. Spotkanie z Nieznajomym budzi w kobiecie ufność, która staje się motorem świadczenia o tym, co usłyszała od Chrystusa. W ten sposób za przyczyną jednej kobiety cała miejscowość samarytańska uwierzyła w Mesjasza – wprawdzie jednak rozpoznało Go serce niewiasty⁷. Inna kobieta, znana w pewnych środowiskach ze świadczonych przez nią usług, namaszcza olejkiem stopy Jezusa podczas wieczerzy w domu faryzeusza (por. Łk 7, 37–47). Chrystus w odpowiedzi na jej gest podyktowany miłością, odpuszcza jej tak liczne grzechy, tłumacząc zdumionemu gospodarzowi, czym jest żal miłości⁸. Nie można milczeniem pominąć także tych wszystkich kobiet, które z miłosnym oddaniem towarzyszyły Jezusowi i Jego uczniom w codziennym życiu, udzielając im ze swoich dóbr (por. Łk 8, 1–3), czy dzielnych niewiast, które stały pod krzyżem Jezusa (por. J 19, 25; Mk 15, 40). Motywem działania wszystkich tych kobiet była miłość, która zwyciężała zmęczenie, trud czy strach.

Godność kobiety biblijnej wynikała przede wszystkim z powołania jej do macierzyństwa, które odziedziczyła po Ewie – „matce żyjących” (por. Rdz 3, 20). Wszystkie te niewiasty marzą o macierzyństwie, często mimo już podeszłego wieku, jak Sara, która w desperacji ucieka się do podstępu (por. Rdz 16, 1), czy Anna, która trwa w błaganiach w świątyni Pańskiej (por. 1 Sm 1, 9–13). Córką Lota, nie widząc perspektyw na macierzyństwo, posuwa się nawet do kazirodztwa (por. Rdz 19, 30–38). Każdy poród dla biblijnych kobiet, mimo bólu i cierpienia, dawał zawsze nieopisaną radość, czego wyrazem są niejednokrotnie imiona ich pierworodnych synów (por. Rdz 21, 6; 30, 24). Każda kobieta-matka winna ce-

⁶ Por. W. Półtawska, *Rola kobiety – strażniczki życia*, <http://tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=647> (data wejścia: 27 XII 2006).

⁷ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem z okazji roku maryjnego o godności i powołaniu kobiety*, (dalej jako MD), Watykan 1988, nr 13.

⁸ Por. tamże.

chowac się odpowiednimi predyspozycjami, spośród których na plan pierwszy wysuwają się miłość i miłosierdzie. W dalszej zaś kolejności idą za nimi umiejętność pocieszania, ukojenia i podniesienia na duchu, o czym świadczy proroctwo: „Jak kogo pociesza własna matka, tak Ja was pocieszać będę; w Jerozolimie doznacie pociechy” (Iz 66, 13)⁹.

Jakże nie wspomnieć również o wielu mężnych kobietach, które z miłości do Boga i swego narodu, z narażeniem życia poświęcały się, broniąc Bożego prawa i suwerenności Izraela, wobec tak wielu wrogów, którzy raz po raz przekraczali jego granice.

Te wszystkie figury i postaci dzielnych i miłujących kobiet znajdują swoją kulminację w osobie Maryi, która zawiera w sobie cechy niewiast Starego Testamentu, dzielnych matek i kobiet odpowiedzialnych za zbawienie Narodu Wybranego.

Z podjętych powyżej analiz różnych postaw kobiet Starego Przymierza, można wysunąć wniosek, iż odpowiedzialność cechująca mężne niewiasty, płynęła przede wszystkim z miłości. Grzech zaś, który niejednokrotnie dotyczył kobietę wszystkich czasów, w obliczu przebaczącej miłości Boga również winien rodzić odpowiedzialność płynącą z miłości, za swoje i innych święte życie. Powołaniem zatem kobiety winna być miłość i odpowiedzialność za drugiego człowieka.

2. „WYPOSAŻENIE” KOBIETY

Każdy człowiek od momentu swego zaistnienia, został przez Stwórcę hojnie wyposażony w różnego rodzaju władze (rozum, wola), bogactwo życia psychicznego i duchowego, oraz dary indywidualne – specyficzne dla poszczególnych jednostek. Wydaje się jednak, że kobieta w sposób szczególny została wyposażona przez Boga darami, które stawiają ją w rzędzie istot powołanych do spełnienia szczególnego posłannictwa w dziejach ludzkości.

2.1. Charyzmatyczny geniusz niewiasty

Miłość, jaką Bóg obdarzył wszystkich ludzi, szczególne miejsce znalazła w sercu kobiety, która z właściwą sobie intuicją kieruje się w codziennym działaniu „zmysłem miłości”. Niezwykła zdolność kochania aż po szaleństwo zatracenia siebie w miłości, w ofierze dla drugiego „ty” sprawia, że kobiety pozostają w większości przypadków wierne swemu pierwszemu „tak”, mimo zawiedzionych nadziei i częstego poczucia zmarnowanego życia¹⁰. Punktem wyjścia tego rodzaju

⁹ Por. K. Romaniuk, dz.cyt., s. 49–50.

¹⁰ M. Dziewiecki, *Cielesność, płciowość, seksualność*, Kielce 2000, s. 51–54. Tenże Autor podaje przykład, iż kobieta w odróżnieniu od mężczyzny będzie próbowała utrzymać związek, nawet

analiz są ewangeliczne przekazy ukazujące postawę wielu niewiast wobec Chrystusowego orzędzia miłości. Ukazane tam kobiety z sobie właściwą harmonią umysłu i serca dawały Jezusowi odpowiedź wiary (por. Mt 5, 28). Ta zdolność kochania w każdych warunkach pozwala kobietom przetrwać wszelkiego rodzaju próby i kryzysy, których życie nigdy im nie oszczędzało. To one stały u stóp krzyża (por. J 19, 28), a w poranek trzeciego dnia po śmierci Chrystusa, wiedzione potrzebą serca, spieszyły do grobu, by oddać Mu ostatnią posługę (por. Mt 16, 5–6; Mk 16, 1–3; Łk 24, 1–3). W tym kontekście kobieta staje się jakby „klamrą” spinającą całą ziemską działalność Chrystusa, od momentu Wcielenia po ostatnie chwile na ziemi¹¹.

Owa zdolność spojrzenia z miłością na otaczającą kobiety rzeczywistość świadczy o jej geniuszu wrażliwości emocjonalnej. To połączenie charyzmatu miłości i wrażliwości predestynują ją do pełnienia wielorakich zadań na polu społecznym – w miejscach, gdzie męski pragmatyzm pozostaje ślepy na wołanie o miłość. Geniusz empatycznego spojrzenia na drugiego człowieka otwiera przed niewiastami możliwość nieustannej służby i bycia darem dla każdego człowieka¹².

Mieć serce i patrzeć w serce są niewątpliwymi atutami kobiety w świecie zagrożonym nieustannym konfliktem zbrojnym, gdzie raz po raz przelewa się czyjąś niewinną krew. Jednocześnie te dary są zobowiązaniem, by nieść miłość i wrażliwość do ludzkich serc pozbawionych nadziei.

2.2. Uwarunkowania psychofizyczne

Geniusz niewiasty nie ogranicza się tylko do sfery wolitywno-emocjonalnej, lecz obejmuje swoim zasięgiem całą strukturę fizyczną. Kobiety w wielu dziedzinach przewyższają swoimi zdolnościami mężczyzn:

- kobiety dysponują większym progiem wrażliwości dotykowej;
- kobiety lepiej słyszą i lepiej odtwarzają zasłyszane dźwięki;
- kobiety lepiej widzą barwy i mają zdolność lepszej kompozycji kolorystycznej;
- wrażliwość kobiety sprawia, że są lepszymi obserwatorami (por. J 2,3);

z mężem alkoholikiem, któremu będzie starała się pomóc. Por. tamże. Por. także J. Grześkowiak, *Sakramentalność małżeństwa w świetle adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio” Jana Pawła II*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, A.L. Szafranski (red.), Lublin 1985, s. 96–97. Jan Paweł II, *List do rodzin „Gratissimam sane” z okazji Roku Rodziny 1994*, Watykan 1994, nr 8; Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor. O niektórych podstawowych problemach moralnych nauczania Kościoła*, Watykan 1993, nr 22–23; Papieska Rada ds. Rodziny, *Rodzina, małżeństwo i „wolne związki”*, Watykan 2000; K. Romaniuk, dz.cyt., s. 109; J. Troska, *Moralność życia płciowego, małżeńskiego i rodzinnego*, Poznań 1998, s. 50; Z. Domagalski, *Małżeństwo darem i wezwaniem*, Gniezno 1992, s. 9; J. Załęski, *Nierozerwalność małżeństwa według św. Pawła*, Katowice 1992.

¹¹ Por. FC, 15.

¹² Por. FC, 9.

- niewiasty mają wrażliwszy węch i smak wyczulony na pewien rodzaj jakości smakowych;
- kobiety lepiej kojarzą fakty i operują danymi zarejestrowanymi w pamięci.

Wszystkie te tak bardzo charakterystyczne dla kobiety predyspozycje, w jakimś sensie warunkują jej powołanie i rolę, jaką ma ona do spełnienia w Bożym zamyśle¹³.

Uwarunkowania te również wskazują na szczególną rolę, jaką kobieta ma do odegrania w świecie. Jej predyspozycje stawiają ją na piedestale ludzkości, której winna być ona strażniczką i przewodniczką.

2.3. Dar płodności

Stwórca, roztaczając przed pierwszym człowiekiem wielkie perspektywy rozwoju, stawia mu konkretne zadanie „Bądźcie płodni...” (Rdz 1, 28). Każda kobieta na mocy tych słów jest powołana do macierzyństwa, które może realizować w sensie fizycznym bądź duchowym. Naturalnym środowiskiem realizacji daru płodności w wymiarze fizycznym jest małżeństwo (por. Rdz 1, 28), gdzie małżonkowie podejmują działania zmierzające do zaktualizowania tego daru i poczęcia nowego życia¹⁴.

Także w tej dziedzinie kobieta została „wyposażona” w szczególne zdolności swej fizjologii, które czynią ją otwartą na przyjęcie w duchu miłości mężczyzny, bez którego udziału nie dokonałby się cud istnienia w łonie kobiety nowego człowieka. Dar płodności jest swoistym zaproszeniem kobiety do współdziałania z Bogiem, który losy człowieka złożył w jej ręce¹⁵, powierzając go jej wrodzonej i naturalnej wrażliwości¹⁶. Dar płodności niejako wymaga od kobiety poświęcenia i złożenia ofiary z samej siebie w imię miłości do dziecka, które staje się odwzajemnieniem poniesionej przez nią miłosnej daniny¹⁷.

¹³ Por. A. Moir, D. Jessel, *Płeć mózgu. O prawdziwej różnicy między mężczyzną a kobietą*, tłum. N. Kancewicz-Hoffman, Warszawa 1993, s. 29–32. Por. także M. Dziewiecki, dz.cyt., s. 51–57. Badania słuchu obojga płci wykazały, że mężczyźni lepiej niż kobiety rozpoznają dźwięki, jakie wydają zwierzęta, co może być adekwatne do jego zadań, by dbać o zasoby żywnościowe całej rodziny jako myśliwy. W komunikowaniu się zaś kobiety wybierają formę werbalną, bardziej międzyludzką. To właśnie matka najczęściej rozmawia z dzieckiem i od niej uczy się ono werbalizowania swoich myśli. Por. A. Moir, D. Jessel, dz.cyt., s. 88.

¹⁴ Por. KKK 2366–2369.

¹⁵ Por. MD, 30. Por. także M. Sales, *Misterium ciała ludzkiego*, „Communio” 2 (1982) nr 2, s. 84.

¹⁶ Por. D. Kornas-Biela, *Macierzyństwo w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Oblicza macierzyństwa...*, s. 15–17. Por. także W. Półtawska, *Prawidłowy start*, w: *Miłość, małżeństwo, rodzina*, F. Adamski (red.), Kraków 1978, s. 22.

¹⁷ Por. G. Soszyńska, *Radość macierzyństwa*, w: *Oblicza macierzyństwa...*, s. 75.

Cykliczna płodność kobiety¹⁸ sprawia, że planowanie kolejnych dzieci w zgodzie z tym rytmem stanowi „akceptację cyklu osoby, to jest kobiety, a co za tym idzie akceptację dialogu, wzajemnego poszanowania, wspólnej odpowiedzialności, panowania nad sobą. Przyjęcie cyklu i dialogu oznacza następnie uznanie charakteru duchowego i cielesnego zarazem komunii małżeńskiej, jak również przeżywanie miłości osobowej w wierności, jakiej ona wymaga”¹⁹. Rytm płodności wyznaczony przez Stwórcę usprawnia kobietę do rozumnego regulowania własnej płodności, jednak nie może być on pojmowany jako kolejny przejaw mentalności antykoncepcyjnej, lecz ma służyć właściwemu momentowi na obdarzenie rodziny nowym życiem.

Cudowne „wypożyczenie” kobiety jakby samoczynnie wskazuje na jej rolę i zadania, jakie wynikają z Bożych darów. Jej fundamentalnym powołaniem jest miłość, która predestynuje ją do wielorakich form macierzyństwa w rozumieniu fizycznym i duchowym wobec ludzkości współczesnego świata.

3. POWOŁANIE I ROLA KOBIETY

Na bazie przeprowadzonych dotychczas analiz można podjąć próbę odczytania roli i powołania kobiety. Należy jednak na wstępie dokonać pewnego rozróżnienia. Powołanie ma wymiar ponadczasowy i jest zakorzenione w odwiecznym zamyśle Stwórcy, rola zaś zmienia się wraz ze zmieniającymi się czasami, mentalnością, kulturą, obyczajami i potrzebami społecznymi. Stąd rola kobiety ulega co pewien czas modyfikacjom, zachowując jednak niezmienny swój pierwotny, nadany przez Boga kierunek, jakim jest powołanie jej do zadań i godności wpływających z człowieczeństwa.

3.1. Odwieczne powołanie kobiety

Zamysł Boga względem człowieka jest tajemniczym planem miłości, którego osoba ludzka jest głównym bohaterem. Słowa natchnionego Autora biblijnego „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą

¹⁸ Por. M.P. Wołochowicz, *Seks po chrześcijańsku*, Warszawa 2000, s. 20–24. Por. także K. Wiśniewska-Roszkowska, *Pleć i uświadomienie. Rady lekarza dla rodziców i katechetów*, Warszawa 2001, s. 64–65. A. Samoć, *Naturalne planowanie rodziny*, Gdańsk 1991–1995, s. 65. H. Bartel, *Embriologia*, Warszawa 2002, s. 31–67; S. Luft, *Medycyna pastoralna*, Warszawa 2002, s. 202–209; J.S. Kippley, *Sztuka naturalnego planowania rodziny*, tłum. H.R. Toporkiewicz, Warszawa 2002, s. 49–56; J. Baran, *Fizjologia narządów płciowych*, w: *Podręcznik ginekologii dla studentów*, W. Michałkiewicz (red.), Warszawa 1977, s. 88–89.

¹⁹ FC, 32. Por. także F. Hellin Gil, *Amore coniugale?*, w: *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, Pontificio Consiglio per la Famiglia (red.), Bologna 2003, s. 49.

zoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24), nie pozostawiają wątpliwości – fundamentalnym powołaniem niewiasty jest miłość, która realizuje się w jedności małżeńskiej oraz wszystkich innych relacjach interpersonalnych, których kobieta jest nauczycielką i mistrzynią. Akceptacja i przyjęcie drugiej osoby w sposób bezinteresowny, ze względu tylko na jej równości w godności osobowego bytu, jak chciał Stwórca, jest tym, czego oczekuje od kobiety każda człowiek i Kościół²⁰.

Z tej najbardziej pierwotnej zdolności do kochania, wypływa druga część powołania kobiety – macierzyństwo, rozumiane w sensie duchowym i fizycznym. Bycie bowiem matką nie ogranicza się jedynie do posiadania dziecka, lecz jest formą relacji pomiędzy osobami, z których jedna jest prowadzącą, a druga jest prowadzona, by poprzez właściwą edukację mogła osiągnąć pełnię dojrzałości osobowej. Poród dziecka jest pewnym stanem przejściowym w fizjologii układu rozrodczego kobiety, jednak dopiero wejście w relacje miłości z dzieckiem, czyni ją prawdziwą matką²¹. W tym kontekście macierzyństwo duchowe kobiet, które z wyboru zrezygnowały (lub zaakceptowały swój stan) z założenia rodziny, nabiera znaczenia i doniosłości. Świadczy bowiem o tym, że miłość i macierzyństwo są uniwersalnymi i ponadczasowymi zadaniami powierzonymi kobiecie przez Stwórcę, niezależnie od jej statusu społecznego, stanu cywilnego czy innych przypadłości życiowych²².

Miłość i wypływające z niej powołanie do duchowego i fizycznego macierzyństwa stanowią uniwersalny zamysł Boży względem każdej kobiety. Wezwanie to jest swoistym zaproszeniem do poczęcia najpierw w duchu tego, co potem może powstać w ciele. U podstaw jednego i drugiego aktu winna stać bezinteresowna miłość – dar osoby dla osoby. Wpisane w kobiece serce pragnienie miłości, może i powinno realizować się w każdej sytuacji, bez względu na życiowe uwarunkowania, gdyż tylko taka miłość jest zdolna realizować w pełni kobiecość w jej pierwotnym kształcie.

3.2. Rola kobiety we współczesnym świecie

Zmieniające się czasy i uwarunkowania kulturowe stawiają wobec współczesnych kobiet coraz nowe wymagania. Stąd też rola kobiety podlega nieustannej ewolucji i w różnych krajach stawiane są jej różne wymagania. Istnieją jednak pewne ogólno ludzkie wyzwania, które świat współczesny stawia kobiecie.

²⁰ Por. Jan Paweł II, Encyklika „*Evangelium vitae*”. *O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, Watykan 1995, nr 99.

²¹ Por. M. Braun-Gałkowska, *Mieć dziecko czy być matką*, w: *Oblicza macierzyństwa...*, s. 70. Por. także MD, 18. T. Borutka, *Kobieta*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, A. Zwoliński (red.), Radom 2003, s. 232.

²² Por. MD, 29.

Ze względu na swe pierwotne powołanie do miłości i macierzyństwa kobieta jest bliżej Boga, który jako Dawca życia, obdarzył ją zdolnością przyjęcia i wydania na świat życia. Ta cudowna współpraca Boga i kobiety (niezaprzeczalna w tym jest także rola mężczyzny), który nawet swego Syna powierzył jej łonu (por. Łk 1, 35), zobowiązuje kobietę, by szczególnie dziś stała na straży życia i godności jego przekazywania²³.

Do największych dramatów obecnego czasu należy przerywanie ciąży, którego dokonuje się z różnych przyczyn oficjalnie (w szpitalach i gabinetach ginekologicznych) oraz w tzw. podziemiu aborcyjnym. Każde życie, niezależnie od swego statusu biologicznego i społecznego, jest nienaruszalne. Szczególnie zaś to, które pozostaje bezbronne wobec technik aborcyjnych współczesnej medycyny. Kobieta zatem winna mieć pełną świadomość, że wszelkie poczęte w jej łonie życie jest predestynowane do bycia człowiekiem – osobą, obdarzoną przez Boga tchnieniem życia i godnością, jaką ma każdy inny byt ludzki²⁴.

Drugim „cierniem” wbijającym w godność przekazywania ludzkiego życia jest technicyzacja i instrumentalizacja osoby ludzkiej, która staje się częstokroć przedmiotem uzurpacji ze strony pragnących za wszelką cenę potomstwa rodziców. Wszelkie techniki zastępujące małżeński akt seksualny stoją w opozycji do Bożego zamysłu względem ludzkiej płodności i daru rodzicielstwa²⁵.

Kobieta – strażniczka życia. Rola, której oczekuje od niej współczesna ludzkość, pogrążona w „cywilizacji śmierci”, nie cofającej się nawet przed zabiciem najmniejszych istot ludzkich. Człowiek potrzebuje kobiet broniących życia w parlamentach, szkołach i w każdym środowisku, gdzie jest ono zagrożone i gdzie decyduje się o jego losie, tworząc ustawy legalizujące aborcje jako środek „terapeutyczny” na życie w wolności lub edukuje w kierunku mentalności proaborcyjnej.

Współczesna kobieta, może bardziej niż kiedy indziej, jawi się także jako wychowawczyni do życia w pokoju. Toczące się nieustannie konflikty zbrojne na całym niemalże świecie są przeplatane z krzykiem milionów ludzi wołających o pokój.

Kobieta w kontekście powołania do miłości i macierzyństwa staje się ostoją bezpieczeństwa i ufności, które rodzą w każdym człowieku przeświadczenie, że jest on kochany przez Boga. Wychowanie w miłości i do miłości, staje się fundamentem w budowaniu społeczeństwa opartego na prawdzie, sprawiedliwości,

²³ Por. A.J. Nowak, *Powołanie do macierzyństwa, jego godność i świętość*, w: *Oblicza macierzyństwa...*, Lublin 1999, s. 55.

²⁴ Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, nr 51. Por. także Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Quaestio de abortu procurato”. O sztucznym poronieniu* (dalej jako QAP), Watykan 1974, nr 13.

²⁵ Por. W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach, Podstawowe zagadnienia bioetyczne*, Warszawa 1997, s. 51–62. Zob. także Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Donum vitae” o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania, Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia*, Watykan 1987. W. Półtawska, art.cyt. (data wejścia: 27 XII 2006).

miłości i wolności. Ten program wychowawczy: zabiegania o miłość i dobro, winien stać się wewnętrznym imperatywem każdej niewiasty, by świat stawał się z pokolenia na pokolenie coraz lepszy²⁶.

Pokój na świecie jest wielkim darem, o który trzeba zabiegać nie tylko na poziomie dyplomatycznych mediacji i sił stabilizacyjnych ONZ, ale przede wszystkim w rodzinach i własnym środowisku, gdyż tam kształtują się postawy i poglądy na świat i życie.

Palącym problemem dzisiejszych czasów jest niedojrzałość młodego pokolenia, jej przejawy obserwujemy w rozpadających się związkach małżeńskich, nieślubnych ciążach czy tzw. „wolnej miłości”. Stąd kolejne zadanie wyrastające przed kobietami – wychowanie młodego pokolenia do miłości małżeńskiej i odpowiedzialnego rodzicielstwa²⁷.

Przez wychowanie rozumie się „całokształt zabiegów mających na celu ukształtowanie człowieka pod względem fizycznym i psychicznym; wykształcenie w odpowiednim kierunku; edukacja”²⁸. Katolicyzm uzupełnia tę definicję o wartości religijno-moralne, za których kształtowanie w młodym człowieku są odpowiedzialni w pierwszym rzędzie rodzice. W większości rodzin główna odpowiedzialność za wychowanie młodego pokolenia spada na kobietę, która musi sprostać wszystkim dylematom towarzyszącym dorastaniu młodego człowieka. Wśród nich sobie właściwe miejsce zajmuje dorastanie do miłości oblubieńczej i budzące się potrzeby natury seksualnej. Kobieta musi zatem stanąć na wysokości zadania i ukazać młodemu człowiekowi na bazie własnego przykładu piękno miłości małżeńskiej i wpisaną w nią płciowość mężczyzny i kobiety, którzy, stając się darem dla siebie, dają życie nowemu człowiekowi – życie od samego początku naznaczone miłością²⁹.

Misja wychowawcza kobiety jest gwarantem stabilności i zdrowia moralnego przyszłych pokoleń i zakładanych przez nich rodzin. Przerwanie łańcucha złych wzorców i postaw zapewni dojście do głosu nowych postaw i ujawnienia się w młodych ludziach świata nowych wartości, które zapewnią szczęście i pokój następnym pokoleniom.

²⁶ Por. Jan Paweł II, *Oroędzie na Światowy Dzień Pokoju „Kobieta wychowawczynią do życia w pokoju”*, Watykan 1995, nr 4. Por. także MD, 30.

²⁷ Por. B. Kołodziej, *Wychowanie do macierzyństwa: wychowanie dziewczynki w aspekcie płciowości*, w: *Oblicza macierzyństwa...*, s. 140–141.

²⁸ *Słownik języka polskiego*, t. IX, W. Doroszewski (red.), Warszawa 1967, s. 1422–1423.

²⁹ Por. Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie*, Watykan 1995, nr 17. Por. także H. Święcicka, *Wychowanie seksualne w rodzinie*, w: *Erotyka w aspekcie zdrowia psychicznego*, M. Grzywak-Kaczyńska (red.), Warszawa 1973, s. 48; B. Kłys, *Rodzina jako uprzywilejowane środowisko miłości*, w: *Wychowanie do miłości*, J. Majdański (red.), Warszawa 1987, s. 63; B. Kołodziej, dz.cyt., s. 154. Szersze omówienie tej problematyki zawiera artykuł: J. Szyran, *Ku miłości dojrzałej*, „Collectanea Theologica” 73 (2003) nr 3, s. 146–156.

Rola i zadania kobiety zmieniały się w ciągu wieków i ulegały ciągłemu procesowi przemian. Nasze czasy wydaje się, że oczekują od kobiet świadectwa miłości, dobra, pokoju i wysokich walorów moralnych. Tego zatem człowiek ma prawo oczekiwać od niewiast jako strażniczek „ogniska domowego”, przy którym kształtuje się przyszły obraz świata.

4. WSPÓŁCZESNE ZAGROŻENIA DLA KOBIECOŚCI

Współczesne nurty myślowe wraz ze swoimi zapatrywaniami na wiele kwestii stoją w wyraźnej opozycji do pierwotnego powołania kobiety, a tym samym wyznaczają jej inną rolę, poprzez którą chcą zrównać ją w zadaniach i funkcjach z mężczyzną.

Zarówno kobieta, jak i mężczyzna nie mogą się zwolnić z obowiązków, do których wzywa ich sama natura i najbardziej pierwotny plan Stwórcy. Współczesna kobieta zapragnęła jednak uwolnić się od „świata osób”, a wejść w „świat rzeczy”³⁰. Jednak w tym z pozoru nic nie znaczącym przejściu szczególnie przeszkadza macierzyństwo, którego współczesne feministki chcą się za wszelką cenę pozbyć lub przynajmniej zapanować nad nim stosownymi regulacjami prawnymi, dopuszczającymi legalne przerywanie ciąży³¹.

Kobieta ze swej natury chce kochać i być kochaną, dzięki temu jej cały świat oscyluje wokół osób, wśród których szuka spełnienia swoich pragnień. Jednakże może się zdarzyć, iż zamiast miłości i oparcia w człowieku, znajdzie w nim tylko nieokiełznaną pożydlwość, która stanie się przyczyną jej wielu łez i bólu, a ją samą doprowadzi do pogardy własnej osoby. Stąd tak istotne jest dowartościowanie kobiety we własnych oczach, czego najlepszą szkołą jest zdrowa relacja w rodzinie z ojcem. Brak miłości i akceptacji ze strony ojca powoduje w wielu przypadkach podświadome szukanie tej relacji wśród różnych, często przypadkowych mężczyzn³².

W naturę kobiety na trwałe zostało wpisane macierzyństwo. Wszelkie zatem próby ograniczenia tej zdolności rozrodczej kobiety i oddzielanie płodności od płciowości są zamachem na jej tożsamość. Wszelkie czasowe, czy też trwałe ubezdzielnienie kobiety powoduje trwałe okaleczenie jej natury nastawionej na bycie

³⁰ Ze względu na różnice psychofizyczne pomiędzy mężczyzną i kobietą przyjmuje się, że kobiety bardziej są predysponowane do poruszania się w „świecie osób”, gdyż są lepszymi obserwatorami i dzięki swojej wrażliwości lepiej wczuwają się w historię drugiego człowieka. Por. A. Moir, D. Jessel, dz.cyt., s. 150–151. Por. także C. Reimao, *Cielesność i biegunowe napięcie płciowości*, „Communio” 1/1998, s. 88–90. M. Dziewiecki, *Cielesność...*, s. 56.

³¹ Por. QAP, 15. Por. także W. Półtawska, art.cyt. (data wejścia: 27 XII 2006).

³² Badanie przeprowadzone wśród rodzin rybaków i marynarzy w Norwegii wykazują, że w rodzinach, gdzie przez długi czas brakowało ojca, dziewczęta wykazywały mniejszą samodzielność i lęk przed życiem niż te, które miały ciągły kontakt z ojcem. Por. B. Mierziński, dz.cyt., s. 80–81. Por. także W. Półtawska, art.cyt. (data wejścia: 27 XII 2006).

matką, a tym samym sprzeciwia się odwiecznemu planowi Stwórcy, który w płodności człowieka (duchowej czy fizycznej) zawarł projekt samorealizacji kobiety³³.

Współczesny świat i żyjący w nim człowiek podlegają nieustannemu wpływowi nurtów myślowych, które za wartość uznają konsumpcjonizm i styl życia oparty na maksymalnej wielości przyjemnych doznań. Cierpienie zatem musi zostać wyeliminowane, a przecież to właśnie trud zrodzenia i wychowania przyszłych pokoleń niesie ze sobą wiele wyrzeczeń i ofiary. Likwidacja zatem pojęcia matki w dotychczasowym rozumieniu (otwartej na dar płodności) jest zabiegiem mającym przynieść wolność kobietom następnych czasów i pokoleń.

ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzone analizy powołania i roli kobiety, jakie ma ona do odegrania we współczesnym świecie nasuwają następujące wnioski:

- Podstawowym powołaniem kobiety jest miłość, która usposabia ją do stawiania się bezinteresownym darem w relacji do „świata osób”, w tym na pierwszym miejscu w relacji do powierzonego jej opiece dziecka, z którym wchodzi ona w więź miłości w sensie duchowym lub duchowym i fizycznym (macierzyństwo).
- To najbardziej fundamentalne powołanie usposabia kobietę do poruszania się z sobą właściwą wrażliwością i wyczuciem wśród osób, które oczekują jej miłości, poświęcenia i ducha ofiary – staje się ona dla nich matką w porządku ducha.
- Zmienność ról, jakie wymusza na kobiecie postęp cywilizacyjny świata i zmieniające się uwarunkowania życia społecznego, nie może stać się zaprzeczeniem owego pierwotnego zamysłu Bożego względem niewiasty, lecz winien wypływać z niego i stać się jego realizacją.
- Kobieta zatem w dzisiejszym świecie winna stać się obrończynią życia i pokoju oraz stać na straży moralności rodziny i powierzonych jej pieczy młodych jej członków, których ma przygotować do przyszłego życia małżeńskiego i rodzinnego. W ten sposób kobieta spełnia swoją rolę wychowawczyni pokoleń dla dobra ludzkości.
- Ruchy feministyczne, które domagają się zrównania ról kobiety i mężczyzny we współczesnym świecie, zapominają, że płodność i macierzyństwo są na stałe wpisane w tożsamość kobiety i ograniczanie lub eliminacja tych darów, jest w efekcie zamachem na naturę samej kobiety.

Współczesna kobieta-matka musi na nowo odkryć swoją tożsamość w miłości przelewającej się z jej wnętrza i rozlewającej się szerokim strumieniem, który

³³ Por. tamże.

ogarnia swym zasięgiem wszystkich ludzi, zgłodniałych ciepła jej matczynego serca i delikatności dłoni, dających poczucie zaufania i bezpieczeństwa.

THE PARTICULAR ROLE OF A WOMAN AND HER VOCATION IN MODERN TIMES

Summary

The article *The particular role of a woman and her vocation in modern times* is an attempt to present the vocation of a woman and her unique role in the background of the present-day world. Author relaying on a woman's vocation that is described in the Bible moves on to specifying her vocation as a Divine gift, and further to the description of her role and duties which are supposed to taken up.

After analyzing the Scriptures Author proposes the following thesis – the fundamental vocation of a woman is love and following from it – motherhood. From this primary Divine intention result specific duties which she ought to realize in the modern world. Among them the most important are: upbringing for peace, married love and safeguarding of life and its suitable transmission.

Author observes that among numerous menaces should be noticed: pro-abortion thinking, contraception which is *a remedy* of all feministic movements which are trying to put on an equal footing to both of the sexes at all costs in their function and duties. A woman who fulfils herself in love can be deprived of her dignity which she was endowed with by the Creator.

A contemporary woman-mother must rediscover her identity in love that flows out of her heart. This current of love can include all human beings striving for the motherly warmth and tenderness of her hands, which in turn gives the sense of trust and security.

Słowa kluczowe: kobieta, powołanie kobiety

KS. MARCIN WOJTASIK
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Lublin

KATECHETA W SŁUŻBIE PARAFII

WSTĘP

Problem angażowania się katechety w służbę na rzecz parafii budzi zainteresowanie nie tylko biskupów czy kapłanów, żyjących na co dzień problemami katechizacji, oraz ogromnej rzeszy młodych ludzi uczestniczących w lekcjach religii, ale również całego Ludu Bożego, do którego katecheta należy i w którym pełni szczególną katechetyczną funkcję. Stanowisko, jakie zajmuje katecheta we wspólnocie wiernych przyciąga w sposób naturalny uwagę nie tylko chrześcijan, ale również ludzi niewierzących czy walczących z wiarą. Pozycja katechety, będąca wynikiem długiej formacji, wymaga również od niego samego zachowania postawy godnej osoby uobecniającej i przepowiadającej Chrystusa Najwyższego Kapłana. W tym miejscu rodzi się wielkie napięcie, będące wynikiem zderzenia dużych oczekiwań ze strony wiernych i zwykłych słabości człowieka, który w momencie przyjęcia na siebie obowiązku bycia katechetą staje się reprezentantem Chrystusa i nauczającego Kościoła¹. Po powrocie katechezy do szkoły dyskusja na temat roli katechety służącego parafii wciąż nie przynosi ostatecznych i jednoznacznych rozstrzygnięć.

Niniejsze artykuł będzie próbą ukazania katechety jako człowieka zaangażowanego w służbę parafii. Najpierw zostanie ukazany obraz parafii widziany przez współczesnego człowieka. Następnie zakres kompetencji katechety parafialnego. Kolejnym krokiem będzie zwrócenie uwagi na katechetę jako przewodnika na drogach katechezy we wspólnocie parafialnej. Na końcu poczynię próbę wskazania konkretnych sposobów działania katechety w parafii.

¹ Zob. J. Machniak, Duchowość kapłana na podstawie Adhortacji Jana Pawła II, *Pastores dabo Vobis*, w: *Pastorem dabo vobis*. Sympozjum. Posynodalna adhortacja apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II, *O formacji kapłanów we współczesnym świecie*, red. J. Machniak, Lublin 1994, s. 68.

1. WSPÓŁCZESNY OBRAZ PARAFII

Słowo katecheza (gr. *katechesis*), z którym związała się przez wieki parafia pojawia się w III w. w pismach św. Hipolita². Jednak początek katechezy wiąże się z narodzinami Kościoła w dniu Pięćdziesiątnicy³. Również słowo parafia (gr. *paroikia*) jest w Kościele od IV w. nazwą podstawowej komórki, kiedy chrześcijaństwo z miast rozprzestrzeniło się na małe ośrodki wiejskie⁴. Nie ma wątpliwości, że parafia sięga także początków Kościoła i dlatego należy stwierdzić, że katecheza istniała w niej od samego początku funkcjonowania Kościoła i rosła wraz z jego rozwojem⁵.

Posługa katechetyczna w parafii jest jednym z tych działań Kościoła, których skuteczność w dużej mierze zależy od właściwej i trafnej aktualizacji stojących przed nią celów. Jednym ze sposobów przeprowadzania tejże aktualizacji może być – według *Dyrektorium ogólnego o katechizacji* – analiza „pola świata”, czyli sytuacji egzystencjalnej, w jakiej przychodzi dążyć ku zbawieniu wspólnocie eklezyjalnej (por. DOK 24–33).

W budowaniu wspólnoty parafialnej szczególnie ważna jest rola młodzieży, która „jest nadzieją Kościoła”. Analiza świadomości eklezyjalnej tej grupy społecznej pokazuje, jakie są efekty nauczania religii w szkole w minionych dziesięcioleciach. Na pytanie: „Z czym ci się kojarzy katecheza?”, odpowiedź młodych katechizowanych jest jedna: „Ze szkołą”. Gdy zapytamy: „Z czym ci się kojarzy parafia”, raczej nie usłyszymy w odpowiedzi, że z katechezą. Można natomiast usłyszeć, że parafia to: „miejsce różnego rodzaju organizacji”; „księży, którzy wiecznie nie mają czasu”; „bardziej lub mniej nudne nabożeństwa”; „to wspólnota, w której się gromadzą ci, którzy chcą”; „jednostka administracyjna Kościoła”; „wszechwładny proboszcz, który za dobre wynagradza, a za złe karze”⁶.

W świetle wskazań dokumentów katechetycznych Kościoła, nauczanie religii w szkole jest tylko jednym z miejsc, gdzie Kościół spełnia swą posługę katechetyczną. Szkolne nauczanie religii jest częścią katechezy (por. DOK 73). Mamy więc do czynienia z procesem, w którym w świadomości młodzieży część stała się całością. Dla współczesnych katechizowanych parafia przestała być miejscem kateche-

² Por. J. Michalski, *Katecheza parafialna w Polsce po Soborze Watykańskim II*, Olsztyn 1997.

³ Por. M. Zając, *Katecheza parafialna*, w: *Wybrane zagadnienia katechetyczne*, red. J. Stali, Tarnów 2003, s. 144.

⁴ Por. S. Lanza, *Parafia*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa*, red. H. Witeczak, Kielce 2000, s. 542.

⁵ Por. M. Zając, dz.cyt., s. 144.

⁶ Por. K. Panus, *Konieczność katechezy parafialnej*, w: *Katecheza parafialna – reaktywacja*, red. R. Chałupniak, J. Kochel, J. Kotorz, Opole 2006, s. 118.

zy i głoszenia słowa Bożego. Przytoczone wypowiedzi pokazują, iż zaczynamy obserwować duże zmiany w postrzeganiu nauczycielskiej funkcji parafii⁷.

W tym kontekście warto przypomnieć uwagi o. prof. A. Potockiego OP, który, dokonując bilansu obecności religii w szkolnej rzeczywistości, wykazał, że najbardziej widocznym minusem powrotu nauczania religii do szkoły jest osłabienie więzi młodego pokolenia z własną parafią. Przejawia się to w słabszym udziale dzieci i młodzieży w parafialnych praktykach religijnych. Wyprowadzenie katechezy z parafii zwiększyło ryzyko dezintegracji tego środowiska jako całości i poważnie utrudniło budowanie go jako „wspólnoty wspólnot”. Kontakt dzieci i młodzieży z punktem katechetycznym był podstawowym narzędziem styczności z własną parafią i Kościołem, a katecheza była drogą do parafialnej wspólnoty. Grupy katechetyczne – jedne z ważniejszych mikrowspólnot w strukturze parafii – stanowiły środowisko, z którego rekrutowali się uczestnicy innych mikrowspólnot. Zdaniem o. prof. Potockiego w nowym typie katechezy taka rekrutacja bywa utrudniona⁸.

Do głębokiej refleksji skłania fakt, iż Kościół potrafił przekonać do udziału w katechezie szkolnej od 70% do 90% polskiej młodzieży, natomiast do udziału w niedzielnej i świątecznej mszy świętej udało się mu pozyskać jedynie 30% młodych ludzi. To musi niepokoić. Oznacza bowiem, że katecheza szkolna nie prowadzi do zaangażowanego życia chrześcijańskiego. Potwierdzają tę prawidłowość statystyki dotyczące przystępowania do sakramentów świętych. Ksiądz Witold Zdaniewicz stwierdza, że do I Komunii Świętej przystępuje 92,5% dzieci, a sakrament bierzmowania przyjmuje 90,1% młodzieży szkolnej. Dostrzegając, iż tylko 30% młodzieży uczestniczy w niedzielnej i świątecznej mszy świętej, należy skonstatować, że 2/3 przygotowanej do sakramentu dojrzałości młodzieży nie odkryło wartości Eucharystii, ku której katecheza miała ją prowadzić⁹.

Optymizm i nadzieja pokładana przez Jana Pawła II w młodych była charakterystyczną cechą jego pontyfikatu. Wystarczy przypomnieć słowa papieża wypowiedziane w przemówieniu z okna Pałacu Apostolskiego przed modlitwą *Anioł Pański* w dzień inauguracji pontyfikatu, 22 października 1978 r.: „Wy jesteście przyszłością świata! Wy jesteście nadzieją Kościoła! Wy jesteście moją nadzieją!”. W tym kontekście można prowokacyjnie zapytać: „Czy parafia jest nadzieją młodzieży? Czy parafia szuka młodzieży, czy ma jej coś do zaoferowania?”. Współczesne duszpasterstwo parafialne jest zbyt często skostniałe, masowe i mało

⁷ Por. R. Murawski, *Działania katechetyczne w parafii w świetle Dyrektorium ogólnego i polskiego*, w: *Przesłanie dokumentów katechetycznych Kościoła w Polsce*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2003, s. 56.

⁸ Por. A. Potocki, *Katecheza między „niebem” a „ziemią” – między parafią a szkołą*, „Katecheta” 45, 2001, nr 2, s. 14; T. Panuś, *Perspektywy katechizacji szkolnej w polskiej rzeczywistości*, „Analecta Cracoviensia” 33, 2001, s. 547–548.

⁹ J. Mariański, *Religia i moralność w społeczeństwie polskim: współzależność czy autonomia?*, w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Kraków 2002, s. 485–492.

atrakcyjne. Tymczasem oddziaływanie na katechizowanych musi mieć charakter dwustronny; katecheta oddziałuje na młodzież, ale też jest przez nią kształtowany i musi uwzględnić jej oczekiwania i aspiracje¹⁰. Bardzo wysoko ceniona jest dzisiaj u katechety parafialnego zdolność zjednywania młodzieży, jego osobiste przekonania i pasje, dojrzała osobowość, mądrość życiowa i ugruntowana wiara.

2. KATECHETA PARAFIALNY I JEGO KOMPETENCJE

Po długim czasie dyskusji uporano się z określeniem dotyczącym rozróżnienia między katechezą szkolną oraz katechezą parafialną. Zadania szkolnej katechezy czy nauczania religii zostały określone w polskim *Dyrektorium katechetycznym* jako wychowanie chrześcijańskie i przekaz nauki wiary. Lekcja religii domaga się przy tym takiej samej systematyczności i organizacji jak inne przedmioty szkolne (Por. PDK 83). Ponieważ „miejsca katechizacji nadają jej szczególne cechy charakterystyczne”¹¹, stąd w szkolnej katechezie akcent zostaje położony bardziej na nauczanie i wychowanie niż na wtajemniczenie, choć nie oznacza to całkowitego pozbawienia katechezy szkolnej tego wymiaru. Niemniej, napotyka on na znaczne trudności w jego pełnej realizacji. Wynika to z faktu, że z samej swej istoty wtajemniczenie chrześcijańskie domaga się wspólnoty Kościoła i tylko w niej może być w pełni zrealizowane.

W odniesieniu do katechezy parafialnej formułuje się jej cel ogólny jako „kształtowanie wiary dojrzałej, włączenie w Kościół, pomoc w wyborze drogi powołania chrześcijańskiego i podjęcie zadań w Kościele” (PDK 105). Katecheza ta powinna zatem mieć charakter bardziej wtajemniczenia chrześcijańskiego, odwoływać się do doświadczenia wiary, wspierać je, umożliwiać i prowadzić do jej rozwoju. Spotkania katechetyczne powinny iść bardziej w kierunku celebracji niż lekcji religii (PDK 107). Należy jednak zauważyć, że nie chodzi tutaj o rozdział tych dwóch form katechezy, lecz o wskazanie na pewne akcenty, które wzajemnie się uzupełniają oraz wspierają realizację całego procesu katechetycznego jednej i tej samej katechezy.

Takie rozumienie katechezy szkolnej i parafialnej implikuje kompetencje osób, które angażują się w proces katechetyczny. Należy zauważyć, że wymagania stawiane przez Kościół katechetom odnoszą się zarówno do katechetów szkolnych, jak i parafialnych. Przykładem może tu być wymagana przez Kościół „dojrzałość ludzka, chrześcijańska i apostołska katechetów” (por. DOK 239), jak również wynikające z niej kompetencje osobowościowe, merytoryczne (biblijno-

¹⁰ Por. T. Panuś, *Potrzeba katechezy parafialnej*, „Ateneum Kapłańskie” 96, 2004, nr 2, s. 220.

¹¹ R. Murawski, *Duszpasterstwo katechetyczne przygotowujące do sakramentów bierzmowania i małżeństwa*, „Katecheta” 49, 2005, nr 9, s. 16.

-teologiczne, humanistyczne) oraz pedagogiczno-psychologiczne (dydaktyczne) DOK 240–244).

Kompetencje katechety szkolnego, ze względu na charakter szkolnej katechezy, miejsce i sposób jej prowadzenia, wpisane w całokształt szkolnego nauczania i wychowania, zdominowane będą poprzez „nauczycielski” profil jego działalności. Szczególnego znaczenia nabierają tutaj kompetencje dydaktyczne i pedagogiczne.

W odniesieniu do katechety parafialnego należy akcenty te rozłożyć inaczej, akcentując taki rodzaj kompetencji, które odpowiadałyby najbardziej charakterowi katechezy parafialnej. Jest ona bowiem związana głównie z przygotowaniem do przyjęcia sakramentów świętych, doświadczeniem wiary, życiem wspólnotowym czy wymiarem liturgicznym. Spośród możliwych określeń i szczególnych kompetencji katechety parafialnego, należy przede wszystkim zaakcentować „kompetencje duszpasterskie i mistagogiczne”. Wydaje się bowiem, że wymiar mistagogiczny katechezy parafialnej oraz jej ścisły związek z duszpasterstwem ogólnym, a zwłaszcza „sakramentalnym”, odróżniają ją najbardziej od katechezy szkolnej. Nadają jej równocześnie ów specyficzny charakter, który pozwala na zrealizowanie stawianych przed nią celów. Chodzi zwłaszcza o doświadczenia wspólnoty, dzielenie się wiarą oraz doświadczenie Boga w liturgii (por. PDK 105–107).

3. WIODĄCA ROLA KATECHETY PARAFIALNEGO

To, czego się oczekuje w perspektywie katechezy przy parafiach od wszystkich zarządzających wspólnotami parafialnymi, to w opinii Jana Pawła II takiego stylu głoszenia Ewangelii, które polegałoby na promieniowaniu wiary i miłości, na obecności zdolnej do wzbudzenia największej miłości, nie raniącej ludzkiego serca¹². Zawsze jednak winno być ono połączone trwale z czystym i wyraźnym wyznawaniem wyjątkowości Jezusa Chrystusa oraz zbawienia w Nim oferowanego¹³.

Dlatego trzeba otwarcie zapytać o kwalifikacje kandydatów na stanowiska katechetyczne w parafii¹⁴. Chodzi o wskazanie cech charakteru, jakie powinien reprezentować sprawujący katechetyczne funkcje w parafii oraz jego kwalifikacji zawodowych. Ze zdumieniem można odkryć, że takie pytania były precyzyjnie

¹² Jan Paweł II, *Prezbitera – służebne uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa*, Katecheza śródowa, 31 III 1993, w: *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostołski*, red. S. Dziwisz [i in.], Watykan 1996, s. 265.

¹³ B. Forte, *Jutro ludzkości – ludzkość jutra. Nowy humanizm chrześcijański*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, red. M. Rusecki [i in.], Lublin 2001, s. 469.

¹⁴ Kongregacja do Spraw Duchowieństwa, *Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, Wrocław 2002, nr 1.

postawione przez socjologów religii w kontekście rozważań nad przyszłością parafii już ponad dwie dekady wcześniej¹⁵.

Można podać uznane walory ludzi kierujących zespołami ludzkimi. Istnieje także pewien zasób cech charakteru, które znacznie utrudniają sprawowanie funkcji katechetycznych w parafii. Chodzi tutaj o orientację autorytarną „[...] która charakteryzuje osoby przesadnie ulegające autorytetom, a zarazem wrogo nastawione do osób zajmujących niższą pozycję w hierarchii społecznej”¹⁶.

W literaturze przedmiotu wyróżnia się siedem cech charakterystycznych dla katechety jako przewodnika w środowisku parafialnym¹⁷:

Koncentracja na sprawach istotnych. Nie może wykonywać wszystkiego i za wszystkich. Powinien wywierać priorytety, widzieć całość spraw i koncentrować się na problemach wiodących w parafii.

Zdolność podejmowania decyzji. Wiąże się ona z samodzielnością i odpowiedzialnością za działania.

Cechy charakteru. Chodzi tu o cnoty kardynalne oraz o takie cechy, jak: prawość, prawdomówność, poczucie sprawiedliwości, odpowiedzialności za innych, którzy darzą katechetę kredytem zaufania.

Znajomość ludzi. Oprócz znajomości zadań niezbywalną cechą kwalifikacyjną katechety parafialnego jest znajomość ludzi. Katecheta musi dobrać sobie właściwych współpracowników.

Ustawiczne kształcenie. Doksztalcanie się w zakresie świadomości istniejących problemów w teologii oraz znajomości nowych rozwiązań i metod katechetycznych.

Komunikacja i informacja. Katecheta parafialny musi wiedzieć, co dzieje się w parafii i równocześnie informować swoich przełożonych i współpracowników o ważnych sprawach parafialnych.

Zaufanie do samego siebie. Pragnienie osiągnięcia sukcesu, przeświadczenie, że idzie się we właściwym kierunku, optymizm nie poddający się rezygnacji. Zaufanie do samego siebie opiera się nie tylko na przesłankach ludzkich, ale wynika z inspiracji nadprzyrodzonej.

Przymioty katechety parafialnego można uściślać od strony teologicznej. Musi on zachować poczucie powszechności w tym, co jest partykularne i powierzone jego trosce pasterskiej¹⁸.

Według nauczania Jana Pawła II konieczne jest porzucenie osobistych ambicji, chęci panowania nad innymi i postawy wywyższania się nad innymi¹⁹. Katecheta służący parafii powinien odznaczać się postawą służebną, realizować wy-

¹⁵ Zob. J. Mariański, *Życie parafii*, Wrocław 1984, s. 142.

¹⁶ Zob. J. Szymoń, J. Siwak, *Autorytaryzm a religijność*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 24.

¹⁷ Zob. J. Mariański, dz.cyt., s. 144–145.

¹⁸ Kongregacja do Spraw Duchowieństwa, *Kapłan pasterz i przewodnik*, nr 17.

¹⁹ Zob. A. Michalik, *Duszpasterz wczoraj, dziś i jutro*, t. 1, Tarnów 1997, s. 89.

znaczone funkcje w miłości i braterstwie z przełożonymi, współpracownikami i wiernymi, charakteryzować się świadomością odpowiedzialności za kontynuację dzieła zbawienia i za rozwój wspólnoty, reprezentować postawę otwartą na problemy każdego człowieka²⁰. Dojrzała osobowość katechety wyraża się w praktycznej syntezie życia i spełnianej posługi²¹.

Taki obraz katechety gwarantuje zachowanie religijnej tożsamości wśród katechizowanych bez stosowania środków przymusu. Podstawę uznania jego autorytetu stanowi wiara w istnienie szczególnej więzi między nim a światem nadprzyrodzonym. Akceptacja takiej więzi może zagwarantować podjęcie trudnych wskazań katechetycznych, takich jak asceza, medytacja, zachowanie przykazań. Choć trudno jest mówić o jednolitym modelu katechety, to jednak powyższe cechy preferowane są regularnie w licznych opracowaniach²².

4. KLUCZOWE ELEMENTY AKTYWNOŚCI KATECHETY W PARAFII

Pragnę przedstawić teraz konkretne sposoby działania katechety w parafii. Wraz ze zmianą miejsca katechizowania po powrocie religii do szkoły nie zrezygnowano na szczęście z katechizacji parafialnej. W ostatniej dekadzie XX w. katechizacja parafialna zmierzała do pogłębienia motywów i treści wiary²³. Formacja religijna katechizowanego nie mogła się zatrzymać na etapie szkolnym, lecz musiała zapewnić stałą formację apostołską²⁴. Katecheza parafialna w praktyce realizowała się w ramach obrzędów liturgicznych. Konieczność przeprowadzenia takiej katechezy wynikała z braku odpowiednio uformowanej wiary rodziców i znacznej części osób dorosłych²⁵.

Koniecznym zadaniem związanym z celebracją sakramentu chrztu św. staje się duszpasterskie pouczenie, czyli organizacja katechezy przedchrzcielnej²⁶. Taka forma katechetyczna zmierza do tego, aby u rodziców i chrzestnych „wiara oświecana nauką stawiała się żywą, wyraźną i czynną, to zaś jest główny i zasad-

²⁰ Zob. M. Zając, *Parafia miejscem katechezy*, w: *Miejsce katechezy rodzina, parafia, szkoła*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2005, s. 95.

²¹ Zob. J. Mariański, dz.cyt., s. 147.

²² Zob. L. Soravito, *Księża animatorzy wspólnot ewangelizacyjnych, Jakie perspektywy?*, w: *Kapłan a katecheza w Europie*, Poznań 2004, s. 73–86.

²³ Por. M. Zając, *Praktyka katechizacji*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 2, Lublin 2002, s. 209.

²⁴ Por. M. Majewski, *Lekcja religii a katecheza*, w: *Katechizacja w szkole*, red. M. Majewski, Lublin 1992, s. 58.

²⁵ Por. D. Zimoń, *Chrzest w sytuacji kryzysu wiary w rodzinie*, „Ateneum Kapłańskie”, 69, 1977, s. 221–226.

²⁶ Por. E. Stencel, *Przygotowanie rodziców i chrzestnych do chrztu ich dzieci*, „Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej” 43, 1996, z. 6, s. 67.

niczy cel katechezy z racji przyjmowania sakramentów”²⁷. Katechezy przygotowujące do chrztu muszą być prowadzone przez katechetę systematycznie i podlegać planowaniu duszpasterskiemu w parafii. Powinny prowadzić do wzrostu wiary rodziców i chrzestnych, którzy potem w sposób odpowiedzialny będą mogli kształtować wiarę własnych dzieci²⁸. Sposobem pogłębiania wiary dorosłych powinien stać się czynny udział w katechizacji ich dzieci przed I Komunią Świętą oraz bierzmowaniem.

Katecheza parafialna musi być realizowana także poprzez katechezę dorosłych, która spełnia wieloraką rolę. Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae* poucza: „Dorośli, w każdym wieku, nie wyłączając osób w wieku podeszłym, które zasługują na szczególną troskę z racji ich doświadczenia i nurtujących ich problemów, są odbiorcami katechezy” (CT 45). Również choroba stwarza szczególną sytuację, w której pomoc katechezy wydaje się czymś niezbędnym – zarówno dla chorego, jak również dla jego rodzin²⁹. Chodzi głównie o ukazanie i wyjaśnienie chrześcijańskiego sensu cierpienia, jak również o pouczenie odnośnie do sprawowania i przygotowania się do sakramentu namaszczenia chorych. Może się to dokonywać podczas udzielania chorym sakramentu namaszczenia chorych oraz innych celebracji liturgicznych³⁰.

O potrzebie katechezy związanej z pokutą mówi Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Reconciliatio et paenitentia*. Dokument ten stwierdza, że „najpełniejsza i możliwie adekwatna katecheza o pokucie jest nieodzowna w czasach takich jak nasze, w których dominujące w psychologii i zachowaniu społecznym poglądy są przeciwieństwem pokuty [...], a współczesnemu człowiekowi przychodzi trudniej niż kiedykolwiek uznanie własnych błędów i decyzja zawrócenia z drogi” (RP 26). W działaniach katechety na rzecz parafii powinna pojawić się parafialna katecheza o pojednaniu i pokucie, o sumieniu i jego kształtowaniu. Temu celowi mogą służyć kazania, wykłady, dyskusje, kursy wiedzy religijnej³¹.

Kolejną formą katechezy parafialnej, gdzie angażuje się katecheta, może być przygotowanie do małżeństwa, które odbywa się poprzez katechizację przedmałżeńską³². Dokonuje się na drodze ukazania zamysłu Bożego względem rodziny oraz formowanie uczestników, aby ten zamysł urzeczywistniali. Zaprogramowanym efektem takiej katechezy powinno być „pogłębione poznanie tajemnicy Chrystusa i Kościoła, znaczenia łaski i odpowiedzialności chrześcijańskiego mał-

²⁷ Tamże.

²⁸ Zob. M. Staneta, *Przygotowanie rodzin wierzących przed udzielaniem chrztu dzieciom*, „Ateneum Kapłańskie” 69, 1977, nr 6, s. 227–229.

²⁹ R. Niparko, *Katecheza dorosłych*, Poznań 1987, s. 107.

³⁰ Por. *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 1998, s. 42–45.

³¹ Zob. T. Balewski, *Sakrament pokuty i katecheza*, Warszawa 2000, s. 443–480.

³² Por. J. Laskowski, *Katechumenat przedmałżeński*, „Chrześcijanin w Świecie” 7, 1976, 45, s. 90–94.

żeństwa, jak również przygotowanie do podjęcia czynnego i świadomego udziału w liturgicznym obrzędzie zaślubin” (FC 66).

Trwałość katechezy dorosłych jest uzależniona od jej pogłębienia. Realizując ten postulat, katecheta służący parafii powinien inicjować przede wszystkim czynności wtajemniczenia. Pogłębienie dydaktyczne katechezy domaga się pogłębienia teologicznego ze względu na zachowanie równowagi, albowiem: „Dla każdego człowieka, którego umysł jest otwarty na orędzie ewangeliczne, katecheza stanowi środek szczególnie skuteczny do zrozumienia we własnym życiu planu Bożego i poszukiwania ostatecznego sensu egzystencji i historii tak, że życie poszczególnych ludzi oraz społeczności widziane jest w świetle królestwa Bożego, podporządkowując się jego wymaganiom i poznawalna staje się tajemnica Kościoła jako wspólnota tych, którzy wierzą w Ewangelię” (DCG 21). Poprzez pogłębienie teologiczne odsłania się strona wewnętrzna katechezy, jako przeciwwaga znanej przede wszystkim strony zjawiskowej³³.

W *Dyrektorium ogólnym o katechizacji* stwierdzono, że inicjacja katechumenalna dorosłych, wyraża najlepiej naturę katechezy i umiejscowienie jej w działalności misyjnej Kościoła (DOK 67). W sytuacji pierwszej oraz nowej ewangelizacji katechumenat chrzcielny zajmuje miejsce priorytetowe. Jest modelem inspirowującym katechezę, dlatego powinien znaleźć się w centrum zainteresowania katechety służącego parafii. *Dyrektorium* przypomina, że formacja wiary w katechumenacie dokonuje się w trzech formach katechezy. Pierwsza skupiona jest na biblijnej historii zbawienia. Druga wyjaśnia symbol wiary i Modlitwę Pańską, czyli zawiera akcenty doktrynalne. Wreszcie trzecia ma charakter mistagogiczny i prowadzi do przeżywania osobowego sakramentów oraz wprowadza do wspólnoty. Tą najbardziej uprzywilejowaną i bliską jest parafia.

Na uwagę zasługują także rekolekcje, misje, działalność formacyjna w ramach stowarzyszeń i ruchów kościelnych oraz innych organizacji (np. Światło-Życie, Rycerstwo Niepokalanej, sodalicje, harcerstwo). Katecheza prowadzona w ramach stowarzyszeń traktuje te grupy jako podstawowe wspólnoty, ściśle powiązane z parafią (DOK 262). Praktyka katechetyczna pokazuje, że zaspokajają one potrzebę akceptacji i umożliwiają wspólne poszukiwania oraz nie stwarzają pozo-ru dublowania lekcji religii³⁴. Cechą takich grup jest to, że nie opierają się one na strukturach, lecz na wartościach i odpowiadają w pełni zapotrzebowaniu katechizowanych. Widocznym znakiem słabej skuteczności katechezy jest załamanie rekrutacji młodzieży i dzieci do takich wspólnot parafialnych.

Katecheza parafialna powinna być realizowana przez katechetę także w ramach duszpasterstwa specjalistycznego i zawodowego. Wspólnota parafialna składa się z osób należących do różnych grup zawodowych i społecznych. Sku-

³³ Zob. M. Zając, *Katecheza parafialna...*, s. 161.

³⁴ Por. J. Charytański, *Lekcja religii w szkole a parafia*, „Przegląd Powszechny” 109, 1992, 6, s. 413.

teczna katecheza zakłada potrzebę dostosowania przekazu Ewangelii do grup jednorodnych, reprezentujących podobny poziom intelektualny z podobnym zakresem doświadczeń życiowych i zawodowych³⁵. Formacja apostołska obejmować musi również katechezę naświetlającą życie zawodowe chrześcijan i stawać się logiczną koniecznością podejmowania aktywności zawodowej przez współczesnych chrześcijan³⁶.

Formacja religijna ludzi dorosłych, zaangażowanych zawodowo może odbywać się na trzech płaszczyznach wzajemnie się uzupełniających. Pierwsza z nich obejmuje kształtowanie świadomości chrześcijańskiej. Chodzi w niej o pogłębienie formacji religijnej poprzez zdobywanie wiedzy religijnej (wykłady z nauki społecznej Kościoła, prelekcje, lektury) i wymianę poglądów dotyczących spraw religijnych³⁷. Drugą płaszczyznę stanowią działania skierowane na rozwój życia chrześcijańskiego, czyli wypełnianie praktyk religijnych, podejmowanie indywidualnej pracy nad sobą (dni skupienia, pielgrzymki, rekolekcje, medytacje), udział w spotkaniach modlitewnych, chrześcijański stosunek do innych ludzi³⁸. Trzecia płaszczyzna dotyczy inicjatyw skierowanych na budowanie wspólnoty, która daje możliwość pozbycia się anonimowości, nawiązania przyjaźni, pogłębiania solidarności międzyludzkiej i odkrywania roli w Kościele³⁹.

ZAKOŃCZENIE

Uwzględniając refleksję rozwijaną dotychczas oraz aktualny kontekst społeczno-kulturowy służby katechety dla parafii, trzeba stwierdzić:

Po pierwsze, głównym zadaniem pozostaje zbudowanie wspólnoty zdolnej do katechizowania ludzi naszych czasów. Katecheta wezwany jest przede wszystkim do promowania wspólnoty chrześcijańskiej, która buduje wyraźną świadomości swojej „tożsamości chrześcijańskiej”. Ten, kto chce głosić i prowadzić taki dialog zbawczy, powinien rozpocząć od osobistego spotkania z Chrystusem i głębokiego zakorzenienia życia w doświadczeniu wspólnoty chrześcijańskiej. To doświadczenie spotkania z Chrystusem, podobnie jak świadomość własnej tożsamości chrześcijańskiej są niezbędne do spełniania misji katechetycznej w sposób żarliwy i bezinteresowny.

³⁵ Por. R. Kamiński, *Parafia miejscem realizacji duszpasterstwa*, w: *Teologia pastoralna. Teologia pastoralna szczegółowa*, red. R. Kamiński, t. 2, Lublin 2002, s. 66.

³⁶ Por. P. Góralczyk, *Świecki chrześcijanin w życiu zawodowym*, „Communio” 1, 1981, 6, s. 56–64.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Zob. C. Murawski, *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich 1945–1980. Studium dogmatyczno-pastoralne*, Sandomierz 1998, s. 83–84.

³⁹ Zob. M. Zając, *Katecheza parafialna...*, s. 163.

Po drugie, katecheta służący parafii jest wezwany do promowania we wspólnocie eklezjalnego stylu, tzn. umiejętności włączenia się we właściwy kontekst kulturowy, wejścia w problemy środowiska, wspierania nowych relacji międzyludzkich w rodzinach, sąsiedztwie i wspólnocie parafialnej. Jeżeli osoby poczują się akceptowane i kochane, będą bardziej skłonne nawet do słuchania Słowa Bożego i przyjęcia Ewangelii.

Po trzecie, trzeba, aby katecheta służący parafii pomagał członkom swojej wspólnoty pokonywać częstą pokusę bierności i zniechęcenia oraz wspierał ich aktywny i odpowiedzialny udział w życiu wspólnoty. Taka postawa wymaga od nich przewyciężenia rezygnacji oraz świadomości własnych postaw, darów-charyzmatów tak, aby oddać je do dyspozycji wspólnoty dla powszechnego dobra. Odpowiedzialny udział wymaga także wzajemnego szacunku i zaufania od tych, którzy są wezwani do pracy na rzecz rozwoju osób i budowania całej wspólnoty parafialnej⁴⁰.

CATECHIST SERVING THE PARISH COMMUNITY

Summary

The present article is an attempt to reveal a catechist as a man engaged in service to his parish. First, I will present a parish image perceived by a modern man. Then a parish catechist competence will be presented. The next step will be to show a catechist as a guide on the ways of catechesis in the parish community. At the end, I will make an attempt to show a parish catechist activities.

Słowa kluczowe: katecheta, katecheza, parafia, nauczanie

⁴⁰ Zob. J. Bozanic, *Stala formacja kapłana w katechezie*, w: *Kapłan a katecheza w Europie. Materiały z Kongresu Biskupów i Odpowiedzialnych Krajowych za katechizację w Europie, Rzym 5–8 maja 2003*, red. A. Bałoniak, tłum. W. Lisowski, Poznań 2003, s. 85.

KS. JAN WOLSKI
Łódź

POCZĄTEK ŻYCIA CZŁOWIEKA ASPEKT BIOETYCZNO-TEOLOGICZNY ANIMACJI

Dyskusja nad antropologicznym statusem początków życia ludzkiego dokonuje się nie tylko na płaszczyźnie nauk empirycznych: biologii, embriologii czy genetyki, toczy się także – i to nie od dziś – na płaszczyźnie filozofii i teologii. Taka dyskusja ma już bardzo długą historię. Niniejsze krótkie opracowanie ma na celu ukazanie niektórych tylko charakterystycznych elementów tej dyskusji. Wkraczamy bowiem na płaszczyznę dyskusji filozoficznej i teologicznej, ponieważ żadna z nauk empirycznych nie może – ze względów metodologicznych – określić, w jakim momencie dusza zostaje „wszczepiona w ciało człowieka”.

KWESTIA UZASADNIENIA POSTAWIENIA PROBLEMU

Już przed wielu laty (w 1974 r.) na taką dyskusję wskazywała m.in. Kongregacja Nauki Wiary w *Deklaracji o przerywaniu ciąży*, *Quaestio de abortu*. W jednym z przypisów do nr 13 tegoż dokumentu czytamy:

Deklaracja ta świadomie nie podkreśla problemu chwili animacji. Nie ma bowiem co do tego jednobrzmiącej tradycji i autorzy współcześni jeszcze różnią się między sobą. Jedni twierdzą, że animacja następuje w pierwszej fazie życia, drudzy, że dopiero wtedy, gdy zarodek zatrzyma się we właściwym miejscu. Niewątpliwie nie do nauki należy rozstrzygnięcie tych kwestii, ponieważ zagadnienie duszy nieśmiertelnej wykracza poza jej zakres. Jest to właściwie dyskusja filozoficzna.

Kiedy mówi się początkach życia ludzkiego, używa się rozmaitych określeń zarówno biologicznych, jak i filozoficznych. Spotykamy określenia: zarodek, zygota, preembrion, embrion, płód ludzki, ale także: istota ludzka, osoba ludzka, i wreszcie animacja: bezpośrednia lub pośrednia, animacja opóźniona lub sukcesywna, embrion preanimowany (nieanimowany) i animowany, wskazuje się na

moment lub nawet na proces animacji, czy wreszcie używa się określeń: personalizacja, hominizacja¹.

Już wielość wyżej wymienionych określeń wskazuje, że rozwiązanie postawionego w temacie zagadnienia nie jest sprawą prostą. W toczącej się polemice dają się odnotować różne kierunki myślowe. Jawi się kwestia, na ile uzasadnione i sensowne jest stawianie pytania dotyczącego początków animacji.

Pytanie o moment animacji możemy postawić z kilku powodów. Po pierwsze: z czystej ciekawości. Chcielibyśmy bowiem wiedzieć – jeśli jest to możliwe – czy można wskazać taki moment, w którym animacja następuje. Drugi powód, to sprawa najnowszych odkryć nauk biologicznych i genetycznych, które rzucają wiele światła na zagadnienie początków życia. I wreszcie trzecia kwestia, to implikacje etyczne, które odnoszą się będą do momentu animacji.

Znane jest nam wszystkim powszechne określenie, iż w momencie poczęcia następuje animacja, czyli połączenie w jedno pierwiastka duchowego z cielesnym substratem. Jawi się jednak pytanie: Czy rzeczywiście chwila poczęcia jest momentem animacji? Należy zauważyć tu pewien problem, który rzutuje na podjętą przez nas dyskusję, a dotyczy on tego, co udało się zaobserwować w trakcie laboratoryjnych eksperymentów i na podstawie obserwacji genetyków. Otóż jak pisze Tadeusz Ślipko:

z jednego tworu zygotalnego po zapłodnieniu mogą się wyłonić dwa albo nawet więcej osobniczych organizmów, lub – na odwrót – dwa twory zygotalne mogą się zrósć w jeden organizm osobniczy. Dla nauk biologicznych jest to pewien fenomen przyrodniczy, dla filozofii jednak oznacza początek problemu antropologicznego. Co gorsza, zaraz na wstępie natrafia na trudność, która stawia pod znakiem zapytania możliwość jego rozwiązania. Problem dotyczy bowiem momentu, w którym niematerialna dusza łączy się w jedno z cielesnym substratem².

Problem – o którym powyżej – znany był nie tylko naszym współczesnym embriologom. Już w starożytności zajmowano się tym zagadnieniem i wskazywano różne drogi jego rozwiązania. Czyniono to wykorzystując ówczesną wiedzę, a czasem kierowano się po prostu intuicją. Jak wiadomo, nie dysponowano wówczas takimi możliwościami, jakimi może poszczycić się współczesna medycyna, genetyka czy embriologia.

2. ANIMACJA POCZĄTKÓW ŻYCIA LUDZKIEGO – KIERUNKI POSZUKIWAŃ

„Moment zaistnienia duszy ludzkiej jest trudny do ustalenia”³. W ramach wielowiekowej już dyskusji na temat animacji początków życia (kryteriów homi-

¹ Zob. T. Biesaga, *Antropologiczny status embrionu ludzkiego*, w: *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Kraków 2001, s. 101.

² T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994, s. 99.

³ M.A. Krapiec, *Dusza ludzka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, <http://republika.pl/peenef2/hasla/d/dusza.htm>, data utworzenia 15 IV 2006.

nizacji poczętego życia), dają się wyodrębnić pewne kierunki. Filozofowie, jak i teologowie chrześcijańscy dzielą się zasadniczo na dwie grupy. Pierwsi opowiadają się za teorią animacji równoczesnej – czyli w chwili poczęcia, drudzy natomiast są zwolennikami teorii animacji opóźnionej⁴.

Do pierwszej grupy należą ci przedstawiciele, których teorie opowiadają się za człowieczeństwem od samego początku. Do drugiej należą ci, którzy utrzymują, iż należy wskazać jakiś późniejszy – i to ściśle określony, czymś uzasadniony i uznany moment.

I jak podaje T. Biesaga:

W pierwszej grupie można wymienić:

- 1) kryterium od zapłodnienia, czyli połączenia się gamety żeńskiej i męskiej;
- 2) kryterium genetyczne, czyli powstania kodu genetycznego, który wyznacza specyficzne cechy i indywidualne właściwości rozwijającej się istoty;
- 3) kryterium ciągłości szlaku rozwojowego istoty ludzkiej w okresie prenatalnym.

Do drugiej grupy należą:

- 1) kryterium uformowanej zygoty, czyli teoria 21. godziny od zapłodnienia, w której kończy się proces kształtowania zygoty;
- 2) kryterium implantacji, czyli teoria 14. dnia od zapłodnienia, w którym kończy się proces implantacji, zamknięta jest możliwość bliźniaczego podziału oraz rozpoczyna się formowanie tzw. „smugi pierwotnej” (*primitive streak*);
- 3) kryterium neurologiczne teoria 40. dnia od zapłodnienia, w którym zaczyna funkcjonować centralny system nerwowy, mózg;
- 4) kryterium zdolności do samodzielnego istnienia;
- 5) kryterium narodzin;
- 6) kryterium nawiązania świadomego kontaktu poznawczo-wolitywnego z otoczeniem;
- 7) kryterium akceptacji życia poczętego przez rodziców i społeczeństwo;
- 8) kryterium uznania lub nieuznania człowieczeństwa embrionu ze względów społecznych i materialnych⁵.

Na pytanie o moment animacji starano się odpowiedzieć już w zamierzczonej historii. Oto kilka charakterystycznych i znaczących w tej materii ujęć.

* Wielce interesujące jest to, co twierdził, np. Tertulian. W dziele *O duszy*, zwrócił on między innymi uwagę na możliwość zrodzenia bliźniąt monozygotycznych czy bliźniąt syjamskich. Rozważając powyższe przypadki, uznaje on jednak tezę o animacji równoczesnej embrionu ludzkiego, przeciwstawiając się teorii animacji sukcesywnej. Ciekawe jest jednak jego uzasadnienie. Otóż najpierw poddał krytyce twierdzenie (m.in. Platona), że nie jest możliwe połączenie w jedną całość dwóch dusz. Dla Tertuliana zatem – tak chyba należy to interpretować – po zapłodnieniu zygota posiadałaby dwie dusze. Dlatego to w późniejszym jej rozwoju dochodzi do podziału tej ożywionej już duchem materii – i rodzą się bliźnięta. Tertulian utrzymuje bowiem, że w czasie ciąży mogą zająć także

⁴ Por. R. Otowicz, *Etyka życia*, Kraków 1998, s. 147.

⁵ T. Biesaga, dz.cyt., s. 101.

przypadki zjednoczenia dwóch dusz i dwóch ludzkich ciał. Twierdzi, że połączenie dwóch dusz jest możliwe, ponieważ zdarza się połączenia duszy ludzkiej ze złym duchem. A jeśli tak, to tym bardziej możliwe jest połączenie dwóch dusz, które są tej samej substancji⁶. Jest przedstawicielem animacji równoczesnej, dlatego konsekwentnie uznaje: „Uniemożliwienie narodzenia jest przyspieszeniem zabójstwa. I nie ma różnicy, czy ktoś uśmierca życie już narodzone, czy dopiero rodzące się. Człowiekiem jest ten, kto ma nim być. Przecież wszelki owoc istnieje już w nasieniu”⁷.

* Święty Augustyn w swoim dziele zatytułowanym *De nuptiis et concupiscentia*, aborcję określa mianem bezwstydного okrucieństwa. Jednak w swoich dociekaniach wprowadza hipotezę o dwóch stadiach życia dziecka poczętego. Dlatego też w przypadku aborcji używać będzie dwóch terminów: *interitus* (zniszczenie) – i ma to miejsce w pierwszego stadium rozwoju embrionu i *occidio* (zabójstwo) – kiedy zarodek jest już bardziej uformowany⁸. Używa określeń różniących stadium rozwoju płodu, dlatego pisze o całkowicie już uformowanym lub stadium, które dopiero jest na drodze osiągnięcia owej pełni. Jego myśli idą zatem w kierunku uznania animacji sukcesywnej⁹. Niezależnie jednak od stadium rozwoju poczętego dziecka w łonie matki – jego unicestwienie pozostaje czynem niemoralnym.

* Jeśli śledzi się myśl Ojców czy Pisarzy Kościoła (okresu patrystycznego) – ogólnie trzeba odnotować, że większość Ojców Kościoła Zachodniego opowiadała się jednak za teorią animacji sukcesywnej embrionu ludzkiego¹⁰.

* Ojcom Kościoła Wschodniego bliższa wydawała się teoria animacji równoczesnej [np. św. Bazyli Wielki (330–379), św. Grzegorz z Nyssy (335–399), św. Maksym Wyznawca (580–662)]. Czym to tłumaczyć? Otóż niektórzy dopatrują się takiego stanu rzeczy w tym, iż myśl antropologiczna Ojców greckich (zwłaszcza kapadockich), ich twierdzenia budowane były nade wszystko na tekstach biblijnych. Ojcowie zaś Zachodni uzasadniali swoje twierdzenia, wykorzystując ówczesną embriologię¹¹. Jako przykład – św. Grzegorz z Nyssy twierdził, iż człowiek stanowi ontologiczną jednością ciała i duszy. Owa jedność następuje w jednym momencie. Twierdził też, że „dusza nie istnieje przed ciałem, ani ciało nie istnieje przed duszą”¹².

⁶ Zob. Tertulian, *De anima*, 25; 27.

⁷ Tertulian, *Apologeticum*, IX, 8: PL I, 314–320 – cyt. za Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracji o przerywaniu ciąży. Quaestio de abortu*, nr 5.

⁸ Zob. św. Augustyn, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 15, 17: PL 44, 424.

⁹ Zob. św. Augustyn, *Quaestiones in Heptateucum*, 80: PL 34, 326.

¹⁰ Por. G. Davanzo, *Interruzione della gravidanza*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, red. F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera, Milano 1990, s. 610.

¹¹ Por. R. Otowicz, dz.cyt., s. 155.

¹² Por. tamże, s. 155–156.

* Jak nam wiadomo już w starożytności Arystoteles¹³, a w średniowieczu św. Tomasz z Akwinu¹⁴ przesuwali kwestię animacji na czas późniejszy niż moment poczęcia. Związane było to z filozoficzną teorią transformacji form substancjalnych: od formy wegetatywnej przez zmysłową aż do formy duchowej. Święty Tomasz ujmował jednak integralnie cały proces „rozwoju embrionalnego tak, że trudno byłoby wskazać na jasne i wyraźne przejście od *non animatum* do *animatum*”¹⁵. Akwinata uznaje jednak zabicie płodu jeszcze „nieuformowanego” za grzech ciężki – za grzech przeciw naturze człowieka; nie uznaje jednak tego za zabójstwo.

* Święty Bonawentura „dostosował tezę o animacji opóźnionej do metafizycznej teorii o wielości form. Zaprzeczał on istnieniu duszy rozumnej w embrionie do momentu zanim nie osiągnie odpowiedniego stopnia organizacji cielesnej”¹⁶.

* „Teologia potrydencka podtrzymywała tezę o animacji opóźnionej, dokonując jednak koniecznej dogmatycznej, etycznej i kanonicznej waloryzacji argumentacji przeciw przerywaniu ciąży. Kazuistyka moralna szła jednakże w kierunku rozstrzygania konkretnych problemów w duchu teorii animacji równoczesnej. Magisterium Kościoła nie interweniowało w filozoficzną dyskusję nad momentem animacji płodu ludzkiego, ograniczając się jedynie do potępienia ujęć skrajnych, takich jak twierdzenie, że animacja ma miejsce w momencie urodzenia się człowieka (Innocenty XI w 1679 r. – DS. 2135) oraz że animacja następuje w momencie spełnienia przez człowieka pierwszego aktu rozumnego (Leon XIII w 1887 r. przeciwko Rosminiemu – DS 3224)”¹⁷.

* Współcześnie za animacją opóźnioną opowiada się m.in. Tadeusz Ślipko. W swojej książce *Granice życia*, omawia także problematykę animacji. Przedstawia argumenty za i przeciw animacji równoczesnej i poimplantacyjnej, by wreszcie konkludując, napisać paragraf, którego tytuł brzmi: *Moralny status życia nieanimowanego*¹⁸.

Nie sposób przedstawić tutaj na temat momentu animacji całej dyskusji, jaka toczy się pośród współczesnych nam filozofów czy teologów. Dyskusja ta – jak widać – toczyła się nie od dziś. W jej toku niektórzy nawet twierdzili, że te dwie koncepcje nie są przeciwstawne, ale wzajemnie uzupełniają się, a konflikt jest pozorny. I gdy ów konflikt powoli tracił na swej ostrości, pojawiły się nowe odkrycia biologiczno-genetyczne, które na nowo ożywiły wielowiekową dyskusję.

¹³ Zob. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, Warszawa 1979, s. 2, 3.

¹⁴ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q 118 a2 ad 2.

¹⁵ R. Otowicz, dz.cyt., s. 154–155.

¹⁶ Tamże, s. 151.

¹⁷ Tamże, s. 155.

¹⁸ T. Ślipko, dz.cyt., s. 122.

Chodzi m.in. o tak zwany o fenomen biologiczny totipotencji i chimeryczności. Ten pierwszy – (totipotencja), to zdolność do rozwoju poszczególnych blastomerów, które dzielą się w sposób naturalny (proces powstawania bliźniaków jednojajowych) albo zachodzi on w warunkach laboratoryjnych (jest to sposób pozyskiwania tzw. klonów, istot o identycznych genotypach).

Drugi fenomen to chimeryczność. Niejako odwrotność ww. procesu. Jest to łączenie się (rekombinacja) dwóch zygot w jedną, które znajdują się na takim samym etapie rozwoju.

Te właśnie dwa fenomeny biologiczne powodują niemałe „zamieszanie” wśród opinii filozofów i teologów. Dla wielu te właśnie zjawiska uzasadniałyby teorię animacji sukcesywnej. Stąd niektórzy uznają za moment hominizacji zygoty – czas jej zindywidualizowania, a nie np. ukształtowania się genotypu nowej istoty ludzkiej.

Te ostatnie myśli zostały poddane krytyce m.in. przez włoskiego genetyka A. Serra, a także włoskich dyrektorów centrów bioetycznych A. Tarantino i E. Sgrecia. Ci bowiem traktują rozwój człowieka okresu prenatalnego, jak i postnatalnego jako proces ciągły. Doszukiwanie się i uznawanie zaś jakichś momentów w tym rozwoju jako kryterium człowieczeństwa – traktują jako arbitralne i sztuczne.

Nadto niektórzy genetycy twierdzą, że całkowity zanik totipotencjalności komórek następuje nie w 14 dniu od momentu poczęcia – jak sądzono, ale ma to miejsce o wiele wcześniej, a mianowicie już na poziomie trzech komórek zygoty, a więc około 30–40 godzin po zapłodnieniu.

KONSEKWENCJE ZWIĄZANE Z MOMENTEM ANIMACJI

Szczególnie w latach siedemdziesiątych minionego stulecia, tocząca się dyskusja filozoficzno-teologiczna początków życia ludzkiego, starała się odpowiedzieć na pytanie czy „zarodek ludzki od chwili poczęcia jest już człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu”¹⁹. Poszukiwania odpowiedzi były podyktowane pewnego rodzaju pragmatyzmem dotyczącym etycznych ocen środków antykoncepcyjnych, czy też samej aborcji. Dzisiaj dochodzi jeszcze zagadnienie eksperymentów na zarodkach czy ludzkich embrionach, kwestia manipulacji genetycznych w początkowym stadium rozwoju istoty ludzkiej. Już we wspomnianych latach siedemdziesiątych, w odniesieniu do zarodka ludzkiego używano, np. określenia zwanego stadium „przedludzkie”.

Człowieka jednak nie można rozpatrywać jedynie z punktu widzenia biologii czy embriologii, czy genetyki. Dyskusja o animacji początków życia ludzkiego

¹⁹ J. Piegsa, *Człowiek – istota moralna*, t. III, Opole 2000, s. 131.

jest poszukiwaniem prawdy, która pozwoli uchronić człowieka przed niebezpiecznym, a tak dziś modnym redukcjonizmem naturalistycznym, biologicznym²⁰.

Ważne jak się okazuje i dalekosiężne mogą być konsekwencje rozwiązania dyskusji dotyczącej momentu animacji. W przypadku animacji opóźnionej (sukcesywnej) zarodkowi ludzkiemu nie przysługiwałby status personalności, tym samym przynależałby mu nieporównywalnie niższy stopień ochrony życia²¹.

Jeśli nie uznaje się animacji bezpośredniej, konsekwentnie nie można już tak zdecydowanie odmawiać prawa do eksperymentowania na embrionach. W innym świetle należałoby oceniać środki uniemożliwiające nidację zarodka w macicy czy środki wczesnoporonne, gdyż nie byłyby one równoważne z zabiciem człowieka.

Dlatego też oficjalna wykładnia wiary Kościoła katolickiego odnośnie do szacunku do życia dziecka nie narodzonego sprawę ujmuje w sposób jednoznaczny: „Ponieważ embriion powinien być uważany za osobę od chwili poczęcia, powinno się bronić jego integralności, troszczyć się o niego i leczyć go w miarę możliwości jak każdą inną istotę ludzką”²².

ZAKOŃCZENIE

Jan Paweł II napisał: „Życie ludzkie jest święte, ponieważ od samego początku domaga się «stwórczego działania Boga» i pozostaje na zawsze w specjalnym odniesieniu do Stwórcy, jedynego swego celu. Sam Bóg jest Panem życia, od jego początku aż do końca”²³. Natomiast embriolog E. Blechschidt zauważa:

„Pytanie o to, kiedy powstaje właściwy, pełny człowiek [...] w założeniu już jest chybione: Człowiek nie staje się człowiekiem, lecz jest człowiekiem. Nie rozwija się na człowieka, lecz jako człowiek. Do istoty człowieka, do jego personalności nie można niczego dodać. Jest on już zawsze doskonały w sensie całości egzystencji, chociaż na razie niezdolny do działania. Nie istnieje żadna połowiczna personalność ani żadna indywidualność, którą można by wyrazić w procentach”²⁴.

Czy można się pokusić o jakiś końcowy wniosek? Jest on z pewnością trudny. Dyskusja, o początkach życia ludzkiego jest bardzo złożona. Ma, czy powinna ona mieć, interdyscyplinarny charakter. Winna uwzględniać zarówno dane nauk biologicznych, genetycznych, ale także racje filozoficzne i teologiczne. Już same pojęcia takie jak: „człowiek”, „osoba” wskazują na filozoficzno-teologiczne od-

²⁰ Por. P. Duchliński, *Status embrionu ludzkiego w ujęciu Jana Pawła II*, w: *Bioetyka personalistyczna*, red. T. Biesaga, Kraków 2006, s. 181–186.

²¹ Por. tamże, s. 129.

²² *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 2274.

²³ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 53. Por. J. Kowalski, *Aborcja*, w: *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2005, s. 21.

²⁴ Cyt. za J. Piegsa, dz.cyt., s. 130.

niesienie. Niestety w toczących się dyskusjach często daje się zauważyć jej charakter ideologiczny, polityczny, prawny, a nawet ekonomiczny.

Analizując zagadnienie początków życia ludzkiego, w tym także kwestii animacji, stwierdzić należy, że stajemy przed wielkim darem i tajemnicą. To prawda – dzięki współczesnym zdobyczom techniki – ów mędrzec, choć wyposażony jest w coraz to doskonalsze i szkiełko, i oko, pozostaje nadal – i to jeszcze bardziej – zdumiony i zafascynowany tajemnicą życia ludzkiego.

Czucie i wiara silniej mówią do mnie,

Niż mędrca szkiełko i oko.

A. Mickiewicz

THE BEGINNING OF HUMAN LIFE. BIOETHICAL AND THEOLOGICAL ASPECTS OF ANIMATION

Summary

For ages, there have been discussions over the status of the beginning of human life. This discussion has been conducted on the common ground of many empirical studies such as biology, embryology or genetics, however it is also present in the studies of philosophy and theology. This study will apt to show some of the characteristic elements of this discussion. The study will attend to justify the need to ask questions regarding the beginning of human life. Then it will address the different stance in this regard and what are the subsequent consequences.

Słowa kluczowe: początek życia, hominizacja, animacja bezpośrednia, animacja pośrednia, dusza, totipotencja

Niall Fergusson, *Empire: the rise and demise of the British World order and the lessons for global power. Basic Books*, New York 2003, ss. XXIX + 392.

Historia, postrzegana i zarazem doświadczana przez ludzi, jest bez wątpienia niepowtarzalnym fenomenem osadzonym w przestrzeni i czasie. Nawarstwianie się jej zdaje się często trudne nawet do fragmentarycznego objęcia, a jeszcze trudniejszy do pogłębionej refleksji naukowej. Nie mniej, każdy nawet najmniejszy jej szczegół nie istnieje tylko sam w sobie i dla siebie. Nie jest wyabstrahowany, niezależny czy niepowiązany z innymi szczegółami.

Szczególnym zbiorem zjawisk historycznych są bez wątpienia struktury polityczne wraz ze wszystkimi ich składnikami. Na czoło wysuwa się tutaj państwo, w zróżnicowanym bogactwie swych przejawów organizacyjnych, kompetencyjnych czy strukturalnych. Oczywiście, w jego badaniu niezbędne jest przede wszystkim koncentrowanie się na ludziach danego państwa, zwłaszcza pełniących określone funkcje czy zadania. Dochodzą do tego także i ich relacje z innymi podobnymi strukturami politycznymi.

Nie ulega wątpliwości, iż na przestrzeni dziejów nowożytnych oraz współczesnych Wielka Brytania, w specyficie swej wspólnoty wielonarodowej oraz politycznej, pozostaje zawsze wyjątkowym tematem szerokich zainteresowań, zwłaszcza historycznych. Oczywiście, widziana jest ona szczególnie w kontekście szerokiej prawdy jej licznych kolonii. To tylko dzięki nim zaistniało pojęcie Imperium Brytyjskie. Dziś, mimo niepodległości prawie wszystkich kolonii, istnieje nadal wiele ich związków z Londynem, a konkretniej z koroną brytyjską (np. Australia czy Kanada).

Oto Naill Ferguson wydał ogólny zarys dziejów Imperium Brytyjskiego. Jest on profesorem w New York University oraz Jesus College Oxford. Jest autorem m.in. następujących prac: *The Pity of War* (1998), *The World's Banker: The History of the House of Rothschild* (1998). Także pisuje systematycznie do „Financial Times” oraz „The New York Times”.

Prezentowana książkę otwiera symboliczne motto z Josepha Conrada (s. V) oraz bardzo schematyczny spis treści (s. VII).

W tej części wstępnej zamieszczono także wykaz map i wykresów zamieszczonych w tekście (s. IX). Podzielone one zostały na mapy (9) i wykresy (12). Te pierwsze pochodzą z lat 1750–2002, natomiast drugie z lat 1601–2000. Z kolei podano także interesujące wprowadzenie (s. XI–XXIX). Tu w ostatniej części, pod wymownym tytułem *Anglobalization* podano uwagi o treści książki (s. XXVI–XXIX).

Wreszcie całość treściową podzielono na sześć obszernych bloków, które zaopatrzone w wymowne, w znacznym stopniu symboliczne tytuły. Z kolei podzielono je na wiele bardziej szczegółowych, czasem bardziej obszernych, lub wręcz drobnych tytułów.

Pierwszy blok nosi tytuł: *Dlaczego Brytania?* (s. 3–57). Zdaniem autora można skrótowo nazwać go także: „Rynki towarowe” lub „Piraci” (s. XXVI). Ukazano tu, iż Imperium Brytyjskie w swych początkach było przede wszystkim fenomenem ekonomicznym. Szczególnym tego wyrazem było handel cukrem z rejonu Karaibów; herbaty, tekstyliów czy przypraw z Azji. Często w swych działaniach postawy Anglików przypominały piratów.

Biała plaga to tytuł drugiego bloku (s. 59–113), który może być także nazwany: „Rynki pracy” lub „Plantatorzy” (s. XXVI). Tutaj szczególnego znaczenia nabrała migracja. Kolonizacja to jednocześnie wielki ruch ludów (Volkerwanderung), jaki nie miał dotąd miejsca. Z Wysp Brytyj-

skim wyjeżdżano w poszukiwaniu religijnej czy politycznej wolności oraz dla zysków. To także problem kryminalistów i niewolników. Ten blok ukazuje napięcie między brytyjską teorią wolności a praktyką imperialnego rządu i jak było ono w codziennej praktyce rozwiązywane.

Kolejny blok zatytułowano: *Misja* (s. 115–161), choć może także nosić i inne tytuły: „Kultura” lub „Misjonarze” (s. XXVI). Wskazano tu na wolontariat, pozarządowe struktury, a zwłaszcza rolę ewangelickich sekt religijnych, misyjnych stowarzyszeń w ekspansji wpływów brytyjskich. To zmiany świadomościowe oraz rodzenie się wiktoriańskiego „NGOs”. To pytania o angлизację kultur pierwotnych, które prowokowało wiele przemocy zwłaszcza w XIX w., a także rodziło ruchy rewolucyjnego sprzeciwu wobec imperialnego panowania i związanych z tym przepisami.

Czwarty blok opatrzone tytułem: *Niebieski Płód* (s. 163–219), choć zdaniem autora można go także określić: „Rząd” lub „Mandaryni” (s. XXVII). Imperium Brytyjskie funkcjonowało jako swoisty rząd światowy. W praktyce to tryumf minimalizmu w rządzeniu tak ogromną rzeszą ludzi, i to z bardzo małym aparatem. Autor pyta o tak skromną biurokrację w tak ogromnym Imperium. To także swoista symbioza oraz słabnąca współpraca między angielskimi władzami a lokalnymi elitami, między tradycją a nowoczesnością.

Maksimum siły to nazwa przedostatniego bloku (s. 221–289), który może także nosić tytuł: „Rynki kapitałowe” lub „Bankierzy” (s. XXVII). To znaczenie sił militarnych w Afryce oraz problem wzajemnych zależności między finansową globalizacją a zbrojeniem się europejskich potęg politycznych. W tym okresie rodzą się trzy wielkie fenomeny: globalny handel, przemysł zbrojeniowy i mass media. Te czynniki wpłynęły, popychając Imperium do zenitu jego potęgi, ale jednocześnie były to oznaki zbliżania się do upadku.

Ostatni blok tematyczny nosi wymowny tytuł: *Imperium na sprzedaż* (s. 291–355). Inne wersje tytułu to: „Wojna” lub „Bankruci” (s. XXVII). To XX wiek wraz z wieloma wewnętrznymi przemianami, ale i z wieloma narodowymi powstaniami konkurującymi i znaczonymi bezwzględnością. Szczególnie ważny w najnowszej historii był 1940 r. Wówczas to nastał dla Imperium moment wyboru w historycznej równowadze, wybór kompromisu z Hitlerem lub walki z nim. Zdaniem N. Fergusona został wówczas dokonany właściwy wybór.

Całość zamykają dość obszerne uwagi podsumowujące (s. 357–370). W końcowych partiach zamieszczono podziękowania (s. 371–372) oraz podziękowania za możliwość zamieszczenia wybranych ilustracji (s. 373–376). Dodano też wykaz bibliografii (s. 377–383). Została ona podzielona na ogólną oraz szczegółową odnoszącą się do poszczególnych rozdziałów i zakończenia. Zamieszczono także bardzo przydatny indeks (s. 384–392).

Warto już tu zauważyć, iż jakby swoista pierwsza edycja książki, choć w innej formie, ukazała się w postaci specjalnego programu telewizyjnego poświęconego dziejom Imperium Brytyjskiego. Większość materiałów pojawiła się bowiem najpierw jako specjalna, wieloodcinkowa audycja w „Channel 4”, ciesząca się dużym uznaniem widzów.

Po lekturze książki oczywisty wydaje się fakt, iż jest bardzo trudno w jednym opracowaniu zamieścić w formie w miarę wyczerpującej ponad 400 lat dziejów Imperium Brytyjskiego. W pewnym sensie jest to wręcz obraz globalnej historii, jeśli wziąć zwłaszcza pod uwagę zasięg geograficzny Imperium oraz jego polityczne znaczenie. Dlatego można łatwo dostrzec pewne pominięcia, specyficzny dobór zagadnień, źródeł i literatury. Do pewnego stopnia jest to uprawniony zabieg autora. Niestety może budzić to czasem wątpliwości czy pytania.

Książka N. Fergusona pokazuje jak pisać umiejętnie, popularnie i twórczo o historii i to o bardzo długich oraz jednocześnie bardzo skomplikowanych dziejach ważnych nie tylko w dziejach jednego państwa, ale szeroko pojętej polityce międzynarodowej i światowej. Sam podtytuł pracy sugeruje taki właśnie charakter jego opracowania (*Basic Books*), a to w znacznym stopniu tłumaczy jego charakter. To także usprawiedliwia niektóre braki czy stawiane akcenty treściowe oraz ocenijające.

Całość książki zawiera 125 kolorowych lub czarno-białych reprodukcji. Są to m.in. reprodukcje obrazów, szkiców, rysunków. Jest to ważne i zarazem interesujące uzupełnienie graficzne tego typu opracowania, które jest jednocześnie ważnym elementem niesionego przekazu, zwłaszcza jeśli ma się na względzie charakter oraz przeznaczenie publikacji.

Autor pokazuje dość wyraźnie, że Imperium Brytyjskie wpisane było w szeroko pojętą anglo-globalizację. Były to liczne działania teoretyczne oraz praktyczne podejmowane z dużym nakładem środków oraz osób i to na przestrzeni dziejów. Szczególnie ważne były przekształcenia, zwłaszcza w zakresie ekonomii, i to według linii typowej dla brytyjskiej specyfiki rozwoju gospodarczego.

Wydaje się, że prezentowana książka, a więc szkic dziejów Imperium Brytyjskiego, może być w pewnym sensie jakimś wskazaniem dla współczesnej polityki Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej w budowaniu przez nie potęgi imperialnej. Takie zdają się być wielkomocarstwowe cele, i to dość wyraźnie dostrzegane, choć jednocześnie nie mówi się o nich oficjalnie. Co ciekawe polityka ta ponownie oparta jest szczególnie na przewadze ekonomicznej i militarnej supremacji, jak to miało miejsce właśnie w przypadku budowania oraz trwania Imperium Brytyjskiego.

W całej książce stosunkowo często wybrzmiewa pytanie, jak to się stało, że powstało tak potężne imperium? Dlaczego właśnie było to Imperium Brytyjskie? Jaka była jego funkcja nie tylko dla Wielkiej Brytanii, ale i dla świata? Obok tych fundamentalnych pytań, na które wręcz trudno odpowiedzieć jednoznacznie oraz wyczerpująco, jawią się także i inne bardziej szczegółowe i bardziej polityczne. Wszystkie one nie są jednak obojętne do poprawnego rozeznania zamkniętej już historii, ale jednocześnie także w wielu przypadkach dla współczesnych dziejów niektórych państw oraz świata.

Refleksja wokół Imperium Brytyjskiego musi z natury dotyczyć języka angielskiego. O jego znaczenie – także kolonialne – oraz w konsekwencji rozprzestrzenianie się we współczesnym świecie. W tym kontekście trzeba stwierdzić, że jest to język światowy, a jednocześnie ciekawe jest, że współcześnie ok. 350 mln ludzi mówi po angielsku (to ich pierwszy język). Natomiast dla ok. 450 mln jest to drugi język, a wręcz trudno określić liczbę tych, dla których jest ona językiem polityki, nauki, ekonomii czy kultury. Wydaje się, iż słusznie autor zwraca tak mocno uwagę na ten element.

Uderza w analizie Imperium Brytyjskiego zupełny brak odwołania się do aktualnej królowej Elżbiety II, która m.in. jest głową Kościoła anglikańskiego. Jakby cała prawda monarchii jawi się bardziej w wyrazie historycznym. W tym kontekście wręcz praktycznie uderza stanowcza minoryzacji Church of England i bardziej wyraźnie wskazywanie na jego funkcję integracyjną całej wspólnoty politycznej (s. 123). Przecież ta instytucja, która przekracza swe funkcje religijne, odegrała niezwykle rolę w budowaniu, umacnianiu, a następnie trwaniu Imperium.

W całości pracy o Wielkiej Brytanii uderza zupełny brak odniesienia do Walii. To faktycznie typowe minimalizowanie jej znaczenia w całości Imperium. Natomiast Szkocja została potraktowana bardzo marginalnie (s. 32, 46). Z kolei sami Szkoci także jawią się zdecydowanie na marginesie dziejów Wielkiej Brytanii (s. XVI, 45–47, 75, 104). Nie jest to proporcjonalne oraz twórcze rozeznanie ich znaczenia oraz wielorakich funkcji, jakie te dwa komponenty odegrały w całości dziejów Imperium Brytyjskiego.

W analizie obrazu, zwłaszcza etyczno-moralnego i w pewnym sensie religijnego Imperium Brytyjskiego, uderza praktyczny brak sięgnięcia do problemu purytanizmu (s. 68–69). Wydaje się jednak, że w praktycznych postawach codziennego życia nurt ten miał niezwykle wpływ, nie tylko w sferze obyczajowej, ale i polityczno-społecznej. Wręcz kształtował on podstawowe postawy, zwłaszcza osób z wyższych sfer. Autor zdaje się nie przywiązywać do tego nurtu duchowości czy chrześcijańskich postaw większej wagi, co jest oczywistym błędem, a może wynika to z pewnego zakłopotania wobec tak niekorzystnego fenomenu. W praktyce, może jest to także pewna postawa wynikająca z widzenia problemów życia tylko z zewnątrz, a nie z realiów codziennego życia, a w tym konkretnych wyborów moralnych.

W książce N. Fergusona uderza zupełne pominięcie problematyki masonerii. Wydaje się, iż obiektywne wskazanie tego elementu cywilizacyjnego oraz kulturowego jest ważne do kompleksowego zrozumienia rodzenia się oraz trwania i następnie rozwoju samego Imperium Brytyjskiego. Przecież tam właśnie ma one swe formalne korzenie. Oczywiście nie chodzi tutaj o przypisywanie jej magicznych funkcji oraz nadzwyczajnego znaczenia.

Wobec bogactwa krajów oraz kultur i społeczności należących do Imperium Brytyjskiego szczególnie interesujące są kultury australijskich aborygenów (s. 109, 111). To wyjątkowa społecz-

ność w kulturze światowej, która powinna znaleźć swe miejsce, a ono pozwoli im trwać w specyfice własnej kultury. Wydaje się, że autor raczej bardziej wpisuje ich w dynamizm Imperium, m.in. za cenę utraty ich tożsamości.

W książce N. Fergusona za mało wybrzmiewa miejsce Organizacji Narodów Zjednoczonych (s. 367). W całości dziejów polityki światowej organizacja ta, mimo wielu słabości, odegrała wielokrotnie ważną rolę mediacyjną. Jest ona tym ważniejsza, gdyż ma w miarę powszechne uznanie międzynarodowe. Oczywiście, w kontekście Imperium Brytyjskiego mogą jawić się pytania relacyjne. Niemniej ONZ pozostaje dziś jedyną strukturą o tak szerokim zasięgu międzynarodowym.

Problematyka seksu, nie tylko w kontekście purytyzmu, jest mało obecna w książce N. Fergusona. Choć pytania czy wątpliwości wobec tej problematyki nie są praktycznie wystarczająco, formalnie oraz twórczo obecne w zakresie swego znaczenia. Ciekawe jest purytańskie wskazanie na seks z niewolnikami (s. 85). To brzmi jak swoista prowokacja, wręcz banalizowanie dramatycznego problemu. Z kolei pojawiły się kwestie homoseksualizmu (s. 263–264). Wydaje się, iż w książce tej zagadnienie to widziane jest dość powierzchownie i faktycznie nie odzwierciedla jego miejsca jako fenomenu kulturowego w całości Imperium Brytyjskiego.

Problematyka narkotyków czy innych używek jest niezwykle ważna w całości rozeznania etyczno-moralnych oraz społecznych rzeczywistości Imperium, zwłaszcza w ocenie codziennych postaw życiowych poszczególnych osób. Narkotyki same w sobie nic nie znaczą, ale ich praktyczna aplikacja może być niezwykle niebezpieczna. Zawarte w książce wskazania raczej zawężają się tylko do danych historycznych, a zwłaszcza do m.in. tzw. wojny opiumowej z lat 1841 i 1856 (s. 166–167), a nie analizują szerzej samego zjawiska narkomanii, alkoholizmu czy nikotynizmu.

W pracy uderza zupełny brak odniesienia w wizji Imperium Brytyjskiego do Canterbury, duchowej stolicy anglikanizmu. Wydaje się, że to szczególne centrum, wręcz duchowe centrum współczesnego anglikanizmu, nie było i nie jest obojętne dla całej wizji budowy Imperium. Oczywiście, zrozumienie znaczenia tego miejsca nie jest łatwe, zwłaszcza gdy nie dostrzega się samego znaczenia chrześcijaństwa, widzianego także w kategoriach wyznawanej wiary oraz praktykowanych zasad moralnych.

Ciekawe w książce jest sięganie do Ziemi Świętej, a może i szerzej Bliskiego Wschodu. To najpierw prawda samej Palestyny (s. 311, 350). W praktyce jednak termin ten nie jest do końca jednoznaczny, zwłaszcza w imperialnej sytuacji społeczno-politycznej. Jawi się tutaj także i inny termin, tj. Israel (s. 350). Występuje także odniesienie do terminu Jerozolima (s. 309). Jednak chyba niewystarczająca jest uwaga autora o tym regionie świata, także w kontekście Imperium Brytyjskiego.

Wręcz zrozumiałe i oczekiwane w książce N. Fergusona jawią się liczne kwestie ekonomiczne, a konkretnie z zakresu finansów i biznesu. Ta problematyka jest szczególnie wrażliwa współcześnie, choć towarzyszyła całym dziejom Imperium Brytyjskiego. Problematyka ta nabiera szczególnej wrażliwości wobec prawd ogólnoludzkich. Wydaje się, iż nie można tutaj ograniczyć się tylko do kontekstu czysto bankowego (s. 18, 24, 224, 235, 282–283, 288). Sytuacji tej nie powinna ograniczać zwłaszcza prawda bankowego znaczenia słynnej rodziny Rothschildów. Oczywiście w tym kontekście nie można pominąć także International Monetary Fund (s. 347, 366).

Z całości pracy N. Fergusona można wyróżnić pięć specyficznych elementów w dziejach Imperium Brytyjskiego:

- triumf kapitalizmu jako optymalnego systemu ekonomicznego,
- anglicyzację Ameryki Północnej i Australii,
- umiędzynarodowienie języka angielskiego,
- trwały wpływ chrześcijaństwa protestanckiego,
- parlamentaryzm instytucjonalny (s. XXVIII).

bp Andrzej Franciszek Dziuba
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Robert K a g a n, *Of Paradise and Power. America and Europe in the New World Order*, Alfred A. Knopf, New York 2003, ss. 103.

Współczesny świat niesie w sobie niezwykle bogactwo różnorodnych sytuacji, które dzięki nowoczesnym mediom są jeszcze bardziej niż dawniej udziałem niemal wszystkich ludzi. To w zakresie treści, a często i obrazu spełnia się słynne wskazywanie na świat, już jako wioskę. W takiej społeczności jakby wszyscy we wszystkim uczestniczą, przynajmniej w zakresie uzyskanej wiedzy. Obserwacja, komentarze, oceny czy prognozy to typowe reakcje odbiorców tych informacji. Są one jednak zazwyczaj tylko zimne i teoretyczne, bez osobowego zaangażowania. Szczególną sferą jest jednak polityka, wobec której każdy uważa się za znawcę i eksperta.

W tym kontekście istnieją jednak także próby bardziej pogłębionej refleksji nad współczesnymi problemami politycznymi. To przecież właśnie polityka, szeroko pojęta, ma bezpośredni lub choćby pośredni, ale niezwykle wpływ na wiele innych czynników codziennego życia (np. kultura, ekonomia). Stąd wydaje się oczywiste wręcz powszechne zainteresowanie wokół współczesnych problemów polityki krajowej oraz międzynarodowej. Każdy jest specjalistą w tej dziedzinie.

We współczesnym obrazie polityki światowej można stosunkowo łatwo zauważyć, iż są kraje czy wspólnoty międzynarodowe o szczególnym znaczeniu, o szczególnych wpływach. W tym kontekście zwłaszcza relacje między Stanami Zjednoczonymi Ameryki Północnej a Europą są swoistym centrum współczesnej uwagi politycznej. Jednocześnie Rosja czy Chiny jakby zeszły na dalszy plan, choć to jednocześnie nie pomniejsza ich globalnego znaczenia, zwłaszcza w konkretnych sytuacjach.

Autor prezentowanej pracy o relacjach Europa i USA jest pracownikiem Carnegie Endowment for International Peace, gdzie jest dyrektorem The U.S. Leadership Project. Regularnie pisuje w „Washington Post”. Jest także autorem: *A Twilight Struggle: American Power and Nicaragua, 1977–1990* oraz współautorem wraz z W. Kristol: *Present Dangers: Crisis and Opportunity in American Foreign and Defense Policy*. W latach 1984–1988 był pracownikiem State Department.

Całość prezentowanej książki otwiera interesujący wstęp, także o walorach formalnych (s. 3–11). Następnie szczegółowe analizy zorganizowane zostały w siedmiu częściach, które zawierają także mniejsze fragmenty.

Najpierw wskazano na swoiste wyrwę jawiące się w całości mocarstwowej wizji współczesnej polityki światowej (s. 12–27). Kolejny blok nosi tytuł: *Psychologowie siły i słabości* (s. 27–42). Z kolei następna tematyka określona została jako *Hipermożliwości* (s. 42–53). W kontekście współczesnych przemian jawi się *Ponowoczesny raj*, jako temat następnego bloku prezentowanej książki (s. 53–69).

W następnym bloku autor zastanawia się nad współczesnym światem, jaki tworzy Ameryka (s. 70–76). Z kolei stawia pytanie: *Czy to jest właśnie „Zachód”* (s. 76–85). Ostatnie kwestie to próba ukazania pewnych uregulowań światowych z jednoczesnymi aspiracjami hegemonistycznymi (s. 85–103).

W całości opracowania R. Kagana zdecydowanie wybrzmiewa tematyka określona bardzo dobrze w podtytule książki: *Ameryka i Europa w nowym porządku światowym*. Ten pierwszy termin użyty został w sensie politycznym i stosownie do nomenklatury języka angielskiego. W zestawieniu tych dwóch społeczności ważna jest tu jednak świadomość, iż znacznie różni się między sobą historia Europy i USA, zwłaszcza po II wojnie światowej. Niemniej do poprawnego zrozumienia współczesnych sytuacji europejskich należy, zdaniem autora, sięgać także do I wojny światowej, a nawet czasów Bismarka czy Napoleona (s. 8). Natomiast w przypadku USA ważne jest odwoływanie się także do ich początków, a więc czasów G. Washingtona. Zatem generalnie historia staje jako ważny element właściwego rozeznawania teraźniejszości, także politycznej.

Mimo swoistego teoretycznego zawężenia, wydaje się jednak, że ze względu na znaczenie tej części świata proponowane analizy mają zdecydowanie charakter geopolityczny. Oddziaływanie Europy i USA jest niezwykle znaczące w sensie politycznym, tym bardziej, że związane jest z lic-

nymi konsekwencjami, zwłaszcza kulturowymi oraz ekonomicznymi. Między innymi sam autor dostrzega także znaczenie międzynarodowe, mówiąc schematycznie Tokio czy Bliskiego Wschodu. Zatem dziś wręcz trudno nie widzieć polityki w sensie geopolitycznym.

Dobrze, że autor pyta także o miejsce etyki w grupach politycznych, a zwłaszcza w politycznym wyrazie państwa. Na czoło wśród wielu elementów, jego zdaniem, wysuwa się tutaj sprawiedliwość. Takie stanowisko jest w znacznym stopniu umotywowane typowym amerykańskim myśleniem, choć sprawiedliwość jest tutaj pojęta zdecydowanie i faktycznie wyłącznie prawniczo. Można nawet powiedzieć, że to jakby swoiste zestawienie europejskiego ideału pokoju z amerykańskim ideałem sprawiedliwości. Ten drugi jakby przeważa. Wydaje się jednak, że współcześnie jest to znaczne uproszczenie bardzo skomplikowanego zagadnienia wzajemnych relacji i odniesień poszczególnych państw oraz różnych organizacji czy struktur ponadpaństwowych.

Współcześnie odniesienia Europa i USA przybierają wyraz relacji transatlantycznych. Zatem są to relacje łączące, ukierunkowane na współpracę, choć bez zacierania różnic. Wydaje się, iż nawet w pewnym sensie są one wręcz dziś wyraźniej ubogacające obydwie strony Atlantyku. Oby wzajemność ta była jeszcze bardziej twórcza.

W wielu miejscach R. Kagan stara się spojrzeć na USA oczami Europy i *vice versa*. To ważny zabieg formalny, choć z pewnością niełatwy. To widzenie siebie oczami drugiego jest szczególnie pouczające, choć może czasem trudne do akceptacji. Zazwyczaj wyzwala to większy obiektywizm i jednocześnie pomaga w uwolnieniu się od autosatisfakcji, swoistego narcyzmu politycznego. To zaś jest widocznym obciążeniem obu stron, wynikającym także czasem z licznych kompleksów, a także skrywanych braków.

Dobrze, że autor zwraca uwagę na problematykę przemocy i terroryzmu oraz widzi, zwłaszcza w tym ostatnim, niezwykle ważny problem współczesnej polityki nie tylko międzynarodowej, ale wręcz światowej. Nie ulega wątpliwości, iż ukierunkowanie to zdynamizował atak terrorystyczny na WTC w Nowym Jorku 11 września 2001 r. Niemniej sama świadomość ciągłego trwania tego zagrożenia, jak to można zauważyć, rzutuje w znacznym stopniu na wzajemne relacje USA i Europy zarówno w wyrazie pozytywnym, jak i negatywnym. Z innej strony działania przeciwko terroryzmowi stanowią ważny czynnik łączący państwa oraz wyzwalały chęć szerszej współpracy na rzecz wewnętrznego oraz światowego bezpieczeństwa.

We współczesnych relacjach amerykańsko-europejskich R. Kagan szczególnie dużą wagę przypisuje wydarzeniom bałkańskim. Zupełnie nie wspomina Europy Środkowo-Wschodniej i Polski, choć wskazuje na Ostpolitik czy Pakt Warszawski i Mur berliński (s. 79, 80) oraz chyba zbyt małe znaczenie przypisuje Rosji, jak i Bliskiemu Wschodowi (zwłaszcza Izraelowi – Palestynie). W politycznej wizji tego regionu nastąpiła pewna konfrontacja ogólnej polityki światowej z lokalnymi interesami. To był i wydaje się, że jest nadal swoisty poligon doświadczalny wzajemnej współpracy, oby ku sprawiedliwości i pokojowi, nie tylko w tym rejonie świata.

Autor wielokrotnie wskazuje na głównych bohaterów współczesnych relacji politycznych Europa i USA, tj. B. Clintona, J. Chiraca, G. Schroedera, J. Fischera, T. Blaira, M. Thatcher, H. Kissingera, F. Mitterranda, R. Prodiego. Jednak ma jednocześnie świadomość, iż na wiele współczesnych politycznych postaw oraz koncepcji mieli wpływ wielcy myśliciele przeszłości, np. N. Machiavelli, T. Hobbes czy E. Kant (s. 57, 58, 73), a także teraźniejszości, np. Reinhold Niebuhr (s. 100). Specyficzny jest jednak krąg tych nazwisk, które wpływały na kształtowanie się myślenia politycznego, zwłaszcza w USA.

Analizując problemy polityczne współczesnego świata, autor zauważa, że dążenia ludzi są praktycznie wszędzie takie same, mimo różnic sił i możliwości, które pozwalają pokonać trudne sytuacje czy rozwijać dobro. Taka jest ich ludzka natura, osobowa natura. Ostatecznie ciągły proces doskonalenia się jest jakby wpisany w naturę człowieka i dobrze, że stara się on go podjąć, choć oczywiście z różnym skutkiem.

Współczesne działania polityczne USA muszą być intensywnie podejmowane mimo dostrzegania czasem europejskich obaw, lęków, a nawet wrogości (s. 103). Wręcz USA, zdaniem autora, jawią

się niekiedy jako Guliwer wiązany oraz krępowany jednak bezskutecznie przez liliputy. To swoista, może dość ostra, myśl odniesiona zapewne do Europy. Warto tu w celu pewnego zestawienia perspektywicznego przykładowo wskazać na średni wiek mieszkańców Europy i USA. Dziś wynosi on odpowiednio 37,7 i 35,5, natomiast w 2050 r. będzie to także odpowiednio: 52,7 i 35,2 (s. 89).

Z książki R. Kagana wybrzmiewa wyraźna strategia i filozofia współczesnej rzeczywistości, nie tylko społeczno-politycznej. W swym stylu oraz interpretacjach nawiązuje ono chętnie do dziś już klasycznych opracowań Raymonda Arona. W sumie jest to ważne opracowanie w dyskusji o relacjach europejsko-amerykańskich. Tego wymogu nie da się uniknąć na dłuższą metę i będzie on musiał być dyskutowany.

To opracowanie, o charakterze eseju, w niektórych fragmentach nosi znamiona krytycznego podejścia do bogactwa podejmowanej tematyki, wręcz za wzorem cenionego przez autora sekretarza stanu H. Kissingera. Autor wielokrotnie stawia własne sugestie, które wynikają zapewne także z jego osobistego doświadczenia, opartego na zaangażowaniu politycznym zarówno zawodowym, jak i amatorskim. Niestety nie można ze wszystkim się zgodzić, zwłaszcza gdy zbyt mocno przeważa jednostronny, dość płaski obraz amerykański.

W sumie jest to jasne i wnikliwe studium współczesnych relacji Europa i USA. Nosi w sobie także odpowiednie elementy historyczności i jednocześnie pewne nachylenie perspektywiczne. Jest ono odpowiedzialnym pochyleniem się nad *hic et nunc* ważnego elementu współczesnych stosunków politycznych.

bp Andrzej Franciszek Dziuba

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Ks. Piotr Z w o l i ń s k i, *Działalność społeczno-dobroczynna Kościoła łódzkiego w okresie międzywojennym (studium historyczne)*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2006, ss. 338.

Problematyka dobroczynnej działalności Kościoła w czasach najnowszych, obfitujących najrozmaitszymi, trudnymi do rozwiązania problemami społecznymi i ekonomicznymi, nie ma zbyt wielu publikacji, które w sposób systematyczny ukazywałyby to zagadnienie. Podjęte ono zostało w opracowaniu P. Kurendy poświęconym kościelnej działalności dobroczynnej w okresie międzywojennym w Wielkopolsce i na Pomorzu, a więc na tych obszarach, gdzie najwcześniej zaczęto realizować w praktyce duszpasterskiej owoce nauki społecznej Kościoła. Badania w tym zakresie mają w dużej mierze charakter interdyscyplinarny. Łączą bowiem zainteresowania socjologów, ekonomistów i historyków. Z tym większym uznaniem należy przyjąć podjęcie tego rodzaju badań przez ks. Piotra Zwolińskiego, który w sposób całościowy przedstawił dobroczynną działalność Kościoła na terenie diecezji łódzkiej w okresie międzywojennym. Temat ten jest tym bardziej interesujący, że diecezja łódzka, powołana do istnienia na mocy Bulli papieża Benedykta XV *Christi Domini* z 10 grudnia 1920 r., była obszarem niezwykle głębokich dysproporcji społecznych, narodowościowych i ekonomicznych. Stawiało to Kościół przed poważnym wyzwaniem w dziedzinie działalności charytatywnej.

Zagadnienia te autor omawianej publikacji przedstawił w czterech rozdziałach. W pierwszym ukazał sytuację ekonomiczną i społeczną Łodzi i obszarów należących do nowej diecezji na tle coraz powszechniej rozwijającej się nauki Kościoła w dziedzinie kwestii socjalnej. Szczegółowo odniósł się do inicjatyw społeczno-dobroczynnych ordynariuszy łódzkich – bpa Wincentego Tymienieckiego oraz bpa Włodzimierza Jasińskiego, którzy działalność dobroczynną traktowali jako priorytetowe zadanie, czego wyrazem były ich orędzia adresowane do diecezjan z okazji Tygodni

Miłosierdzia. Autor obalił panujące potocznie przekonanie jakoby kwestia robotnicza została w Łodzi podjęta po raz pierwszy przez środowiska komunistyczne. Aczkolwiek ich działalność była stosunkowo aktywna, co stawiało Kościół przed poważnymi wyzwaniami, niemniej nie pozostawał on obojętny na sytuację świata pracy. Przecistawiając się propagandzie komunistycznej, aktywnie propagował wskazania nauki społecznej, tworząc własny organ prasowy („Słowo Katolickie”) oraz powołując do istnienia Towarzystwo Kultury Katolickiej i Katolicki Uniwersytet Robotniczy – instytucje, które upowszechniały w środowiskach robotniczych katolickie wskazania dotyczące rozwiązywania kwestii społecznych. Ich działalność została szczegółowo zilustrowana w rozdziale drugim. Oprócz akcji upowszechniania katolickiej nauki społecznej Kościół łódzki w zdumiewająco szerokim zakresie rozwinął dzieło doraźnej i długofalowej pomocy w ramach Diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej, Diecezjalnego Komitetu „Caritas” i jego oddziałów parafialnych, Katolickich Towarzystw Dobroczynności w Tomaszowie Mazowieckim i Pabianicach, Katolickiego Towarzystwa Opieki nad Dziewczętami w Łodzi, Biskupiego Komitetu Kolonii Letnich oraz bractw trzeźwości. Wśród tych inicjatyw znalazły się bardzo nowatorskie, w ówczesnych warunkach ekonomicznych niezwykle cenne – związane z akcją budowy domów robotniczych zainicjowaną przez bpa W. Tymienieckiego oraz działalnością Rzymskokatolickiej Kasy Pożyczek Bezprocentowych, która zasięgiem swym objęła w latach trzydziestych XX w. całą Polskę, ale w Łodzi okazała się nie tylko potrzebna, ale konieczna.

Szeroką działalność dobroczynną na terenie diecezji łódzkiej rozwinęły zgromadzenia zakonne. Zagadnienie to autor omawianej rozprawy przedstawił w rozdziale trzecim. Dzieło miłosierdzia rozwinęły szczególnie szeroko siostry służebniczki NMP Niepokalanie Poczętej, prowadzące domy opieki dla osób starszych, domy wychowawcze dla dzieci i młodzieży, schroniska, sierocińce oraz kuchnie przygotowujące posiłki dla biednych. Działalność wychowawczo-opiekuńczą rozwinęły też siostry urszulanki Serca Jezusa Konającego, prowadzące bursy, internaty, przedszkola, ochronki, biblioteki i świetlice. W zakresie szpitalnictwa i rehabilitacji wiele inicjatyw rozwinęły siostry pasterki od Opatrzności Bożej, Zakon Szpitalny Świętego Jana Bożego, Zgromadzenie Sióstr Świętej Rodziny.

Kościół łódzki nie tylko inspirował i rozwijał rozmaite dzieła miłosierdzia, ale włączał się także do inicjatyw podejmowanych przez inne instytucje, takie jak Łódzkie Chrześcijańskie Towarzystwo Dobroczynności, Chrześcijańskie Towarzystwa Dobroczynności, Towarzystwo Opieki nad Matką i Dzieckiem „Kropla Mleka” w Łodzi, Towarzystwo Opieki nad Chrześcijańską Młodzieżą Głuchoniemą czy Towarzystwo Opieki nad Więźniami „Patronat”. Ten zakres działalności dobroczynnej omówiony został w rozdziale czwartym prezentowanej rozprawy.

Jej lekturę niezwykle ułatwia indeks osobowy. Warto też zaznaczyć, że aczkolwiek bibliografia tej obszernej rozprawy obejmuje ponad 140 opracowań, to jednak ma ona charakter wybitnie źródłowy. Autor przeprowadził kwerendę aż w 13 archiwach państwowych i kościelnych, dotarł do ponad czterdziestu zespołów archiwalnych. Z uznaniem i podziwem odnieść należy się do wielkiego trudu, podjętego przez autora w analizie źródłowej materiału archiwalnego, wymagającej przecież dużej biegłości warsztatowej oraz konieczności zastosowania także metod statystycznych.

ks. Waldemar Gliński

Wydział Nauk Historycznych i Społecznych
UKSW

Grzegorz Ignatowski, *Papieże wobec kwestii żydowskiej. Pius XII, Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, Benedykt XVI*, Studio NOA, Katowice 2007, ss. 125.

Ostatnia książka ks. Grzegorza Ignatowskiego, choć zewnętrznie bardzo niepozorna, nie powinna pozostać bez echa. Prezentowanie książki *Papieże wobec kwestii żydowskiej. Pius XII, Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, Benedykt XVI* jest potrzebne. Taka książka sama na rynku się nie obroni, może nawet na rynku nie zaistnieje. Nie kusi piękną okładką czy barwnymi ilustracjami. Nie intryguje objętością. W ogóle nie jest atrakcyjna według dzisiejszych standardów marketingowych. Ale taki już los książek naukowych, opracowań wydawanych własnym nakładem autora. Niezauważenie tej książki byłoby prawdziwą szkodą dla tych wszystkich, którym tematyka relacji katolicko-żydowskich bliska jest sercu.

Najkrócej można by powiedzieć, że praca Ignatowskiego przedstawia stosunek papieży do kwestii żydowskiej. Ale to za mało. Trzeba by najpierw powiedzieć, że w pewnym sensie książka jest absolutną nowością, jest bowiem pierwszą publikacją w języku polskim omawiającą relacje ostatnich papieży z judaizmem. Łódzki badacz judaizmu dokonał analizy wypowiedzi papieskich, poczynając od Piusa XII, na Benedykcie XVI kończąc. Przeanalizował wszystkie wypowiedzi papieży na temat judaizmu, a nawet – chciałoby się rzec – brak tych wypowiedzi w czasach dla judaizmu najtragiczniejszych, w czasach Holokaustu. Tak więc pracę Ignatowski rozpoczął od omówienia i wyjaśnienia stanowiska Piusa XII. Chodzi o problem tzw. „milczenia Piusa XII”. Ignatowski nie podejmuje się od razu omawiania wypowiedzi papieża, lecz odwołuje się do świadectw zarówno ze strony żydowskiej, jak i strony katolickiej; tak pozytywnych – jak podziękowania przesyłane Stolicy Apostolskiej po II wojnie światowej, jak i negatywnych – by wspomnieć choćby o sztuce Rolfa Hochhunta *Namiestnik*. Ostatecznie stwierdza: „W wyniku krytyk wysuwanych wobec postawy Piusa XII Stolica Apostolska w latach 1965–1981 wydała dokumenty dotyczące drugiej wojny światowej. W publikacji tej składającej się z 11 tomów w 12 woluminach, przedstawiono działalność Piusa XII i Stolicy Apostolskiej mającą przyjąć z pomocą uciemiężonej ludności żydowskiej. Mimo że pewne zaniepokojenie postawą Piusa XII pojawia się już po wojnie, to jednak staje się ono coraz bardziej zdecydowane w latach późniejszych, kiedy z dnia na dzień ubywa świadków tamtych bolesnych wydarzeń, mogących stanąć w obronie papieża, zaświadczyć o tym wszystkim, co uczynił na rzecz prześladowanych. Ponadto, możemy zapytać, czy zwracając jedynie uwagę na uroczyste wypowiadane słowa, nie pomniejsza się znaczenia czynów? Nie można twierdzić, że Pius XII milczał wobec eksterminacji narodu żydowskiego. Jego czyny pozostają wymownym słowem” (s. 29).

Ignatowski zdecydowanie staje w obronie papieża czasu wojny. Nie jest to bez znaczenia w dobie nasilonej krytyki różnych środowisk; stara się przedstawić kontekst wydarzeń i przyczyny milczenia, przedstawiając jednocześnie szereg inicjatyw mających na celu przyjęcie z pomocą narodowi żydowskiemu. Nie dokonuje żadnych odkryć, nie przeczesuje tajnych archiwów watykańskich, ale uporządkowuje temat i wprowadza przejrzystość w dyskusji nad postawą Piusa XII.

Omawiając zaangażowanie Jana XXIII na rzecz dialogu katolicko-żydowskiego, sięga Ignatowski do audiencji udzielonej 17 października 1960 r. grupie 130 Żydów z USA, podczas której papież, odwołując się do Księgi Rodzaju, powtarzał: „Ja jestem Józef, brat wasz” (Rdz 45, 4). „Papież Dobroci” powtórzył wówczas kilkakrotnie, że dla niego są to najbardziej poruszające słowa Starego Testamentu. Autor zadaje pytanie: „[...] czy Jan Paweł II, ponad dwadzieścia pięć lat później, zwracając się do Żydów w rzymskiej Synagodze Większej, nie inspirował się wcześniejszą wypowiedzią Jana XXIII?” (s. 31). Trzeba w tym miejscu dopowiedzieć, że Ignatowski odnotowuje fakt rozpoczęcia przez Jana XXIII faktycznego dialogu teologicznego między Kościołem katolickim a judaizmem, dialogu opartego na zainicjowanej przez niego przemianie postawy całego Kościoła. I jak w obronie Piusa XII stanęły jego czyny, nie słowa, tak można by stwierdzić, że i w postawie

Jana XXIII ważniejsze były gesty – choćby zmiana fragmentów wielkopiątkowej liturgii – niż słowa, jakże przecież ciepłe i życzliwe.

Dalej pisze ks. Ignatowski o stosunku papieża wobec Auschwitz, antysemityzmu przez analizę kolejnych wypowiedzi Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI. Dwóm ostatnim poświęca zdecydowanie najwięcej miejsca, przedstawia nie tylko ich wypowiedzi, ale dokonuje wstępnych analiz rokowań na dalszy dialog. Wizyty Jana Pawła II w rzymskiej Synagodze Większej i Benedykta XVI w synagodze kolońskiej wyznaczają kierunek całemu Kościołowi katolickiemu, kierunek dialogu i szacunku. Benedykt XVI powiedział w synagodze w Kolonii: „Musimy się wzajemnie szanować i kochać także w tym, i zwłaszcza w tym, co nas od siebie odróżnia ze względu na nasze najgłębsze przekonania religijne” (s. 82). Szacunek i miłość to główne wytyczne dalszego dialogu katolicko-żydowskiego; dialogu, który często jeszcze sięga do emocji bardziej niż do racji.

Dlaczego więc potrzeba, aby książka *Papieża wobec kwestii żydowskiej* była promowana intensywniej niż dotychczas? Dlaczego warto o książce Grzegorza Ignatowskiego mówić, dlaczego warto polecać ją innym? Dlaczego trzeba? Bo jest to pierwsze kompletne omówienie stanowiska papieża wobec problematyki żydowskiej. Pierwsze monograficzne opracowanie wprowadzające szereg wyjaśnień i rozprawiające się z narosłymi nieporozumieniami. Pod tym względem praca ks. Ignatowskiego jest pracą pionierską na polskim gruncie. I przez to tak niesłychanie ważna. I trzeba, aby stała się punktem wyjścia do poważnej dyskusji nad kształtem naszej wiary i naszej wrażliwości na kwestię żydowską, zwłaszcza na polskim gruncie katolicyzmu. W kraju, w którym przytłaczająca większość określa się jako katolicy, w kraju, w którym antysemickie wyzwiska słyszy się na meczach piłkarskich i widzi się obelżywe napisy pod adresem Żydów w miejscach najróżniejszych, każda rzetelna wypowiedź idąca w stronę pogłębienia dialogu, wyjaśniająca sporne kwestie, czy choćby wykazująca dobrą wolę, nie może przejść bez echa.

Ignatowski nie jest nowicjuszem w badaniach relacji katolicko-żydowskich. To nie jego pierwsza publikacja w tej dziedzinie. I miejmy nadzieję, nie ostatnia. Ale to, co wyróżnia tę właśnie książkę spośród innych, to jej waga. Jasne określenie, że Najwyżsi Pasterze Kościoła na ziemi jednoznacznie opowiadają się za budową braterskich relacji między katolikami a Żydami jest wyzwaniem rzuconym już nie tylko tym, którzy interesują się wspomnianą relacją. Jest wyzwaniem rzuconym wszystkim ludziom wierzącym – a może nawet – wszystkim ludziom wrażliwym. I to wyzwaniem poważnym, nie do utarczek, pojedynków, zmagających, ale wyzwaniem do podjęcia obrony. Do podjęcia się obrony prawa do współistnienia w szacunku i miłości poróżnionych niekiedy braci, dzieci tego samego Ojca.

ks. Andrzej Perzyński

Biskup Andrzej Franciszek Dzuba, *Cywilizacja miłości w koncepcji Ojca Świętego Jana Pawła II*, Veritas Foundation Publication Centre, Londyn 2005, ss. 62.

Dzieło Jana Pawła II, które w szczególny sposób wybrzmiewa po 2 kwietnia 2005 r. inspirowane jest odczytywaniem spuścizny Następcy św. Piotra przełomu XX i XXI wieku w kontekście jego roli w dziejowym odkrywaniu miejsca człowieka i jego roli w relacjach do innych, świata i samego Boga. Są to szerokie nurty oraz wielkość tematów, które dotyczą konkretnie istnienia człowieka. Szczególny rys nauczania zdaje się kierować nie tylko ku osobie ludzkiej, ale podkreślając jej wartość i znaczenie, ku wspólnotocie.

Nikt nie jest w stanie powiedzieć, że świat został powierzony tylko i wyłącznie konkretnej jednostce, a korzystanie z dóbr i zasobów ziemi i intelektu ludzkiego nie jest bezwzględnie zastrzeżone. Odkrywanie w sobie i świecie zaproszenia do twórczego przyjęcia rzeczywistości wiedzie ku

lepszemu zrozumieniu zbawczego zamysłu Boga. Postawa tego rodzaju wiedzy ku podjęciu wspólnego trudu i spojrzeniu na drugiego jako bliźniego, nie zaś potencjalnego przeciwnika. Współdziałanie i wzajemne zrozumienie pozwala uczynić życie łatwiejszym, a dorobek kultury, sztuki i techniki staje się owocem, a jednocześnie inspiracją do coraz nowych wyzwań i jawiących się perspektyw. Wspólne tworzenie wyraża się w szeroko rozumianym dziele cywilizacji, którego wyrazem jest wzajemna troska i odpowiedzialność.

Biskup Andrzej F. Dziuba podjął się refleksji nad nauczaniem papieża Jana Pawła II w kontekście jego spojrzenia na społeczne uwarunkowania współczesnego świata. Tytuł publikacji: *Cywilizacja miłości w koncepcji Ojca Świętego Jana Pawła II* implikuje odniesienie zachodzących procesów społecznych do nauczania Kościoła i rozpoznawania, czym jest miłość w konkretnie życia społecznego. Myśl ewangeliczna prowadzi do umiejscowienia miłości jako centralnego miejsca w życiu wspólnoty ludzkiej, dlatego autor na pierwszych stronach (s. 5–7), odwołując się do tematu swej publikacji wskazuje na zasadniczy aspekt uświadomienia sobie, że człowiek rozumie swoją specyfikę w otaczającym go świecie. Jego rozumność i świadomość wiąże się z odpowiedzialnością za podejmowane czyny. Rozeznając fakt osobowego istnienia między ludźmi, człowiek widzi swój niepowtarzalny charakter, a jednocześnie konieczność otwarcia na innych, która jawi się jako szansa.

Publikacja biskupa Dziuby została podzielona na cztery rozdziały. Pierwszy z nich nosi tytuł: *Prymat osoby nad rzeczą* (s. 7–17), a jego treść stanowią rozważania dotyczące znaczenia postępu technologicznego w kontekście miejsca człowieka. Postawa konsumpcyjna jest wyrazem sekularyzmu albo praktycznego ateizmu. Współczesne środki nowożytnej cywilizacji i techniki niosą pokusę życia bez wewnętrznej głębi czy pragnienia kontaktu z Bogiem. W takiej sytuacji grozi człowiekowi zagubienie pełnego wymiaru swego człowieczeństwa, a w konsekwencji głębszego sensu życia. Autor, opierając się na nauczaniu papieża Jana Pawła II, akcentuje znaczenie Encykliki *Redemptor hominis*. Rozważa wezwanie do autentycznego odczytywania bycia osobą, które prowadzi ku trosce o własny rozwój. Ta troska pozwala rezygnować z pomnażania rzeczy ze względu na doskonalenie się, które dla chrześcijanina jest zawsze drogą ku świętości.

Ważnym aspektem prymatu osoby nad rzeczami jest rozwój kultury. Dochodzi do niego, o ile uwzględnia się kompleksowy rozwój człowieka bardziej niż pragnienie posiadania. Weryfikuje się on, gdy człowiek zdąża do pełnego rozwoju, który objawia się dojrzałą osobowością, zdolną podjąć swoje zobowiązania. Odczytując właściwie prymat osoby ludzkiej, człowiek dąży do budowania porządku społecznego, w którym wartości chrześcijańskie m.in. prawda, dobro, pokój czy solidarność pomagają otworzyć się na tajemnicę obecności Boga, który broni człowieka przed uczynieniem z niego niewolnika rzeczy albo instytucji. Wartości chrześcijańskie mają twórcze znaczenie w wyrażeniu pełni człowieczeństwa w znaczeniu osobowym jak i społecznym.

Drugi rozdział pracy: *Prymat etyki nad techniką* (s. 17–33) dotyka znaczenia miejsca człowieka jako podmiotu wartościowania i moralności. Wszystko, co człowiek wykonuje, winno w swym służebnym przeznaczeniu stawać się narzędziem i pozwalać bardziej godnie żyć. Autor zauważa, że współczesna mentalność techniczna wiąże wytwory z naturą człowieka, jako osobą i jednocześnie autorem. Ponieważ jedynie człowiek jest twórczy, mieszczą się one w kategoriach etyczno-moralnych i można je określić jako dobre czy złe. Dalsze rozważania kierują ku fundamentalnemu pytaniu, czy dotychczasowe osiągnięcia techniki idą w parze z postępem etyki i duchowym rozwojem człowieka? Szukanie odpowiedzi wiedzie ku zauważeniu błędnego poglądu, który uznaje fakt istnienia technicznej umiejętności za ostateczną rację podejmowanych wysiłków. Pójście tym tokiem myślenia doprowadzi do płytkiego uzasadnienia, że innowacje techniczne wpływają automatycznie na poprawę warunków życia ludzkiego. Sama technika może być współcześnie w swym praktycznym zastosowaniu sprzymierzeńcem albo wrogiem człowieka. Z tego względu postulat cywilizacji miłości kieruje ku podporządkowaniu techniki prymatowi etyki. Dotyczy to już nie tylko osobistych, ale zbiorowych wyborów moralnych. Pozwoli to na wybór godności

konkretnej osoby, który zamiast degradującego postępu materialnego będzie prowadził ku postępowi moralnemu.

Autor zajmuje się także wyrazem aktywności człowieka, jakim jest sztuka. Ma ona wyrażać całą jego ludzką naturę. Człowiek nie tylko tworzy sztukę, ale jest przez nią kształtowany, co nie pozostaje obojętne w sferze etyczno-moralnej. Znajdując analogie z prymatem etyki przez techniką, należy dostrzec pierwszeństwo moralności przed twórczością. Pozwoli to uniknąć relatywizmu wkraczającego w świat kultury, obyczajowości czy stosunków społecznych. Prawda, dobro i piękno są kryteriami odkrywającymi pełnię ludzkiej godności osobowej. Kultura moralna buduje postawy, które warunkują doskonalenie się człowieka i kształtują jego czyny.

Wolność człowieka wskazuje na rys człowieczeństwa, który odróżnia dobro od zła. „Prymat „być” przed „mieć” (s. 34–47) jest refleksją zmierzającą ku odczytaniu wartości swego istnienia. „Być” wiąże się zawsze z realizacją i aktualizacją swojej rozumnej natury, zmierzającej ku rozwojowi, ku doskonaleniu się, a zatem ku świętości. W tym kontekście można spojrzeć na człowieka, który jest indywidualną osobą zdolną do zrozumienia, że wszelkie posiadanie winno służyć człowiekowi jako celowi. Człowiek jako przygodny i niewystarczający byt ukierunkowany jest ku osobowemu rozwojowi. Poznawanie pełnej prawdy o człowieku, to odpowiadanie na pytanie o prymat istnienia nad posiadaniem.

Poznanie, miłość i wolność są zasadniczymi aktami ludzkimi, które pozwalają odczytać własne „ja” w relacji do drugiej osoby. Budowanie cywilizacji miłości oznacza integralny rozwój osoby w społeczności, wtedy kiedy odkrywa innych jako godnych afirmacji ze względu na nich samych. Osoba jest w pełni sobą, kiedy widzi innych jako godnych miłości. Na takim fundamencie jawi się prawda o człowieku, który staje się darem dla innych i ukazuje siebie jako osobę w wolności, w pełnym posiadaniu siebie.

„Prymat miłosierdzia przed sprawiedliwością” (s. 48–62) zamyka rozważania dotyczące cywilizacji miłości. Podstawą właściwie rozumianej sprawiedliwości jest osobowa godność człowieka, która każe traktować każdego jako podmiot mający nienaruszalne i niezbywalne uprawnienia. Sama sprawiedliwość jako reguła osobowego postępowania oraz relacji międzyludzkich nie wyczerpuje jednak roli człowieka, który żyje w społeczności. Potrzeba miłości jako zasady życia społecznego, która wraz ze sprawiedliwością wiedzie ku uczestnictwu w dobru, w odkrywaniu w innych dobra. Tylko w przypadku miłości społecznej można mówić, że jej przedmiotem jest wartość osoby jako niepowtarzalne dobro wspólne. Miłość bliźniego wzorująca się na miłości siebie samego pozwala na postawę autentycznego dawania siebie.

Doświadczenie moralności wskazuje, że człowiek jest zdolny do miłości, kiedy angażuje się osobowo, przy pełnym odniesieniu do prawdy. Miłość jest większa od sprawiedliwości, warunkuje bowiem sprawiedliwość, a ta ostatecznie służy miłości. Należy postrzegać sprawiedliwość jako miarę ładu społecznego, miłość natomiast jako wewnętrzną rację działania. Autor, pisząc o miłosierdziu, dostrzega jego współczesną dewaluację. Z jednej strony mylna świadomość człowieka, któremu wydaje się, iż uczynił już sobie ziemię całkowicie poddaną, a z drugiej sentymentalne i powierzchowne akty. Zasadnicze źródło błędu tkwi w oddaleniu się od miłosierdzia samego Boga. Przywracanie człowieczeństwa ma stawać się drogą do odkrycia Boga. Ten trud może zaowocować najcenniejszymi darami miłosierdzia, jakimi są: przebaczenie i pojednanie. Przebaczenie jest drogą ku wydoskonalaniu się, a spotkanie przebaczonego i dostępującego przebaczenia wiedzie ku odkryciu godności ludzkiej.

Odkrywanie roli i znaczenia osoby ludzkiej w koncepcji cywilizacji miłości Jana Pawła II wydaje się odkrywaniem znaków czasu, które odpowiadają na zapotrzebowanie i obawy współczesności. Obfite czerpanie ze spuścizny zawartej w encyklikach, listach czy przemówieniach Ojca Świętego jest realizacją jego nauczania i konkretną propozycją. Praca Biskupa Łowickiego bez wątpienia wnosi nowe spojrzenie w odkrywanie fundamentów cywilizacji miłości. Godność osoby, prymat etyki i moralności nad techniką jest dzisiaj racjonalną odpowiedzią i konstruktywną propozycją wobec niewiadomych współczesności.

Książka biskupa Andrzeja F. Dziuby została wydana przez Instytut Polskiej Akcji Katolickiej w Londynie, dlatego szczególnego znaczenia nabiera fakt, że recepcja myśli teologicznej papieża Jana Pawła II dociera do Polaków mieszkających na Wyspach Brytyjskich. Choć praca w wymiarze edytorskim pozostawia wiele do życzenia (brak spisu treści, bibliografii czy podsumowania) wnosi świeże spojrzenie i przekazuje zasady, które często umykają refleksji nad otaczającą rzeczywistością. Odnalezienie właściwej perspektywy spojrzenia na człowieka, jego naturę i miejsce wobec stworzonego świata pozwala odkrywać powinności i rozumieć relacje do Boga i społeczności. Zasada miłości dobrze zrozumiana i przyjęta buduje społeczność, a wytwory myśli ludzkiej stają się pomocą w integralnym rozwoju człowieka. Biskup Andrzej F. Dziuba, podejmując fundamentalne tematy, leżące u podstaw budowania cywilizacji miłości, daje narzędzie do podejmowania trudu odnajdowania Boga, siebie i drugiego człowieka w konkretnej rzeczywistości.

ks. Jerzy Śwędrowski
Wyższe Seminarium Duchowne
Łowicz

Augustine Hamilcar S e r a f i n i, *The Face of Adam. With a Foreward by Pedro de Churreca, Marqués de Aycinena*, Loretan Sisters Publishers, Warsaw 2005, ss. XVII+190.

Refleksja nad życiem człowieka nieustannie kieruje się ku jego początkom, ku podejmowaniu próby rozumienia relacji między Stwórcą a stworzeniem. Pytania o sens istnienia znajdują swe odpowiedzi jedynie w Bogu, a wysiłek odkrywania swego powołania wyraża się między innymi w ekspresji twórczej. Dzieła szeroko pojętej kultury i sztuki budzą pytania, a jednocześnie niosą propozycje odpowiedzi. Jakże często są one inspiracją oraz zachętą do podążania w wędrowce ludzi różnych wieków i pokoleń ku odkrywaniu swego miejsca w świecie wśród i wobec innych. Uświadamianie sobie, iż każda osoba, niosąc swój potencjał twórczy, idzie w społeczność i pozwala oraz pomaga pozostawiać swój ślad, który będzie dla drugiego znakiem i pomocą na jego drodze.

W trud odkrywania tożsamości człowieka wpisuje się praca Augustine H. Serafini ze wspólnoty monastycznej „Our Lady” w Oskosh w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Tytuł publikacji *The Face of Adam* jest zapowiedzią odważnego, a należy założyć, że odpowiedzialnego podjęcia zagadnień istotnych dla każdego, kto dokonuje refleksji nad swym pochodzeniem i celem istnienia. Nota biograficzna umieszczona na ostatniej stronie okładki wskazuje na kompetencje autora, jego dorobek, a także pochodzenie i zainteresowania. Prezentowana książka wydaje się niejako owocem studiów i przemyśleń, które nie zakładają rozpoczynania procesu badawczego jako czegoś zupełnie czy przez nikogo nie dotkniętego. Autor, opierając się na dorobku wieków, dziedzictwa kultury i sztuki wiedzie czytelnika drogami, którymi stąpali inni i wskazuje na szczegóły nowo odkrywane czy odkrywane w innym świetle.

Augustyn H. Serafini opracował w formie wręcz „albumowej” tekst i obraz przenikają się, tworząc przestrzeń spokoju tak potrzebną czytelnikowi do wybrzmienia słów i refleksji nad prezentowanymi szkicami. Strony V i VI wprowadzają czytelnika w atmosferę pracy słowami z Księgi Rodzaju i Ewangelii wg św. Mateusza oraz tekstem Michała Anioła Buonarroti. Spis treści zajmuje strony VII i VIII, a następnie autor umieścił podziękowania osobom, które przyczyniły się do opracowania publikacji. Na stronach XI i XII umieszczono wstęp Pedro de Churreca Markiza de Aycinena i Ambasadora Hiszpanii wraz z notą biograficzną. Z kolei jawi się pierwszy ze szkiców, których autorem jest Joseph G. Le Sanche (s. XIII–XIV). Szkice twarzy Adama, Ewy czy Dawida, których koncepcję artysta zaczerpnął z malowideł Kaplicy Sykstyńskiej, dzieła książkę, wprowadzając w kolejno podejmowaną tematykę. *Preludium* (s. XV–XVI) jest zadziwieniem nad dziełem stworzenia człowieka Adama i Ewy

i odkrywaniem na nowo, iż są oni słowem miłości samego Boga. *Pierwsze słowo* (XVII–XVIII) jest zachętą do wsłuchania się nie tylko oczyma, ale całym sobą w Boży głos.

Cała publikacja została podzielona na 19 rozdziałów. Autor dokonał dodatkowego rozróżnienia na dwie części. Pierwsza nosi tytuł: *Portret samego Boga* i zawiera 11 rozdziałów (s. 1–106). Poszczególne rozdziały prowadzą czytelnika poprzez własne odczuwanie i doświadczanie siebie samego. Ten trud poznania wiąże się ze spoglądaniem na detale w Kaplicy Sykstyńskiej. Ciska obrazów przybliża *Nieznaną Rękę* (s. 7–13), pokazanie w centralnym miejscu dzieła stworzenia człowieka i mozolnego odkrywania pokoju serca. Ta różnorodność postaci, które wyszły z ręki Boga, każe patrzeć na sklepienie watykańskiej kaplicy z wielką pokorą i otwartością. Pierwsi Rodzice, Noe, Mojżesz, Dawid i Batszeba przywołują postawy tak różne, a jednocześnie tak bliskie człowiekowi.

Znakiem współczesności jest zatrzymywanie się i niejednokrotnie nawet kontemplowanie tego, co złe i mroczne. Efektem zwykle jest bezradność i obojętność oraz wszechogarniająca niemoc. Autor w rozdziale *W ciemności* (s. 23–31) zdaje się iść taką drogą. Przywołuje 6 sierpnia 1945 r. w Hiroszimie, 1 września 1939 r. w Polsce, a także główne postacie totalitaryzmów XX w. Hitlera i Stalina. Pokaże także Jerzego Kosińskiego z jego destruktywnym spojrzeniem na świat. Z drugiej strony przywoła postać ks. Jerzego Popiełuszki – męczennika nieludzkiego systemu oraz wskaże na świadectwo św. Pawła, który prowadzi swoich słuchaczy nie za wymyślonymi mitami, ale za Mistrzem w rzeczywistości przeżywanego świata, nie zaś w ucieczce od Niego. To trwanie w rzeczywistości jawi się w 7 rozdziale (s. 49–59), gdzie autor, mówiąc o „podzielnym Adamie”, wskazuje na wartość człowieka, który w dziele stworzenia nie jest klasyfikowany jako lepszy czy gorszy. Lektura tego rozdziału pomaga w rezygnacji z prób wartościowania ze względu na płeć, jest pozytywnym odkrywaniem człowieka jako osoby. W kolejnych rozdziałach czytelnik ma okazję, aby uświadomić sobie, czym jest rodzina ludzka, pomaga w tym rozdział *Rodzina Królewska* (s. 73–83). *Błogosławiona wina* (s. 97–106) jest tytułem ostatniego rozdziału pierwszej części. To zmaganie się mężczyzny i kobiety z pytaniem „dlaczego”, które zawiedzie ku odkryciu, że opuszczenie Raju nie jest katastrofą, jeśli usłyszysz się Boży głos.

Druga część książki zawiera siedem rozdziałów (s. 107–170) i została opatrzona tytułem *Przywrócony portret*. Znów powracają postacie z epoki Starego Prawa, ale ich odkrywanie w perspektywie dzieła zbawczego Jezusa Chrystusa prowadzi ku radosnemu stwierdzeniu z Psalmu 85 o spotkaniu miłości i dobra, sprawiedliwości i pokoju. Ta nadzieja umacniana jest wezwaniem św. Pawła do miłości, która nas przynagla, dlatego ostatni rozdział drugiej części mówi o *Życiu bez końca* (s. 161–170).

Po dwu częściach publikacji następuje retrospekcja pod tytułem *Zbiegowisko wieków* (s. 171–190). Składa się na nią 19 rozdział *Bóg wojny* (s. 175–186) i *Słowo rozstania* (s. 189–190). Pod wspomnianymi tekstami autor zapisuje datę: 28 sierpnia 2004 r., która jest dniem św. Augustyna. To odwołanie się do postaci i twórczości patrona autora wiedzie ku nowemu odkrywaniu, czym jest przemijanie. Słowo rozstania zostało zaczerpnięte z *Wyznań* św. Augustyna. Rozstanie z matką – św. Moniką – nie jest dla wielkiego Doktora Kościoła powodem smutku, lecz pochyleniem się nad Bożą Mądrością.

Praca Augustyna F. Serafini nie spełni oczekiwań jako przewodnika po Kaplicy Sykstyńskiej, nie wyjaśni dogłębnie symboliki postaci nakreślonych ręką Michała Anioła. Rozczaruje się nią także poszukujący ostatecznych odpowiedzi na pytania dotyczące historii zbawienia. Autor nie rości sobie pretensji do powiedzenia o wszystkim, na co by pozwalał jego warsztat literacki czy przygotowanie w zakresie teologii i historii sztuki. Jego praca jest cichą propozycją towarzyszenia współczesnemu człowiekowi w jego wędrowaniu śladami naznaczonymi spotkaniem Boga z człowiekiem.

Nie narzucająca się propozycja znajdzie bez wątpienia oddźwięk wśród wielu szukających odpowiedzi w sobie samych. Niekoniecznie patrzących na swoją osobę jako ostateczne kryterium, ale dostrzegających z wdzięcznością, że wyszli z ręki Boga. To pozwoli odnaleźć w rysach biblijnego Adama swoje podobieństwo i zrezygnować z mylnego poglądu o własnych możliwościach, które nie mają ograniczeń. Propozycja Augustyna F. Serafini wpisuje się w pozytywne spoglądanie na

człowieka, otaczający go świat i Boga, który jest źródłem. Własny, indywidualny rys autora, jego możliwości i gotowość podzielenia się zdobytą wiedzą jest propozycją dla spragnionych prawdziwej mądrości i wewnętrznego spokoju.

ks. Jerzy Swędrowski
Wyższe Seminarium Duchowne
Łowicz

Sławomir Przybyliński, „Dziara”, „cynkówka”, „kolka” – *zjawisko tatuażu więziennego*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2007, ss. 88.

Recenzję wydawniczą tej pracy przedstawił profesor. Uniwersytetu Gdańskiego dr hab. Henryk Machel, który uważa, że S. Przybyliński „napisał książkę niezwykłą, a jednocześnie bardzo ważną, ponieważ wypełnia ona lukę w polskiej literaturze penitencjarnej, której wypełnienie nie jest łatwe” (s. 4 okładki). Trudno nie zgodzić się z tą opinią.

Walorem recenzowanej przeze mnie pracy jest to, że zawiera ona 197 fotografii tatuaży więziennych, co sprzyja lepszemu i praktycznemu zgłębianiu tej niezwyklej treści. Należy książkę tę polecić studiującym pedagogikę resocjalizacyjną czy psychologię penitencjarną, a także pracownikom naukowym tych dyscyplin. Praktycy penitencjarni niewątpliwie są dobrze zorientowani w tatuażach więziennych, ale praca ta, może być użyteczna również dla nich, ze względu na usystematyzowaną treść.

Praca rozpoczyna się rysem historycznym (s. 8–11) dotyczącym tatuażu w ogóle. Dowiadujemy się, że historia rysunku na skórze sięga początków ludzkiego istnienia.

Tatuaż w ogóle spełniał zawsze wiele funkcji, takich, jak: magiczne i religijne, militarne, socjalne, seksualne, estetyczne, represyjno-ostrzegawcze, patriotyczne, psychologiczne, profilaktyczne. Był stosowany w różnych celach, jednakże w środowisku więziennym i przestępczym zawsze miał i ma szczególne znaczenie (s. 11–12). Motywy „dziargania się” osób pozbawionych wolności są różnorakie (s. 12–13): od chęci pokazania, kim się jest i jaki ma się fach przestępczy, aż do poniżenia kogoś, zepchnięcia na sam dół hierarchii więziennej (np. poprzez przymusowe wytatuowanie napisu „cwel”).

Treści tatuaży więziennych są niezwykle różnorodne, a przez S. Przybylińskiego zostały umieszczone w piętnastu grupach (s. 14–49). Grupy te prezentują treści: 1) podkulturowe („grypserskie”, np. „cynkówka” – kropka przy kąciu lewego oka, oznaczająca przynależność do nieformalnej grupy „grypsujących”); 2) humorystyczne (np. rysunek Myszki Miki); 3) erotyczne (np. wizerunki kobiet); 4) sentymentalno-miłosne (np. na jednej powiece wytatuowane słowo „kocham”, a na drugiej – „cię”); 5) ostrzegawcze (np. wizerunek kata); 6) informacyjne (np. rysunek róż jako symbol przebytej choroby wenerycznej); 7) historyczne (np. data wejścia do jednostki penitencjarnej lub jej opuszczenia); 8) ideologiczne (np. swastyka); 9) religijne (np. twarz Jezusa); 10) przestępcze (np. „toczka” – wyraźna kropka między kciukiem a palcem wskazującym, oznaczająca fach złodziejski); 11) markowe (np. znak firmowy NIKE); 12) dowartościowujące (np. potwory, skorpioń, diabły); 13) męczeńskie (np. cień na szyi – symbolizuje męczeństwo i cierpienie); 14) emocjonalne (zwłaszcza wyrażające pogardę i dezaprobatę wobec stróżów prawa); 15) sentencjonalne (różnorakie hasła, np. „DUX HELL”, tzn. „książę piekła”).

Po raz pierwszy spotykam się z tatuażową topografią twarzy więźnia (s. 52), którą uważam za niezmiernie interesującą poznawczo. S. Przybyliński na twarzy zaznaczył trzydzieści miejsc, gdzie umieszczane są tatuaże o konkretnych znaczeniach.

Treści książki zawarte na stronach – od 58 do 74 można uważać za „techniczne”, gdyż znajdują się tam informacje dotyczące więziennego sprzętu do tatuowania oraz sposobów wykonywania i usuwania tatuażu.

W coraz większym stopniu tatuaż w więzieniu jest traktowany jako rodzaj sztuki, mody. Nie znaczy to, że dla wielu więźniów „grypsujących” przestał mieć podkulturowe znaczenie. Z tego też

powodu uważam, że recenzowaną książkę można studiować razem z pracami ukazującymi „drugie życie” więzienia. Ze swej strony polecam szczególnie dwie takie prace: 1) M. Szaszkiewicz, *Tajemnice grypsarki*, Wydawnictwo Instytutu Ekspertyz Sądowych, Kraków 1997; 2) S. Przybylińskiego, *Podkultura więzienna – wielowymiarowość rzeczywistości penitencjarnej*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2006.

Psycholodzy penitencjarni czy studenci tej dyscypliny w trakcie lektury książki winni stawiać m.in. takie pytania: w jakim stopniu zjawisko tatuażu więziennego może łączyć się z procesem prizonizacji (tj. stawania się typowym więźniem)? Czy posiadanie danego tatuażu może wiązać się z konkretnymi postawami, zachowaniami, stereotypami? Czy w niektórych przypadkach tatuaż nie będzie połączony z formowaniem się u więźnia charakteru przestępczego? Czy tatuaże mogą przyczyniać się do marginalizacji, czy nawet samomarginalizacji? Słuszne wydaje się zalecenie, aby książka ze względu na możliwość szukania odpowiedzi na powyższe pytania była wykorzystana również na ćwiczeniach z psychologii penitencjarnej.

Książka ta może okazać się też pożyteczna dla osób związanych z więzieniem jedynie pośrednio. Mam tutaj na myśli przede wszystkim lekarzy i kapelanów. Osobom tym, treści zawarte w niniejszej pracy mogą pomóc w przeprowadzaniu rozmów (zwłaszcza wstępnych) z osadzonymi, a rozmowy te winny mieć także wymiar resocjalizacyjny.

ks. Waldemar Woźniak

Instytut Psychologii

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa

SPRAWOZDANIE ZE SPOTKANIA TEOLOGÓW FUNDAMENTALNYCH W ŁODZI PT. *TEOLOGIA RELIGII*

22–23 września 2006 r.

22–23 września 2006 r. w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi odbył się tradycyjny zjazd teologów fundamentalnych. Tegoroczne obrady były poświęcone problematyce teologii religii. Objęły one osiem referatów z dyskusją oraz prezentację poszczególnych ośrodków naukowych.

Pierwszy z prelegentów Ł. Kamykowski (PAT, Kraków), omawiając problem pojęcia, natury i przedmiotu teologii religii jako takiej, wprowadził uczestników w tematykę spotkania od strony metodologicznej. Prelegent wskazał podstawową trudność w badaniach teologii religii, a mianowicie potrzebę określenia miejsca religii niechrześcijańskich w szeroko rozumianej ekonomii zbawienia – szerzej niż określenie jedynie ich stosunku do Kościoła i chrześcijaństwa. Następnie podniósł problem możliwości sformułowania uniwersalnej teologii religii, tzn. ujmującej religię jako postawę życiową i wychodzącą z jakiegoś „neutralnego punktu widzenia”, tzn. wolnej od przesłanek/założeń wynikających z konkretnej religii, tu: religii chrześcijańskiej. Za podstawowe zadanie teologów uznał sformułowanie teologicznego pojęcia religii, które nie będzie oparte na danych nauk religioznawczych czy na myśli filozoficznej, ale zostanie wydobyte z Objawienia biblijnego. Użyteczne mogą tu być zarówno biblijne odpowiedniki pojęcia religii, jak np. królestwo Boże, bojaźń Boża czy bezbożność, jak i próby uchwycenia samopojmowania się innych religii w ramach dialogu.

Następny prelegent S.I. Ledwoń OFM (KUL) podjął się zadania scharakteryzowania pluralistycznej teologii religii. Jej źródła widzi on najpierw w spotkaniu i koegzystencji chrześcijaństwa z religiami i kulturami Azji, które zakwestionowało jego wiodącą dotychczas rolę w kulturze śródziemnomorskiej. Znaczący wpływ na jej popularność miała też propagowana przez J. Hicka idea dialogu międzyreligijnego jako spotkania równorzędnych partnerów. Analiza wiodących twierdzeń tego nurtu prowadzi prelegenta do wniosku o istotnym wpływie przesłanek i tez o charakterze filozoficznym, jak teza E. Troeltscha o uwarunkowaniu pluralizmu religii pluralizmem kulturowym i wzajemnymi wpływami religii oraz o historycznym uwarunkowaniu prawdy, czego konsekwencją jest pozbawienie jej obiektywności i uniwersalności. Podstawową przesłanką tej teologii jest poznawczy agnostycyzm I. Kanta, wyrażający się w epistemologicznym rozróżnieniu *noumen* – *fenomen*, odrzucającym istnienie obiektywnej prawdy. Teologiczny składnik tej teologii to odrzucenie dogmatu chrystologicznego, uzasadniane specyficzną egzegezą tytułów chrystologicznych, Logosu, Weielenia i jego związku z Duchem Świętym oraz krytyką adekwatności i użyteczności chrystologii kościelnej. Wśród założeń tego nurtu znajduje się także *a priori* przyjęta teza o historycznym i kulturowym uwarunkowaniu prawd nowotestamentalnych, wzmocniona sądem o performatywnym i egzystencjalnym (a nawet mitycznym) charakterze języka religijnego. Konsekwencją takiego nastawienia do Nowego Testamentu jest zastąpienie osoby Jezusa Chrystusa enigmatyczną formułą *The Reality*, która ma symbolizować rzeczywistość teantropokosmiczną, a w konsekwencji prowadzi do odmówienia Mu prawa do wyjątkowości tzn., jedyności zbawczego posłannictwa i przekazu pełni Objawienia. Sama koncepcja religii, budowana na paradygmacie teocentrycznym i relatywizującej komparatystyce religioznawczej, odrzuca trynitarność i absolutność Boga Biblii.

Celem następnego referatu, autorstwa T. Doli (Uniwersytet Opolski) była ocena teologii pluralizmu religijnego. W opinii prelegenta analiza aspektu metodologicznego – jak przesłanki, stosowane metody i stawiane tezy – wskazuje na utratę przez ten nurt charakteru teologicznego i chrześcijańskiego na rzecz teorii filozoficznej interpretującej fenomen religii jako taki. Zasadnicza teza pluralistów o metafizycznej i soteriologicznej równości religii ani nie rozwiązuje kwestii wielości i różności doktryn religijnych, ani tym bardziej nie jest odpowiedzią na pytanie o prawdę w religii czy prawdziwość religii. Propozycje J. Hicka potraktowania jako nieistotnych wzajemnie wykluczających się tez poszczególnych religii, można uznać za co najwyżej apel o wzajemną tolerancję. Przyjęte założenia epistemologiczne, jak mityczny status języka religijnego czy kantowskie rozróżnienie *noumen-fenomen*, deformują rzeczywistość historycznych religii i prowadzą do subiektywizmu, pragmatyzmu, a nawet ateizmu. Proponowane przez pluralistów kryteria prawdziwości religii, jak: kryterium pragmatyczno-psychologiczne (egzystencjalne i osobowe poruszanie jednostki wraz z zadowalaniem umysłu ludzkiego i umacnianiem psychicznego zdrowia jednostki), kryterium akceptowalności sądów [religii chrześcijańskiej] przez wyznawców innych religii czy kryterium skuteczności zbawczej (łagodzenie cierpienia i przywracanie równowagi ekologicznej), są nazbyt subiektywne, aby uznać je za miarodajne. Nie do przyjęcia jest też tzw. chrystologia reprezentatywna, uznająca w Jezusie „rozstrzygającą reprezentację, ucieleśnienie bądź objawienie wybawiającej miłości Boga”, ale kwestionująca Go jako jedyne i powszechnego Zbawiciela. Przywołana na koniec szczególność relacji chrześcijaństwa wobec judaizmu ukierunkowywała uzasadnienie zwrócenia się narodów ku zbawieniu ofiarowanemu w Jezusie przez Boga Izraela.

Ostatni wykład dopołudniowy, wygłoszony przez P. Sikorę (PAT, Kraków), dotyczył dialogu międzyreligijnego. Prelegent przedstawił trzy możliwe nastawienia religii wobec dialogu: 1) postawa partnerstwa domagającego się zaniechania roszczenia wyjątkowości; 2) asymetria wyrastająca z przekonania o posiadaniu pełni, nie wykluczająca jednak dialogu; 3) niewspółmierność tradycji religijnych, mająca uniemożliwiać dialog – jej przezwyciężenie następuje w otwartości procesu rozumienia na systematyczny wzrost oraz w zdolności wejścia w dialog z „innym”, obejmujący gotowość, przynajmniej wstępnie, poznania tego „innego” Świata. Postawiona przez autora teza o „dialogu międzyreligijnym jako wzajemnym uczestnictwie w tradycjach religijnych partnerów” uzasadniana jest wspólnym wszystkim ludziom podstawowym doświadczeniem egzystencjalnym,

umożliwiającym „wewnętrzne” zrozumienie partnera i udział (w różnym stopniu) w jego doświadczeniu religijnym. Postawa taka zawiera także przyzwolenie na pewien stopień integracji tradycji religijnej partnera dialogu z zachowaniem własnej tożsamości. Przekonanie o „chrześcijaństwie jako religii otwartej na dialog międzyreligijny” wyrasta z relacyjnego (dialogicznego) charakteru antropologii chrześcijańskiej, z obecności i działania Ducha Zmartwychwstałego w tradycjach religijnych oraz odróżnienia zasadniczego przedmiotu wiary, którym jest osoba samego Boga od form jej wyrazu.

Popołudniową część spotkania rozpoczął wykład J. Kulisza SJ (UKSW), podejmujący kwestię roli Kościoła (chrześcijaństwa) w jednoczącej się Europie. Prelegent rozpoczął wystąpienie od analizy znaku czasu, jakim jest nowa świadomość Europejczyka, zrodzona z wpływu ateizmu, agnostycyzmu i indyferentyzmu, prowadząca do utraty sensu i celu dziejów (człowieka) oraz zamknięcia ich jedynie w wymiarze historycznym. W takim kontekście szansą i wyzwaniem dla Kościoła, zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II, jest jego podjęcie misji jednoczenia społeczności Europy i wprowadzania jej do pełni jedności w Chrystusie (to jedna z postaci zbawienia). Rola chrześcijaństwa jest tu nie do zastąpienia, ponieważ to jego potencjał i aktywność – wyrastające ze spotkania Biblii z transcendencją obecną w kulturze greckiej – pozwoliły wypracować uniwersalne wartości Europy. Także dziś jest ono zdolne, przez podjęcie nowej integracji wiary i tradycji chrześcijańskiej z rozumnym poszukiwaniem prawdy, przezwyciężyć kryzys wartości w Europie. Jeśli chodzi o stosunek do innych religii, to chrześcijaństwo powinno domagać się od nich zauważenia siebie i określenia relacji do siebie, a być może także otwarcia się na obecną w nim pełnię Miłości.

Pierwszy dzień obrad zakończyła prezentacja aktualnego stanu problematyki jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa omówiona w kontekście religii pozachrześcijańskich. Jej autor, J. Perszon (Uniwersytet w Toruniu), w pierwszej części referatu przypomniał o ciągłej aktualności przezwyciężenia tradycyjnych zarzutów dotyczących poznawczej wartości języka religijnego (biblijnego) i realności Wcielenia Jezusa stojącego u początków ostatecznego objawienia się Boga w historii. Prawda o boskiej tożsamości Jezusa, będąca podstawą roszczenia chrześcijaństwa do wyróżnionej pozycji wśród religii, uzasadniana jest tradycyjnie: przez analizę tytułów chrystologicznych. Argumentacja ta poszerzona jest tzw. chrystologią implikatywną, zawierającą synowską relację Jezusa do Ojca, świadomość celu swojego posłannictwa, zamiar założenia Kościoła i staurologiczno-zbawczą świadomość połączoną z miłością do ludzi. Omawiając bezpośrednio relację Chrystusa do religii pozachrześcijańskich, referent wskazał najpierw na przysługiwanie kategorii pełni (absolutności) Objawienia i zbawienia jedynie osobie Chrystusa – prawda religii chrześcijańskiej, choć przewyższa wszelkie manifestacje Boga w religiach, pozostaje jednak relatywna (nie relatywistyczna) wobec Chrystusa. W swoim wymiarze antropologicznym objawienie Chrystusowe okazuje się nie tylko adekwatne do oczekiwań natury ludzkiej, ale w Jego osobie dokonało się ontyczne otwarcie człowieczeństwa na transcendencję i odkrycie najwyższej tożsamości człowieka. Chrystologiczne ujęcie wyjątkowości chrześcijaństwa oznacza *concretum universale* – realne zjednoczenie bóstwa z historią. Jego uzasadnieniem jest świadomość i roszczenie samego Chrystusa, nieporównywalne z roszczeniami założycieli religii. Apologetycznymi racjami potwierdzającymi wyjątkowość chrześcijaństwa są zarówno tradycyjnie podawane motywy, jak autoapologia Jezusa, a także nowsze motywy wiarygodności, jak np. argument agapetologiczny, werytatyczny, kaloniczny czy sperancyjny. Własne znaczenie ma też czynnik ofiarowanej w Chrystusie pełni życia religijnego, doskonałości kultu chrześcijańskiego czy działalności Ducha „rozpowszechniającego” w świecie dzieło Chrystusa.

Drugi dzień spotkania rozpoczął wykład M. Ruseckiego podejmujący temat *Objawienie jako podstawa zbawczego charakteru religii*. Prelegent rozpoczął od wskazania na uznawanie przez teologię chrześcijańską już u samego początku obecności elementów prawdy i łaski w religiach pogańskich, które są wynikiem przymierzy zawartych z całą ludzkością (z Adamem i z Noem), włączających te religie w historię zbawienia. Długo dominujący w chrześcijaństwie ekskluzywistyczny stosunek do innych religii, wyrażany formułą *extra Ecclesiam salus nulla*, poddany został współcześnie reinterpretacji, uwzględniającej chrystologiczne uzasadnienie wyjątkowości chrześci-

jaństwa oraz – nie dość docenianą jeszcze – zasadę łączności objawienia ze zbawieniem (łaską). W trakcie referatu zostało wyakcentowane twierdzenie, że określenie relacji chrześcijaństwa i religii – uwzględniające aspekt soteriologiczny i rewelatywny – wymaga wprawdzie adekwatnego rozwiązania kwestii genezy religii. Reprezentowana przez prelegenta objawieniowa geneza religii, opiera się na (teologicznie rozumianym) objawieniu zawartym w stworzeniu i przez stworzenia oraz w objawieniu historycznym, potwierdzonym w świadectwach biblijnych. Stanowisko takie potwierdzają opinie teologów religii i wypowiedzi *Magisterium*. Pojawiające się jeszcze opinie o religii jako wyniku działania człowieka – poszukiwania przez niego Boga – wydają się powoli przedawniać.

Ostatnim programowym wystąpieniem był wykład H. Seweryniaka (UKSW) poświęcony relacji teologii fundamentalnej i teologii religii. Część wstępna scharakteryzowała – pod kątem historycznym – relację teologii do nauk o religii i zaprezentowała wybrane ujęcia metodologiczne tej relacji. Omówienie możliwych typów odniesień między teologią religii i teologią fundamentalną oraz kontekstu ich uprawiania – rozwój nurtu pluralistycznego i pojawienie się teologii międzyreligijnej – pozwoliło na konkluzję o potrzebie przywracania traktatu *demonstratio religiosa*. Autor wskazał zasady ujmowania tego traktatu, np. odwoływanie się do fundamentalnej otwartości człowieka na świat, na Boga, na „innego”, hermeneutyczny charakter apologii religii czy wykorzystywanie danych religioznawczych. Przedstawił też propozycję własnego ujęcia tego traktatu na przykładzie odniesienia do islamu oraz przykładowe jednostki tematyczne z zakresu religiologii wykładane w ramach teologii religii.

Teksty referatów wraz z zapisem dyskusji z ich autorami i tekstami uzupełniającymi omawianą tematykę zostaną wydane w ramach serii wydawniczej *Biblioteka teologii fundamentalnej*.

ks. Grzegorz Dziewulski

ROLA SZKOŁY W WYCHOWANIU DO TRZEŻWOŚCI

Sprawozdanie z VIII Ogólnopolskiego Sympozjum Krucjaty Wyzwolenia Człowieka

6 października 2007 r. odbyło się w Łodzi VIII Ogólnopolskie Sympozjum Krucjaty Wyzwolenia Człowieka „Rola szkoły w wychowaniu do trzeźwości”. W ramach sympozjów Krucjaty Wyzwolenia Człowieka (KWC) kontynuowano na nim temat ubiegłorocznego sympozjum: „Rola rodziny w wychowaniu do trzeźwości”. Uczestników sympozjum, w liczbie ok. 70 osób, gościła Fundacja Przeciwdziałania Uzależnieniom „Dominik”, mająca siedzibę w klasztorze ojców dominikanów. Wśród przybyłych byli studenci, nauczyciele, rodzice, osoby zaangażowane w działalność trzeźwościową, animatorzy KWC. Przybyli oni nie tylko z archidiecezji łódzkiej, ale także z diecezji wrocławskiej, warszawskiej, warszawsko-praskiej, łomżyńskiej, częstochowskiej, katowickiej, tarnowskiej, legnickiej, białostockiej, sandomierskiej, radomskiej, również klerycy z diecezjalnego WSD w Łodzi i Seminarium Ojców Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach.

Głównymi organizatorami było Stowarzyszenie AGAPE (Łódź) i Fundacja Światło-Życie, a współorganizatorami – Zespół Apostolstwa Trzeźwości przy Konferencji Episkopatu Polski oraz Państwowa Agencja Rozwiązywania Problemów Alkoholowych. Aktywnie włączyły się Instytut Formacji Pastoralno-Liturgicznej KUL i Katedra Dydaktyki i Edukacji Szkolnej KUL.

Na początku spotkania, po mszy św., biskup Adam Lepa w zastępstwie arcybiskupa Władysława Ziółka wręczył dyplomy za rok 2006/07 absolwentom Studium Animatorów Trzeźwości Archidiecezji Łódzkiej im. ks. Franciszka Blachnickiego. Roczne studium erygowane w 2005 r. przez arcybiskupa Władysława Ziółka przygotowuje wolontariuszy do pracy w parafii do animowa-

nia dzieł związanych z duszpasterstwem trzeźwości. Uczestnicy Studium nabywają na wykładach i warsztatach wiedzę i umiejętności związane z rozwiązywaniem problemów alkoholowych, profilaktyki, współpracy w duszpasterstwie i z instytucjami świeckimi. Wobec przybyłych gości prezentacji Studium dokonał jego zespół kierowniczy: ks. dr Piotr Kulbacki, ks. mgr Jan Cholewa i psycholog mgr Agnieszka Borowicz, która zarysowała psychologiczne aspekty profilaktyki.

Następnie w wykładzie dra Krzysztofa Wojcieszka (Warszawa) poruszone zostało zagadnienie „Wspólnota szkolna warunkiem wychowania do trzeźwości”. Nie da się kształtować poprawnego klimatu wychowawczego w szkole bez podejmowania wspólnej troski o młode pokolenie.

Wykład prof. dr hab. Krystyny Chałas (Katedra Dydaktyki i Edukacji Szkolnej KUL) zatytułowany „Charyzmaty Ruchu Światło-Życie podstawą mikrosystemu wychowawczego klasy szkolnej” związany był z pracami środowiska realizującego programy autorskie. Możliwości te, wynikające z dzisiejszego prawa szkolnego, ukazało prowadzenie pod auspicjami KUL eksperymentalnej klasy prowadzonej według pedagogii ks. Franciszka Blachnickiego.

„Szanse szkoły niepublicznej w kształtowaniu czynników chroniących” to kolejny wykład, który wygłosił ks. dr Adam Maj COr. (Katedra Dydaktyki i Edukacji Szkolnej KUL), Referent, który był twórcą i dyrektorem Katolickiego Liceum Ogólnokształcącego im. św. Filipa Neri w Radomiu, wskazał na współpracę z rodzicami w kształtowaniu programu szkoły i na możliwości realizacji programu wychowawczego, jakie stwarza szkoła katolicka. Mimo elitarności tej propozycji w stosunku do powszechnej sieci szkół publicznych, klimat szkół katolickich sprzyja przemianom w całym szkolnictwie.

Ważne zagadnienie „Szkoła jako miejsce kulturotwórcze w społeczności wiejskiej” stało się tematem wystąpienia proboszcza ks. Mariana Kilichowskiego (Dzierżawy k. Poddębic, diec. włocławska). Społeczność parafialna uchroniła wiejską szkołę od likwidacji i jako oddział diecezjalnego Stowarzyszenia Rodzin Katolickich przejęła ją od gminy, kontynuuje pracę nie tylko z dziećmi, ale stwarza ważne zaplecze kulturotwórcze. Pewne aspekty zagadnienia „Współpraca szkoły i parafii w wychowaniu do trzeźwości” podjął ks. dr Piotr Kulbacki (Łódź, IFPL KUL), ukazując możliwości zharmonizowania działań trzeźwościowych prowadzonych przez rodzinę, parafię i szkołę. Szczególną szansę stwarzają tu katecheci i niedowartościowane często rekolekcje szkolne.

Ksiądz mgr lic. Adam Stachowicz (diec. sandomierska) w swym wykładzie „Rola rekolekcji szkolnych w podejmowaniu zobowiązań abstynenckich” zaprezentował efekty rekolekcji szkolnych prowadzonych przez ewangelizacyjne ekipy Krucjaty Wyzwolenia Człowieka. W Zespole Szkół Ponadpodstawowych w Janowie Lubelskim powstawały grupy KWC.

Ostatni z wykładów „Współpraca rodziców i szkoły” wygłosiła mgr Jolanta Terlikowska (kierownik Działu ds. Rodziny i Młodzieży PARPA). Ukazała zagadnienie zarówno od strony kompetencji osoby zawodowo zajmującej się tym zagadnieniem na płaszczyźnie instytucji rządowej, jak i osobiście doświadczającej problemu współpracy jako rodzica.

Oprócz krótkich dyskusji po każdym wykładzie na zakończenie odbyła się dłuższa dyskusja nad całością zagadnień.

Przebieg Sympozjum ukazał aspekty pracy trzeźwościowej na płaszczyźnie szkolnej, ze szczególnym uwzględnieniem duszpasterskiej pracy Kościoła. Zwrócono uwagę na szeroki kontekst wychowawczy, w którym powinni odnaleźć się przede wszystkim rodzice oraz w szczególny sposób katecheci. W dobie narastającego kryzysu w pracy z młodym pokoleniem jedność wychowania w domu, parafii i szkole stanowi istotny klucz do jego skuteczności. Zaprezentowano owoce realizacji szkolnych działań trzeźwościowych na konkretnych przykładach. Właściwie pogłębiania motywacja religijna i świadectwo rodziców w wychowaniu dzieci i młodzieży do abstynencji stanowią najsukcesowniejszą metodę pracy trzeźwościowej.

ks. Piotr Kulbacki

Z Ż Y C I A S E M I N A R I U M

Łódzkie Studia Teologiczne
2002–2003, 11–12

SEMINARIUM JAKO SZKOŁA ŻYCIA

Przemówienie inauguracyjne
Rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi,
ks. dra Janusza Lewandowicza
na rozpoczęcie roku akademickiego 2007/08
13 października 2007 r.

Wasze Ekscelencje,
Wasze Magnificencje,
Dostojni Goście,
Wszyscy Szanowni Państwo,
Droga Młodzieży Akademicka,
Kochani Alumni!

Wybierając temat mojego dzisiejszego słowa, postanowiłem poświęcić je *Seminarium jako szkole życia*. Jest to podyktowane odczuciem, że ciągle panuje u nas praktyka mówienia o życiu, zwłaszcza o tym, jak nie powinno ono wyglądać, w kontekście tego, że jedną z naczelnych wartości, jakie winno się w nim realizować jest wolność. Ze zdumieniem stwierdzono jednak, jak aktualne są ciągle słowa Soboru Watykańskiego II (przedwcześniej przypadła 45. rocznica jego rozpoczęcia), który w Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* stwierdza: *Nigdy ludzie nie mieli tak wyczerpanego jak dziś poczucia wolności, a tymczasem powstają nowe rodzaje niewoli społecznej i psychicznej [...] poszukuje się pilnie doskonalszego porządku doczesnego, gdy tymczasem nie idzie z nim w parze postęp duchowy* (KDK 4). Biorąc to stwierdzenie za punkt wyjścia mojej dzisiejszej wypowiedzi powtórzę to, co miałem okazję już wyrazić na jednym z początkowych spotkań z naszymi studentami z I roku. Oparłem się wówczas na pewnej refleksji teologicznej właśnie w odniesieniu do wolności, a w konsekwencji do życia.

Najpierw trzeba jednak zadać pytanie, co to jest wolność i tzw. „dobre życie”. W odniesieniu do tego ostatniego młodzież mówi często o życiu na „maxa”, niektórzy o wyciśnięciu z życia, ile się da, a jako warunek żeby się to udało, do-

daje się, że potrzebna jest wolność. Zgódźmy się z tymi twierdzeniami, bo któż z nas nie chciałby, aby jego życie osiągnęło swoją pełnię, czy inaczej mówiąc, żeby żyć „na maxa”?

Sięgam dziś myślą do czasów, kiedy jako alumn naszego Seminarium, uczestnicząc w wykładach z teologii dogmatycznej, notowałem skrzętnie uwagi podawane przez wykładowcę w odniesieniu do wolności Pana Boga. Nie trudno było uznać, że Pan Bóg, jako byt najdoskonalszy, jest najbardziej wolny ze wszystkiego, co istnieje. Jest absolutem wolności. Może swobodnie wybierać między różnymi dobrymi rzeczami czy aktami sobie przeciwnymi – na przykład działać lub nie działać. Podobnie i każdy z nas cieszy się tego rodzaju wolnością. Pomijam sprawę tego, że w działaniu Pan Bóg ma znacznie większe możliwości, ale natura tego rodzaju wolnego działania pozostaje analogiczna w naszym i Pana Boga przypadku. Kiedy jednak, idąc nieco głębiej, porówna się wolność człowieka z wolnością Pana Boga, na pierwszy rzut oka okazuje się rzecz dziwna: Pan Bóg nie ma wolności, która byłaby równa ludzkiej! Otóż podobnie do nas, jak to odczuwamy na podstawie własnego doświadczenia, Pan Bóg może wybierać między rzeczami różnymi i przeciwnymi. Nie ma jednak możliwości wyboru dostępnej człowiekowi – pomiędzy dobrem i złem. Pan Bóg z natury swojej nie może wybrać rzeczy złej. Czy zatem nie jest w pełni wolny? Gdyby tak było, nie byłby Panem Bogiem.

Wniosek musi być inny. To nasza wolność, w której leży możliwość wyboru między dobrem i złem, jest wskutek tego ograniczona. Prawdziwa wolność zatem, jeśli chce się zrealizować w pełni, wyklucza możliwość wyboru zła. Wyraziła to zwięźle łacińska maksyma: *Libertas est potestas faciendi id, quod iure licet* – *Wolność, to możność czynienia tego, co prawnie wolno*. Rozważanie powyższe mogłoby iść jeszcze dalej. Poprzestańmy jednak na tym, wyciągając wnioski właściwe dla naszego życia.

Jednym z nich będzie to, że jeśli uznajemy, że Pan Bóg jest rzeczywiście wolny w sposób doskonały, to prawdziwa wolność może realizować się tylko przez wybór czegoś, co jest dobre i wypełnianie tego. W przeciwnym razie przestaje być wolnością, a wybór jakiegokolwiek zła jest w konsekwencji zniewoleniem. Skoro zaś z praktyki wiemy, że nie jest to łatwe, to trzeba w wolności się ćwiczyć, uczyć się jej realizowania.

Jeśli znów wolność jest warunkiem pełni życia, to równocześnie sensowe jest uznanie, że osiąga się ową pełnię poprzez realizowanie jakiegoś istotnego, znaczącego dobra. Miarą życia jest wielkość dobra, jakie w nim czynimy.

Współczesne tendencje każą nam często dostrzegać jako istotne dobro samego siebie. Wówczas jednak my sami stanowimy granicę wielkości dobra, jakie możemy realizować i osiągnąć. Kiedy dobrem z wyboru jest dla nas sam Pan Bóg i inni, wówczas miara dobra, jakie możemy osiągnąć, staje się nieporównanie większa.

Poznawanie tej prawdy, uczenie się wybierania tego, co dobre, czy wręcz najbardziej dobre, jest prawdziwą szkołą życia. Życia, które osiąga swą największą miarę przez wybór Pana Boga jako Dobra Najwyższego. Uczyć się zatem Boga, naśladować Chrystusa – największego filantropa, oznacza uczyć się życia. U progu nowego roku akademickiego pragnę więc wyrazić życzenia pod adresem naszej Uczelni, jej Profesorów, a nade wszystko Studentów, szczególnie I roku, abyśmy poznając prawdę, umieli oceniać, co jest dobre i to wybierać. Niech w ten sposób Seminarium staje się dla nas prawdziwą szkołą życia i to takiego, o którym można powiedzieć, że *i d z i e n a c a ł o ś ć*. Niech też ci, którzy będą opuszczać mury naszego domu seminaryjnego, będą umieli ukazywać innym i pociągać ich ku temu, co najpiękniejsze i najlepsze.

DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARYJNYCH

2006

18 IX – Zjazd alumnów I roku.

26 IX – Zjazd pozostałych alumnów.

20–24 IX – Rekolekcje na rozpoczęcie nowego roku akademickiego, które prowadził biskup pomocniczy archidiecezji częstochowskiej, biskup Antoni Długosz.

30 IX – W kościele pw. św. Alberta w Łodzi odprawiona została uroczysta msza św., której przewodniczył biskup Adam Lepa. Dokonany został obrzęd obłóczyn.

1 X – Uroczystość św. Teresy od Dzieciątka Jezus, patronki naszego Seminarium.

2 X – Rozpoczęcie wykładów I semestru roku akademickiego 2006/07. Nastąpiły zmiany w gronie profesorów naszego Seminarium. Wraz z zakończeniem I semestru roku akademickiego 2005/06 na emeryturę przeszedł ks. dr Antoni Just. Wykładowcą psychologii rozwojowej został ks. dr Mariusz Siciński, zajęcia z języka migowego przejął ks. mgr Wiesław Kamiński.

5 X – Wspólnota seminaryjna wzięła udział w Dniu Modlitw o Uświęcenie Kapłanów w archidiecezji łódzkiej.

7 X – Uroczysta inauguracja roku akademickiego 2006/07 uczelni teologicznych: Wyższego Seminarium Duchownego, Punktu Konsultacyjnego UKSW i Instytutu Teologicznego. Podczas Eucharystii homilię wygłosił ks. dr Marek Pluta. Wykład inauguracyjny w auli WSD na temat: *Humor w Biblii* wygłosił ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski z Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego.

12 X – Spotkanie łódzkich seminariów duchownych. Gospodarzem było nasze Seminarium.

12–13 XI – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył ks. Andrzej Lemiesz SJ, kustosz sanktuarium Matki Bożej Trybunalskiej w Piotrkowie Tryb.

13 XI – Uroczystość św. Stanisława Kostki, patrona naszego Seminarium.

19 XI – Spotkanie członków Towarzystwa Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi.

27–28 XI – *Dni powołaniowe* w Seminarium.

7–8 XII – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył ks. Romuald Baingo SDS, duszpasterz Centrum Formacji Duchowej Salwatorianów w Trzebinii.

10 XII – W par. Narodzenia NMP w Belchatowie święcenia diakonatu alumna Sławomira Susika oraz kandydatura do święceń diakonatu i prezbiteratu alumnów V roku. Mszy św. przewodniczył biskup Ireneusz Pękański.

2007

5–6 I – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył o. Wojciech Chwaliszewski MCCJ.

7 i 14 I – Spotkania opłatkowe z rodzicami alumnów naszego Seminarium.

27 I – Międzynarodowa sesja naukowa poświęcona myśli św. Tomasza z Akwinu. Przemówienie powitalne: ks. dr Janusz Lewandowicz, rektor WSD, wykłady: prof. dr hab. Artur Andrzejuk, kierownik Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW – *Problem istnienia Boga w filozofii św. Tomasza*, prof. Michel Boyancé, rektor Instytutu Filozofii Porównawczej w Paryżu – *Waarunki i trudności nauczania filozofii realistycznej we Francji dzisiaj*; ks. prof. dr hab. Stanisław Janeczek, prodziekan Wydziału Filozofii KUL – *Profesor Stefan Swieżawski jako historyk filozofii*.

21–25 II – Rekolekcje wielkopostne, poprowadził je ks. dr Piotr Sosnowski SDB. Na zakończenie rekolekcji, 25 II, w par. św. Antoniego w Tomaszowie Maz. biskup Ireneusz Pękański odprawił mszę św., podczas której święcenia diakonatu przyjął alumn Piotr Górski, udzielone zostały też posługi akolitu i lektoratu oraz odbył się obrzęd obłóczyn.

8 III – Spotkanie alumnów łódzkich seminariów duchownych. Gospodarzem było Seminarium salezjańskie.

19 III – Uroczystość św. Józefa, Patrona archidiecezji łódzkiej.

24–25 III – Comiesięczne skupienie poprowadził biskup Ireneusz Pękański.

2 IV – Obchody drugiej rocznicy śmierci Ojca Świętego Jana Pawła II.

14–15 IV – Skupienie dla rodziców alumnów.

20–21 IV – Comiesięczne skupienie poprowadził ks. Ireneusz Świątek, ojciec duchowny WSD we Włocławku.

24 IV – Seminarium wzięło udział w organizacji *VII Festiwalu Nauki, Techniki i Sztuki*. W jego ramach ks. rektor Janusz Lewandowicz wygłosił w auli seminaryjnej wykład nt. *Chrześcijaństwo a religie antyczne*.

14–16 V – Odbyła się, zorganizowana wspólnie przez WSD i Katedrę Historii Języka Polskiego i Ośrodka Badawczego Myśli Chrześcijańskiej UŁ, międzynarodowa konferencja naukowa nt. *Tradycja a nowoczesność*. Gospodarzem pierwszego dnia konferencji było nasze Seminarium.

17 V – Spotkanie łódzkich seminariów duchownych. Gospodarzem było Seminarium franciszkańskie.

19–20 V – Comiesięczne skupienie poprowadził ks. dr Zbigniew Snarski, ojciec duchowny WSD w Białymstoku.

1 VI – Msza św. i poświęcenie przez arcybiskupa Władysława Ziółka nowej zakrystii w WSD.

2 VI – W bazylice archikatedralnej święcenia kapłańskie z rąk Arcybiskupa Łódzkiego przyjęli: dn Paweł Bogusz, dn Piotr Górski, dn Daniel Jarzębski, dn Witold Lubaniak, dn Krzysztof Petruk, dn Maciej Piskorski, dn Sławomir Susik, dn Łukasz Tarnawski.

9 VI – Święcenia diakonatu w par. Matki Bożej Dobrej Rady w Zgierzu z rąk biskupa Ireneusza Pękalskiego przyjęli: Paweł Błaszczyk, Grzegorz Chirk CO.r., Karol Gąsiński, Krzysztof Helik, Michał Misiak, Piotr Przybysz, Maksymilian Pyzik, Leszek Skwarka, Dariusz Wyroda.

10 VI – Archidiecezjalne Święto Eucharystii.

22 VI – Msza św. koncelebrewana na zakończenie roku akademickiego 2006/07, której przewodniczył arcybiskup metropolita łódzki Władysław Ziółek.

20–22 IX – Nasze Seminarium było gospodarzem zjazdu sekcji patrystycznej Komisji Nauki Wiary przy Konferencji Episkopatu Polski.

opracował: ks. *Dariusz Kucharski*

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH
NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI
ROK 2007

- PAWEŁ BOGUSZ – *Prawa człowieka w nauczaniu Jana Pawła II i w dokumentacji międzynarodowej*
Promotor: ks. dr Marcin Czajkowski
- JERZY JABŁOŃSKI *Cnota wiary i jej moralne implikacje w świetle poezji ks. J. Twardowskiego*
Promotor: ks. dr Jan Wolski
- DANIEL JARZĘBSKI *Wykład o intelektualnej zasadności wiary zawarty w „Monologionie” św. Anzelm z Canterbury fundamentem jego dojrzałej myśli filozoficznej*
Promotor: ks. dr Marek Pluta
- WITOLD LUBANIAK *Aktualność nauki o godności kobiety w ujęciu kard. Stefana Wyszyńskiego*
Promotor: ks. dr Jan Wolski
- MARCIN MAJDA *Idea nawrócenia w teologii ks. prof. Jana Pryszmonta*
Promotor: ks. dr Jan Wolski
- KRZYSZTOF PETRUK *Ekologia ludzkiej płciowości w ujęciu prof. Włodzimierza Fijałkowskiego*
Promotor: ks. dr Jan Wolski
- MACIEJ PISKORSKI *Choroby psychiczne jako przyczyna niezdolności konsensualnej osoby do zawarcia małżeństwa (kan. 1095, nr 1 KPK)*
Promotor: ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński
- SŁAWOMIR SUSIK *Wpływ Internetu na postawy młodzieży jako problem pedagogiczny*
Promotor: bp dr hab. Adam Lepa
- ŁUKASZ TARNAWSKI *Nauczanie Jana Pawła II, także jako biskupa krakowskiego, skierowane do Kościoła Greckokatolickiego*
Promotor: ks. dr Henryk Eliaż

oprac. ks. dr Dariusz Kucharski

Informacje dotyczące zasad publikacji w „Łódzkich Studiach Teologicznych”

- „Łódzkie Studia Teologiczne” ukazują się raz w roku.
- W „Łódzkich Studiach Teologicznych” można publikować teksty, które nie były wcześniej nigdzie publikowane, z następujących dziedzin: teologii, filozofii, psychologii, pedagogiki, prawa kanonicznego, nauk społecznych i mass mediów, nauk o Kościele.
- Poprawnie zredagowane teksty należy przysyłać na następujący adres:
Redakcja „Łódzkich Studiów Teologicznych”,
90-457 Łódź, ul. Stanisława 14.
- Ostateczna data przyjmowania tekstów do numeru danego roku to koniec września; teksty nadesłane później będą publikowane w roku następnym.
- Prosimy o dostarczenie wydruku oraz wersji elektronicznej w formacie *Word for Windows*.
- W tekście nie powinno być żadnych odręcznych uzupełnień ani żadnych specjalnych wyróżnień, jak np. podkreślenie, pogrubiona czcionka itp. Kursywy używamy w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych.
- Pierwszą stronę tekstu rozpoczynamy od podania następujących danych: imię i nazwisko Autora, stopień naukowy, dziedzina, z jakiej się go uzyskało, i afiliacja (jednostka zatrudniająca). Następnie po odpowiednim odstępzie podajemy tytuł pracy. Pod tytułem umieszczamy słowa kluczowe.
- Na oddzielnej stronie należy również podać: adres, telefon oraz adres e-mail.
- Do artykułu zredagowanego w języku polskim należy dołączyć tytuł i streszczenie artykułu (8–10 zdań) w języku angielskim.
- Artykuły zredagowane w języku innym niż polski będą publikowane w oddzielnym numerze obcojęzycznym. Do artykułów tych należy dołączyć w języku polskim streszczenie oraz słowa kluczowe.
- Preferowana objętość tekstu: nie więcej niż 20 stron.
- Materiałów nie zamówionych Redakcja nie zwraca.
- Wszelkie dodatkowe pytania czy sugestie można kierować na adres redaktora prowadzącego: roman_pk@op.pl

SPIS TREŚCI

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Wojciech Błaaszczyk, Między integryzmem a integracją. Miejsce religii w konstrukcji wspólnej Europy	3
Andrzej Franciszek Dziuba, Paradygmaty wartości chrześcijańskich	33
Tomasz Gałkowski, Moc wiążąca decyzji wstąpienia do Kościoła podstawą praw i obowiązków we wspólnocie wierzących	51
Stanisław Grad, Biskup Michał Klepacz (1893–1967) – zarys biografii	69
Krzysztof Kamiński, Zagadnienie kultury jako <i>cultus animi</i> w pismach Stefana Swieżawskiego	89
Piotr Kulbicki, Ewangelizacja i nauczanie społeczne Kościoła	105
Waldemar Kulbat, Historia sekularyzacji w ujęciu H.U. Altermatta	111
Waldemar Kulbat, Sekularyzacja w perspektywie socjologii	125
Adam Lepa, Dlaczego pedagogika mezologiczna?	133
Adam Lepa, Logosfera a ład medialny	139
Grzegorz Leszczyński, Brak wiary a wykluczenie godności sakramentalnej małżeństwa	151
Paweł Maciaszek, Liturgia uczty ofiarnej – komunია z Chrystusem i braćmi	165
Stanisław Piórkowski, Święty Antoni Maria Klaret, arcybiskup i prymas Indii, misjonarz apostołski wszechczasów	177
Innocenty Rusecki, 25. rocznica strajków studenckich w Łodzi – droga do legalizacji Niezależnego Zrzeszenia Studentów w Polsce (1981–2006)	183
Jerzy Swędrowski, Ksiądz Aleksander Syski i jego dzieło „Kazalnicy Popularnej”	215
Bożena Świątek, Apostolstwo świeckich poprzez świadectwo życia w nauczaniu św. Franciszka Salezego	227
Jerzy Szyszan, Szczególna rola i powołanie kobiety we współczesnych czasach	251
Marcin Wojtasik, Katecheta w służbie parafii	265
Jan Wołski, Początek życia człowieka. Aspekt bioetyczno-teologiczny animacji	277

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

Andrzej Franciszek Dziuba (rec.): Niall Ferguson, <i>Empire: the rise and demise of the British World order and the lessons for global power. Basic Books</i> , New York 2003, ss. XXIX + 392	285
Andrzej Franciszek Dziuba (rec.): Robert Kagan, <i>Of Paradise and Power. America and Europe in the New World Order</i> , Alfred A. Knopf, New York 2003, ss. 103	289
Waldemar Gliński (rec.): ks. Piotr Zwołiński, <i>Działalność społeczno-dobroczynna Kościoła łódzkiego w okresie międzywojennym (studium historyczne)</i> , Łódź 2006, ss. 338	291
Andrzej Perzyński (rec.): Grzegorz Ignatowski, <i>Papieże wobec kwestii żydowskiej. Pius XII, Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, Benedykt XVI</i> , Studio NOA, Katowice 2007, ss. 125	293
Jerzy Swędrowski (rec.): bp Andrzej Franciszek Dziuba, <i>Cywilizacja miłości w koncepcji Ojca Świętego Jana Pawła II</i> , Veritas Foundation Publication Centre, Londyn 2005, ss. 62	294
Jerzy Swędrowski (rec.): Augustine Hamilcar Serfini, <i>The Face of Adam. With a Foreward by Pedro de Churreca, Marqués de Aycinena</i> , Loretan Sisters Publishers, Warsaw 2005, ss. XVII+190	297

Waldemar Woźniak (rec.): Sławomir Przybyliński, „Dziara”, „cynówka”, „kolka” – zjawisko tatuażu więziennego, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2007, ss. 88....	299

* * *

Grzegorz Dziewulski, Teologia religii. Sprawozdanie ze spotkania teologów fundamentalnych.....	300
Piotr Kulbaki, Rola szkoły w wychowaniu do trzeźwości. Sprawozdanie z VIII Ogólnopolskiego Sympozjum Krucjaty Wyzwolenia Człowieka	303

Z ŻYCIA SEMINARIUM

Seminarium jako szkoła życia. Przemówienie inauguracyjne rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi, ks. dra Janusza Lewandowicza, na rozpoczęcie roku akademickiego 2007/08	305

* * *

Diariusz wydarzeń seminaryjnych, wrzesień 2006–wrzesień 2007	308
Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Rok 2007.....	311
Informacje dotyczące zasad publikacji w „Łódzkich Studiach Teologicznych”	313

TABLE OF CONTENTS

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Wojciech Błażczyk, Between integrism and integration. The place of religion in the structure of common Europe.....	3
Bp Andrzej Franciszek Dziuba, Paradigms of Christian values	33
Tomasz Gałkowski, Binding force of a decision to join the Church as a foundation for rights and duties in the community of believers	51
Stanisław Grad, Bishop Michał Klepacz (1893–1967) – an outline of biography	69
Krzysztof Kamiński, The problem of culture as <i>cultus animi</i> in the writings of Stefan Świeżawski	89
Piotr Kulbaczki, Evangelism and social teaching of the Church	105
Rev. Waldemar Kulbat, The history of secularization according to H.U. Altermatt	111
Rev. Waldemar Kulbat, Secularisation in sociological perspective	125
Adam Lepa, Mezological pedagogics. Why?	133
Adam Lepa, Logosphere and mediatic order	139
Grzegorz Leszczyński, The lack of faith and the exclusion of the sacramental dignity of marriage.....	151
Paweł Maciaszek, The liturgy of sacrificial feast – communion with Christ and brothers	165
Stanisław Piórkowski, Saint Antoni Maria Klaret, archbishop and the primate of India, the apostolic missionary of all time	177
Innocenty Rusecki, 25 th anniversary of student strikes in Lodz – towards the legalization of Independent Students' Association in Poland (1981–2006)	183
Jerzy Śwędrowski, Rev. Aleksander Syski and his work „Kazalnicy Popularnej”	215
Bożena Świątek, The apostolate of lay people through their testimony of life in the teaching of Franciszek Salezy	227
Jerzy Szyszan, The particular role of a woman and her vocation in modern times	251
Marcin Wojtasik, Catechist in parish service	265
Jan Wołski, The beginning of human life. The bioethical and theological aspect of animation	277

REVIEWS AND REPORTS

Andrzej Franciszek Dziuba – Niall Ferguson, <i>Empire: the rise and demise of the British World order and the lessons for global power. Basic Books</i> (review), New York 2003 pp. XXIX + 392	285
Andrzej Franciszek Dziuba – Robert Kagan, <i>Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order</i> (review), Alfred A. Knopf, New York 2003 pp. 103	289
Waldemar Gliński – ks. Piotr Zwołiński, <i>Social and charitable activities of the Church in Lodz during the interwar period (a historical study)</i> (review), Łódź 2006, pp. 338....	291
Andrzej Perzyński – Grzegorz Ignatowski, <i>Popes versus Judaism. Pius XII, John XXIII, Paul VI, John Paul II, Benedict XVI</i> (review), Studio NOA, Katowice 2007, pp. 125 ...	293
Jerzy Śwędrowski – bp Andrzej Franciszek Dziuba, <i>The civilisation of love according to Holy Father John Paul II</i> (review), Veritas Foundation Publication Centre, Londyn 2005, pp. 62	294
Jerzy Śwędrowski – Augustine Hamilcar Serafini, <i>The Face of Adam. With a Foreword by Pedro de Churreca, Marqués de Aycinena</i> (review), Loretan Sisters Publishers, Warsaw 2005, pp. XVII+190	297

Waldemar Woźniak – Sławomir Przybyliński, 'Dziara', 'cynówka', 'kolka' – <i>phenomenon of prison tattoo</i> (review), Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków, 2007, pp. 88	299

* * *

Ks. Grzegorz Dzięwulski, Report on the meeting of fundamental theologians in Lodz, 22–23 September 2006, 'The Theology of Religion'	300
Piotr Kulbaki, Report on the 8 th National Symposium of the Human's Liberation Crusade in Lodz on 6 th October 2007, 'The Role of a School in the Education for Soberness'	303

FROM THE SEMINARY LIFE

The speech of rev. Rector Janusz Lewandowicz on the occasion of the inauguration of academic year 2007/08	305

* * *

The diary of seminary events September 2006–June 2007	308
The index of master's theses written in the Diocesan Seminary in Łódź in 2007	311